

ALGUMAS REFLEXÕES NO ÂMBITO DA ONTOLOGIA

SUBSÍDIOS PARA UMA TENTATIVA DE FUNDAMENTAÇÃO METÓDICO-SISTEMÁTICO

1 — *Dificuldades na determinação do objecto da Ontologia*

Se todo o saber sistematicamente constituído tem que possuir objecto e método próprios, a possibilidade da Ontologia¹ como «ciência» apresenta-se-nos, ab initio, problemática.

É realmente difícil «delimitar» o objecto da Ontologia, dada a sua universal extensão² e aparente carência de «espe-

¹ Aceitemos, provisoriamente, e por comodidade de trabalho, a definição etimológica do termo.

² Já Aristóteles, ao tentar caracterizar a «Filosofia Primeira», nos afirma a universal amplitude do seu objecto, que compreende o sensível e o supra-sensível, o experimentável e o não experimentável, enfim, todo o ente em absoluto. Das várias definições que no «De Prima Philosophia» Aristóteles nos propõe, destacam-se particularmente três: a) Ciência do supra-sensível (mais ligada à influência platónica); b) Ciência da razão das coisas; c) Ciência do ente enquanto ente (que engloba as duas primeiras e nos mostra a sua unidade).

Levanta-se aqui, como é óbvio, o grave problema das Relações Ontologia — Metafísica.

Sem pretendermos entrar por agora neste tema — que será objecto de futuras investigações — poderemos desde já antecipar, a título de esclarecimento, que a Ontologia, enquanto ciência do Ser do Real (que comporta diferentes regiões de acordo com as respectivas zonas ou parcelas desse mesmo Real), remete, em última análise, para a Metafísica (encarada esta como um fundamento filosófico, Racional, do Ser Absoluto), e nela encontra a sua última fundamentação. O trânsito daquela para esta processa-se precisamente através da «Ontologia da Pessoa».

cificidade»³. Se tudo quanto é⁴, lhe interessa, como chegar a caracterizar o seu objecto? E se o objecto é de difícil, senão mesmo impossível, apreensão, como eleger um método adequado⁵? Esta, a primeira aporia a superar, para que a Ontologia se possa constituir como disciplina filosófica autónoma.

Uma outra dificuldade, cujo peso se faz sentir predominantemente em nossos dias, é a de sabermos se, muito embora optimistamente admitida como possível, tal investigação é útil, serve, ou vale a pena.

Tendo em vista o extraordinário progresso das ciências, não deveríamos antes concluir que a realidade já está a ser suficientemente estudada e até «esgotada» por processos epistemológicos cada vez mais perfeitos, cuja eficiência se patenteia numa capacidade de domínios tecnológicos, sempre crescente⁶? A investigação científica permite, inclusive,

³ Por isso mesmo se entende que, ao longo da História da Filosofia, mas aparecem várias correntes que negam a possibilidade de construção da Ontologia como disciplina filosófica autónoma. Citemos apenas, alguns dos exemplos mais relevantes: fenomenismo kantiano, positivismo e neo-positivismo, relativismo historicista.

⁴ Tomado este «é» no seu sentido mais amplo, podemos afirmar que tudo aquilo que «aparece» à consciência, é.

⁵ A aporia que aqui se levanta insere-se, em certa medida, no problema mais geral das relações entre objecto e método em Filosofia. Como não é nosso propósito determo-nos na consideração detalhada deste tema, remetemos o leitor para a obra do Professor Eduardo A. de Soveral: «O Método Fenomenológico», Porto 1965 (Cf. cap. III, págs. 173 e segs.).

⁶ Esta interrogação exige, afinal, o esclarecimento da própria essência da Filosofia.

Será, realmente, o conhecimento filosófico, uma fundamentação do Real, original e originária? Necessitará, em última análise, o conhecimento científico, de uma fundamentação ontológica e até metafísica? Ou, pelo contrário, a Filosofia não é senão um instrumento epistemológico ao serviço da ciência? E, sendo assim, terá sentido o estabelecimento de uma diferenciação rigorosa, definitiva, estática, entre ambas?

Seja-nos permitida, a título de mera exemplificação, uma sucinta referência às posições, quase contrapostas, de J. Piaget e F. Alquié, relativamente a este problema.

