

CAPÍTULO DOIS

FENOMENOLOGIA DO SER

1. O ENTE, O SER E SEUS TRANSCENDENTAIS

Na atitude natural de concernimento com o seu subsistir, o homem está antes de mais ocupado com o ente em redor, imediatamente à mão, pronto a ser usado como instrumento para uma determinada finalidade. Heidegger sublinhou, em «Ser e Tempo», na linha do que já fora dito antes por Marx, a primazia da «práxis» sobre a atitude teórica ou contemplativa.

Assim, defendem ambos os autores a fundamental sobredeterminação do conhecimento pelo interesse prático, que move uma determinada sociedade humana, no seu confronto com a natureza e outros povos¹. Com efeito, foi no lidar quotidiano com o mundo

¹ Karl Marx, na oitava tese sobre Feuerbach, afirma: «A vida social é essencialmente **prática**. Todos os mistérios que seduzem a teoria para o misticismo encontram a sua solução na práxis humana e no compreender desta práxis», in: *Obras Escolhidas*, tomo I, Lisboa, ed. Avante, 1982, p. 3.

Heidegger, no § 15 de «Ser e Tempo», determina o modo mais imediato da relação do homem com o mundo, não como o conhecer percetivo, mas como a **ocupação prática** (gebrauchende Besorgen), definindo como **instrumento** (Zeug) o ente assim encontrado, com a estrutura do **re-envio** (Verweisung) para uma finalidade. O **ente substantivo** (Vorhanden) é uma variação daquele, que ocorre quando ele é posto diante, visto e determinado na sua específica

em torno, que se foi realizando o primeiro levantamento categorial do ente: determinando qualidades e relações, registando regularidades e ritmos de ocorrência, como foi o caso da magia, que constituiu um sistema coerente de regras operatórias de intervenção no curso dos acontecimentos, visando, de modo incipiente embora, esse sonho de domínio do homem sobre a natureza, que a técnica e a ciência modernas procurariam, com mais eficácia, tornar realidade².

Tal inevitável primazia e influxo da prática sobre o conhecimento teve e tem, contudo, como contrapartida negativa a fixação do interesse no âmbito limitado do factual, do ôntico. Este é o que de imediato se propõe e apresenta à circunspeção do olhar e, assim presente, subsiste e é, temporariamente, com tais e tais propriedades.

O ente, porém, não é o ser, dele somente participando, enquanto, sendo ou existindo, **do** ser provém e **nele** subsiste. Anterior e possibilitador do ente em que se manifesta, o ser por ele se deixa, contudo, sobrepor e encobrir, no refluxo da sua sobrevivência ao ente, caindo mesmo em completo esquecimento, não fora uma expressa e originária captação intuitiva o provocar a de novo aparecer em temática mostraçãõ.

Tal convocação do ser é obra do pensar reflexivo que, suspendendo a inclinação natural para o ôntico e seus re-envios bem como a tendência que a acompanha para conceber nocional ou predicativamente o que assim se manifesta, deixa antes que se desdobre, no seu enigma e riqueza, a múltipla presentificação ekstática do ente.

Recolhendo, na luz do ser, o que este, como princípio originante, constitui e dispersa, o pensar **do** ser realiza a conversão à Origem, do que dela procedeu, recordando esta como o mais antigo e primeiro na ordem da constituição, convocando-a a apa-

couseidade por categorias, através da substituição da atitude prática pela teórica (Cf. *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, vol. 2, Frankfurt am Main, v. Klostermann, 1977, pp. 90 e segs.; tradução francesa: *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 102 e segs.).

2 Sobre a lógica e categorização do chamado pensamento selvagem ou primitivo, ver a obra de Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962. Sobre a magia na sua relação com a técnica e a ciência, ver a obra de Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 1984; tradução portuguesa: *Magia, Ciência e Religião*, Lisboa, Edições 70, 1988.

recer, descobrindo-a e nomeando-a, numa luta aberta contra os sucessivos encobrimentos, que a ameaçam e silenciam por parte do constituído.

