

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

Centro Regional do Porto
Faculdade de Teologia

HUMANÍSTICA E TEOLOGIA

Publicação Quadrimestral
ISSN 0870 - 080 X

Ano 16 - Setembro/Dezembro de 1995

DIRECTOR

Carlos A. Moreira Azevedo

CONSELHO DA DIRECÇÃO

António Maria Bessa Taipa
António dos Santos Marto
Bernardo Domingues
João da S. Peixoto

EDIÇÃO E PROPRIEDADE

FACULDADE DE TEOLOGIA
Rua Diogo Botelho, 1327
4100 PORTO PORTUGAL
Tel. 6180236 Fax 8856210

ASSINATURA ANUAL

Portugal 2000\$00
Estrangeiro US\$25.00

FASCÍCULO AVULSO

Portugal 1000\$00
Estrangeiro US\$10.00

COMPOSIÇÃO E ARRANJOS GRÁFICOS

João Nuno Bastos

IMPRESSO

Editora Correio do Minho - Braga
Depósito Legal: 18086/87

A Ontologia ontem e hoje: necessário um novo paradigma?

Capítulo Um - Os Nomes e a História do Tratado

Os nomes deste tratado filosófico variaram ao longo dos séculos. O seu uso sucessivo e predominante, conjugado com a etimologia, dá-nos a indicação das diferenças de concepção e das fases da sua história.

É que os nomes concretos significam a totalidade das coisas por eles designadas, quase se identificam com elas. Por isso, a mudança de nome implica, pelo menos, uma mudança de perspectiva da parte do nominador. E pode até significar uma mudança de natureza, pela inclusão do nominado numa nova classe ou espécie de coisas, ora porque lhe aumentam os atributos, ora porque, os restringem ou alteram.

São três as denominações do tratado: Filosofia primeira, Metafísica e Ontologia.

1. Filosofia primeira

A problemática deste tratado remonta, no Ocidente, aos primeiros filósofos gregos. Com efeito, interrogaram-se sobre o princípio de todas as coisas, embora a resposta não ultrapassasse o âmbito físico ou material.

Mas esta interrogação não envolve apenas um princípio no tempo, um comêço do qual tudo procede, mas um princípio primeiro que é a razão originária, o fundamento ou base de todo o ente e está nele presente, enquanto subsiste.

Foi Aristóteles quem, pela primeira vez, delimitou a problemática de que vamos ocupar-nos e lhe deu um nome — precisamente o de Filosofia primeira. Mas também lhe chamou ciência teológica ou divina. O nome de Sabedoria, que igualmente lhe compete, é mais genérico, pois, abrange toda a Filosofia, quer primeira, quer segunda.

Para Aristóteles, e, em geral, na Antiguidade, o termo filosofia significava o mesmo que ciência, ou seja, todo o conhecimento pelas causas. Divide-se em teórica, prática e poiética (produtiva ou aplicada). A teórica subdivide-se em primeira e segunda. Esta, a segunda, abrange a física e a matemática. A primeira tem como objecto o ente enquanto ente, ou seja, todos os entes, e, por isso, o objecto mais universal, e também o ente singularíssimo ou primeiro, que é imóvel, eterno, separado, e, principalmente, divino, fundamento ou raiz primeira de todos os entes.

Mas esta dualidade de objecto — o polo mais abstracto, universal, a totalidade dos entes e o ente singularíssimo, suprasensível ou divino — cria uma tensão na essência da filosofia primeira, que é contrária à sua unidade. Até que ponto a ciência do essente enquanto tal tem de ir em busca do divino?

Aristóteles tratou de encontrar a resposta: a ciência teológica ocupa-se da primeira e mais eficaz das causas, isto é, da causa mais universal e, por isso, causa de todo o ente. Por sua vez, a ciência do essente enquanto essente investiga as primeiras causas da totalidade dos entes, contidas no ente enquanto tal.

Apesar de esta posição ser fragmentária e não ter um desenvolvimento ulterior — o próprio conceito de Filosofia primeira, nos livros do Estagirita, não é uno, nem unívoco — a unidade do objecto da Filosofia primeira é mantida, expressamente, com o recurso à necessidade da investigação do essente enquanto essente ser aprofundada até à raiz primeira ou aos últimos fundamentos do essente enquanto essente, ou seja, de todos os entes e, por consequência, até ao ente primeiro, suprasensível e divino.

Esta concepção unitária permanecerá através da história da Filosofia, embora com desenvolvimentos e restrições sucessivos. Mas Aristóteles é aceite como referência insubstituível ou como fundador deste tratado.

2. Metafísica

Esta denominação aparece, como termo unificado, em Boécio, no limiar da Idade Média. Os elementos que a compõem (*metà tà physicà*) surgem nos livros de Aristóteles, não como título de qualquer deles, mas no decurso da exposição.

Foi Andrónico de Rodes quem deu, cerca do ano 70 a.C., este nome Metafísica ao conjunto dos livros, que, dentro do «corpus» aristotélico, por ele editado, está para além dos físicos. Fê-lo, ao que parece, não em sentido meramente externo, de ordenação bibliográfica, mas correspondendo à designação já dada na escola peripatética a esses livros. Isto, aliás, de harmonia com a teoria do conhecimento, que, segundo o Estagirita, parte das coisas físicas ou naturais, para as suprasensíveis, universais, necessárias e eternas.

Tomás de Aquino, na Idade Média, seguindo Aristóteles, mas superando-o, leva à perfeita unidade a essência da Metafísica.

No seu comentário aos livros metafísicos do Estagirita, distingue três aspectos desta ciência, correspondentes às três definições fragmentárias neles contidas:

- ciência divina ou teológica, enquanto considera Deus e as outras substâncias suprasensíveis como seu objecto;
- ciência propriamente metafísica, enquanto versa sobre o ente e tudo aquilo que quiditativamente lhe pertence e só poderá ser realizada por um pensamento que transcenda as coisas físicas;
- ciência ou Filosofia primeira, enquanto tem de investigar as primeiras causas de todos os entes e constitui o fundamento de todas as outras ciências, que recebem dela os seus princípios e, portanto, lhe são consequentes.

Este tríplice objecto é unificado pela investigação dos primeiros princípios de todo o ente ou do essente enquanto tal. O Aquinense distingue duas classes de princípios:

- os que subsistem por si mesmos, isto é, são entes autónomos e, por sua vez, fundamentam outros entes, ora como princípio extrínseco (causa eficiente e final), ora como princípio intrínseco (causa material e formal);

os que não subsistem por si mesmos, isto é, não são entes autónomos, pois subsistem apenas como princípios. Tais são «ser» e «essência», que entram como princípios constitutivos de todo o ente ou do essente enquanto tal, e «matéria» e «forma» que entram na constituição de todo o ente material, ou do essente material enquanto material.

Assim o objecto próprio da Metafísica é o ente enquanto ente. A investigação dos seus fundamentos, tanto extrínsecos como intrínsecos, surge como exigência de clarificação desse objecto. Por isto, porque a investigação se volta para os fundamentos do seu objecto, a Metafísica é ciência e inclui a busca intelectual de Deus, enquanto primeira causa e razão última de todos os entes, ou do essente como tal.

