Revista Filosófica de Coimbra

vol.16 | n.º31 | 2007

Henrique Jales Ribeiro
Fernanda Bernardo
Mafalda Faria Blanc
Jacinto Rivera de Rosales
Jürgen Hengelbrock
Pedro Parcerias
Alexandre Franco de Sá
Thiago S. Santoro

REFLEXIVIDADE E TAUTOLOGIA DO SER: CONSIDERAÇÕES SOBRE A NATUREZA DA ONTOLOGIA

MAFALDA FARIA BLANC

1.0 Objecto da Ontologia

1.1. O ente e o seu ser

Pelo trabalho e na acção intersubjectivamente partilhados e vividos, mas também na vivência da carência e da dor, sofrida na luta pela sobrevivência face à dureza do real circundante, vai o homem paulatinamente tomando consciência de si e do mundo em seu redor como existindo *já*, na particularidade de um *ser determinado*. Não se trata com isto, porém, apenas de uma mera constatação empírica, circunscrita a um âmbito da experiência, mas de uma intuição de ordem geral, extensiva ao conjunto dos existentes, reais ou possíveis. Ela é possível porque o homem, ao contrário dos outros animais, possui uma abertura ao real constitutivamente perpassada de inteligibilidade, isto é, de um teor de sentido ideal que, pela sua universalidade, ilumina em profundidade a realidade mutável e mutante dos fenómenos no conjunto das leis que os regulam.

Não consigna, contudo, o *ser*, destarte des-coberto como “primeiro inteligível” e fonte de todos os inteligíveis, um mero universal lógico – o mais simples dos predicados constitutivo do ente como tal na sua entidade, uma *natura communis* aos indivíduos e aos universais. Na verdade, tal concepção do ser quidditativo (*esse quidditativum*) é já um desvio da Escolástica tardia em relação a uma primeira e mais fundamental aceção do ser, aquela que significando o acto da essência (*actus essendi*), na expressão de S.Tomás, consigna o movimento existencial do *aparecer* do ente, a sua vinda à presença como ser. O conceito heideggeriano de diferença ontológica, que interpreta o ser na linha dinâmica da possibilidade como uma potência activa em vias de se realizar, vem no fundo reforçar, na linha da temporalidade, a

distinção já marcada pelo Dominicano entre o *esse* e a *essentia*, situá-la, sem ambiguidade, na linha divisória entre o plano modal da cópula do juízo e a esfera predicativa das distinções categoriais e dos *essentialia*.

Assim pensado no seu dinamismo temporal e temporalizante, constitui o *ser* um primeiro inteligível, que inspira e permeia o modo humano de “ser-no-mundo”, de o construir e habitar, o transformar e celebrar. É este um horizonte de sentido que a linguagem, enquanto articulando essencialmente o exercício de compreensão humana da realidade, vai explicitar, polarizando no significante “ser”, entendido numa acepção participial ou verbal, um potencial de inteligibilidade universal (abarcando a virtualidade indefinida de todas as determinações do pensável), que a Ontologia iria explorar reflexa e tematicamente, analisando, discriminando e ordenando os seus principais núcleos de significação na perspectiva da constituição de uma *teoria geral do ente*.

De modo que toda a realidade, na sua plurivocidade, vem primeiro ao homem por via da *experiência* antes de se converter em objecto explícito de *reflexão*, começando o espírito por ser, à semelhança dos sentidos, uma forma passiva, capaz, como afirmou Aristóteles, de “sofrer a acção do inteligível”, antes de se tornar, por virtude dela, uma luz sempre em acto, ou seja, um intelecto poiético capaz de abstracção e intelecção.¹

Assim, se pelo intelecto paciente (nous patétikos), que é uma espécie de sensibilidade ou *afectividade “transcendental”* do espírito, a alma “(...) é, num certo sentido, os próprios seres”, já pelo intelecto agente (nous poiétikos), que a habilita a ver no sensível a forma nele implicada, faz o homem a descoberta da realidade, explicitando a sua inteligibilidade intrínseca em discursos significativos e reveladores da actualidade de um estado de coisas.² Eleva-se, assim, o espírito de forma em forma à sua unidade de origem, através de uma progressiva actualização da inteligência e dos inteligíveis numa *eductio formarum* que é, a um só tempo, redenção do cosmos e divinização do homem.³

O pensamento contemporâneo, sobretudo através da Fenomenologia, tem também sublinhado o significado ontológico da experiência enquanto ela perfaz o plano originário da manifestação, em que o ser,

¹ Veja-se Aristóteles, *De Anima*, III, 4,10-15 e 430 a.

² Conf. *Ibid.*, 8,20-25 e *De Interpretatione*, 4.

³ Veja-se, do mesmo autor, *Metafísica*, A, 2,983 a; A, 7, 1072 a, 26-32 ; 1072 b, 25-30.

sem a mediação ainda da exterioridade da representação objectiva e objectivante, faz a sua aparição no *fenómeno* e se dá no modo como este se apresenta. É assim que, por exemplo, um Heidegger, faz preceder o existencial da *compreensão* (Verstehen) do *sentimento de situação* (Befindlichkeit) na descoberta do ser, considerando-o ontologicamente mais revelador do que toda a teorese ulterior no que concerne a situação existencial do humano: sentimentos avassaladores como a angústia, o pânico ou o espanto confrontam-no, na verdade, com o facto consumado de “que ele é e tem de ser”, lançado que está na existência.⁴

Ora o ser, na sua oscilação com o não-ser e contraposição ao nada - anterior ao universo estável das essências, elas mesmas atinentes ao real-ôntico na sua diversidade estruturada e estruturante - reenvia, mais aquém deste, ao enigma da origem, à génese do visível e da visão, do fenómeno e do olhar - essa cisão separadora, de que a consciência emerge como apercepção. Pensamento da origem, a filosofia é, por isso, construção progressiva da visão a partir da não-visão, reconstituição da distância, do intervalo em que se constituem visível, vidente, e a luminosidade em torno como condição, fundamento da sua mútua conformidade – um rasgão que a vida, doravante cindida, visa compensar e suprir agregando ao pensar a mediação do *logos*, no intuito de articular e unir a manifestação plurímota como instância e momento sempre variável de uma mais vasta unidade em vias de formação.

Porém a origem, porquanto não é nada de presente ou experienciável, - ela pertence ao passado e antecede o pensar, assim como o antecipa e precede no seu imprevisível surgir -, não pode ser objecto de uma construção lógica ou de uma representação intelectual. Sem testemunho ocular, ela apenas se deixa pressentir e reconstituir nos vestígios remotos de eventos primordiais, pelo que só resta à filosofia reatar com a herança do seu passado mítico, a fim de surpreender no teor simbólico das primeiras cosmogonias o eco de uma memória longínqua, coetânea do enigma do nascimento do tempo e do próprio homem.

⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, §29, *Gesamtausgabe*, t.2, V.Klostermann, Frankfurt a. Main, 1977, pág.179:“(…) dass es ist und zu sein hat.”Sobre o significado onto-histórico do sentimento, veja-se ainda, do mesmo autor, o texto “Was ist das – die Philosophie?”, G. Neske, Pfullingen, 1956.

1.2. O pensar, condição ôntico-ontológica da Ontologia

Com a sua espontânea intencionalidade e sede de realidade, vai a visão da vida cindida, no seu êxtase face ao visível, acolher e *reflectir* a manifestação para a remeter ao pensar, que desde logo a interpreta como a expressão variegada do mesmo *acto de vinda-à-presença* - deflagração, eco remoto quicá, de uma hipotética unidade anterior, em que o ser, equipolente ainda ao nada e com ele confundido, jazia adormecido no silêncio da noite vespéral.

Ora o pensar, não constituindo cronologicamente a primeira forma da concreção ôntica do ser, - ele supõe, ao menos nas condições reais da existência intra-planetária, a precedência da matéria e da vida - é certamente, contudo, a mais relevante e expressiva das suas manifestações. Na verdade, ele perfaz, na apercepção que o distingue e habilita no seu exercício cogitativo à apreensão intuitiva do ente e do seu *acto de existir*, a indispensável condição do aparecer do ser e da consignação da sua verdade. Agora, se a isso acrescentarmos a dimensão interpretativa e discursiva que sempre acompanha e estrutura a apreensão noética em profundidade, podemos concluir que o pensar constitui como que a instância crítica de inflexão da manifestação, a saber, essa em que o ser, iluminando-se, como que suspende o curso irreflectido da processão para se interrogar e elevar à causa possível da sua externalização mundana.

Cedo reconhecido como a condição ôntico-ontológica da descoberta do ser, pode o pensar, no entanto, na auto-apreensão de si como liberdade, fechar-se a toda a ordem de consideração transcendente e erigir-se, na certeza da sua espontaneidade auto-ponente, como o princípio de ligação formal do diverso empírico na síntese judicativa. É o que acontece já explicitamente em Kant, quando relega a cópula do juízo, na sua diversa valência modal, à unidade formal do “eu penso”, ou seja, à apercepção transcendental, ao afirmar, por exemplo: “Ser não é manifestamente nenhum predicado real, isto é, um conceito do que quer que seja que se pudesse acrescentar ao conceito de uma coisa. É meramente a posição de uma coisa, ou de certas determinações, em si mesmas. No uso lógico, é unicamente a cópula do juízo”.⁵

⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598, B 626: “Sein ist offenbar Kein reales Prädikat, d.i., ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen Könne. Es ist bloss die Position eines Dinges, oder gewissen Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils.”

O desafio, para a filosofia, na tarefa que lhe incumbe de levar a cabo uma sempre mais completa compreensão da realidade, consiste em não abdicar da sua exigência de inteligibilidade, sem contudo iludir ou anular o que aquela também contém de obscuro, ambíguo ou indeterminado e que não releva, em primeiro lugar, da finitude do pensar humano, mas do teor fenomenológico do próprio ser, tal como se oferece na sua processualidade como possibilidade em aberto, acção em curso.

Tal sentido do mistério e da transcendência última do ser relativamente ao pensar perde-o a filosofia sempre que troca a atenção ao real, na sua concretude e mobilidade, pela abstracção e rigidez dos conceitos. Por isso, a crítica nominalista ao universal, quando liberta do dogma positivista, sempre constitui para a Ontologia um salutar estimulante e prova purificadora, que a liberta de qualquer eventual formalismo e a obriga a renovar-se no contacto vivificante com a experiência, com a singularidade dos fenómenos no *que* e *como* do seu dar-se.

Em todo o caso e qualquer que seja a interpretação ontológica ou meramente gnoseológica e lógica da *ligação* entre o pensar e o *ser* – seja este um verbo de realidade e um predicado real ou um operador da relação lógica entre ideias no plano da representação – a síntese judicativa, em que aquela relação se estatui e objectiva, é sempre indicativa também, na distinção que estabelece entre o plano predicativo e o plano nominal do sujeito, da estrutura bifurcada ou cindida por que o ser se vai constituindo e efectivando no decurso temporal e temporalizante do seu desenvolvimento historial.⁶

Neste sentido, adianta Hegel na sua “Enciclopédia”, que o juízo, de acordo com o sentido etimológico do termo alemão *Ur-teil* (*Ur* para “originário”, e *teil* para “parte”), traduz e significa a partição originária do ser – em Hegel a unidade do *Conceito* (Begriff) - nos dois extremos do sujeito (particular) e do predicado (universal).⁷

⁶ Sobre a problemática da relevância e significação ontológica do juízo, veja-se o estudo de J.Lotz, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, B.Pullach, München,1957 (trad.franc.: *Le Jugement et l'Être*, Beauchesne, Paris,1963).

⁷ G.W.F.Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, t.1, §166,adenda, ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1970, pág.316: “Die *etymologische* Bedeutung des *Urteils* in unserer Sprache ist tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erste und dessen Unterscheidung als die *ursprüngliche* Teilung aus, was das Urteil in Wahrheit ist.” E, mais adiante, continua na pág. 317: “Die Kopula *ist* kommt von der Natur des Begriffs, in seiner Entäusserung *identisch* mit sich zu sein; das Einzelne und das Allgemeine sind als *seine* Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isoliert werden können.”

A cópula “é”, que assere o predicado de um sujeito, designa por sua vez o movimento pelo qual o ser, determinando-se, assume essa sua diferença na *universalidade* do predicado como sua *particularidade*, dessa maneira se tornando uma totalidade concreta de género e espécie, universal e particular, ou seja, essa identidade bem individualizada, a que o filósofo dá o nome de singularidade (*Einzelheit*).

2. Âmbito e Tarefa da Ontologia

2.1. Homologia e unidade dialógica de ser e pensar

Que ser e pensar sejam homólogos, isto é, que possuam uma correspondência estrutural possibilitadora do próprio conhecimento ontológico, tal é o pressuposto básico da filosofia grega, que presidiu à ideia de um discurso acerca do ente verdadeiro ou do ser, na essencialidade das suas determinações formais e inteligíveis.