Desocultando o ser numa expressa mostraçãõ temática como princípio e fim de todos os re-envios ônticos, o pensar abre-se em amplitude máxima, procurando circunscrever numa mesma conjuntura ou horizonte de unidade o ente em totalidade. A tematizaçãõ do ser, na sua articulaçãõ diferenciada ao ente, tem assim o seu natural desenvolvimento na construçãõ de um horizonte de **mundaneidade** capaz – como outrora o mito nas culturas arcaicas – de contextualizar e dar sentido ao viver e agir humanos, indo, deste modo, ao encontro da aspiraçãõ ética a uma vida boa e justa³.

O pensar que rememora e comemora o ser como Origem pensa **o mais antigo**, aquilo que foi, não como simplesmente passado, mas como o que ainda é e se reserva como futuro. Tal **pensamento fiel** é, diz Heidegger, o mais difícil. Cumpre-lhe auscultar o ritmo interno do ser, a sua dinâmica de eclosão/reclusão, o coração íntimo da sua verdade, cuja diástole e sístole constitui o porvir de todas as coisas⁴.

O mesmo filósofo determina a relação entre o ser e o ente como **diferença ontológica**. O ser diz-se **do** ente e este **do** ser: em cada caso, a co-pertença de ambos, que o genitivo regista,

3 Claude Lévi-Strauss, na obra *Myth and Meaning* (Toronto Press, 1978; tradução portuguesa: *Mito e Significado*, Lisboa, edições 70, 1979), chamou a atenção para a estrutura englobante, circular e sistémica do mito, para o seu caráter de explicação integral e horizonte de sentido último da existência. Georges Gusdorf, por seu lado, na obra *Mythe et Métaphysique* (Paris, Flammarion, 1953), sublinhou a salutar sobrevivência da estrutura mítica na consciência intelectual, chamando à metafísica uma mitologia segunda.

Recordamos a bela definição de intenção ética dada por Paul Ricoeur na obra *Soi-même comme un Autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 202: «Appelons 'visée éthique' la visée de la 'vie bonne' avec e pour autrui dans des institutions justes.»

4 Na segunda parte do curso *Was heisst Denken?* (Tübingen, 1954; tradução francesa: *Qu'Appelle-t-on Penser?*, Paris, P.U.F., 1959; 3.ª ed., 1973), 3.ª lição, aproxima Heidegger «denken» de «Gedanc» e Gemüt», que significa alma, coração, o fundo mais interior do homem, para afirmar que o pensar como «Gedanc» é fundamentalmente **re-cordaçãõ** (Gedächtnis) e **reconhecimento** (Dank) d'Isso que, interpelando-nos a pensar, nos outorga o pensamento como determinação fundamental do nosso ser.

sublinha uma diferença, que não é acrescentada extrinsecamente pelo intelecto, pois que está inscrita no seu próprio conteúdo nocional. Com efeito, ser significa: «que o **ente** é»; e ente: «o que **é**». O ser, bem como o ente, só aparecem, cada um a seu modo, a partir da diferença que os articula⁵.

O ser mostra-se como a **sobrevinda desveladora** do ente. Tal não significa, contudo, que o ser vá ao encontro do ente, desde o início dele separado, mas que o ser atravessa e sobrevém, constituindo isso que através de um tal acometimento somente chega como o de si desvelado. A **chegada** do ente significa: abrigar-se no desvelamento e assim perdurar. Ser e ente essencializam-se como diferentes a partir do mesmo: a diferença, que oferece e sustenta o âmbito da sua reciprocidade como **acometimento** e **chegada**. A diferença abre a **clareira** (Lichtung) da manifestação e constitui, quanto à sua proveniência, o enigma supremo.