A teologia natural ou filosófica entra, pois, no âmbito da Metafísica, embora Deus nunca chegue a ser seu objecto imediato. Isso acontecerá apenas com a Teologia sobrenatural ou revelada.

Esta determinação da essência da Metafísica permanecerá praticamente imutável na escolástica posterior; Francisco Suarez, na segunda escolástica, acrescenta algo de novo, apenas metodologicamente, enquanto as suas «Disputationes Metaphysicae» (1597) apresentam a primeira sistematização da Metafísica escolástica, uma vez que até aí, ela estava reduzida à forma de comentário de Aristóteles e não claramente separada da Teologia revelada.

3. Ontologia

O aparecimento desta denominação ocorre apenas no século XVII. Terá sido Du Hamel a usá-la, pela primeira vez, para designar este tratado, em 1681, logo seguido de Clauberg, que à segunda edição da sua obra «*Ontosophia*» deu o nome de «*Ontosophia vel Ontologia*», em 1691.

O uso desta nova denominação coincide com as mudanças e distinções, que nesta época começam a atingir o conceito da Metafísica, até aí claramente delimitado.

A partir da «*Instauratio magna Scientiarum*» de F. Bacon de Verulan, dá-se a separação entre a filosofia de Deus e a filosofia

do ser. Esta fica reduzida a uma ciência fundamental, que precede as três secções, em que se divide a Filosofia em geral, tratando, respectivamente, de Deus, da natureza e do homem.

Deste modo, a Metafísica tende a situar-se imediatamente depois da Lógica e perante a Cosmologia e a Psicologia, transformando-se, gradualmente, em doutrina de princípios gerais, puramente formal.

Estas metamorfoses sistemáticas e terminológicas chegam à consumação com Cristian Wolf, conduzindo a uma separação definitiva entre a ciência do ser e a ciência de Deus. Com efeito, este autor identifica a Filosofia teórica com a Metafísica e divide-a em Metafísica geral e especial. A primeira, também chamada Ontologia, é a disciplina fundamental e versa, como na tradição clássica, sobre o ente enquanto ente. Mas, em virtude do pressuposto racionalista, converte-se num vazio axiomatismo formal ontológico, numa doutrina de princípios válidos para todos os objectos inteligíveis em geral, carecendo da mais decisiva fundamentação no ser.

A Metafísica especial é dividida em três disciplinas: cosmologia, psicologia e teologia. A Filosofia de Deus, fica, pois, ao mesmo nível das Filosofias da natureza e do homem, sob a dependência e domínio da Metafísica geral ou Ontologia, colocando Deus na categoria de ente, distinguindo-se apenas por ser o primeiro e, portanto, dentro do âmbito da ciência e da razão humanas.

Esta estruturação racionalista wolfiana, em virtude da sua clareza sistemática e atracção cientista, foi aceite quase universalmente e manteve-se até aos nossos dias, mesmo nos meios escolásticos, a partir de meados do século XVIII, e na restauração escolástica, a partir de meados do século XIX.

Hoje ainda, apesar do proclamado «fim da metafísica» por Heidegger, e da defesa, em certos meios católicos de uma «teologia não metafísica», com a conseqüente e confessada impossibilidade de uma «teologia natural», continuamos a sentir a influência racionalista. As tentativas assinaláveis da superação desta influência e da conseqüente quebra de unidade do objecto da Metafísica clássica, entre os neo-escolásticos, mantêm-se ainda numa indefinição e ambigüidade, a pedir superação.

Se, por um lado, reconhecem alguns que a ontologia, enquanto ciência do essente enquanto essente deve estender-se ao Ser, como seu fundamento ou razão formal e real e, portanto, concluem expressamente e dedutivamente na existência de Deus, como Ser subsistente; por outro lado, apelam para o desenvolvimento desta conclusão numa Teologia natural autónoma, sistematicamente separada, embora metodologicamente indiferenciada, pois continua a ser dedutiva ¹.

Outros, ora alargam o âmbito da Metafísica, ora o restringem. José Gómez Caffarena divide-a em fundamental, transcendental e religiosa, englobando na primeira uma analítica existencial e na terceira uma fenomenologia da Religião ².

Lorenzo Peña desenvolve uma ontologia dialéctica, tematizando os sete problemas que têm vindo a constituir o «miolo» da investigação metafísica, ao longo de dois milénios e meio, e que foi denominada Filosofia primeira, Metafísica ou, mais tardiamente, Ontologia. Não faz qualquer menção do problema da fundamentação do essente no Ser, nem do problema teológico. O seu teor é predominantemente lógico-formal ³.

Angelo Crescini tenta uma «Metafísica integral»; apoiado numa análise epistemológica cuidadosa e actualizada, englobando a experiência ordinária e a experiência científica, procura desvendar o enigma do ser, que aparece como união de contrários, na sua misteriosa transparência ⁴.

Também na Filosofia moderna não escolástica, a influência wolfiana se fez sentir e deu os seus frutos. Dado que, segundo Wolf, a filosofia é definida como ciência das coisas possíveis, enquanto

¹ Cf. MARC, André, S. J. - *Dialectique de l’Affirmation*. Paris: Desclée, 1952, p. 666 e ss.; CORETH, Emerich, S. J. - *Metafísica*. Trad. castellana de Ramón Areitio. Barcelona: Ediciones Ariel, 1964, p. 395 e ss. [1ª ed., Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1961]; LOTZ, Johannes B., S. J. - *Ontologia*. Barcelona: Herder, 1963, p. 345 e ss.; FINANCE, Joseph de - *Connaissance de l’Être*. Paris: Desclée, 1966, p. 495 e ss.; ALESSI, Adriano - *Metafísica*. Roma: LAS, 1988.

² CAFFARENA, José Gómez - *Metafísica fundamental*. Madrid: Ediciones Revista de Occidente, 1969; IDEM - *Metafísica transcendental*, 1970; IDEM; MARTIN VELASCO, Juan - *Filosofía de la Religión*, 1973.

³ PEÑA, Lorenzo - *Fundamentos de Ontología dialéctica*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1987.

⁴ CRESCINI, Angelo - *L’enigma dell’Essere: Introduzione a una metafísica integrale*. Genova: Tilgher-Genova, 1990.

possíveis, e a possibilidade, em contraponto com a realidade, não é senão a inteligibilidade ou mera não repugnância das notas da essência, a Metafísica passa naturalmente e explicitamente, para muitos wolfianos, de uma doutrina do ser, a uma doutrina dos primeiros princípios do conhecimento, fundamentadores de todos os princípios das demais ciências.

Deste modo, está aberto o caminho para a filosofia transcendental de Kant e para o seu conceito de metafísica, que, aliás, foi directamente influenciado por esta escola, através de Knutzen e Baumgarten ⁵.

Está igualmente aberto o caminho para a separação entre o pensar e o ser, para a fixação no pensar e o conseqüente esquecimento do ser, para criar uma metafísica ou filosofia das essências puras, numa direcção inteiramente contrária à tradição clássica, que fundamenta os primeiros princípios no ente enquanto ente e, portanto, na nota que é comum a todo o ente, isto é, o ser.

A trilogia da «*Metaphysica specialis*» de Wolf repete-se nas três ideias reguladoras da Razão Pura — Mundo, Alma, Deus — e nos três postulados da Razão Prática — Liberdade, Imortalidade, Deus. A «Crítica da Razão Pura» ocupa o lugar da «*Metaphysica generalis*» — ciência dos primeiros princípios do nosso conhecimento, enquanto universais e necessários.