Assim, se Heraclito nos fala de um *logos* enquanto lei comum do ser e do pensar na sua reciprocidade (frags. 72, 88, 33, 41), já Parménides, sem ignorar a relevância dianoética e crítica do discurso (frags. VI, VII), visa sobretudo fundar a sua *conformidade* ao ser na unidade de uma mútua pertença ou mesmidade (*tó autó*; conf. Parménides, frag. III) de pensar e ser. Trata-se de uma identidade diferenciada, em que o ser é a instância *determinante* e o pensar, dele participante como ek-sistente, a instância *determinada* que, no entanto, pela sua relação à verdade, passa a determinante ao recolher a manifestação plurímota na igualdade e unicidade do ser (*einai*; conf. Parménides, frag. VIII).

É que, com efeito, jamais o ser se dá como algo fixo e indeterminado, mas como um movimento de explicitação de si, que engloba universalmente todo o género de acções em curso na realidade, incluindo o próprio pensar, onde acede à consciência de si, assumindo-se, expressando-se e efectivando-se na diversidade das consciências individuais.

Cumpre-se deste modo a “saga” do ser através de um processo de *processio-conversio*, em que ao diferenciar-se, negar-se e opor-se do *em si* (an sich) na exterioridade, se segue o superar-se desta ou o seu reingresso na interioridade. Algo de similar nos diz Hegel na perspectiva do seu Idealismo absoluto: “A Ideia, porém, revela-se como o pensar absolutamente idêntico a si mesmo e este, ao mesmo

tempo, como a actividade de se pôr perante si a fim de ser para si e, neste outro, estar unicamente em si”.⁸

No juízo, que é sempre uma relação de natureza analítica, mesmo quando aparenta uma síntese, o entendimento explicita o *logos* do ser, ou seja, o movimento interno e inteligível da sua auto-diferenciação. Com efeito, a síntese judicativa diferencia em elementos distintos, embora inter-dependentes – a existência ou actualidade do ente, referenciada pelo sujeito da proposição, e a sua essência ou quiddidade, significada pelo predicado – o que, no fundo, constitui um todo indecomponível, a saber e para utilizar a expressão de Leibniz, o sujeito/substância, em que os predicados inerem (*in-esse*).⁹ Reconstituo num todo sujeito e predicados, a cópula “é” assegura a ligação lógica, mas tem também um valor ontológico, porquanto os assere como momentos diferenciados da actualização criadora do ente, que se efectivam a partir da *força* (*vis primitiva activa*) do seu *ser-em-acto* (*in actu esse*).¹⁰

Heidegger, mais céptico em relação ao alcance ontológico da cópula atributiva, considera, pelo contrário, que a *proposição apofântica* mais não faz do que constatar e declarar um estado de coisas *já dado*, de interpretação variável, conforme o ponto de vista do sujeito da enunciação; ela obnubila assim, pelo seu carácter tético, posicional ou representativo, o movimento de constituição, em que o ente advém e passa, em trânsito temporal, do futuro para o passado. Considerando o privilégio auferido pelo juízo na Ontologia clássica como responsável pelo esvaziamento e redução de sentido do ser à formalidade de uma relação lógica, aquele filósofo advoga a substituição da proposição por um mais originário “logos” hermenêutico, também já referido por Aristóteles, a saber, esse que a linguagem natural consigna como interpretação do sentido do ser. Com efeito, pelo verbo, que é um indicativo de acção, ela afigura-se mais adequada à expressão do sentido participial, temporal e modal do *ens in actu* do que a cópula judicativa com a separação artificial que esta estabelece entre sujeito e predicado.¹¹ É esta uma problemática, a que voltaremos mais adiante.

⁸ G.W.F.Hegel, *Op. supra-citada*, pág.63: “Die Idee aber erweist sich als das schechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein.”

⁹ Ver, a este propósito, G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, Paris, Vrin, 1983, §VIII, pág. 35.

¹⁰ Conf. o estudo, atrás referido, de J. Lotz, §XII, pág. 134 e segs. da tradução.

¹¹ Veja-se Aristóteles, *Organon II, De Interpretatione*, cap. 4, trad. franc. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1969, caps. III e IV, pp. 81-84.

2.2 Pensar e dizer: o consumir da verdade do ser

Num bem conhecido passo da sua “Brief über den Humanismus” afirma Heidegger: “O pensar consuma a relação do ser com a essência do homem. (...) ele oferece-a ao ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo ser. Esta oferta consiste no facto de, no pensar, o ser vir à linguagem.”¹²

O filósofo parece ter em mente o bem conhecido frag. VI de Parménides, onde o iniciador da Ontologia traça, como que programaticamente, a tarefa daquela ciência com a seguinte afirmação: “É requerido dizer e pensar do ente o preservar: com efeito ele é ser.”¹³

A exigência em causa ressona-a o homem não como provindo de si, mas do ser *ele mesmo*, de que se reconhece participante. É esta uma vocação como que ínsita ao pensar, um apelo nele inscrito para “(...) conduzir até à plenitude da sua essência (...)” a verdade implicada e contida na manifestação plurímoda,¹⁴ mas que só ganha plena actualidade e efectividade pelo acto da enunciação que a torna presente: “(...) porquanto ele é esti ser (*einai*); o não-ser, pelo contrário, não é.”¹⁵

O pensar, ou seja, a compreensão do ser como verdade do ente no seu conjunto, não é, assim, um dado de que o homem possa dispor sem mais a seu belo prazer, mas uma tarefa que lhe é, por assim dizer, incumbida de levar a cabo a *ex-plicitação* do acto que anima toda a realidade, na sua unicidade e universalidade, discernindo modos possíveis de articulação do seu sentido atinentes às instâncias e momentos do seu desenvolvimento orgânico numa totalidade viva de relações.¹⁶

¹² Wegmarken, *Gesamtausgabe*, t. 9, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1976, pág. 313: “Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. (...) Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbringen besteht darin, dass im Denken das Sein zur Sprache kommt”.

¹³ Parménides, Frag. VI: “Kré tó legein te noein t’eon emenai esti gar einai.” Veja-se o comentário de Heidegger a este mesmo fragmento no seu curso Was heisst Denken?, trad. franc. Qu’appelle-t-on penser?, Paris, P.U.F., 1959, pág. 177 e segs.

¹⁴ Heidegger, Wegmarken, pág. 313: “(...) in die Fülle seines Wesens entfalten (...)”.

¹⁵ Parménides, frag. VI.