Na sua sobrevinda desveladora, o ser mostra-se, nos modos variados do trazer para fora e do apresentar, como o **fundamento**. O ente, que se abriga no desvelamento, aparece como o **fundado** que, assim efetuado, também funda e causa a seu modo. Assim, não só o ser funda o ente como este, e como **Ente máximo**, funda e causa aquele. Deste modo, em virtude da diferença que os articula, ser e ente giram um em torno do outro, determinando-se reciprocamente:

Quando o ser se desdobra como ser do ente, como diferença, como acordo, então e na mesma medida, são o afastar e a reciprocidade do fundar e do justificar, o ser funda

⁵ O texto de referência essencial para a compreensão da diferença ontológica em Heidegger é «Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», in *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957; 8.ª ed., 1986; tradução francesa, *Identité et Différence*, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968. Nas pp. 56-57 (e p. 298 da trad.), afirma o autor: «Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis. Seiendes als solches erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft.» [O ser mostra-se como a sobrevinda desvelante. O ente como tal aparece no modo da chegada, que se abriga no desvelamento]. E, mais adiante, na mesma página, acrescenta: «A diferença do ser e do ente, compreendida como a Di-mensão da sobrevinda e da chegada é o **acordo** desvelante-velante de ambas.» (Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unter-schied von Überkommnis und Ankunft der **entbergend-bergende Austrag** beider.)

o ente, e o ente como Ente máximo dá razão (explica) o ser. Um sobrevém ao outro, um chega no outro. Sobrevinda e chegada aparecem como refletindo-se uma na outra. O que, do ponto de vista da diferença, significa: o acordo é uma roda que gira, o ser e o ente gravitando um em redor do outro. No interior da clareira do acordo, a fundação aparece como algo que é e que assim requer, na sua qualidade de ente, uma correspondente justificação através de um ente, isto é, uma causação e, na verdade, pela Causa suprema⁶.

Deste modo, a estrutura onto-teo-lógica da metafísica, que se afirma na sua forma acabada com a apropriação tomista da filosofia aristotélica, colhe, segundo Heidegger, a sua origem e possibilidade na **diferença ontológica**, a qual constitui o suposto **impensado** da metafísica, a que deve retroceder o pensar da Origem.

Este é, primeiro que tudo, um atender fenomenológico à **manifestação**, tal como ela ocorre: o ser na sua sobrevinda abre a clareira, constituindo, no que de cada vez é, o arco da diferença em que se distende e retoma.

Antes de questionar pelo sentido e proveniência deste jogo dinâmico, em que ser e ente se fundem e bifurcam, há que atender ao **como** da sua mostração, procedendo a uma **fenomenologia**, tão originária quanto possível, da **manifestação**. E é aqui que ganha de novo pertinência a doutrina medieval dos transcendentais do ser.

A escolástica elaborou a noção de **transcendental** para designar certas propriedades muito gerais, que são «conditiones concomitantes» do ser, a ele coextensivas e com ele convertíveis (contrariamente às categorias, que o subdividem em géneros dis-

⁶ Heidegger, *op. cit.*, p. 62: «Insofern Sein als Sein des Seienden, als die Differenz, als der Austrag west, währt das Aus-und Zueinander von Gründen und Begründen, gründet Sein das Seienden, begründet das Seiende als das Seiendste das Sein. Eines überkommt das Andere, Eines kommt im Anderen an Über-kommenis und Ankunft erscheinen wechselweise ineinander im Widerschein. Von der Differenz her gesprochen heisst dies: Der Austrag ist ein Kreisen, das Umeinander – Kreisen von Sein und Seiendem. Das Gründen selber erscheint innerhalb der Lichtung des Austrags als etwas, das **ist**, was somit selber, als Seiendes, die entsprechende Begründung durch Seiendes, d. h., die Verursachung und zwar die durch die höchste Ursache verlangt.»

tintos), diferindo apenas entre si «secundum rationem», ou seja, segundo o modo de consideração.

No início do século XIII, a *Summa de Bono* de Filipe, o Chanceler propõe a seguinte lista de transcendentais do ser: o *unum*, a *res* e o *aliquid*, o *verum* e o *bonum*, insistindo neste último enquanto expressivo da compleição, do acabamento do ser. Porém, ao *bonum* vinha associado o *pulchrum* e os filósofos posteriores procuraram determinar a identidade e diferença de ambos, ao mesmo tempo que conferiam àquele último o estatuto de um transcendental, como que para consagrar a objetividade e a universalidade da beleza de todo o ser enquanto ser.