Só que, para Kant, eles não são simplesmente «a priori» ou analíticos, mas também «a posteriori» ou sintéticos, isto é, não apenas explicativos, mas também ampliativos do conhecimento.

A pretensão kantiana fundamental, porém, está em compreender o conhecimento a partir das condições prévias da sua possibilidade. Aqui surge a viragem transcendental que marcaria toda a filosofia pós-kantiana.

A Metafísica converte-se, pois, em filosofia transcendental ou «lógica da pura inteligência». Não tem, por isso, uma função objectiva, mas meramente subjectiva, isto é, não atingindo o ente em si, fecha-se na pura necessidade do pensar, tornando assim inviável uma necessidade do ser.

⁵ CORETH - *Metafísica*, p. 28.

É certo que o filósofo de Koenisberg manteve o propósito de chegar à construção de uma metafísica especial, como se manifesta nas três ideias da Razão Pura e nos três postulados da Razão Prática. Mas o seu valor real será garantido apenas pela necessidade da acção prática, uma vez que é inatingível teoricamente.

Abriu-se, deste modo, um fosso intransponível entre conhecer e querer, entre saber teórico e fé prática. E aqui têm origem as antinomias que pontuam o sistema kantiano e que o seu autor quiz superar na «Crítica do Juízo», buscando a unidade perdida.

Não o conseguiu, porém. Apesar disso, a sua grandiosa construção teve profundo significado e poderosas consequências em toda a Filosofia posterior, por adopção ou rejeição.

Por um lado, constituiu a prova efectiva da impossibilidade da ciência metafísica, quando se esquece o ser ou o horizonte da realidade. Por outro, a viragem transcendental, que marcou definitivamente todo o pensar moderno e contemporâneo, foi apenas um primeiro passo, pois, a limitação à subjectividade meramente finita impediu o acesso ao ser transcendente ou à verdadeira metafísica. Importava prosseguir e considerar as condições de possibilidade da autorealização do sujeito finito, não apenas como prévias, mas também como transcendentais, com base na última e incondicionada condição de toda a condição — o ser.

O Idealismo alemão, que imediatamente se lhe seguiu, não assume esta direcção; antes acentua o carácter subjectivo da Filosofia transcendental, contrapondo-o ao realismo ingénuo da «coisa em si», propugnado pela «metafísica dogmática».

A descoberta do desenvolvimento real do espírito passou a ser a finalidade da teoria da ciência, em Fichte. E, se este filósofo, na sua primeira fase, se queda num idealismo subjectivo, em sua forma mais pura, posteriormente, ao admitir que o conhecer supõe o ser e um ser absoluto, como condição da razão limitada, aproxima-se da metafísica em sentido clássico.

O mesmo pode dizer-se de Schelling, e por maioria de razão, uma vez que tenta superar o idealismo subjectivo, elevando-o a um idealismo objectivo, a que chama «ideo-realismo», admitindo

que o eu se transcende a si mesmo e se interioriza no Absoluto, o qual precede a dualidade do subjectivo e do objectivo, do real e do ideal.

Em Hegel a orientação transcendental ou subjectiva é levada ao paroxismo: a ciência da razão pura transforma-se em ciência absoluta da razão; o pensar identifica-se, embora em processo dialéctico, com o ser; a lógica passa a ser metafísica.

Mas, nem por isso deixam de aparecer, no seu idealismo absoluto, os elementos constantes da concepção clássica da metafísica.

Com efeito, supera o puro formalismo de Kant e da escola racionalista, uma vez que, para ele, o formal se funda no conteúdo. É a lógica do conteúdo que determina as formas do pensamento, relativamente ao conteúdo, e não o contrário. A dualidade kantiana do «em si» e «para si» fica absorvida e sublimada num absoluto «em-si-e-para-si». Em consequência, a «ciência da lógica» tem que captar todos os entes, a partir da sua razão absoluta de ser, ou seja, converte-se em teoria do ser, que, a partir do «ser puro» do começo, vai determinando o ser, progressivamente e de forma dialéctica, até chegar à ideia absoluta. Simultaneamente, este processo é uma descrição de Deus, tal como Ele é, na sua essência eterna, antes da criação da natureza e do espírito finito.

Quer dizer, a lógica de Hegel volta a ser ontologia e teologia, como no período clássico; e a concretização do sistema na trilogia da Ideia, da Natureza e do Espírito, coloca-o sob o signo da concepção racionalista wolfiana.

As outras correntes filosóficas dos finais do século XIX e princípios deste século mostram-se, em geral, mais feridas de unilateralidade, relativamente à Metafísica.

Adoptando os preconceitos kantiano e positivista, uns consideram-na como concepção subjectiva, em contraposição à ciência objectiva; outros relegam-na para o âmbito do sentimento, da vivência, da fé prática e da decisão irracional, uma vez que estaria fora das possibilidades da razão; quando muito, para outros ainda, ficaria reduzida a uma meta-ciência, síntese universal dos resultados das ciências particulares, tirando da expe-

riência total, uma cosmovisão unitária e epistemologicamente fundamentada.

Menção à parte merecem as tentativas de regresso à questão ontológica, verificadas em Husserl, Nicolai Hartmann e Karl Jaspers.

O primeiro, apesar de ter dado origem a um retorno ao objecto e inspirado a volta à ontologia (esboçando mesmo uma ontologia regional e, para além desta, uma ontologia universal, concebida, embora, como ciência puramente formal), encerra-se finalmente num idealismo transcendental, em virtude da redução fenomenológica, que impede de captar as essências, a partir do ser. Não supera, pois, a limitação kantiana, ficando aquém da verdadeira ciência da realidade.

O segundo, Hartmann, abandona o idealismo lógico dos neo-kantianos e transita para um pensamento realístico, procurando fundar uma ontologia. Esta, porém, limita-se a ser uma descrição empirico-fenomenológica dos modos e graus de ser, sem chegar a tematizar os pressupostos metafísicos, os autênticos problemas metafísicos, que, para ele, são relegados para o âmbito das questões não resolvidas e insolúveis, que existem no fundo de todas as formas de saber.

Também Jaspers, o terceiro, enfrenta o problema ontológico e escreve uma «Metafísica». Mas a sua é uma «metafísica de cifras». Quer dizer, o Envolvente e transcendental não pode ser determinado por conceitos ou expressões lógicas, mas apenas por símbolos e vestígios ou marcas indicadoras. É inadmissível uma metafísica que tente a «objectivação do inobjectivável» e, portanto, uma metafísica como ciência.

A Heidegger, pertence, todavia, na segunda metade deste século, o maior impulso para a renovação da problemática ontológica.

Acusa a metafísica ocidental de ter considerado apenas o essente e deste ter investigado apenas a sua essência, esquecendo, por conseguinte, o mais importante, decisivo e formal, que é o ser. Desatendendo à diferença ontológica (diferença entre ser e essente), pensando onticamente e não ontologicamente, a metafísica tornou-se onto-teologia e, no extremo da sua evolução, revelou o que verdadeiramente é.

Com efeito, o moderno nihilismo europeu, de que Nietzsche foi o principal arauto e profeta, bem como a civilização científico-técnica, devastadora da natureza e opressora do homem, patenteou a essência da «metafísica», oculta até então.