É difícil de determinar — afirma Piaget — a posição das *disciplinas filosóficas* relativamente às ciências em geral e às *ciências nomotéticas* do homem. A razão fundamental desta dificuldade é sobretudo devida a um

processo histórico desencadeado a partir do século XIX e que faz com «que hoje se afirme cada vez mais um certo número de ramos inicialmente filosóficos, que se constituem em disciplinas autónomas e especializadas». Tal foi o caso da psicologia, da sociologia e da lógica. Tal é actualmente, o caso da epistemologia científica «com os seus métodos característicos e um campo de investigação independente de toda a metafísica». «Cada ciência natural ou humana — continua o Autor — tende a elaborar a sua própria epistemologia, cujos elos são assim mais estreitos com os das outras disciplinas, do que com as preocupações metafísicas». No entender de Piaget, a ideologia filosófica chega mesmo a constituir um obstáculo supremo que é necessário ultrapassar para se chegar a um conhecimento objectivo no domínio das ciências nomotéticas, porquanto «o homem de ciência nunca é um puro sábio, mas está comprometido em qualquer posição filosófica ou ideológica»; E por isso mesmo, conforme a sua ideologia filosófica, assim o sábio «reforça tal orientação na investigação, ocultando este ou aquele aspecto dos domínios a explorar, ou chega mesmo a esterilizar determinada disciplina, opondo-se implícita ou explicitamente ao seu desenvolvimento».

O Autor refere, como exemplos típicos causadores de tais inconvenientes, o da «filosofia empirista» e o «das filosofias dialécticas. Sem ser nosso propósito pronunciarmo-nos criticamente sobre a validade de tais ilustrações, limitamo-nos tão só a chamar a atenção para o facto de uma circunstancial e ilegítima extrapolação científica» por parte da filosofia, não invalidar, de modo algum, a possibilidade de relações «des-preconcebidas» entre filosofia e ciência.

Temos para nós, contrariamente ao que defende Piaget, que a filosofia, se se mantém fiel ao seu aspecto, fornecerá à ciência, não um inventário limitador das modalidades possíveis no domínio da investigação, mas um leque de possibilidades altamente dinâmico, sempre aberto à exploração de outras zonas do Real e à abordagem cada vez mais rigorosa das mesmas.

O caso da fenomenologia é, segundo Piaget, de natureza completamente diferente, por ser uma «filosofia que não pretende conduzir a uma investigação científica ou recuperar os métodos das ciências já constituídas, mas duplicar estas mesmas ciências, fornecendo um conhecimento mais autêntico das realidades consideradas».

No entender do Autor, o facto da «fenomenologia de Husserl querer reservar à ciência o estudo do mundo espacio-temporal, mas admitindo, então, para além desta fronteira estável, um conhecimento eidético [...] fornecido pela intuição metafísica», entra em contradição com «a tendência geral das ciências se considerarem abertas, no sentido de uma revisibilidade» das suas nações ou princípios, e dos próprios problemas. Por isso mesmo é «inútil procurar traçar fronteiras imutáveis entre um certo grupo de nações, consideradas como sendo as únicas científicas, e outro que ficaria reservado à filosofia; [...] é igualmente vão [...] estabelecer fronteiras

que o homem se conheça como um ser que se sabe inserido numa História cuja lei de evolução foi capaz de determinar e à qual se submete?!⁷

Sem querermos entrar no tema, aliás candente, das relações filosofia-ciência, porque isso nos levaria a um

definitivas ou simplesmente estáveis entre os problemas científicos e os filosóficos».

Em síntese, poderíamos concluir que para Piaget «um problema se mantém filosófico enquanto só for tratado especulativamente, e [...] se torna científico assim que se consegue delimitá-lo de maneira a que os métodos de verificação — experimentais, estatísticos ou algorítmicos —, permitam realizar, quanto às suas soluções, um certo acordo dos espíritos mediante a convergência, não de opiniões ou crenças, mas das investigações técnicas assim determinadas». Cfr. «A situação das ciências do homem no sistema das ciências» Liv. Bertrand, 1970.

Depois do exposto, não nos restam dúvidas sobre o carácter *residual* da concepção de filosofia aqui proposta. Efectivamente, se se aceitarem as bases sobre que assenta toda a reflexão epistemológica de A. Piaget (toda ela inspirada num estruturalismo genético, cujo objectivo fundamental é o de encontrar e caracterizar essa espécie particular de conhecimento *comum* às diferentes ciências, esses «mecanismos comuns» que se reflectem nas investigações inter-disciplinares), se se aceita o modelo circular de classificação das ciências por ele proposto, facilmente se entende que a filosofia, que se pretende constituir como fundamento (com os privilégios inevitáveis que fatalmente daí lhe advêm, designadamente o de dispôr de objecto e método específico, não susceptível de uma total inter-conversão), se não possa enquadrar um tal sistema de classificação.