Assim, identifica, por exemplo, Alberto Magno a beleza ao esplendor luminoso da forma substancial, ao seu modo proporcionado de organizar a matéria, de que é constituída⁷. São Tomás, por sua vez, desloca a beleza do plano aristotélico da forma para o plano existencial do *actus essendi*, re-enviando este à luz radiante do *Ipsum Esse subsistens* – concebida como a própria beleza, no seu estado puro e infinito⁸. Finalmente, São Boaventura interpretou o *pulchrum* como o ato total do ser, em que os diversos transcendentais – o *unum*, o *verum* e o *bonum* – se compenetraram e fundem numa última irradiação.

Se, diz o filósofo franciscano, o *uno* diz respeito à causa eficiente, o *verdadeiro* à causa formal e o *bom* à causa final, o *belo* «(...) circula por todas as causas e é comum a elas (...)», ele é como o esplendor dos transcendentais reunidos, o gesto expressivo do ser que, ao conhecer-se e constituir-se, transborda e se comunica, irradiando em todas as aparições. Lembraremos, em altura própria, esta perspectiva, quando, mais adiante, na sequência da exposição dos transcendentais, depararmos com a beleza como **ato total do ser**⁹.

7 Em *Super Dionysium de divinis nominibus* IV, 72 (*Opera omnia*, XXXVII/1), Santo Alberto Magno afirma: «A essência universal do belo consiste no esplendor da forma sobre as partes proporcionadas da matéria ou sobre as diferentes forças ou ações» (citado por U. Eco in *Arte e Bellezza nell'Estetica Medievale*, Milano, 1987; tradução portuguesa, Lisboa, Presença, 1989, p. 38).

8 Umberto Eco, *op. cit.*, cap. 8, pp. 106-115.

9 «(...) circuit omnem causam et est commune as ista (...)»: opúsculo editado por P. Henquinet in *Études franciscaines*, n.º 44 (1932) e 45 (1933), e citado por U. Eco em *op. cit.* na nota 8, p. 37.

Em suma, se já Platão afirmara que a ideia é princípio de unidade, verdade e bondade e Aristóteles considerara o ente como uno, verdadeiro e bom, a compreensão explícita desta tríada – a que se acrescentaria a beleza – enquanto determinação transcendental do ser, é obra própria da escolástica medieval¹⁰. Ela servirá de fio condutor para uma abordagem fenomenológica do ser, concernada apenas e preliminarmente com o seu caráter manifestativo.

2. A UNIDADE DO SER

As propriedades transcendentais do ser explicitam a riqueza do seu conteúdo interno, sem se distinguirem **realmente** dele, mas apenas do ponto de vista da **razão** que as pensa. Trata-se de expressões variadas das suas múltiplas facetas, manifestações do seu fundo inteligível, nele virtualmente contidas. Começemos pela **unidade**.

Queremos pensar o ser, mas o ser re-envia-nos ao que é, ao ôntico. Aqui deparamo-nos com sujeitos, indivíduos e com uma afirmação de ser, uma **posição** absoluta de existência. E exclamamos: «algo é e não o nada!». Compreendemos, então, que «ente» significa, em primeiro lugar, uma resistência contra o nada, uma afirmação de si próprio, uma posição na existência. O ente é, **de si**, sujeito/substante de qualidades e de ações, em virtude do **ato de ser** que o põe na existência. Numa palavra, o ente, qualquer «aliquid» é o que é e como é, no ser, **a partir** do ser e **por** ele.

Mas o ser, na sua oposição ao não-ser, é, como viu Parménides, indivisível, idêntico a si mesmo, contínuo e uno¹¹. Com efeito, se fosse divisível, não era o ser, mas vários seres; se diferisse de si,

10 J. B. Lotz, na sua obra *Ontologia*, pars II, Barcelona, 1963, fez um novo desenvolvimento sistemático valioso da doutrina dos transcendentais do ser.