A técnica moderna não se pode compreender senão como fim trágico desta longa e catastrófica história da «metafísica» ocidental. Ela é, essencialmente, instrumentalidade e manipulação, que, postas ao serviço do mero consumo e do domínio da natureza, trazem, como consequência, uma terra esventrada e devastada e um homem reduzido à sua componente animal e transformado em animal de trabalho.

Mais profundamente, porém, a técnica tem a ver com a relação do homem ao ser e ao tempo e com a história desta relação. Quer dizer, a técnica, na sua essência ou no seu último fundamento, é o «fim da metafísica», o fruto da sua longa história ou o ponto onde a filosofia atinge e reúne as suas possibilidades extremas. Só esta interpretação permite compreender a sua penetração totalitária e o estádio mortal a que a nossa civilização chegou. Este é o destino da filosofia ocidental, desde Platão até Hegel e Nietzsche, passando por Descartes, Leibnitz e Kant.

Esta crítica da constituição onto-teológica da «metafísica» é a primeira vertente da sua tentativa de elaborar uma ontologia fundamental. A segunda vertente, depois de verificada a impossibilidade desta ontologia, é um retorno ao impensado.

O «segundo Heidegger» pretende manter-se no «Aberto». Por um lado, ataca o «princípio de razão», como responsável da estrutura compacta de ente e ser; e, por outro, espera uma manifestação desse «ser esquecido», fora de qualquer referência à categoria dominante de ente. Assim, orienta-se para um conceito de ser, como dom ou acontecimento, expresso na fórmula «há ser» ou «isso dá ser», a que corresponde a atitude de expectativa do imprevisto, de uma iluminação, de um surto ou de um advento inesperados. «Ereignis» será esse acontecimento ou evento no tempo, tornando presente o ser.

Dado que o ser verdadeiro não é objecto de domínio, sobre ele não pode pôr-se a mão, resta-nos apenas aguardá-lo como acontecer, puro dom no tempo ou evento, sem poder ir além, pois

nos escapa inteiramente. O evento opõe-se a um ser subsistente em si. Daí que Heidegger tenha ficado à porta do Ser e, conseqüentemente, à porta de Deus. Não tentou a superação da «metafísica» senão na linha de evento-destino, do impensado da «metafísica», pelo caminho das artes e da poesia, por um desvio racional ou da pergunta sobre o fundamento. Isto, depois de ter enfrentado a temática ontológica e teológica, a partir de uma análise existencial ou de uma antropologia filosófica.

A influência de Heidegger nos «pós-modernos» mais radicais, como Lyotard, Rorty e Vattimo é patente, e em parte, canalizada pelas indicações antimetafísicas dos pós-estruturalistas Foucault, Derrida, Bataille e Deleuze.

Nomeadamente Derrida faz seu, pelo menos num primeiro tempo, o primado do pensamento do ser. Mas vai além de Heidegger, abalando uma ontologia que, no mais fundo do seu discurso, determinou o sentido do ser como presença, e o sentido da linguagem como continuidade plena da palavra.

A desconstrução da significação, por ele operada, leva igualmente ao desabar do tempo, substituindo uma mentalidade de presença, da consciência e do ser, por uma mentalidade do rasto, da diferença, da alteridade.

Lévinas, paralelamente, critica a ontologia clássica, fazendo justiça ao primado e à solicitação de outrém, como alteridade absoluta.

Entretanto, em contraste com os «pós-modernos» que perfilham um ateísmo niilista de inspiração nietzscheana, expresso na recusa de todo o fundamento, na desmistificação radical de toda a realidade globalizante, no afastamento máximo de Deus e da religião, Derrida interpela: se consentirmos no pensamento da «diferença» (*différance*), em vez de persistir no pensamento mais pretensamente justificado do ser (como em Heidegger), teremos a coragem de não desviar os olhos do «ainda inominável que se anuncia e que não o pode fazer?»

Lévinas tenta a prossecução da metafísica, saltando para além da ontologia, pelo viés da ética, que toma como filosofia primeira.

Quer dizer, apesar do irracionalismo impante, no início da nova era, a temática ontológica e teológica da metafísica clássica continua presente, às claras ou às ocultas, ora na recusa, ora na busca persistente, embora por veredas tortuosas.

Capítulo Dois - Situação Actual e Definição Projectiva

Os nomes e a história do tratado permitiram-nos delimitar o âmbito da sua temática e chegar a uma definição. Apesar das mutilações e recusas, a temática mantém algumas constantes, que claramente se revelam, quando se despem pre-conceitos e rompem unilateralidades. Há recorrências inesperadas, após abandonos ou negações iniciais, mas sempre por ínvios atalhos.

A definição, porém, que buscamos, não pode constituir-se apenas como um reflexo do passado — há-de abrir-se ao futuro, em possibilidades de desenvolvimento e de integração dos seus frutos. Não será o término de um fluxo de experiência ou simples recolha de uma tradição, mas quer abrir perspectivas; tendo em conta a situação presente e os indicadores de um próximo porvir, quer ser projectiva.

1. Viragem socio-cultural

Todos os indícios convergem em demonstrar que nos encontramos, no mundo do Ocidente, num momento de viragem sócio-cultural, acelerada e expansiva, tendencialmente planetária. É, porventura, uma nova civilização que desponta.

A «morte de Deus» e a conseqüente «morte do homem» constituem sintomas trágicos de uma longa deriva, que, no decurso da era moderna, conduziu o nosso mundo à secularização e ao niilismo. Estes são o fruto amargo do império da Razão ilustrada, fragmentadora, instrumental e dominadora.

Chegamos, assim, a uma sociedade estruturada pelos sistemas de produção científico-técnica e pela burocracia omnipresente da administração pública, sociedade, por isso mesmo, materializada, consumista e depredadora dos bens da natureza.

A partir dos anos oitenta, instaurou-se e vem prosseguindo, nos meios artístico, sociológico e filosófico, um aprofundado debate sobre o «fim da modernidade».

Muito antes, porém, surgiram os seus prenúncios. Heidegger, cerca dos anos trinta dava por consumado o «fim da metafísica» e, ao findar dos anos cinquenta, Raymond Aron, Edward Shils, S.M. Lipset e Daniel Bell denunciavam o fim das ideologias e do poder das ideias, embora o facto não fosse geralmente notado.

Nos finais da década de setenta, as filosofias dominantes nas décadas anteriores — marxismo, filosofia analítica, existencialismo, estruturalismo — relativizaram-se e foi surgindo um certo distanciamento crítico em relação aos seus paradigmas.

Por força das diversas experiências do «socialismo real» — do Goulag e da Nomenklatura, da derrota do Maio de 68, da Primavera de Praga — afunda-se a mitologia revolucionária marxista da ditadura do proletariado e da liberdade concreta.

O modelo de cientificidade que, por vontade de encontrar finalmente a verdade absoluta, eliminava a subjectividade e o ensaísmo, como era típico do estruturalismo e do epistemologismo (Lévi-Strauss, Lacan, Foucault), também foi declinando e era posto em causa, quer pelos avatares científicos dos últimos anos, que reincorporavam o protagonismo do observador-concededor humano no seio das teorias, quer porque, segundo as explicações de Popper e Kuhn, a pretendida cientificidade das teorias ocultava frequentemente postulados indemonstráveis de pressupostos não científicos, que faziam daqueles modelos de saber científico (estruturalismo e althusserianismo) concepções anti-científicas.

