



INTRODUÇÃO À ONTOLOGIA

2.^a EDIÇÃO

MAFALDA DE FARIA BLANC



Instituto
PIAGET

INTRODUÇÃO À ONTOLOGIA

2.^A EDIÇÃO

MAFALDA DE FARIA BLANC



Instituto
PIAGET

assim a unidade ontológica dos entes, a sua participação no «ens commune», ao mesmo tempo que garante a sua «haecceidade» ou individuação, proporcional ao grau de perfeição da essência, que os configura e determina.

2. HISTÓRIA DO CONCEITO DE ONTOLOGIA

2.1. ARISTÓTELES, A FILOSOFIA PRIMEIRA E A TENSÃO ENTRE ONTOLOGIA E TEOLOGIA

Logo após a apreensão noética do ser por Parmênides, na sua oposição ao não-ser, como a unidade englobante de tudo o que é, surge o relativismo sofístico, que degrada e reduz o ser ao plano do discurso, dialetalizando-o com o não-ser.

A reação de Platão foi inquirir, seguindo o exemplo de Sócrates, não tanto pela natureza do ser enquanto tal como pelo que nele há de verdadeiro, ou seja, de imutável – esse fundo permanente e eterno, a que deu o nome de «ousía» e que caracterizou como «forma» ou «ideia» – o universal, suscetível de definição, ou seja, de conhecimento. No diálogo «O Sofista» (cf. 258c-259b), o ser aparece como o género supremo, de que participam todas as ideias enquanto são e de que diferem, enquanto são elas mesmas um **outro-ser** determinado, distinto do ser. Platão vai, assim, integrar a alteridade e o movimento no discurso ontológico, sem, porém, sair do plano inteligível das ideias. Ora, este não é, para Aristóteles, o plano real do ser, ou seja, da **natureza** (fúsis), constituída por indivíduos em movimento, mas tão-só o plano, ideal, do que deles é predicável e que só por referência àqueles ganha validade.

Conservando de Platão o projeto de um conhecimento universal do ser, mas com o olhar posto em primeiro lugar na dimensão concreta e individuada daquele em cada ente, vai Aristóteles perguntar já não pelo ente verdadeiro, como fizera Platão, mas pelo **ente enquanto ente** (ὄν ἢ ὄν), formulando assim a questão ontológica na sua máxima universalidade, extensiva ao sensível bem como ao plano do suprassensível (cf. *Metaf.*, Γ 1; K 3-6; E 1; Z; H; M 1-9).

Elaborando, pela primeira vez, uma noção analógica ou transcendental de ser como designando a pura formalidade que resta da subtração de todas as diferenças que particularizam os entes da experiência, a sua nota comum e abrangente, Aristóteles vai fazer dela o objeto de uma ciência universal, a **filosofia primeira**, que antecede e funda as ciências particulares, enquanto estabelece os seus princípios comuns e elucida o estatuto do seu objeto, que é sempre só um género particular do ser (cf. *Metaf.*, Γ 2, 1004 a 2; E 1, 1025 b8). São elas a teologia, a matemática e a física, que tratam, respetivamente, dos seres imóveis e subsistentes, dos seres imóveis e não subsistentes e dos seres móveis e subsistentes.

Com o evoluir, porém, da inquirição ontológica do Estagirita, vai o objeto da filosofia primeira sofrer uma notável restrição, primeiro ao estudo da substância, depois ao estudo da forma pura, tal como ela existe realizada no primeiro motor. A ciência do ente enquanto ente vai constituir-se como ciência da substância e, num segundo momento, como teologia. É assim que Aristóteles, ao mesmo tempo que confere à ontologia o seu objeto próprio – o ser na sua máxima universalidade –, abre neste uma clivagem, que acaba por o subordinar ao plano ôntico da forma, identificada, no seu grau máximo de pureza, com o Divino.

Com efeito, considera Aristóteles que o ente se diz em múltiplas aceções, mas sempre em relação a um termo único, a uma mesma natureza – a **substância** (ousía). A filosofia primeira deve, por isso, esclarecer a essência da substância, as suas causas. Substância é, numa primeira e fundamental aceção, o indivíduo subsistente, sujeito de toda a predicação, fundamento de todos os acidentes, do qual, porém, não pode haver ciência, pois que esta versa sobre o universal. A filosofia primeira, no seu estudo da substância, deve, por isso, centrar-se na indagação das razões ou causas das substâncias sensíveis, designadamente, na análise das suas formas ou essências, responsáveis pela atualização das virtualidades da matéria. Ora, as formas dispõem-se hierarquicamente, distribuindo-se em dois grandes grupos – o das formas puras, que constitui o mundo suprassensível dos motores imóveis, e o das formas inscritas numa matéria, que constitui o mundo das substâncias sensíveis. O primeiro grupo, que a Teologia investiga e descreve, constituído pela série dos motores imóveis responsáveis pelo

movimento das esferas celestes, está dependente de um primeiro motor, forma ou ato puro de pensar, de cuja dinâmica interna decorre, por influxo indireto e não-intencional, o movimento e a orgânica do universo sensível.