¹⁶ Atente-se, por exemplo, na seguinte passagem de Platão em O Sofista, 253 e, trad. fr. Garnier-Flammarion, Paris, 1969, pág. 113: “Celui qui en est capable discerne nettement une forme unique déployée partout à travers beaucoup de formes dont chacune existe isolément, puis une multitude de formes différentes les unes des autres et enveloppées extérieurement par une forme unique, puis encore une forme unique, déployée à travers de

Heidegger prossegue no mesmo texto: “A linguagem é a casa do ser. Neste abrigo mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o consumir da revelação do ser, na medida em que, através do seu dizer, a trazem à linguagem e nela a conservam.”¹⁷

A ex-plicitação da verdade, à pouco a cargo do *pensar*, parece agora inteiramente confiada ao *dizer*, não porque o filósofo tenha, entretanto, mudado de opinião e queira delegar numa instância subalterna e contingente a tarefa do conhecimento – Heidegger não perfilha a interpretação metafísica da linguagem como um mero instrumento de designação e expressão do ente antes representado –, mas porque entende que *o discurso*, na sua estrutura hermenêutica, é um indispensável veículo de efectivação semântica da essência dianoética do pensar, do seu verbo interior, em que se des-dobra e constroi o sentido intuído pelo pensar a título de virtualidade. Deste modo, a linguagem não só aponta como *faz aparecer*, constitui e torna presente o que o pensar entende da sua escuta da “palavra do ser”, tal como ela historialmente se profere na vinda do ente ao presente.

2.3. Unidade do processo de manifestação: “processio et conversio ad unum”

Heidegger designa como tautológico (*tautologische*) o pensar característico da Ontologia enquanto ele é um esforço de elucidação fenomenológica da identidade diferenciada do ente para com o seu ser, já referida por Parménides pela expressão *éon*. O seu modo de proceder consiste em reconduzir o que aparece -o fenómeno- ao momento dinâmico do seu aparecer, da sua doação e entrada em presença (*anwesen*), a fim de o revelar, não como um estado de coisas consumado, uma simples factualidade, mas como um processo, um movimento de *entrada em presença* (*anwesend*) a partir do acto de temporização do próprio tempo.¹⁸

nombreaux touts et liée à une unité; enfin beaucoup de formes entièrement isolées et séparées, et cela, c'est savoir discerner, genre par genre, comment les diverses espèces peuvent ou ne peuvent pas se combiner.”

¹⁷ Heidegger, *Ibid.*, pág. 312: “Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.”

¹⁸ Ver, do autor, *Seminare*, t. 15, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1986, pág. 405 e, para a trad. franc., *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pág. 334 e segs.

Para o filósofo alemão, a acção gerundiva e participativa do ente circunscribe o âmbito temático da verdade que a Ontologia intenta elucidar e explicitar enquanto, como afirma: “(...) a partir do Mesmo e em direcção ao Mesmo, ela diz o Mesmo”, a saber, “(...) o que é mais antigo no pensamento ocidental e que o nome *desvelamento* abriga.”¹⁹

É desse misterioso evento da manifestação que provem - como instância maior do desdobramento da unidade implicada do ser, do seu desenvolvimento e constituição como universo - o pensar eksistente, e é para ele este que aponta e se orienta, quando em tudo atende ao inaparente surgir e nele se recolhe e medita como o aceno, o verbo silente de uma mais profunda e reclusa unidade.

Deste modo, “complicando” e unindo o que o tempo “explica” e dispersa, o pensar tautológico da Ontologia reconduz, ao menos a um nível intencional e simbólico, o universo ao seu “princípio”, realizando essa *reditio* (volta) completa da criação, de que nos fala um São Tomás. Com efeito, de todas as operações em curso na realidade, só a actividade noética da inteligência, enquanto constitutivamente orientada para o ser como primeiro inteligível, fecha o circuito da manifestação e isso mediante uma “conversão” e retorno da fenomenalidade ao seu princípio.”²⁰

Assim, tomando como ponto de partida a relação tautológica entre ser e pensar, a Ontologia investiga as estruturas temporais por que o primeiro se dá ao segundo e o constitui como a mediação em que o “mesmo” se ilumina, desdobra e unifica, acedendo à plenitude conjunta de si em sínteses sempre renovadas. É esta uma dinâmica de transcendência e liberdade, em que o pensar, correspondendo ao apelo do ser, se relança e projecta, para lá do presente, numa aventura do dizer, em que o sentido se vai tecendo e a história escrevendo. Deste modo, na versatilidade que o distingue e ao seu discorrer temporal, cumpre o pensar a mediação da diferença por que o ser se explicita e em que se cifra, assumindo uma itinerância que historialmente se faz e orienta no sentido, estamos em crer, de um desenvolvimento e enriquecimento.

¹⁹ Ver M. Heidegger, “Zeit und Sein”, in *L’Endurance de la Pensée. Pour saluer J. Beaufret*, Paris, Plon, pp. 66: «Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe. (...) dieses Selbe nicht einmal etwas Neues ist, sondern das Altteste des Alten im abendländischen Denken: das Uralte, das sich in dem Namen *A-létheia* verbirgt.»

²⁰ Conf., a este propósito, o estudo de J. de Finance, *Être et Agir dans la Philosophie de Saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1945, cap. X, I, pp. 305-317.

É assim que é possível, em nosso entender, discernir uma real unidade no ciclo historial do pensar ontológico que vai de Parménides a Heidegger, e interpretá-lo como um conjunto de formas distintas de pensar e dizer o *mesmo* diferentemente num esforço colectivo de progressivo aprofundamento da verdade.

Não é, por isso, a mesmidade acima referida uma uniforme e indiferenciada igualdade do mesmo consigo mesmo, que nada ganha em explicitar-se e determinar-se, já que, na reversibilidade que implica e intencional ou especulativamente almeja, sempre logra alcançar densidade e riqueza. Na verdade, há sempre progresso na enunciação, mesmo quando redundante e tautológica (o avanço que o próprio tempo produz, enquanto A é sempre sucedâneo de A), pela razão de que, no movimento de explicitação que distingue para voltar a identificar e unir, a forma se enche de conteúdo e este, na evanescência da sua contingência empírica, vai ganhando em determinação e universalidade.

3. Uma Sistemática Aberta

3.1. A unidade sistémica do ser e o projecto da filosofia primeira

O termo grego de *sustéma*, que provém do verbo *sunistémi*, que significa juntar, ordenar, possui, diz-nos Heidegger, três linhas de significação distintas.²¹ São elas, em primeiro lugar, a exposição do ente a partir de um horizonte *a priori* de consideração, tomado como instância determinante da unidade orgânica do conjunto; depois e no pólo oposto, significa ainda um agregado ou compósito exterior de coisas entre si heterogéneas; por último e no meio termo entre aquelas duas acepções contrárias, o vocábulo pode ainda referir um quadro ou plano exterior de ordenação formal do conteúdo fenomenal da experiência.