Em contraste com esta posição, poderíamos citar, a título de exemplo, a concepção metafísica de F. Alquié, para quem «a investigação filosófica, longe de depender inteiramente dos dados que lhe fornecem as ciências, começa, pelo contrário, com o acto fundamental do espírito que se interroga sobre a relação do objecto científico e do Ser, apercebendo-se que, se só podemos conhecer positivamente o objecto, podemos, no entanto, atingir o Ser de uma outra maneira, quanto mais não seja através da consciência da sua ausência». Cfr. «La nostalgie de l'être», P. U. F., Paris, 1950.

⁷ Um dos grandes perigos que, segundo cremos, actualmente ameaça espírito do homem é o do chamado «realismo histórico» que leva à confusão do Ser ou do Valor com a História.

Foi Hegel quem, sob o pretexto de uma tomada de consciência filosófica da história, iniciou esta tendência de submissão da filosofia à história. Uma vez que a negação dialéctica retém tudo quanto há de positivo naquilo que ultrapassa e supera, e uma vez que, no tempo, ela se aplica também a cada consciência, poderemos afirmar que a liberdade de reflexão e da consciência ética fica comprometida, e com ela, afinal, toda a filosofia.

grande desvio do objectivo a que nos propusemos no presente estudo⁸, não podemos deixar de assentir que, em nosso entender, o conhecimento «objectivo» a que a ciência se propõe, não responde (porque, aliás, ignora) às questões fundamentais da Ontologia, interessada numa fundamentação *radical* do *Real*, na explicitação do Ser que preside à sua mais profunda estrutura, qualidade que, em última análise, funda e possibilita a comunicação entre os vários elementos integradores desse mesmo *Real*⁹.

Sendo assim, como detectar então o objecto da Ontologia? O que é afinal o Ser? Como proceder em ordem à sua determinação¹⁰?

* No domínio da fenomenologia são múltiplos e subestivos os estudos sobre este tema. Remetemos o leitor, entre outras, para as seguintes obras: Husserl, E. «The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology», Evanston, 1970. M. Ponty, M. «L'oeil et l'esprit» in *Les Temps Modernes*, 1961, n.º 183-185. De Waelhens Pheus, A. «La philosophia et les experiences naturelles», La Haye, 1961.

⁹ O problema do Uno e do Múltiplo é, sem dúvida, um dos problemas centrais da Ontologia.

¹⁰ Ao Ser não se acede nem por via experimental, nem por via dedutiva, como é óbvio. Tão pouco a via genética, mesmo quando encarada sob o ponto de vista filosófico (como veremos adiante) se mostra satisfatória.

O método fenomenológico é, quanto a nós, aquele que oferece mais vantagens para iniciarmos uma investigação sobre o Ser uma vez que teremos de partir daquilo que é «dado» à consciência, numa experiência, sem dúvida típica ou exemplar.

Não queremos com isto implicitamente afirmar a legitimidade de uma ontologia fenomenológica, porquanto fica ainda em suspenso o problema de sabermos se o método fenomenológico, embora eficaz e necessário (num primeiro momento) será, só por si, suficiente, para a captação última do Ser que, a ser admitido como fundamento unificador da experiência, ou seja do *Real*, terá de fatalmente transcender.

Sem querermos, por agora, resolver tal problema (que constitui, aliás, o objecto de investigações ainda não concluídas) atrevemo-nos a concluir antecipadamente que só um método racional se nos afigura adequado para a captação de um tal Ser.

2 — *Fenomenologia da pergunta pelo Ser*

Na impossibilidade de obtermos, dede já, uma resposta à pergunta pelo Ser, tomemos como ponto de partida a análise fenomenológica da própria pergunta, animados pela esperança, de que esta nos conduzirá a uma primeira detecção das características genéricas e fundamentais do objecto da Ontologia.

A — *Algumas questões preliminares nela implicadas*

Ao interrogarmo-nos sobre o Ser encontramos-nos, antes de mais, com um conjunto de questões prévias que inevitavelmente teremos de defrontar e tentar esclarecer.

Questões fundamentais como a de sabermos donde radica esta interrogação, porquê e como surge, quais os elementos estruturais que a configuram.