Uma certa camuflagem religiosa, que ocultava estas correntes filosóficas, vem à luz e arrasta consigo a sensação da era do vazio, a consciência difusa da morte do sentido, a reparação do niilismo.

Assim, chegamos hoje a um abandono da modernidade, segundo Habermas, ou à sua liquidação e extinção, segundo Lyotard.

Juntamente com o diagnóstico da época histórica que terminou e que tem como marco histórico o ano de 1989 e como acon-

tecimento terminal simbólico, a queda do muro de Berlim, significando a queda do império comunista na Europa de Leste, surgiram as novas alternativas filosóficas, que configuram a chamada pós-modernidade (por ainda infante, carece de nome próprio):

- ruptura total com a modernidade, renunciando definitivamente a todo o intento de unidade das diversas ordens ou esferas do saber, por cima do pluralismo incomensurável dos jogos de linguagem de que falava Wittgenstein e, portanto, renunciando a toda a pretensão de impôr um meta-relato, uma meta-teoria ou uma nova fundamentação legitimadora e totalizante; os frutos desta pretensão são substituídos pela multiplicidade das meta-argumentações finitas e pelo contrato temporal, em Lyotard, por um pragmatismo contextual que busca metas de acção social concretas, em Rorty, por uma microética próxima da vida quotidiana e por uma prática da justiça que procura evitar o terror, em Vattimo.

- aceitação da modernidade como projecto inacabado, tentando salvar, como quer Habermas e os teóricos críticos Off, Welmer e Schnadelbach, as três grandes aquisições que nos legou, a saber:

- o carácter meramente processual da razão, contra a antiga pretensão da metafísica de fundamentar todos os enunciados em princípios absolutos;

- a consciência hermenêutica que leva a conceber a verdade somente com base em contextos históricos e sociais;

- o propósito de restabelecer a relação entre saber e poder, conhecimento e acção, teoria e práxis, supondo que é possível manter a interdependência da modernidade social e da modernidade cultural.

- restauração da metafísica na sua função fundamentadora e de dar sentido global e último, como era tradicional, isto é, perante a crise moral da sociedade moderna, racionalizada e secularista, sob o império da tecno-ciência, importa recuperar um discurso que dê sentido universal à vida humana e possa servir de apoio à normatividade moral da sociedade.

Aqui se encontram os neo-conservadores e metafísicos como Daniel Bell, Berger, Kirparick, Nowak.

2. Um novo paradigma?

É neste contexto de cosmovisão fragmentada, de policentrismo cultural e imediatismo pragmático, neste clima de aporia e incertezas, de «impasse» ideológico e civilizacional, que emerge a convicção, cada vez mais nítida, da necessidade de propor um novo modelo ou novo paradigma de ontologia, uma nova compreensão do Ser ou uma nova «forma de pensamento» no domínio metafísico.

A sugestão e a terminologia vêm-nos do âmbito da ciência em que as meta-teorias sobre a sua própria constituição, validade e progresso têm posto em destaque a sua dependência, não só e estritamente, da lógica matemática ou formal, mas também, da problemática histórico-hermenêutica e, sobretudo, psico-sociológica do processo científico.

Na verdade, vêm sendo aceites e considerados operacionais, tanto na filosofia como na teologia, os conceitos da teoria de Thomas S. Kuhn de «revolução científica» e de «mudança de paradigma», apesar da polémica com Popper e Lakatos. Não se fala, por exemplo de «revolução copernicana» de Kant e, recentemente de «teologia não-metafísica»?

A substituição de paradigma científico tem como consequência uma nova imagem do mundo, do homem e da vida, com repercussão inevitável no domínio da cultura, do pensamento filosófico e teológico e, nomeadamente, a mais longo ou breve prazo, na compreensão do próprio Ser e de Deus.

O novo paradigma (ou forma de pensamento, imagem-guia, espírito da época, em terminologia similar) é, inicialmente, apenas implícito, não tematizado. Constitui o horizonte dentro do qual o sujeito tenta compreender-se e compreender o mundo que o rodeia. No seu âmbito tudo recebe iluminação espiritual. É princípio único e unificante. Dele procede a unidade e a totalidade do múltiplo e disperso.

Certamente, as revoluções científicas sucedem-se em cadência mais rápida que as mudanças de compreensão do ser. A mais imediata proximidade do concreto e vital, por parte da investigação científica, faz com que seja mais pronta a acumula-

ção de dados e mais fácil o aparecimento de fenómenos não enquadráveis nas teorias vigentes.

Por sua vez, o carácter omnicompreensivo, totalizante e fundamentador do discurso metafísico torna-o mais abstracto, universal, necessário, tendencialmente intemporal e absoluto. Daí que o ritmo das mudanças de fundo seja mais lento. É o que vemos, por exemplo, na crítica de Heidegger à metafísica tradicional que abrange a Antiguidade clássica, a Idade Média e a Idade Moderna, chegando a mesma onda ou a mesma compreensão do ser até à Idade Contemporânea.

No entanto, como em tudo o que é obra humana, também aqui, no domínio metafísico, a historicidade impõe a sua lei, sendo, pois, necessário admitir que todos os sistemas e correntes perduráveis de pensamento são perspectivados e que, portanto, é previsível a sua mudança e a mudança de paradigma ou de modelo de ontologia, embora em prazos muito mais dilatados, resultando um novo equilíbrio de princípios e verdades metafísicos, se não for mais, pela integração de verdades secundarizadas ou valorização de dimensões esquecidas.

Dado que o saber ontológico, último e fundador, tematiza o ser, enquanto horizonte do pensamento e da realidade — horizonte dividido e inatingível, presente e distante, patente e oculto, dentro do qual se encontra e se vê o próprio sujeito — o movimento histórico da compreensão do ser torna-se semelhante ao do caleidoscópio: as imagens sucedem-se, projectadas num fundo permanente, sem o qual não podem ver-se, porquanto este constitui a condição de possibilidade da sua aparição e da sua visão; é na sua luz que vemos a luz.

3. Vectores de um projecto

Obedecendo aos imperativos da vocação holística da razão humana e ao apelo da hora ou situação histórica que vivemos, impõe-se uma renovação da Ontologia, porventura, a busca de um novo paradigma, do qual se vai adivinhando, aqui e além, a vaga textura, algum tópico ou rasgo definidor.

Este esforço inovador aparece estimulado e orientado por quatro vectores:

- a análise lógico-linguística do essente e do ser, integrando todos os dados e possibilidades metodológicas da semiótica, da analítica da linguagem e da lógica matemática;

- a nova visão do Universo, resultante da interpenetração e unificação metodológica das ciências e marcada pela compreensão holística da matéria, da vida e da psique, diluindo as diferenças macroscópicas, ao encontro de uma unidade de fundo, que vinha da Física quântica, perpassa pela Biologia e pela Cibernética;

- o carácter evolutivo da natureza e do cosmos, que, no seu conjunto e duração, delinea uma história em processo criativo ascensional, não em linha contínua, mas através de saltos qualitativos, já dados ou previsíveis, e nunca consumados;

- o reconhecimento e a aceitação do irracional, do excedente, do santo, do místico, do Mistério, em suma, desbordando da estética e da práxis e instaurando uma nova racionalidade, aberta e integradora, capaz de superar os limites estreitos da racionalidade moderna, que, por formal, totalizante e reducionista, conduziu ao nihilismo europeu contemporâneo e pós-moderno, à morte do sentido e à ameaça de catástrofe civilizacional e ecológica dos nossos dias.