É segundo a primeira linha de sentido que se pode afirmar, prossegue o mesmo autor, que o ser possui, como identidade diferenciada e diferenciante, um carácter unificante de juntura (*Fugencharakter*). Dele retira a Ontologia uma virtual orientação para o sistema, isto é, para a exposição integrada dos seus conceitos e noções, ela que,

²¹ Conf. Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen, M. Niemeyer, 1971.

como um pensar explicitativo e fenomenológico, sempre se deixa guiar, no que e como da sua possibilidade, pelo âmbito do cognoscível, muito embora, como veremos adiante, o determine também com os seus próprios pontos de vista e ideias. Nas palavras de Heidegger: “(...) o que constitui um sistema é a juntura interna do cognoscível, o seu desenvolvimento e configuração fundados, ou ainda e mais propriamente: o sistema é a juntura, à medida do saber, da estrutura e da juntura do próprio ser.”²²

Por isso, porque não constitui uma colecção de particulares (o conceito mais geral e vazio comum a todo e qualquer existente), nem um mero elemento lógico de ligação de um diverso empírico (a cópula do juízo), mas a unidade de uma multiplicidade que se divide e estrutura através de uma diversidade de instâncias e momentos interconectados e unidos segundo sínteses de crescente complexidade, apresenta-se o ser, na sua processualidade, como possuindo uma ordem interna, uma lei de desenvolvimento, que o pensar, inscrito no real e a ele atinente, poderá, por sua vez, reflectir e interpretar, atendendo aos planos diferenciados por que se manifesta e efectiva a totalidade em devir.

Deste modo se apresenta o saber ontológico como uma proposta de explicação e de exposição aprioricas do ente nos seus grandes géneros e modalidades, a partir da unidade sistémica e omnienglobante do ser.

3.2. O papel do logos como propedêutica e metodologia

Não fora o ser de *per si* inteligível e, até mesmo, o primeiro inteligível, o pensar nada teria que pensar e dizer acerca do que vem ao seu encontro por via dos sentidos. Como afirma São Tomás de Aquino: “aquilo que primeiro é compreendido é o ser, cuja inteligência está incluída em tudo o que é apreendido.”²³

Ora, o ser é fonte e condição de inteligibilidade porquanto se apresenta ele próprio, já enquanto pensável, não como uma unidade imóvel e vazia, mas como uma relação viva e dinâmica de si a si.

²² *Ibid.*, pág. 34: “(...) das System ist die innere Fügung des Wissbaren selbst, die begründende Entfaltung und Gestaltung desselben, ja noch eigentlicher: das System ist die wissenmässige Fügung des Gefüges und der Fuge des Seyns selbst”.

²³ *Suma Teológica*, II, qu. 94 a 2: “Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quae comque quis apprehendit”

Na verdade, porque perfaz uma identidade que comporta diferença ou inclui em si, como viu Platão, o *mesmo* e o *outro*, o *repouso* e o *movimento* – grandes géneros predicáveis de todo o existente –, bem pode tomar-se o ser como uma comunidade de ideias, um pensamento vivo, um entrelaçamento recíproco de formas.²⁴ É este *logos* do ser, esta sua constitutiva e articulada inteligibilidade, que o pensar humano reflecte e traduz no “diálogo interior que perfaz consigo mesmo”, interrogando e ponderando acerca natureza das coisas, a que géneros e espécies convêm, que determinações excluem, até acabar por estatuir no juízo, para cada caso, afirmativa ou negativamente, a boa ligação de algo com algo (síntese), ou seja, a combinação correcta, dos diversos tipos de ideias entre si.²⁵

Centrando a homologia entre ser e pensar, bem como a verdade dela resultante na estrutura do juízo, Platão, o primeiro, iria adscrever a explicitação das determinações e caracteres do ser a uma análise do pensar na sua actividade de julgar, ou seja, ao levantamento lógico das formas da predicação. Deste modo anunciando o papel propedêutico e metodológico da *lógica* na Ontologia ulterior, o fundador da Academia iria constituir com a sua *dialéctica* um instrumento ajustado à análise do conhecimento nas suas articulações principais, ou seja e nas suas palavras: “(...) uma ciência para se guiar através dos discursos, indicando que géneros concordam com os outros, que géneros se excluem; em seguida, se há certos géneros que penetram todos os outros e os ligam entre si, de modo que eles se podem misturar, e enfim se, nas divisões, há outros que, entre os conjuntos, são causas da divisão”.²⁶

Na sua dupla direcção ascendente e descendente, a dialéctica platónica apresenta-se assim como um método analítico e sintético, que discerne e separa realidades para as voltar a reunir segundo espécies, géneros e, finalmente, na unidade omnienglobante do ser. Ela é uma arte de visão sinóptica do múltiplo no uno e do uno no múltiplo, que prepara e possibilita não só o conhecimento do real como ainda a contemplação do seu princípio divino.

a) o *logos da analogia*

Não perfazendo o ser uma unidade simples, mas um genitivo que se predica de uma pluralidade de entes segundo géneros e espécies

²⁴ Conf. Platão, *Sofista*, 248c-259c.

²⁵ “ “ , *Teeteto*, 189 e 190a; *Sofista*, 263d - 264ª.

²⁶ Conf. *Sofista*, 253b.

distintas, é natural que o seu sentido não se mantenha inalterável mas que varie parcialmente, dentro de certos limites, conforme o tipo de ente a que se destina e que o realiza de modo único. Entre as teses extremas da *equivocidade*, que reduz o ser a um nome e pulveriza o conteúdo inteligível do conceito na pluralidade dos indivíduos, e a da *univocidade*, que interpreta o ser como essência ou quiddidade, primeira nota inteligível pressuposta pelo ente e suas determinações objectivas, mas que as deixa de fora ou só mediatamente as inclui, a tese da *analogia*, segundo a qual o ser comporta em si uma essencial diversidade genérica e específica que o realiza de forma parcial e relativa, parece ser aquela que melhor respeita a estrutura diferenciada e relacional do real, ao mesmo tempo que garante a sua unidade, e isso, em consonância com o género de universalidade transcendental do ser.

b) o logos dialéctico

Sob o influxo da lógica e da gramática aristotélicas, o *logos* da analogia facilmente resvalou, com a escolástica medieval, para uma interpretação fixista e hierarquizada do real segundo espécies e géneros de universalidade crescente que, pelo seu formalismo e rigidez, não se afigurava propícia à mundividência pragmática e experimentalista dos Tempos Modernos.

A crítica nominalista do universal linguístico, no dealbar da modernidade, saldou-se positivamente pela promoção da matemática a novo “organon” do conhecimento. Com efeito, esta trazia consigo uma visão mais aberta, dinâmica e relacional do real, não obstante excluir do seu âmbito todas aquelas regiões do ser que se não deixam cingir por critérios quantitativos ou extensionais, porquanto atinentes à esfera do espírito, da liberdade e dos valores. Elas ficariam, doravante, a cargo da filosofia que, perante a afirmação crescente das novas ciências da natureza, se deixaria gradualmente confinar ao estatuto parcelar de uma antropologia, perdendo a sua anterior hegemonia sobre o conhecimento e determinação do sentido da realidade no seu conjunto.