11 Na linha do que afirmara no frag. 2, acerca da indivisibilidade e da continuidade do ser, diz Parménides a certa altura do seu Poema (frag. 8, linhas 22-25): «Ele também não é divisível, porque inteiramente idêntico a si mesmo; não pode nem crescer nem diminuir, o que seria contrário à sua coesão, mas está inteiramente repleto de ente, – assim, ele é inteiramente contínuo, porque o ente é conjunto com o ente.»

teria de admitir descontinuidade e não-ser e colocar-se-ia o problema do começo, da geração, que se põe a propósito do ente e a que o ser vem responder.

Numa palavra, o ser é uno e a **unidade** constitui a sua primeira propriedade transcendental, aquela que o ser possui em primeiro grau e que, por assim dizer, precede o seu agir, a sua processão nos entes.

Esta propriedade da unidade comunica-a o ser ao ente, em que é ínsito, dando-lhe coesão e **identidade** e ao conjunto aberto dos entes em que procede, constituindo-o em totalidade ou **universo**.

No primeiro caso, o ser é, em cada sujeito, o garante da sua indivisibilidade e identidade, não obstante a diversidade das ações e predicados, em que se diferencia e dispersa. Com efeito, o ser comunica a sua unidade ao ente, fazendo deste **um** ser, através de um poder de constituição não apenas circunscrito à existência, mas ainda extensivo à essência, individuando a «espécie» na concretude inefável **deste** singular, que põe na existência.

«Actus essendi» do ente, como diria São Tomás, o ser é princípio de diversificação das substâncias, isolando cada sujeito sobre a absolutidade do seu «esse», não fora convir a todos os sujeitos como seu «ser comum». Neste último sentido, é o ser princípio de relação e comunicação entre os entes, abrindo-os a uma dialética de participação e comunhão, tendente à formação de comunidade, não obstante os conflitos e as contradições inerentes à polaridade contrária da individuação.

3. A VERDADE DO SER

Presente no ente de cada vez manifesto, o ser transcende-o, porém, como essa *ekstase* que o faz sair da latência, vir à luz e manifestar-se no que é e como é através de um movimento procesual sempre inconcluso de atualização de possibilidades.

O ser faz aparecer o ente, conferindo-lhe uma duração de tempo para que se torne isso que é, ou seja, para que venha ao presente em plenitude e nele se firme com constância e estabilidade. Deste modo, o ente-lançado arrisca-se na aventura de descoberta e consignação da sua própria forma, da sua compleição. Atirado para o aberto, constringido a aparecer pelo próprio ser, que a tal o

impele, o ente deve a sua fenomenalidade ao aparecer do ser, que nele prévia e concomitantemente se dá.

Ora o aparecer não se distingue do ser, como viram os gregos, conotando o «einai» com o «fainestai», de tal modo que se pode falar do ser como a própria **aparição** e referir com Parménides «(...) o cerne firme da verdade/desvelamento bem rotundo (...)» do ser¹².

Porque o ser se essência como desvelamento e **verdade**, constitui esta, com a unidade, outra grande determinação transcendental do ser.

O ser dá-se num clarear de mundo, num fazer dia. Neste, os entes aparecem, cruzam-se, encontram-se. Mas a luz em que o mundo se mundaniza é na sua facticidade o mais enigmático.

De onde provém, a quem se destina, com que fim há/acontece o Clarear?

Apenas sabemos, com Parménides, que ao aparecer do ser comparece o pensar, numa **mesmidade** sem igualdade, reque-rendo aquele deste um dizer e pensar conformes.

Presente ao ser como o seu outro, em que o ser se reconhece e glorifica, o pensar assume e celebra a manifestação como o **Acontecimento** gracioso de haver mundo, cuja iniciativa sempre excede todo o intento de dar razão.

Verdadeiro é assim, em primeiro lugar, o ser, de uma verdade repleta de mistério e só depois o ente, na essência que o constitui e que o ser faz existir. Verdadeiro é, por fim, o pensar quando, aferido ao ser e na sua luz, o aparecer discerne das aparências e o ente conhece e enuncia no que e como do seu ser.