Identificando o estudo do ser ao da substância e a inteligibilidade desta ao plano da forma, Aristóteles acabaria por cair no platonismo que criticara, consumando a redução ôntica do ser ali esboçada e agora consignada na figura do ente supremo, ato puro e causa primeira. Acabaria, assim, por dar à filosofia primeira o perfil de uma **onto-teo-logia**, que constituiria, doravante, o modelo meta-físico da ontologia subsequente até à crítica kantiana (cf. *Metaf.* A 2, 982 b, 1-5; M 9, 1086a, 21, e *Fís.* A 9, 192a, 34-36, e B 2, 194b, 14-15)¹⁰.

2.2. SÃO TOMÁS E A ONTO-TEO-LOGIA ESCOLÁSTICA

São Tomás, embora procurando defender a unidade intrínseca da metafísica, distingue três aspetos desta ciência, que correspondem às determinações aristotélicas da filosofia primeira, acima referidas¹¹.

O objeto da metafísica é, imediatamente, o ente enquanto ente – o «ens comune» – e tudo o que lhe é próprio, as propriedades transcendentais, pelas quais convém formal e intrinsecamente aos diversos analogados (Deus e as criaturas). A filosofia primeira estuda, em segundo lugar, os princípios ou causas dos entes, ou seja, da substância: aqueles que entram na sua constituição interna («esse», «essentia», matéria e forma) e os que subsistem autónomos, sendo causa eficiente ou extrínseca de outros entes. Num

10 Cf. E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1961. Tradução castelhana: *Metafísica. Una Fundamentacion metodico-sistemática*, Barcelona, ed. Ariel, 1964: introdução, § 1, pp. 17-42.

M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4.^a ed., Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1973, § 1, pp. 5-9. Tradução francesa: *Kant et le Problème de la Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 65-69.

11 Cf. São Tomás, *In Metaph.*, Proemium, ed. Cathala, p. 2.

último sentido, estuda a metafísica, em primeiro lugar, Deus como causa eficiente universal de todos os entes, confundindo-se com a teologia natural, que se distingue da teologia revelada por ser um conhecimento racional de Deus.

Vemos, assim, que os dois aspetos da filosofia primeira, já discernidos por Aristóteles, mas nele apenas justapostos, não só são preservados, como ainda hierarquizados, subordinando São Tomás o estudo do «ser comum» ao conhecimento do «*Ipsum esse subsistens*», fim último da metafísica, porque causa absolutamente primeira não apenas na ordem da eficiência e da finalidade, mas ainda e sobretudo na ordem radical da existência. É esta noção de causa criadora, legado do judeo-cristianismo, que faltou a Aristóteles para dar à metafísica uma articulação e estrutura sistemática enquanto onto-teo-logia.

2.3. *A REDUÇÃO GNOSEOLÓGICA DA ONTOLOGIA NA FILOSOFIA MODERNA*

Se São Tomás privilegiou o ente concreto existente como objeto da metafísica, sublinhando a originalidade e até prioridade da existência como ato relativamente ao plano formal da essência, já pelo contrário Duns Escoto preferiu, com Avicena, a aceção nominal do ente, mais universal do que aquela outra participial, situando a metafísica no plano abstrato da possibilidade enquanto estudo da essência.

É nesta perspetiva essencialista, que Francisco Suarez transmitiria à filosofia moderna, na obra «*Disputationes Metaphysicae*» de 1597, a primeira grande síntese sistemática da escolástica medieval. Também aqui a existência aparece secundarizada relativamente ao plano da «essência real» ou «*entitas naturae*» e esta identificada com o objeto da ontologia, definida como um conhecimento abstrato, embora vocacionado para a realidade¹².

¹² A este propósito, a obra de referência fundamental é de J. F. Courtine, *Suarez et le Système de la Métaphysique*, Paris, P. U. F., 1990; ver sobretudo a 1.ª p., caps. 1-3, e 2.ª p., cap. II, pp. 9-99 e 195-227.