É contra este estado de coisas que reagi Hegel, procurando com a sua *dialéctica* constituir um método capaz de superar a fractura do *logos* moderno e restituir à filosofia a sua tradicional vigência e tutela sobre o saber. À semelhança do que já acontecera em Platão, apresenta-se naquele a dialéctica como uma ferramenta para dilucidar a estrutura relacional do real, só que o Alemão vai mais longe do que o seu predecessor, aproveitando a triplicidade categorial de Kant (a síntese entendida como unidade de uma diferença entre conceitos

opostos) para superar as dicotomias do método platónico, bem como a sua interpretação modal da cópula do juízo para elaborar uma concepção dinâmica do ser ou do Absoluto como puro auto-movimento do conceito (*Begriff*), segundo um ritmo tripartido que engloba: a posição *fora de si* na exterioridade da natureza, o *regresso a si* através da reflexão e da actividade espiritual e o *estar junto de si* desenvolvido, próprio do Saber absoluto que a filosofia consigna.²⁷

c) o logos hermenêutico

No entanto e apesar das intenções dos seus promotores, a dialéctica acaba por se tornar um esquema rígido e apriorista de abordagem das dinâmicas do real, um manipular exterior de conteúdos empíricos, acabando por suscitar da parte da comunidade filosófica e científica uma reacção de protesto e rejeição, que se traduziu pelo retorno à experiência, à positividade do facto observável e o apelo a métodos de índole intuitiva e descritiva.

Na tentativa de alcançar uma mais genuína abordagem do ser na sua concreção ôntica e adveniência historial como possibilidade, Heidegger e a sua escola, na esteira de Dilthey e da fenomenologia, vão propor uma concepção explicitativa ou interpretativa do logos, liberta da esfera do juízo e sua regimentação lógica.²⁸ A cópula atributiva é substituída pela estrutura hermenêutica do enquanto (*Als-Struktur*) que, unindo nomes a verbos no discurso, dá a ver, não simplesmente um estado de coisas já dado ou previsível, mas o existente *in actu*, transcendendo toda a série de condições na sua eclosão temporal como possibilidade.

Consentidas que são, nesta última perspectiva, interpretações variadas do sentido do ser na sua eventualidade, perde-se, no entanto, com o abandono da regimentação lógica do discurso, a visão integrada do todo, da sua auto-configuração orgânica e sistémica, que a dialéctica e a analogia almejavam a seu modo atingir.

3.3. O conceito de Ontologia na sua sistemacidade

Pelo teor específico do seu objecto, tem a Ontologia um carácter metódico e virtualmente sistemático, pelo que leva a cabo a sua

²⁷ Veja-se, a este propósito, o artigo de M. Faria Blanc, «A Dinâmica da Ideia na “Lógica” de Hegel», *Rev. Portuguesa de Filosofia*, t.55, fasc. IV, Braga, 1999, pp. 403-411.

²⁸ Conf. Heidegger, Sein und Zeit, §32, *Gesamtausgabe*, t.2,V.Klostermann, Frankfurt a. Main, 1977, pp.197-203.

elucidação do ser através de quatro níveis ou momentos principais de consideração: são eles o fenomenológico, o hermenêutico, o poético e o metafísico.

a) a dimensão fenomenológica

Num certo sentido, é esta a instância fundamental, pois que abre acesso ao ser como *fenómeno*, faz ressaltar a especificidade do seu aparecer, discernindo-o dos apareceres ônticos, pelo que fornece, com isso, o objecto temático de toda a explicitação ulterior.

Ora o ser, porque é da ordem do principal, exclui toda a construção racional de carácter indutivo ou dedutivo, consentindo apenas uma abordagem mostrativa ou fenomenológica, de carácter intuitivo, que se pode definir como “(...) um fazer ver o que se mostra em si mesmo, tal como se mostra a partir de si próprio (...).”²⁹

Na verdade, não há entre o ser e o seu aparecer a clivagem que Kant estabeleceu entre a coisa em si (*Ding an sich*) e o fenómeno (*Erscheinung*), pelo que aquele se des-cobre nos entes prévia e concomitantemente, embora não tematicamente, requerendo, por isso, uma *expressa* mostraçã, uma originária e intuitiva captação, a fim de não cair no esquecimento.³⁰

A fenomenologia surge, assim, como um *fazer ver*, um mostrar puro do que antes de mais se dá a pensar: o *ser*, no seu enigmático aparecer. Ela requer, por isso, uma reconversão do olhar, do ente que de cada vez se apresenta, para o seu ser, deixando que este se revele e evidencie *em e por si* mesmo como um *prius* que, ao invés das qualidades ônticas, a nada mais reenvia, pelo que não pode ser sujeito de predicação ou concebido objectualmente.

b) a dimensão hermenêutica

Para dar lugar ao saber tem a visão fenomenológica de se traduzir ou explicitar verbalmente, indicando as principais *articulações de sentido* em que o ser se manifesta num discurso que, longe de ser absoluto ou definitivo, constitui, pelos seus inevitáveis pressupostos, tão só uma *interpretação* possível e, portanto, parcelar, daquele. Embora possa ser discutida, revista, ampliada e completada por outras

²⁹ *Ibid.*, §7, c), pp.46-47: “Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.”

³⁰ Conf. *Obra supra-citada*, pp.38-42.

perspectivas, a unilateralidade do discurso filosófico é de *per si* irredutível, porquanto constitutiva da circularidade do entender (*Verstehen*).³¹

Com efeito, aquele mesmo entender, enquanto pela sua orientação futurizante se precede e antecipa num pré-compreender do sentido, começa por avançar pontos de vista, sínteses de conjunto acerca do todo da realidade, que vão depois iluminar e orientar o trabalho subsequente de explicitação e conceptualização do sentido em domínios parcelares da experiência. Além disso, pela sua constitutiva facticidade, enquanto adstrita a um *já-ser* e a um *estar situado*, tem a compreensão ontológica o seu ponto de partida num determinado mundo histórico, o qual, como tradição e linguagem, a informa e determina no seu modo de entender e formular as questões.

Não tem, porém, tal carácter finito da compreensão ontológica um sentido negativo, a não ser na perspectiva de um modelo apodíctico e axiomático de saber, afinal mais conforme à natureza construtiva e simbólica da matemática e da lógica do que ao teor fenomenológico e explicitativo da Ontologia, vinculada à contingência dos processos reais por que o ser se manifesta e estrutura na sua auto-configuração criadora e historial.

c) a dimensão poética

Porque o pensar, nas suas peculiares operações de compreender, interpretar e dizer, não constitui uma instância exterior e adjacente ao ser, mas este mesmo na sua mais alta figuração expressiva, ganha a Ontologia um peculiar sentido poético e prático enquanto discurso capaz de abrir na linguagem novas linhas de sentido, configuradoras do horizonte histórico do viver.