Verdade do conhecimento, verdade ôntica e verdade ontológica perfilam-se como níveis sucessivos de aprofundamento da verdade¹³. Esta, longe de ser pura luz, aparece como que ladeada

12 Cf. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe*, tomo 40, Frankfurt, V. Klostermann, 1983, 4.º cap., B. Sein und Schein, pp. 105-122; tradução francesa: *Introduction à la Métaphy.*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 107-123. E *Poema de Parménides*, frag. 1.

13 É esta a doutrina de Heidegger sobre a verdade, explicitada sobretudo nos textos «Von Wesen der Wahrheit» e «Ursprung des Kunstwerkes», publicados respetivamente em *Wegmarken, Gesamtausgabe*, 9, 1976, pp. 177-202, e *Holzwege*, 6.5, p. 170, com as traduções francesas respetivas em *Questions I*, Gallimard, 1968, pp. 159-194, e *Chemins*, Gallimard, pp. 11-68.

de um horizonte de sombra e de **não-verdade**: do lado do pensar, ela determina-se como essa errância e falsidade, que sempre o ameaça, em virtude da possível distorção do aparecer em aparência; do lado do ser, a não-verdade determina-se como velamento e retração, quer pelo ente em que o ser se dissimula ao mesmo tempo que se manifesta quer pela luz diante da qual a Origem se reserva incólume e ignota¹⁴.

Também para São Tomás, a verdade não está em primeiro lugar no intelecto, o que a faria depender da opinião de cada um, mas na própria coisa, a que se conforma o juízo e, antes dela, no Intelecto divino, que a pensou e atualizou na existência. Assim, para aquele filósofo, o conceito de «verum» atribui-se a vários, segundo uma ordem de anterioridade e posterioridade: em primeiro lugar ao Intelecto divino, que constitui a medida e a razão completa da verdade das coisas criadas, atribuindo-lhes uma natureza, função e propriedades; em segundo lugar «verum» diz-se das coisas, na medida em que se conformam à essência que lhe foi atribuída por Deus; em terceiro e último lugar, diz-se que os nossos juízos são verdadeiros enquanto se conformam com a verdade das coisas¹⁵. Assim, para São Tomás, «verum» é um dos modos gerais, que acompanham todo o ente enquanto ente, um dos transcendentais do ser, enquanto, sem dele se distinguir, o significa na sua relação de conformidade a uma inteligência.

4. A BONDADE DO SER

Temos salientado que o ser não é uma substância rígida, algo de fixo e de indeterminado, mas um surto espontâneo, um movimento de exteriorização, um desdobramento de si enquanto **unidade**. Esta, sem nunca sair de si, irradia e difunde-se, ou seja, dá de si, explicitando o seu conteúdo transcendental, a sua **verdade**, na profusão dos entes, em que se diferencia e procede¹⁶.

¹⁴ Nos textos acima referidos, Heidegger explicita a não-verdade na sua dupla dimensão de velamento do próprio ser e de erro, engano humano.

¹⁵ Cf. São Tomás de Aquino, *Quest. dispt. De Veritate*, art. 2.

¹⁶ Inspirou a nossa compreensão da doutrina dos transcendentais do ser a obra de J. B. Lotz, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*,

É este ato original de doação de si do ser, que faz deste «diffusivum sui», segundo o adágio neoplatónico e lhe confere a dignidade de sumo *bonum* – outro grande transcendental do ser.

Puro movimento de se pôr a si mesmo nos entes e através deles, o ser não é, contudo, devir – o que implicaria a passagem do não-ser ao ser –, mas uma «operatio». Agindo, ele circula em si mesmo: sem nunca sair de si, a sua unidade desdobra-se, manifestando a sua verdade plural, constituindo-se como uni-verso e comunidade.

Energia irradiante e fecunda de onde brota, em que devém e para que tende toda a realidade, o ser é esse uno-múltiplo, Uno-Bem, que referiram os neoplatónicos, para contrastar com um parmenidiano excessivo e estéril.