Este privilegiar do possível, concebido logicamente como não-contradição, iria permitir à filosofia moderna, principalmente concernada com o problema do conhecimento e da ciência, introduzir alterações importantes no conceito de ontologia, que preparariam em grande medida a redução gnoseológica da mesma, efetuada no século XVIII por Kant.

Uma alteração terminológica do que, até então, se tinha chamado **filosofia primeira** ou **metafísica** para as designações de **Philosophia entis**, com Maignan, **Ontosophia**, com Clauberg e **Ontologia**, sobretudo com Wolff, traduz a emergência de uma nova conceção da filosofia primeira. Antecipada em Francis Bacon na obra «Instauratio magna scientiarum», a metafísica – concebida como uma doutrina de princípios puramente formal, anterior a toda a filosofia de conteúdo – só se afirmaria plenamente com Wolff.

Com efeito, com este escolástico alemão alterar-se-ia não só a terminologia e a sistemática da filosofia primeira como ainda o seu teor. Assim, distingue Wolff a **metaphysica generalis** ou **ontologia**, que estuda o ente como tal em geral e meramente possível nas verdades que o constituem analiticamente, da **metaphysica specialis**, que lida com os princípios e estruturas essenciais dessas três grandes regiões do real, que são Deus, o mundo e o homem. Deste modo, não só se consagra a separação entre a ciência do ser e a ciência de Deus, como ainda se concebe aquela como o estudo dos primeiros princípios do conhecimento, esses conceitos e axiomas primários supostos pelas demais ciências¹³.

Conceção análoga da filosofia primeira encontra-se ainda em Crusius e Baumgarten: para o primeiro, a metafísica estuda as verdades necessárias da razão, para o segundo ela é «(...) scientia primorum in humana cognitione principiorum¹⁴».

13 Cf. Christian Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, Werke II, ed. Jean École, 1960.

14 Cf. Friedrich August Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, Leibniz, 1745, § 5, 7-9, e Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, 1739, 7.^a ed., 1779, reimp., 1062, prolegomena § 1: «Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum» (citado por M. Wundt, na obra *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 286).

Para nenhum destes autores, porém, a assimilação da ontologia a uma teoria do conhecimento é definitiva, mantendo-se aberta a passagem para a realidade através do argumento ontológico. Assim, para Wolff, o possível não é senão o conjunto desses elementos primeiros não-contraditórios (os «essentialia»), que constituem a razão suficiente de todos os outros atributos e modos. A «existência» ou «realidade», por ser tão só um modo da essência e não parte constitutiva sua, não releva da ontologia, mas da teologia, que a obtém, por dedução lógica, da essência de Deus, concebida como sua razão suficiente.

2.4. KANT E O SISTEMA DA RAZÃO PURA

Recebendo, por intermédio de Baumgarten, a sistemática wolfiana, Kant, ao negar a intuição intelectual, ver-se-ia obrigado a remodelar aquela profundamente, consumando a redução gnoseológica da ontologia, antes somente esboçada. Com efeito, definindo também a ontologia como o estudo integral dos conceitos puros ou categorias que se referem a um objeto em geral ou meramente possível, considera estas, porém, apenas como funções lógicas do juízo, sem conteúdo real correspondente na configuração formal do objeto. Por outro lado, a passagem para o plano da existência é também inviabilizada pela crítica dos argumentos ontológico e cosmológico e a redução de Deus a uma ideia da razão.

Considerando incognoscível o ser «em si» (an sich) das coisas, Kant vai restringir a ontologia ao âmbito subjetivo e fenomênico do conhecimento humano, identificando-a com a sistemática dedutiva completa dos conceitos e princípios da razão pura, esboçada a título incompleto e somente propedêutico na primeira «Crítica», mas ali também programaticamente delineada.

Assim, na secção final daquela obra, intitulada «Arquitetónica da Razão pura», apresenta o filósofo a estrutura geral da ontologia, subdividindo-a numa **metafísica especulativa** ou da natureza e numa **metafísica prática** ou moral. A primeira estuda o sistema de todos os conceitos da razão pura que concernem o conhecimento teórico das coisas, subdividindo-se numa **analítica do entendimento**, adstrita ao plano formal do objeto em geral, e numa **fisio-**

logia da razão pura, referida ao conteúdo dos objetos dados numa intuição sensível. A moral, por sua vez, estuda os princípios que determinam *a priori* o agir humano, mais precisamente, a lei moral e a sua realização pela liberdade, assim como o fim último da razão, em que confina a questão da destinação do homem¹⁵.