Articulando as matrizes axiológicas, destarte projectadas como possibilidades, com as estruturas fácticas da natureza e da história, ou seja, com o real óntico nos seus estratos categoriais, deve a Ontologia ainda inquirir pela natureza da articulação conjunta das modalidades do possível e do real, elevando-se, com isso, ao princípio fundante de uma exposição processual do ser.

d) a dimensão metafísica

Com a apreensão sistémica do *como* do aparecer no seu desdobramento óntico-ontológico, o esforço explicitativo da Ontologia atinge

³¹ Conf. Ibid., §32.

um limiar, em que de novo se confronta com a incontornável questão da razão da existência do real no seu conjunto. Abre-se, com isso, à nossa disciplina uma última dimensão de inquirição que, por transcender o plano fenomenológico do aparecer, e perscrutar, mais além dele, o fundamento abissal do ser, colhe, na nossa perspectiva, com legitimidade a designação de meta-física, não obstante a carga negativa de que este termo se tem revestido e que releva não tanto da sua essência como da sua história.

4. Historicidade da Ontologia

4.1. Historicidade da compreensão ontológica e da verdade: o escolha do historicismo

Embora a consciência da historicidade humana e, em particular, daquela que é constitutiva do pensar sempre tenha acompanhado, ao menos implicitamente, a prática do filosofar (como é notório já em Aristóteles pelo modo como introduz no primeiro livro da sua *Metafísica* a exposição doutrinal pelo exame crítico das filosofias anteriores, ou ainda, por exemplo, no método escolástico de um São Tomás de Aquino, em que o articulado argumentativo assenta em teses de filósofos anteriores), foi só na época moderna que se constituiu o conceito de “história da filosofia”, de “história filosófica da filosofia” ou mesmo de “história da Razão”. Tal ocorreu, certamente, em consequência da nova valorização do tempo, que então se produziu num sentido progressista e até utópico enquanto portador de inovação e desenvolvimento, por oposição à estrutura repetitiva, circular e passadista da temporalidade anterior.

É esta uma alteração que não deixaria de se repercutir no próprio modo de entender o conhecimento e a razão, nas categorias e princípios reitores (identidade, não-contradição, terceiro excluído e princípio de razão suficiente) por que esta se norteia na sua actividade de julgar. Considere-se agora que a vida concreta e histórica do sujeito noético interfere de forma ineludível na elaboração do juízo, repercutindo-se por isso o condicionamento temporal daquele na esfera de validade dos conteúdos noemáticos deste, porquanto de si portador de todo um conjunto de pressupostos de natureza discursiva e linguística, relativos ao sentido, isto é, à interpretação do “que” e “como” do real no seu conjunto.

É assim que, em consequência de tal tomada de consciência, se vai destituir a actividade teórica de todo o valor normativo em relação

a outras formas de expressão significativa da vida histórica, como é o caso, por exemplo, em Dilthey, onde a ciência e a filosofia apenas perfazem formações históricas do espírito, entre outras tantas como a religião, a literatura ou a arte, sem primazia ou tutela sobre elas quanto à verdade ou sentido último da realidade.

Coloca-se, então, a questão de saber como é que o sujeito noético, não obstante a sua determinação temporal e histórica, é ainda capaz de visar conteúdos eternos e necessários, tais como aqueles que perfazem não só o domínio apodíctico das ciências analíticas, como o âmbito prático da vida moral e religiosa. É esta uma problemática, que requer uma reinterpretação cultural, filosófica e teleológica da história na perspectiva de uma relação dialéctica e recíproca entre o tempo (a modelação do valor) e a eternidade (a taxação da verdade), o mundo e Deus, o que seria levado a cabo no termo da modernidade mediante a elaboração de uma metafísica do espírito histórico³².

4.2. Hegel e a compreensão da história da filosofia como sistema em desenvolvimento

Na introdução às suas “Lições sobre História da Filosofia”, Hegel apresenta-nos a primeira grande interpretação filosófica da história da filosofia na perspectiva de uma razão histórica capaz de integrar, à constitutiva apodicticidade e logicidade da verdade, a também inegável pluralidade e mutabilidade das suas formulações epocais ou históricas.

Depois de afastar a representação superficial da história da filosofia como simples doxografia e denunciar o implícito relativismo a esta subjacente, o professor de Berlim passa à aclaração do conceito de filosofia, na sua historicidade, como sistema em desenvolvimento, de que cada doutrina constitui um momento particular pela contribuição que aporta à explicitação da verdade no seu conteúdo racional e eterno. Com efeito, a seu ver, o todo da histórias das ideias não é

³² Vejam-se, sobre este tema, as seguintes obras: Martial Guérout, *Histoire de l'Histoire de la Philosophie. Vol. I: Histoire de l'Histoire de la Philosophie en Occident, des origines jusqu'à Condillac*, Paris, Aubier, 1984; *Vol. II: Histoire de l'Histoire de la Philosophie en Allemagne, de Leibniz à nos jours*, Paris, Aubier, 1988; Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungs Lehre*, tradução portuguesa *Teoria das Concepções do Mundo*, Lx, ed. 70, 1992; Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, tradução francesa *La Philosophie comme Science rigoureuse*, Paris, P.U.F., 1989 (para uma análise crítica do historicismo).

mais do que uma crescente, sempre mais rica e concreta conceptualização da verdade, que passa pelas configurações unilaterais e finitas das várias filosofias até à obtenção de uma doutrina que equivalha, na sua formulação, ao conteúdo absoluto da *Ideia* (*Idee*).

Não se pense, todavia, que o “verdadeiro”, assim alcançado, constitua uma realidade imutável, transcendente e distinta do pensar concipiente, à maneira onto-teológica da antiga metafísica dogmática, pois que ele é tão só o processo de auto-conhecimento da razão que na filosofia se efectiva como actividade espiritual através de uma série de estádios e momentos. Na verdade, o Absoluto, para Hegel, necessita de se pôr como outro e de se objectivar para, através dessa mediação, aceder a si, consignar-se como *Ideia* ou tornar-se em acto e para si (*für sich*) o que é em si (*an sich*) e como virtualidade. Enceta, assim, o ciclo do seu auto-conhecimento através de objectivações formais gradualmente mais complexas e profundas até se possuir em plenitude como sistema orgânico da verdade. “A filosofia é então para si”, afirma o filósofo, “(...) o conhecer deste desenvolvimento e é, como pensar que concebe, este desenvolvimento pensante mesmo. Quanto mais este desenvolvimento prosperar, mais perfeita será a filosofia”.³³

Hegel fundamenta a *racionalidade* do seu conceito de história da filosofia na existência de um paralelismo entre a sequência das formas lógicas do pensar (os diversos estádios de determinação lógico-conceptual da *Ideia*) e a sucessão histórica das suas figurações doutrinárias, pelo que não é aquela um agregado informe de opiniões contrastantes, mas um sistema integrado de configuração peculiares, por que o Absoluto se apreende e explicita na riqueza do seu conteúdo interno e ideal.