4. Definição projectiva

Tentando avançar nesta linha de renovação e futuro, é possível compendiar um projecto de Ontologia na seguinte definição:

A Ontologia é um saber teórico ordenado, que versa sobre o ente como ente e as suas propriedades, isto é, sobre o ente-sendo pelo ser (existente), no ser (subsistente), para o ser (parasistente), que nele se manifesta e oculta, como Mistério transcendente, absoluto e infinito.

Esta definição junta à temática tradicional, a explicitação da diferença ontológica, numa perspectiva dialéctica ascensional. Diz-se um saber e não apenas uma ciência (epistêmê), pois é mais que esta; é também uma sabedoria, capaz de dar sentido à vida humana e pessoal. O binómio «ente-sendo», além de marcar a

diferença entre o substantivo ente e o verbo ser (gerúndio), acentua a perspectiva formal do tratado, isto é, o ente na sua relação ao ser, a qual contém germinalmente o seu desenvolvimento e divisão. O ser é a causa, o fundamento e o fim do essente e prefigura-se, dentro do horizonte espacio-temporal, como nada e, dentro do horizonte metafísico do ser, como plenitude encoberta ou mistério sedutor e inatingível. Está aqui a fonte de toda a atracção e recusa da Ontologia, o seu paradoxo como ciência, a sua dinâmica e dialéctica inacabadas, a sua tensão para o abismo ou buraco negro, cuja travessia promete um além de paz e de luz.

Carece de justificação o uso de «sendo», como aposto de ente. À primeira vista, parece um pleonasma: não significa o termo ente, precisamente «aquilo que é?» Assim acontecia, em rigor, no latim escolástico, pois, «ens» é participio presente do verbo «esse». E do mesmo modo em grego. Na língua vernácula, porém, «ente» é substantivo e, por isso, um nome designativo de uma coisa por uma qualidade formal, sem tempo, nem modo, nem pessoa. Nele está excluída a acção verbal correspondente. Daí que, para significar esta acção em curso seja necessário apôr o gerúndio do verbo em causa. Deste modo, teremos o significado que corresponde ao participio presente.

Assim, em vez de substantivarmos o gerúndio, o que não deixaria de ser um neologismo ou inovação gramatical, preferimos apôr a forma verbal ao substantivo, marcando claramente a distinção entre o sujeito da acção e a mesma acção em curso, que o qualifica em concreto exercício.

Esta acção verbal de ser determina-se, em relação ao sujeito, como originante, substancializante e finalizante e é significada pelo verbo mais próximo do verbo ser, tido comumente como sinónimo, mas que em rigor o não é — existir, pois, está para alguém do ser puro e simples, ou seja, dentro do seu horizonte e, portanto é mais restrito que o próprio ser, dizendo respeito apenas ao ente ou a todo o ente, a todo o sujeito do ser, que tem o ser, mas não é o ser.

Esta tríplice linha de desenvolvimento e determinação da acção verbal de ser — ek-sistência, sub-sistência e para-sistência — leva-nos directamente a conhecer o ente na sua entidade e in-

directamente a identificar a acção de ser em si mesma. Mas só no ente e pelo ente a atingimos e, por isso, de modo concreto, restrito às condições do seu sujeito, embora sempre no horizonte intelectual do ser puro, que se oculta num além inacessível. Daí o seu carácter de mistério transcendente (para além de todo o ente), absoluto (sem sujeito), infinito (sem restrição ou limite).

5. Plano e método

Esta definição, estrutural e dinâmica, contém explicitamente um plano de desenvolvimento da ciência ontológica que compreende três partes: a primeira trata do essente como essente e das suas propriedades — essente como universal reflexo e suas propriedades lógicas; a segunda, do ente-sendo como realizado pelo ser e da tríplice função do ser na realização do ente-sendo; a terceira, do ser puro em si mesmo, como abertura para uma plenitude não atingida, mas assintoticamente indicada e apetecida.

A mesma definição contém implicitamente um método, que tentaremos determinar, como condição de possibilidade do referido desenvolvimento.

5.1. O plano

O ponto de partida é a experiência ontológica que se formaliza no primeiro juízo, implícito em todo o juízo, e que é o primeiro princípio do pensamento e do ser: «o ente é (ente-sendo)». Nele se descobre o ente como ente e a diferença entre ente e ser.

Analisado o conceito de ente, do ponto de vista linguístico, lógico e semântico, segue-se o estudo das suas propriedades lógicas, ônticas e ontológicas. As segundas e terceiras pertencem à consideração do essente como real, enquanto posto no horizonte do ser, verbo de realização e verbo de afirmação.

As propriedades têm uma ordem lógica e são formalizadas em juízos que são os primeiros princípios de toda a realidade e, portanto, de toda a ciência.

O ser puro e simples, que espontaneamente concebemos como ente máximo, surge como termo inatingível do movimento

dialéctico, intrínseco ao ente como tal, e, por isso, necessário. Não pode conceber-se, senão como união de contrários, isto é, positiva e negativamente ao mesmo tempo, afirmando nele tudo o que é próprio do essente e da totalidade dos essentes e negando nele tudo o que os faz diferentes e limitados. Exigido como condição de possibilidade lógica e ôntica da Verdade, na experiência intelectual, do Bem, na experiência moral, do Sublime na experiência estética, apresenta-se finalmente como Mistério transcendente, absoluto e infinito, identificado como Deus, na experiência religiosa.

5.2. O método

Um saber primeiro e radical, sem pressupostos ou postulados, tem de autofundar-se. O seu ponto de partida será a evidência do primeiro princípio. Este não é mais que a formulação conceptual e judicativa da experiência evidente. Daí que não suponha senão o exercício normal das faculdades cognitivas e surja como fruto espontâneo desse exercício. Como ponto de partida radical, expressão da capacidade ou do horizonte de possibilidades da faculdade intelectual, tudo lhe é posterior, tudo dele decorre e nele se resolve. Não, por um processo puramente dedutivo; mas, de explicitação e implicação, quer dizer, um processo misto, correspondente, aliás, à complexidade do processo que lhe deu origem.

Estas observações condicionam basicamente a formulação do método a usar no desenvolvimento da ontologia. Esse método não é senão a expressão formal do processo lógico mais adequado para a constituição desta ciência. Resulta da reflexão sobre um caminho já percorrido, por si ou por outros, da experiência já feita de investigar um determinado objecto, com determinadas regras e instrumentos.

O método científico ou de investigação (distingue-se do método didáctico ou processo de ensino) é o enquadramento lógico-experiencial que regulará as operações de busca e definição de um determinado objecto. Encontra-se, pois, em tensão entre dois polos: a matéria a investigar e o resultado a atingir. É sempre em dependência das regras gerais do pensamento.