De notar que a distinção entre o plano formal da possibilidade e o plano material da realidade ou existência não implica um acréscimo de conteúdo ao objeto concebido pelo entendimento, mas tão-só uma modificação do valor da cópula do juízo, que passa a significar a consonância da relação ali asserida com as condições materiais da experiência.

2.5. O IDEALISMO E A METAFÍSICA DA RAZÃO

Ao reduzir a ontologia à indagação das condições transcendentais dos objetos da experiência – os fenómenos, distintos da «coisa em si» (Ding an sich) – e conceber aquelas como funções lógicas do entendimento humano, Kant encerrou-se no âmbito antropológico do conhecer finito, inviabilizando a metafísica.

O Idealismo Alemão, assumindo e radicalizando a crítica de Kant ao dogmatismo da «coisa em si», vai procurar reconstruir a metafísica a partir de uma posição idealista. Deste modo, começa por eliminar o próprio conceito de «noumeno», que ainda ensombrava o idealismo kantiano, a fim de conferir à razão, concebida a partir da praticidade, o caráter de fundamento instaurador do próprio ser.

Assim, no idealismo ético e subjetivo de Fichte, o dever-ser como fim moral é o princípio determinante de toda a vida da cons-

15 Cf. E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995; tradução francesa: *Critique de la Raison Pure*, 6.ª ed., Paris, P. U. F., 1968, introd., § VII, pp. 46-52; 94; 200-211 e 563-568. Ver ainda M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4.ª ed., Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1973; tradução francesa, *Kant et le Problème de la Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, 1.ª secção, §§ 2 e 3, pp. 70-78 e ainda, do mesmo autor, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt, V. Klostermann, 1977; tradução francesa *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la Raison pure» de Kant*, Paris, Gallimard, 1982, introd., §§ 3 e 4, pp. 70-79.

ciência, o motor do seu dinamismo criador, de que resulta como produto inconsciente a própria natureza, enquanto dado posto pela imaginação produtora, necessário à realização prática do eu livre, na medida em que este, para se autodeterminar, sempre requer uma resistência a ser vencida.

Recusando a dedução idealista da natureza ali efetuada, a filosofia de Schelling começa por se instalar, preferentemente, no campo da ação recíproca entre o objeto e o sujeito, a natureza e o espírito, relevando que ambos participam da mesma atividade criadora, ali inconsciente, aqui consciente e livre. Um pouco mais tarde, apresenta a mesma concepção a partir de um ponto de vista absoluto. A identidade, entendida como indiferença do sujeito e do objeto, é agora considerada o verdadeiro em-si, a totalidade da razão e do ser, que se desdobra no devir fenoménico do mundo para ascender ao seu autoconhecimento, atualizando a sua essência como consciência ou *ser-para-si*.

À semelhança de Schelling, parte Hegel do Absoluto como identidade do pensar e do ser, já não porém concebido abstratamente como unidade indiferenciada de ambos, mas como síntese concreta da identidade e da diferença. Assim, a «Ideia» (Idee) constitui a unidade do conceito e da realidade, é o conceito realizado, pois que processo e compleição do mesmo numa totalidade. O elemento dominante, dinâmico e formador do processo é o conceito, que representa a unidade, ideal e subjetiva, do universal. Ele particulariza-se, engendrando a realidade da matéria inorgânica, para voltar a emergir através da escala do vivente na subjetividade humana, realizando nesta a subsunção do particular na universalidade do conhecer e do agir. No termo do processo, o conceito efetivou a sua essência, tornou-se a universalidade concreta e plenamente determinada da Ideia, realizou-se como Absoluto ou verdadeira individualidade (Einzelheit)¹⁶.

16 Para uma visão de conjunto da filosofia do idealismo alemão, aconselham-se as seguintes obras: H. Heimsoeth, *Die Metaphysik der Neuzeit*, München/Berlin, 1929; tradução castelhana: *La Metafísica Moderna*, Madrid, Rev. do Ocíd., 1932, e de N. Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, 2.ª ed., Berlim, 1960; tradução portuguesa: *A Filosofia do Idealismo Alemão*, Lisboa, Gulbenkian, 1976.

2.6. A CRISE DA ONTOLOGIA NO SÉCULO XIX

O exagero especulativo do idealismo, designadamente na sua versão hegeliana, a pretensão de construir dedutivamente a existência e suas determinações empíricas a partir da articulação dialética das categorias da razão, levada a cabo na compleição onto-teo-lógica da sua metafísica, tinha de conduzir a uma reação, que se apoiaria nas ciências e no caráter provisório do conhecimento experimental para condenar como irrisória toda a pretensão a uma sistemática da realidade no seu conjunto.