4.3. Heidegger e o diálogo historial

À semelhança de Hegel, considera Heidegger a história da filosofia como uma expressão privilegiada da verdade do ser e uma componente imprescindível do pensar no seu exercício dialógico de explicitação e interpretação dos conteúdos fenomenológicos do ser. Apesar de reconhecer ao seu predecessor o mérito de ter restituído o

³³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, I, *Werke*, t. 18, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pág. 46: “Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwicklung und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung. Je weiter diese Entwicklung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie.”

pensar à sua historicidade e de a ter pensado filosoficamente como o processo de auto-gnose do Espírito, não perfilha este filósofo idêntica concepção *dialéctica* da história da filosofia, preferindo ao esquema triádico da *tese* (o ponto de vista objectivo da filosofia grega), da *antítese* (o ponto de vista reflexivo e subjectivo da filosofia moderna) e da *síntese* (o ponto de vista absoluto da filosofia hegeliana) uma abordagem *hermenêutica* e *crítica*, orientada para a explicitação dos *pressupostos impensados* da tradição que determinam o sentido do que nela foi já pensado.³⁴

Deste modo, à estratégia da superação (*Aufhebung*) mediatizante por que Hegel negava e conservava o conteúdo da filosofia anterior no seio da Razão como um momento seu, uma sua determinidade, prefere Heidegger o método do passo atrás (*Schritt zurück*), da distanciação, porquanto liberta o pensar para a compreensão de outras possibilidades, designadamente para a tematização da *diferença ontológica*, ocultada por toda a metafísica na abordagem essencialista que perpetrou do ser do ponto de vista do ente. Ela concerne o evento temporal (*Ereignis*) por que o ser sobrevem ao ente, desvelando-se numa presença/duração temporária, que é, na sua contingência, anterior e possibilitante disso que a filosofia concebeu e se representou como sendo o plano inteligível da forma, em e por si substante na sua universalidade eidética. É essa manifestação epocal do ser, essa sua verdade historical e temporal que o exegeta da tradição deve ter em mira no seu diálogo com a história da filosofia, a fim de a reconduzir e situar no seu horizonte possibilitador e ao mesmo tempo impensado.

Estamos, pois, com Hegel e Heidegger, diante de interpretações filosóficas distintas da história da filosofia. Para o primeiro, que põe um acento apologético e etnocentrado nas suas convicções, consigna a história da filosofia ocidental, na sucessão dialéctica das suas figuras historais o lugar da explicitação do “logos” do mundo ou da adveniência da razão como verdade do ente em totalidade, pelo que tudo o mais que a precede, pensamento mítico e oriental, não é senão um estádio primário de imersão do espírito no todo da natureza, que, na sua imediatez sem consciência ou liberdade, ainda não consigna o verdadeiro. Afirma assim, a este propósito, Hegel no texto por nós atrás

³⁴ Veja-se, a este propósito, o texto “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, in M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Tübingen, Neske Pfullingen, 1957 (tradução francesa: “La Constitution onto-théo-logique de la Métaphysique”, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 277 e segs.).

citado: “A filosofia propriamente dita inicia-se no Ocidente [Okzident]. Só no Ocidente [Abendland] nasce esta liberdade da autoconsciência, a consciência natural declina e, assim, o espírito desce a si [próprio]. No esplendor do Oriente, o indivíduo apenas desaparece; só no Ocidente a luz se torna relâmpago do pensamento que se refega em si próprio e, a partir daí, se cria um mundo”.³⁵

Para Heidegger, pelo contrário, a racionalidade ocidental, filosófica ou metafísica, consigna tão só *uma* possibilidade historial, aliás *menor* e depauperada, entre outros possíveis modos do pensar corresponder à verdade do ser, a saber, aquela que prosperou no projecto técnico-científico de domínio do ente em totalidade (meio natural e social), em que hoje se cumpre a filosofia, exaurido que foi o *ciclo historial* da sua possibilidade interpretativa e pensante na era das ciências lógico-linguísticas, físico-matemáticas e bioquímicas, psicológicas e sociológicas.

É que o “ser” não constitui, para ele, um universal indiferenciado, a cuja verdade eterna se deixariam reconduzir, com maior ou menor conformidade, as diversas interpretações historiais do ente em totalidade (não só a do *logos* ocidental na sua diplopia helénica e judaico-cristã, como as dos pensamentos oriental e asiático – as grandes “visões do mundo” subjacentes ao hinduísmo e budismo, ao taoísmo e confucionismo), mas a iniciativa de um “evento” que livremente se revela e destina a cada humanidade, na singularidade e unicidade de uma palavra inteiramente historial. Por isso, para o autor de “Ser e Tempo”, a actual época do niilismo acabado e do fim da filosofia não se afigura liminarmente negativa, porquanto pode disponibilizar o pensar para uma mais rica compreensão da verdade do ser, liberta da hegemonia do juízo e da tutela da lógica.

É claro que nesta última perspectiva, a da hermenêutica historial de Heidegger, coloca-se a questão de saber qual a unidade e continuidade da história humana no seu conjunto, fazendo mais sentido, talvez, falar-se de uma pluralidade de histórias e culturas do que da monumentalidade de uma só *história mundial*. De qualquer modo, o sentido desta coloca-se hoje mais do que nunca de modo incontornável,

³⁵ G.W.F.Hegel, *Op. Supra-citada*, pág. 121: “Die eigentliche Philosophie beginnt im Okzident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewusstseins auf, das natürliche Bewusstsein in sich unter und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft.”

já não sendo possível recuar-se diante do irresistível movimento de globalização e planetarização uniformizante de formas de vida, que arrasta povos e culturas diferenciadas no mesmo vórtice de modernização e progresso tecnológico. Trata-se da expressão mais acabada do vasto processo de universalização da cultura que se iniciou, a vários níveis, com o monoteísmo judaico e a filosofia grega, e se expandiu depois sob o influxo da diáspora, do cristianismo e a égide da romanidade latina, conduzindo ao vasto movimento de secularização na ordem política e científica que caracterizou a Europa moderna.