Tal é o centro de perspectiva de onde se pode avistar, na sua diversidade e unidade de conjunto, a totalidade dos entes, no mistério da sua origem e destinação. É que todos participam do mesmo ato de ser, segundo graus variados e em conformidade com a sua essência, associando-se entre si de modo estruturado, segundo relações escalonadas de ordem, que são, mais profundamente, leis de atividade. Com efeito, procedendo nos entes e nestes persistindo como seu ato imanente, o ser imprime neles uma orientação para si, uma tendência, um apetite de mais ser, o qual, por implicar a relação ao desejo e à vontade, se deve referir como bem.

Nesta última aceção, o ser é o **bem** não apenas como causa eficiente, mas como causa final do dinamismo existencial dos seres. É ele que polariza a aspiração universal dos entes, ele a perfeição que buscam e que suscita o seu esforço ascensional.

Projetando os entes, lançando-os para o aberto da existência, o ser mantém-nos, todavia, na órbita de atração da sua essência – essa adesão de si a si, que o constitui como identidade e ato puro. É este amor de si, inefável e simples – expressão dinâmica da unidade perfeita, pela qual o ser se quer e a si adere – que está na raiz do amor dos entes pelo ser, do seu apetite de assimilação ao bem, constituindo a base da coesão e do acordo recíproco de todas as partes do universo.

München, 1957; tradução francesa: *Le Jugement et l'Être. Les Fondements de la Métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1963. Ver, sobretudo, os caps. II e XVI, pp. 17-22 e 178-182 da tradução francesa.

O ser é constitutivamente um dar de si. Difundindo-se nos entes, imprime neles uma estrutura dinâmica, uma atividade de contínua transcendência, que os compele a sair de si para interagir com os outros, associando-se a eles em modos variados de coligação e colaboração¹⁷.

A realidade no seu conjunto vai, assim, ganhando consistência e estrutura, escalonando-se segundo graus de dinamismo, que ascendem da ação e reação da matéria à espontaneidade do impulso vital e deste à livre atividade da consciência, constitutiva da pessoa, capaz de ação moral e de doação de si no amor e no sacrifício¹⁸.

Só na pessoa, porque consciente do ser, o apetite do bem adquire uma orientação e objeto infinitos. Compreendendo o ser no qual está sendo, reconhecendo-o como o próprio dinamismo ontogénico, que a promove e sustenta no seu esforço ascensional para os outros e para o bem, a pessoa não necessita de perguntar artificialmente – «como chegar ao ser?» –, à maneira de alguma filosofia moderna, mas apenas de se doar, colaborando na promoção da ordem universal e transcendente, em consonância com o ato original de doação de si do ser, constitutivo do seu ser real e ativo.

Para São Tomás de Aquino, **ser** e **bem** são convertíveis, embora nocionalmente distintos, implicando o segundo uma referência à vontade, ao apetite. Numa segunda aceção e por analogia ao ser, diz-se que o ente é **bom**, na medida em que **existe**, sendo a existência, como atualidade e ato de todos os atos, e primeira das perfeições. Tal é o modo como aquele filósofo explica o adágio escolástico «ens et bonum convertuntur sunt», que torna o bem coextensivo ao ente em totalidade¹⁹. Assim, para o dominicano, o bem, à seme-

17 Esta perspectiva foi largamente exposta por Xavier Zubiri na obra *Estructura dinámica de la Realidad*, Alanza editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1989.

18 É a perspectiva de Maurice Blondel na «Trilogia». Cf. particularmente *L'Être et les Êtres. Essai d'Ontologie concrète et intégrale*, Paris, Félix Alcan, 1935.

19 São Tomás de Aquino, *Suma Teologia*, ed. bilingue, tomo 1, 3.^a ed., Madrid, B. A. C., 1964, q.5, a.1, pp. 370-371: «Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifes-

lhança do verdadeiro, radica, em primeiro lugar, na **entidade** das coisas, pensada a partir da sua Causa criadora e só secundariamente na sua relação de conveniência ao apetite subjetivo.