Já do interior da própria metafísica, dá-se o reconhecimento dos limites do método apriorístico, cingido às condições ideais da existência ou ao domínio da possibilidade. Assim, Schelling, na sua última filosofia, exige a sua complementação por uma filosofia positiva, de índole descritiva e hermenêutica, capaz de revelar a existência e a sua significação, através de uma apropriação das experiências da vida na natureza e na história.

Do lado das ciências, contrapõe-se a objetividade e solidez do método experimental, a consensualidade dos seus resultados, à subjetividade e relatividade dos sistemas filosóficos, interpretados como «conceções do mundo» (*Weltanschauungen*) irracionais ou, no melhor dos casos, como uma síntese *a posteriori* dos resultados da ciência.

Desenvolve-se assim uma ideologia cientista, de base materialista e mecanicista, que, eliminando toda a problemática ontológica e metafísica como um reduto arcaico do espírito humano, vai limitar a filosofia à análise e promoção do conhecimento científico. São seus principais representantes o **positivismo** de Augusto Comte em França e o **neo-kantismo** da escola de Marburgo na Alemanha. Para o primeiro, em vez da inacessível investigação das causas e das essências, deve o conhecimento cingir-se à determinação de relações condicionais entre os fenómenos. Para o segundo, deve a filosofia restringir-se à análise das condições transcendentais do conhecimento científico – as leis lógicas (categorias), que ali regulam a constituição do juízo – eximindo-se à justificação metafísico-idealista dessa lógica transcendental na essência de uma consciência produtora¹⁷.

¹⁷ Como introdução a este tópico, propomos como leitura J. Chevalier, *Histoire de la Pensée*, tomo IV – *La Pensée moderne de Hegel a Bergson*, Paris,

2.7. A REABILITAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA ONTOLOGIA

Na transição para o século XX, dá-se uma mudança de perspectiva. A redução gnoseológica da ontologia bem como o método apriorístico-dedutivo e sistemático-monista do idealismo já não satisfaz. Repudiando a tendência para uma concepção unitária, construtiva e especulativa do universo bem como o postulado teleológico, Husserl vai propor, com o método fenomenológico, uma abordagem intuitiva e descritiva dos conteúdos fenomenais das vivências, dados à consciência com evidência numa visão imanente. Destes, importa sobretudo a estrutura, a essência invariável, não só porque o indivíduo escapa a uma conceptualização rigorosa, mas também porque a fenomenologia, enquanto ciência pura ou *a priori*, põe entre parêntesis a posição existencial da natureza.

As essências, obtidas por variação imaginativa a partir das correlações noético-noemáticas das vivências e apreendidas com evidência numa intuição, constituem a base de **ontologias regionais** ou **materiais** de domínios do ser correspondentes: a natureza, o homem, a cultura...

Husserl leva, porém, mais longe a pretensão da fenomenologia ao estender o domínio do *a priori* ao plano formal do objeto em geral, obtido por abstração de todo o conteúdo material. É a este nível de generalidade que a fenomenologia pode retomar o projeto kantiano de uma crítica da razão, estabelecendo e determinando o valor dos conceitos e das leis da lógica, da ética e da axiologia, à luz das estruturas categoriais últimas do objeto – esse «eidos-ser», universalmente presente em todo o «eidos-material»¹⁸.

Flammarion, 1966, e Augusto Comte, *Oeuvres Choiesies*, por H. Gouhier (com introdução), Paris, Aubier, 1943.

18 E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (Husserliana-II), Haia, M. Nijhoff, 1958; tradução francesa: *L'Idée de la Phénoménologie*, Paris, P. U. F., p. 78: «Là où il s'agit de la critique de la raison, (...) il s'agit alors d'établir les formes et les états-de-choses principiels qui sont susceptibles d'être donnés en personne, et, au moyen de ces données-en-personne, de réaliser ceux des concepts et des lois de la logique, de l'éthique, de l'axiologie, qui prétendent au rôle de principes, pour établir et déterminer leur valeur.»

Fundando as ontologias regionais numa ontologia formal, Husserl daria um passo decisivo relativamente a Kant, no sentido da viabilização da própria ontologia, ao conceber a mais importante das aceções do ser em Aristóteles – a categorial – já não como uma forma lógica do juízo, mas como um **dado presente**, realizável intuitiva e adequadamente num ver imanente¹⁹.