Assim, e tendo em conta o ponto de partida e o resultado já referidos, ou seja, a enunciação das leis ou princípios que exprimem a compreensão do essente como tal, diremos que o método da ontologia é reflexivo, metafísico e dialéctico.

Reflexivo, porque pertence às chamadas segundas intenções da mente. As primeiras dirigem-se para o ente sensível, espontânea e directamente; as segundas dirigem-se directamente para o que no sensível estava contido concomitantemente e implicitamente, trazendo-o à plena luz — isto supõe um recolher-se sobre si e voltar ao ente sensível, mas já num outro nível de distinção e abstracção.

Esta reflexão não alarga o âmbito do essente sensível apreendido na primeira intenção, mas apenas atinge directamente e explicitamente o que nele está contido e foi cointeligido, iluminando-o em todos os seus aspectos, até ao seu íntimo fundo. Assim acontece em relação ao ente como ente.

Importa distinguir a reflexão subjectiva, que se ocupa das realidades psíquicas e fundamenta a psicologia (coincide com a reflexão transcendental kantiana, que versa sobre as condições de possibilidade do conhecimento) e a reflexão objectiva, que pode ser lógica e metafísica. A primeira considera o modo segundo o qual os objectos estão na mente, quando conhecidos; a segunda considera o ente como ente, ou o ente na sua relação ao ser, directamente, abrindo caminho à plena explicação do seu íntimo fundo.

O método diz-se *metafísico* exactamente porque a reflexão que lhe está na origem atinge este grau de abstracção, quer dizer, não apenas transcende o aqui e agora empíricos e o espaço e o tempo formais, mas transcende toda a matéria e situa o conhecimento reflexivo na área do essente como essente e do ser simplesmente. Situa-se, portanto, para além de toda a ordem física, ao nível do objecto da ontologia e do seu desenvolvimento.

Diz-se ainda *dialéctico*, porque nele encontramos uma união dinâmica de contrários. Com efeito, todo o conhecimento parte da experiência ordinária, que tem por objecto o singular concreto e elabora conceitos e leis abstractos e universais. Estes conceitos e leis, desprendendo-se da experiência imediata, pela generalização,

permitem a previsão e antecipação de resultados, que estão na base do progresso do conhecimento, quer vulgar, quer científico, e na aplicação prática.

No entanto, para que tal progresso seja possível, não podem ser justificados apenas com o recurso à experiência imediata, singular e concreta que lhes deu origem. Têm de ser justificados, finalmente, por si mesmos, ou pela sua evidência intrínseca. Assim, não há apenas uma forma de verificação da sua verdade: a experiência empírica que lhes deu origem, mas também a análise dos seus termos.

A dedução, porém, no plano metafísico transcendental, não é pura, porquanto os conceitos e princípios posteriores deduzidos dos primeiros (o ente como ente e «o ente é») estão neles contidos virtual e indistintamente. Necessitam, por isso, de um recurso exterior — a experiência — que os acrescenta aos primeiros, passando depois a ver-se que os conceitos e princípios segundos e posteriores já estavam neles contidos e podem ser deduzidos, recebendo deles a justificação da sua verdade ou a sua verificação.

O carácter dialéctico está na alternância da subida e descida, da abstracção-generalização e da dedução-concretização, mas com uma diferença: a dedução-concretização justifica a sua verdade pela análise dos conceitos e das leis universais, sem necessitar de novo recurso à experiência, baseando-se, em última análise, nos primeiros conceitos e princípios, evidentes por si mesmos.

Exactamente por causa desta diferença, o movimento dialéctico não é estacionário, mas progressivo. Existe um desenvolvimento ao nível do universal abstracto e das leis universais, respeitantes a um determinado objecto, que podem ser organizados segundo a sua interdependência e constituem um saber comum ou uma teoria científica.

O movimento de subida dos juízos e das leis científicas menos universais, para os maximamente universais, por necessidade de fundamentação, introduz uma gradualidade, que acrescenta ao carácter dialéctico a nota «ascensional». Na verdade, o primeiro conceito e o primeiro princípio situam-se no vértice da pirâmide do saber, para o qual convergem todas as suas formas e nele encontram a sua última razão. Este vértice, porém, toca o abismo

insondável do ser puro, como razão e fundamento de todo o ente, que aponta para uma plenitude de ser, transcendente, absoluta e infinita.

Estamos em plena ontologia, cujo método servirá de instrumento de aferição de todos os métodos científicos, que o supeem e nele se baseiam, em última instância.

5.3. O confronto com outros métodos

O confronto com outros métodos, apresentados como válidos, na filosofia moderna, permitirá uma colocação mais exacta do método defendido.

Pode dizer-se que coincide parcialmente com o método transcendental de Kant, enquanto busca as condições «a priori» ou subjectivas do conhecimento universal e necessário. Mas vai mais além, na medida em que inclui igualmente as condições de possibilidade do objecto, no caso, do essente como essente, que vêm a ser a essência e a quiddidade em composição real e a acção das causas extrínsecas. Deste modo, abre-se à metafísica, ao contrário do método kantiano, que a torna impossível.

No mesmo acto de conhecer, em que são atingidas as condições de possibilidade do sujeito, são atingidas concomitantemente, embora atematicamente, as condições de possibilidade do objecto. Sendo estas excluídas por preconceito empirista, fica a reflexão transcendental incompleta. É o que acontece em Kant.

Condiz ainda o método proposto com a fenomenologia de Husserl e Heidegger, na sua pretensão capital de partir do que imediatamente se dá e se mostra na consciência, isto é, da auto-realização conhecida, pretensão que requer também o recurso imediato ao saber originário, o qual se põe concomitantemente na mesma realização.

Mas distancia-se dela na medida em que é definida como ciência puramente «eidética», que só tem em conta as essências e prescinde, portanto, da existência real, tanto do conteúdo objectivo, como do próprio «Eu». Isto acontece em virtude da «redução eidética», do mesmo modo que, em virtude da «redução trans-

cedental», prescinde de toda a independência dos conteúdos dados em relação à consciência.

O método fenomenológico leva, pois, a uma filosofia da pura essência e não a uma metafísica do ser. Separando-se deste, jamais o poderá recuperar, tanto mais que prescindiu da autorealização, ou da «experiência do ser» que constitui para o método defendido, o ponto de partida.

Heidegger, com a apreensão existencial do «ser aí», superou essencialmente a fenomenologia husserliana. Mas, também ele permaneceu aquém da metafísica, porque, por um lado, o saber metafísico fundamental tem que manifestar-se através da mediação, ou seja, contra Husserl, esse saber é possível apenas numa realização mediadora do pensamento, que converte em temático o saber originário acerca do ser, posto previamente e concomitantemente, de forma não reflexa; por outro lado, apesar de Heidegger ter prosseguido a investigação última de Husserl sobre o mundo do homem concreto e de a ter prolongado até à questão do ser do essente e do ser simplesmente, não entra na metafísica. Isto, porque o seu método fenomenológico-existencial não supera o ser finito e histórico. Perante o ser suprahistórico e metafísico, fica na expectativa, não o afirma nem o nega.

O método proposto participa ainda do carácter dialéctico do método hegeliano. O filósofo de Jena, tendo afastado a intuição intelectual de Fichte e de Schelling, fica na impossibilidade de apreender imediatamente o absoluto e, por isso, tem de recorrer a um conhecimento mediato, que encontra facilitado pela experiência empírica e pela reflexão transcendental, à semelhança de Kant.