5. A BELEZA, ATO TOTAL DO SER

Conhecendo e amando como «verum» e «bonum» o que vem ao seu encontro, o homem cumpre o seu papel junto dos outros entes, reconhecendo o seu valor à luz do ser, que os constitui e mantém. Ele é, por isso, segundo a expressão feliz de Escoto Eriúgena, a «cópula» e a «oficina da criação»²⁰. Com efeito, restituindo-a ao ser, o homem confirma e consoma a unidade que o ser perfaz consigo mesmo, em e através da diferença.

Assim, numa «operatio» sempre discursiva e de teor prático-poiético, vai o homem levando a cabo o processo inconcluso do ser, interpretando a sua intencionalidade fundamental através de um labor de transformação da natureza e de personalização da sociedade, que é toda a história humana. Não se esgota, porém, nesta a relação do homem ao ser, antes se transcendendo e sublimando numa atitude contemplativa e laudativa, que aliás já assistira, de modo incipiente, à descoberta admirativa do ser. Ora, na contemplação, a inteligibilidade da verdade e o dinamismo do bem fundem-se numa mesma intuição, em que o ser aparece, numa fulguração súbita, como **beleza**.

tum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.» [Mas as coisas são apetecíveis na medida em que são perfeitas, pois tudo busca a sua perfeição. E tanto são mais perfeitas quanto mais em ato estão; por onde se depreende que o grau de bondade depende do grau de ser, devido a que o ser é a atualidade de todas as coisas, segundo temos visto. Por conseguinte, o bem e o ser são realmente uma única coisa, embora o bem tenha a razão do apetecível, que o ser não tem.]

20 Cf. Escoto Eriúgena, *De Divisione Naturae*, Scriptores Latini Hiberniae, vol. VII, Dublin, 1978, tomo II, 531 B. A este propósito, ver o artigo de Mafalda Faria Blanc: «A Divina Natureza segundo Escoto Eriúgena», in vol. de *Homenagem ao Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva, Rev. Port. de Filos.*, Braga, tomo 211, 1996, fasc. 1-4, pp. 97-109.

A beleza, enquanto expressiva da perfeição do ser como trindade de unidade, verdade e bondade, constitui o último dos transcendentais, a sua síntese e coroamento.

Como transcendental, ela não se restringe ao âmbito do sensível, mas, extensiva a todo o ente como tal, conhece uma gradação análoga à dos outros transcendentais, que colhe no ser a sua máxima potenciação.

Os gregos pensaram-na na linha da verdade, associando-a à manifestação sensível do inteligível, à ideia. Os cristãos pensaram-na de preferência na linha do bem, associando-a ao ato de caridade divina, que presidiu às iniciativas da criação e da encarnação do Verbo. Neste sentido, bela não seria tanto a forma perfeita, no vigor da sua autonomia substante, como a graciosidade do movimento que se inclina e abandona, a própria benevolência que condescende e se entrega – como referiu esse grande filósofo da arte, que foi Félix Ravaisson²¹.

Por nosso lado, preferimos pensá-la, na linha de São Boaventura, como o **ato total do ser**²². Com efeito, síntese dos outros transcendentais, a beleza não tem um conteúdo distintivo próprio, pois que não é senão a união da verdade conhecida pela inteligência e do bem desejado pela vontade, o preenchimento adequado do apetite espiritual, numa intuição sempre anterior ou posterior a toda a mediação discursiva.

Noite que se faz dia, dia que se faz noite, a beleza é a irradiação do próprio ser no processo do seu desdobramento expressivo, o fulgor ígneo desse anel espiralar, em que ser e ente se diferenciam no surgir instante do uni-verso.

21 Cf., por exemplo, de Félix Ravaisson, o artigo «*Métaphysique et Morale*», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, I, 1893, p. 25: «(...) la beauté suprême est la grâce, qui appartient au mouvement, et qui est, dans son abandon, l'expression et comme la figure sensible de l'amour. (...) En tout, d'abord le parfait, l'absolu, le Bon, qui ne doit son être qu'à lui-même; ensuite ce qui est résultat de sa généreuse condescendance (...).»

22 Ver, atrás, nota 10.