Antes de enveredar por uma linha idealista próxima de Descartes e de Kant, a fenomenologia de Husserl constituiu o mais poderoso incentivo para o ressurgir da ontologia no dealbar do século, fornecendo um novo método de abordagem do ser, de carácter intuitivo e descritivo, em franca oposição ao impulso sistematizador e lógico do Idealismo anterior. Assim, à unificação apressada e simplista, vão preferir as novas ontologias a análise da particularidade e diversidade das estruturas, considerando o sistema mais um desiderato da investigação do que um objetivo alcançável, em virtude quer da finitude do conhecer quer da riqueza e até irracionalidade do real.

A ontologia de Hartmann, por exemplo, perfilhando um realismo do conhecimento com base no alcance ontológico das categorias, considera que estas se devem constituir a partir do estudo de domínios parciais do real; é com base nestes dados concretos que se pode, num segundo momento, indagar por conexões sintéticas e sistemáticas entre os diversos planos do real.

Com efeito, este autor aponta como característica do **real** a individualidade, a temporalidade e a completa determinação, por oposição à universalidade e intemporalidade do **ideal**, discernindo naquele cinco estratos irreduzíveis, cada qual regido por categorias específicas, embora interdependentes: o inorgânico e o orgânico, o psíquico, o pessoal e a esfera do espírito objetivo (linguagem, tradição cultural). Cada estrato constitui uma síntese estrutural original, que se configura com e a partir de elementos provenientes de

19 E. Husserl, *Logische Untersuchungen II* (Husserliana XIX/2), Haia, M. Nijhoff, 1984; tradução inglesa: *Logical Investigations, II*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970, VI, § 44, p. 784: «(...) the concept of Being can arise only when **some being, actual or imaginary**, is set before our eyes. If 'being' is taken to mean predicative being, some **state of affairs** must be given to us, and this by way of an act which gives it, an analogue of common sensuous intuition.»

níveis inferiores, sem nunca se reduzir a um simples agregado destes, pelo que composta de novidade e de maior coesão, assistindo-se assim a uma progressiva emergência da liberdade, à medida que se avança para as camadas superiores da realidade²⁰.

A ontologia de Karl Jaspers reflete de igual modo a sensibilidade à diferença e a dificuldade, senão mesmo impossibilidade, do sistema. Distingue três modalidades do ser irreduzíveis, a que é necessário fazer corresponder abordagens teóricas distintas: a **natureza** objetiva, que é objeto da explicação científica; a **existência** em situação, que só pode ser elucidada, na medida em que é uma liberdade; e, finalmente, a **Transcendência**, ser-englobante daquelas duas, que não pode ser conhecida, mas somente decifrada através da interpretação das cifras, que são todos os seres, numa leitura sempre em aberto, que constitui um desafio à liberdade e ao seu compromisso na constituição histórica do sentido²¹.

A tendência para o privilegiar do concreto, própria da orientação fenomenológica e descritiva da ontologia contemporânea, tem a sua expressão significativa no sublinhar da fundamental significação ontológica do tempo, assim como no privilegiar das instâncias do sentimento, do sensível e até do corpo na constituição da consciência e do sentido. Inverte-se, deste modo, o pendor preponderantemente cognitivo da filosofia clássica, encerrada numa relação representativa ao real, de que dava conta através de conceitos de índole essencialmente lógica e espacializante.

Assim, se já o idealismo alemão e, em particular, Hegel reconheceram a originalidade do tempo relativamente ao espaço e a sua importância na vida histórica do espírito, enquanto princípio de superação conservadora do passado no presente, foi sobretudo Bergson que, a partir da psicologia e das ciências da vida, elaborou, no início do século, a primeira grande ontologia do tempo. Segundo este autor, a extensão material não é senão a solidificação num mecanismo inerte do princípio criador da dinâmica evolutiva da

20 Cf. N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1964; tradução castelhana: *La Nueva Ontologia*, Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1954.

21 Karl Jaspers, *Philosophie I-II-III*, Berlim, 1932; tradução francesa: *Philosophie. Orientation dans le Monde. Éclaircissement de l'Existence. Métaphysique*, Heidelberg, Springer-Verlag, 1989, pp. 711-742.

vida e da sociedade humana – a **duração** (*durée*), responsável pela emergência da novidade e da liberdade, enquanto significa a **possibilidade**, que o próprio Absoluto é e abre no processo da sua irradiação²².