A tarefa da «redução transcendental» é realizada dialecticamente: a oposição entre conhecimento mediato e imediato é superada pela mediação do pensamento, que transforma a imediatidade pura em «imediaticidade mediada». Esta não significa a imediatidade de um conhecimento novo, relativamente ao conteúdo, mas uma nova evidência da razão, relativamente à forma de conhecimento.

Do mesmo modo, a ciência lógica e o desenvolvimento ulterior do essente indeterminado, até à sua plena determinação, pro-

cessa-se dialecticamente. Com efeito, a imediatidade e identidade formal do conteúdo absoluto é apreendida, através da mediação do pensamento, em cada nova imediatidade mediada. Não há propriamente o conhecimento de um conteúdo novo, mas uma evidência formal da razão, cada vez mais diferenciada. O formalmente idêntico divide-se nos seus membros e, de novo, com eles se unifica, de tal modo que o idêntico dado no início não reflexamente, é expresso, no fim, reflexamente ou explicitamente.

Daí que Hegel, como se vê, transfira para o próprio ser a pluralidade pertencente ao modo sintético do conhecimento humano, excluindo assim a intuição intelectual e atribuindo ao próprio ser uma pluralidade que exclui a unidade e identidade formal.

O método sintético da mente humana coincide totalmente, em Hegel, com o sistema interno ao próprio ser, dando-lhe um carácter contraditório, que inviabiliza o seu carácter absoluto e formalmente idêntico, ou a distinção entre ser absoluto e idêntico e essente relativo e diferente, ou seja, dificilmente pode evitar a absolutização do relativo (e o conseqüente panteísmo), ou a relativização do absoluto (e o conseqüente ateísmo).

Resulta desta confronto que o método proposto, qualificado como reflexivo, pode dizer-se também transcendental, fenomenológico e existencial, mas inicial e parcialmente, pois os supera pelo seu carácter metafísico e dialéctico. Metafísico, enquanto supera as barreiras da subjectividade finita e da objectividade meramente espaço-temporal; e dialéctico, não por contradição, hegelianamente, mas, por contrariedade ou complementariedade, em ascensão e expansão, ou em espiral alargada.

5.4. O confronto com a lógica formal

Finalmente, este método tem de ser posto em relação com a lógica formal, ou com as leis do pensamento, porquanto estão implicadas em todo e qualquer método; podem mesmo dizer-se constitutivas do método como tal, ou na sua essência, enquanto processo da mente para atingir o real ou processo formal de atingir a verdade.

Em termos gerais e como primeira observação, afirmamos que o método proporcionado à ciência ontológica terá de ser «ontológico», ainda que pareça afirmamos apenas o óbvio e já dito. Com efeito, dado que o ente como ente é o horizonte de todo o conhecimento, engloba dentro de si o mesmo conhecimento, pois, se o conhecimento é algo de real, embora subjectivo, é ente. Portanto, a Ontologia é também, implícita e concomitantemente, ciência do pensamento, isto é, lógica formal, enquanto fundamenta toda a realidade e, por isso, a realidade do pensamento e as suas leis.

Mas aqui surge a objecção de círculo vicioso, em que a ontologia e a lógica, fundamentando-se mutuamente, seriam, ao mesmo tempo, causa e efeito, fundamentador e fundamentado.

Para sair deste «impasse» ou aparente beco sem saída, temos duas soluções: ou a ontologia, como ciência fundamental e fundamentadora de toda a outra ciência, precede a lógica e não tem que supor nada de prévio — neste caso, nem a ontologia nem a lógica podem alcançar uma certeza criticamente fundada, em favor uma da outra; ou a lógica é fundamentada conjuntamente com a ontologia, que, por sua vez, se fundamenta a si mesma — na verdade, a lógica é elemento formal implicado no exercício do pensamento, relativamente ao conteúdo objectivo.

Quer dizer, a fundamentação da ontologia é concomitantemente ôntica e lógica, porque, na realização do pensamento, está implicado o essente e, simultaneamente, as condições subjectivas de possibilidade do mesmo pensamento, condições que são transcendentais e não pressupostos lógicos. Concomitantemente, mas com diferença de acento: ôntica, em primeira intenção e lógica em segunda intenção — não são tematizadas ao mesmo tempo.

Deste modo, não apenas evitamos o círculo vicioso, mas verificamos uma maior interpenetração das duas ciências. Na verdade, a determinação ulterior e dialéctica da ontologia não apenas tem de se realizar obedecendo às formas e às leis da lógica, mas, simultaneamente, proporciona uma compreensão mais profunda das mesmas formas e leis, a partir do seu fundamento, isto é, a partir do mesmo ser que entra no conteúdo objectivo do pensamento, ou seja, do essente. Por conseqüência, essas formas e leis

da lógica são formas e leis da ontologia, valem para todo o ente enquanto ente.

A lógica não é, pois, pressuposta, enquanto teoria reflexivamente constituída, mas é co-fundamentada ao realizar-se a auto-fundamentação objectiva da ontologia. O mesmo ser que faz o ente-sendo em acto, faz igualmente o inteligente-inteligindo em acto, ou seja, o ser pelo qual o ente é, identifica-se com o ser (verbo), pelo qual o ente é afirmado.

Deste modo se vê que um dos polos do desenvolvimento discursivo da ontologia é a lógica, que, por isso, estará sempre afectando-o, em tensão dialéctica. Os primeiros conceitos e os primeiros princípios têm valor simultaneamente ôntico e lógico, ou são conceitos e princípios do essente e da mente e, como o método, são onto-lógicos. Na verdade têm uma razão ou fundamento comum — o ser puro e simples, idêntico consigo mesmo, em que ser e inteligir se identificam, anterior a qualquer divisão ontológica.

Decorre também daqui uma consequência importante para o âmbito da ontologia e da sua relação à metafísica. Por esta exigência metódica de autofundamentação da ontologia e em razão da bipolaridade desta autofundamentação, que a retrotrai até às condições de possibilidade, quer subjectivas, quer objectivas, da afirmação do essente enquanto tal, a ontologia estende-se necessariamente ou alarga-se consecutivamente ao âmbito da antropologia metafísica e da teologia metafísica, em virtude, respectivamente, da parte transcendental subjectiva e da parte transcendental objectiva.

Retomamos, assim, a divisão tripartida da metafísica: a ontologia, como vértice de todo o saber, ponto de convergência de todos os esforços ascensionais e resolutivos da ciência e ponto de partida de todas as descidas até ao singular, determinando e enriquecendo a compreensão do real e concreto da experiência — a parte genérica e fundamentadora da metafísica; a antropologia, que estuda o homem, único ser na natureza participante da realidade metafísica, pela sua alma espiritual; e a teologia que estuda Deus, como realidade metafísica por excelência, ou realidade puramente metafísica. A ontologia é pois, metafísica, mas nem toda

a metafísica é ontologia: há metafísicas que a excedem tematicamente ou determinam e concretizam, restringindo a sua aplicação. A ontologia está nelas suposta, não como algo de prévio logicamente ou antecedente no discurso, mas como condição transcendental de possibilidade e, por isso, nelas implicada ou virtualmente presente e actuante.

ÂNGELO ALVES