Numa linha mais ortodoxamente fenomenológica, vai Heidegger desenvolver esta conceção do tempo como possibilidade e matriz do próprio ser, invertendo a perspectiva clássica da filosofia, que pensava o tempo como a manifestação fenoménica do ser.

Partindo da intuição categorial de Husserl, que considera viabilizadora da ontologia, e da leitura de Bentano, vai o filósofo de Friburgo colocar a questão do **sentido** da aceção categorial do ser em Aristóteles, a seu ver omitida até aqui pela ontologia, em prol da organização categorial do ente em grandes géneros e espécies²³. Se, com efeito, se a substância não é apenas uma forma lógica do juízo, mas um dado objetivo presente à intuição, há que elucidar o sentido dessa presencialidade, antes mesmo de proceder à articulação do ser em grandes domínios (a natureza, a história) e regiões de objetos (o espaço, o vivo, a linguagem, ...)²⁴. Tal é a tarefa de uma **ontologia fundamental** (*Fundamentalontologie*), que o filósofo leva a cabo através de uma **analítica do ser-aí** (*Daseinsanalytik*), ou seja, desse ente que nós mesmos somos, cujo protagonismo na investigação se deve à eminente relação compreensiva ao ser, que constitui a sua essência. Esta, por isso denominada **Existência** (*Existenz*), é objeto, na obra «Ser e Tempo» (*Sein und Zeit*), de uma aprofundada fenomenologia hermenêutica, que leva o autor a concluir pela significação temporal do ser enquanto **possibilidade** (*Möglichkeit*).

Porém, a analítica existencial constituía apenas, segundo o projeto de investigação apresentado naquela obra, a propedêutica de uma ontologia mais geral, que deveria apresentar, à luz do ser interpretado temporalmente, uma interpretação sistemática das grandes modalidades, domínios e regiões ônticas²⁵. Esperava-se

22 Ver: Henri Bergson, *Oeuvres* (édition du Centenaire), introd. H. Gouhier, 2.^a ed., Paris, P. U. F., 1963.

23 Cf. Martin Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, Tübingen, M. Niemeyer, 1969, e *Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson*, La Haye, M. Nijhoff, 1963; tradução francesa *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 161-192.

24 Cf. *Sein und Zeit*, introd., § 3; tradução francesa, pp. 32-35.

25 *Ibid*, introd., § 8; tradução francesa, pp. 67-72.

uma ontologia da natureza e até mesmo uma teologia. O filósofo, contudo, frustrou as expectativas, substituindo aquele projeto de uma ontologia sistemática por uma **hermenêutica** da história da filosofia enquanto «topos» privilegiado do des-ocultamento ambivalente do ser. O desenvolvimento excessivo do discurso predicativo desde a filosofia grega é responsabilizado pelo esvaziamento de sentido do ser, a redução da ontologia a uma lógica e do ente em totalidade a objeto de produção técnica – contrapondo-lhes Heidegger a obra de arte e, em particular, a poesia como a verdadeira fenomenologia da ocorrência temporal do ser!

Idêntico ponto de partida existencial e metodologia hermenêutica se encontra na ontologia de Paul Ricoeur. Para este autor, a existência consciente é esforço e desejo de ser, um «volo», que só se enriquece através da vivência e sua interpretação. Esta colhe a sua primeira expressão na simbologia, que perpassa o discurso das mais diversas culturas, para só num segundo momento ganhar um significado temático e propriamente filosófico. Ora, o símbolo é detentor de um sentido figurado e oculto, supostamente ligado de modo não-arbitrário ao sentido literal, cuja interpretação é suscetível de revelar estruturas axiais da existência humana nas suas possibilidades fundamentais. Porém, havendo estilos e sistemas de interpretação da vivência antagônicos, como o fenomenológico e o crítico – que correspondem no fundo à sobredeterminação das camadas de sentido da realidade tem a ontologia hermenêutica de proceder à sua arbitragem, apostando na coerência do discurso filosófico sem se eximir ao compromisso numa linha preferencial de interpretação²⁶.

Na mesma linha existencial, mas com outra ordem de preocupações, filósofos como Gabriel Marcel e Merleau-Ponty fizeram uso da fenomenologia para relevar o significado primordial do corpo na constituição da experiência ontológica, mormente no enraizamento e na abertura do homem ao mundo.

Deste modo, Marcel sublinhou a dimensão **incarnada** da existência, que a filosofia clássica descurou, em prol da relação de sujeito a objeto. Não se trata de uma contingência fáctica, de que

26 Cf. Paul Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique*, Paris, Seuil, 1969: Existence et herméneutique, pp. 7-30.

o «eu» se possa abstrair, mas da situação fundamental, pela qual se realiza o seu estar no mundo, não ainda como relação objetivante, mas como participação. Com efeito, é a partir do corpo e do seu sentir que qualquer coisa pode ser pensada e proferida como existente. Além disso, efetiva-se por seu intermédio a nossa involuntária participação no ser, prévia a toda a interrogação expressa, como o revelam certas experiências-limite de incontornável envolvimento numa realidade outra.²⁷

Merleau-Ponty, por seu lado, sublinhou a importância do corpo e do sentir na constituição existencial do ser-no-mundo através de uma fenomenologia da percepção, encaminhando-se nas suas últimas obras para uma ontologia da natureza de feição expressionista. Aqui, a carne (*chair*) e a intercorporeidade (*entrelacs, chiasme*), entendida como articulação sentente-sensível, constituem a dimensão matriz, a partir da qual se origina a instituição simbólica do sentido num movimento de progressiva universalização e abstração, que é processo de autognose do ser ao mesmo tempo que sua efetivação expressiva²⁸.

2.8. O POSITIVISMO LÓGICO E A CRÍTICA DA METAFÍSICA

Incompleto ficaria este quadro da ontologia contemporânea, se não referíssemos a reemergência, neste século, de uma nova forma de positivismo, nos países de língua anglo-saxónica, e a redução lógica e linguística por ele operada dos problemas de índole ontológica e metafísica.

Trata-se do empirismo lógico do Círculo de Viena, representado por Schlick e Carnap, entre outros, e da filosofia analítica da escola de Oxford, de que são figuras eminentes um Austin e um Searle. Ambas as escolas se baseiam no pensamento de Wittgenstein e têm em comum uma sua ideia-chave: a determinação do pensável pelo dizível e a redução da filosofia a um estudo da linguagem.

27 Cf. Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, 2.^a ed., Paris, Gallimard, 1940: «L'Être incarné, repère central de la Réflexion métaphysique», pp. 19-54.

28 Ver: Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945; *Résumés de Cours (Collège de France 1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968, e *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

A escola de Viena, saída do «Tractatus Logico-Philosophicus» de Wittgenstein (1921), considerando que o problema do conhecimento não deve ser colocado do ponto de vista da consciência mas do de uma linguagem construída rigorosamente, reduz a filosofia a uma análise lógica do discurso das ciências. Com base na distinção feita no «Tractatus» entre proposições vazias de sentido (*sinnlos*), com sentido (*sinnvoll*) e sem-sentido (*unsinning*), que correspondem, respetivamente, às tautologias da lógica e da matemática, às proposições das ciências empíricas, e às da metafísica, Carnap e outros dos seus representantes constroem, para as primeiras, uma **sintaxe**, ou seja, uma teoria da coerência formal e, para as segundas, uma **semântica** ou teoria da referência, considerando que a sua verdade reside na confirmação empírica. Quanto às proposições da metafísica, elas nada dizem sobre o mundo, pois que não se referem a dados da experiência; são, por isso, de excluir do âmbito do cognoscível, devendo, quando muito, considerar-se a expressão inadequada de um sentimento vital a partir de pseudo-conceitos. Pressupondo uma correspondência entre a forma lógica da linguagem e o mundo, consideram ainda aqueles pensadores ser possível à filosofia efetuar o contorno epistemológico da realidade, ou seja, dizer o **modo** como ela é, mas não o **que** ela é e que só se pode mostrar como puro facto.

A escola de Oxford parte, sobretudo, do segundo Wittgenstein, cuja obra principal – «Investigações filosóficas» (*Philosophische Untersuchungen*) – defende um pluralismo de linguagens, com fundamento no **uso**, a determinar a significação e o nexos lógico dos termos. Consentaneamente defendem os mentores da filosofia analítica a primazia da **pragmática** relativamente à **semântica** e à sintaxe, adcrevendo para a filosofia o estudo das linguagens naturais, do ponto de vista do seu uso e dos fins que com elas pretende atingir uma comunidade de falantes. A verdade do enunciado tem agora a ver com o seu funcionamento num contexto e não com a correspondência ao dado empírico, mas o anátema da metafísica mantém-se – os problemas filosóficos derivam de um uso incorreto da linguagem²⁹.

29 J.F. Mora, *Cambio de Marcha en Filosofía*; tradução portuguesa: *A filosofia analítica. Mudança de Sentido em Filosofia*, Lisboa, ed. Rés, 1982; R. Carnap, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, 2