Comecemos precisamente pela última destas questões: tendo em conta que apenas nos interessa considerar aquele tipo de interrogação que remete para a consencialização do problema nela equacionado¹¹, podemos afirmar que a

¹¹ O planteamento destas (e de muitas outras) questões preliminares confirma a necessidade de uma investigação gnosológica antecedente à própria caracterização do Ser.

Isto é: ao tomarmos a pergunta pelo Ser como o ponto de partida para uma investigação ontológica, que se quer metódica e sistemática, verificamos imediatamente que o primeiro ponto a esclarecer é o de sabermos quem formula esta pergunta, como e em que plano a formula. Esbarraremos inevitavelmente com a estrutura cognitiva do sujeito cuja análise fenomenológica se impõe e concluiremos que dela, sim, radica a detecção das características genéricas do Ser, se não já do Ser Real, pelo menos do Ser Possível.

Esta orientação não coincide, como é evidente, com a de muitos filósofos contemporâneos — designadamente os adeptos da fenomenologia existencial —, para quem a Ontologia tem um lugar de prioridade sobre a Gnoseologia.

Heidegger, por exemplo, também parte da pergunta pelo Ser ao considerar que esta é a atitude radical por excelência que o filósofo deve tomar. No entanto, o modo como desenvolve o sentido inerente a esta pergunta deixa, quanto a nós, transparecer que o partido pela existência do

estrutur da pergunta implica simultaneamente um certo saber acerca do que se pergunta (sem o que a pergunta careceria de orientação e seria, portanto, impossível), e um não saber acerca do que se pergunta (caso contrário, a pergunta seria desnecessária).

A pergunta consencionaliza, pois, a necessidade de fundamentação de um saber vago e impreciso acerca do Ser e radica, como é óbvio, da zona do eu a que chamamos sujeito consciente. É à consciência intencional, que pela primeira vez o ser «aparece» como correlato — «inevitável» e «irreduzível» — do sujeito pensante, e é precisamente aí que se encontra, em nosso entender, a «raiz mais radical» (seja-nos permitido o plionasma), — aquém da qual é contraditório remontar —, de uma investigação ontológica a que chamaríamos «progressiva»¹³; progressiva, na medida em que, ao aceitar a limitação inicial decorrente da gratuitidade do «aparecimento» do Ser à consciência, vai optimistamente admitir a possibilidade de se estabelecer, acerca deste, um conhecimento amplificante (cada vez mais esclarecido e racionalmente fundamentado).

Isto significa, portanto, que o sujeito do conhecimento não é apenas encarado na sua faceta adjectiva, dependente, limitadora, mas também como o possuidor de uma zona

Ser já foi subrepticamente tomado, sem as devidas exigências críticas, pelo que o problema do conhecimento é tido como um pseudo-problema.

A chamada «compreensão pre-ontológica» longe de revelar, quanto a nós, uma pressuposição do Ser relativamente ao pensar (ao pensar consciente, «gnoseológico, como é óbvio), não é senão o «sinal» revelador de uma das características fundamentais do Ser presente à consciência intencional — a inevitabilidade —. Desenvolveremos este assunto numa fase mais adiantada do nosso estudo. Poderemos, no entanto, e desde já, esclarecer que, se é inegável que o pensamento visa o Ser e que até o pressupõe — seria absurdo concebemos aquele sem ser estruturalmente ligado a este —, se trata, no entanto, e como já afirmamos, do Ser Possível.

¹² Cfr. nota anterior.

¹³ É evidente que o «começo» da reflexão filosófica — como aliás, e com muito maior razão de ser, de qualquer tipo de reflexão — nunca pode ser «absoluto», há, inerente ao acto do conhecimento, uma gratuitidade irremediável que o filósofo tem de aceitar como algo que decorre da sua própria estrutura gnoseológica adjectiva.

eminentemente substantiva, que o coloca numa situação de transcendência e liberdade perante as coisas, e que lhe permite, inclusive, a «projecção» de um Ser à sua imagem e semelhança¹⁴.

Nesta perspectiva, a radicalidade¹⁵ encontra-se não tanto no «começo», mas sobretudo no fim, não aquém, mas além da consciência que, muito embora finita e limitada, possui características de transfinitude¹⁶ que dinamicamente a impulsionam em ordem à captação de uma Verdade Absoluta; se bem que esta surja à consciência actual como meta final ainda não lograda, mero ponto tendencial ou virtual, tem, no entanto, o privilégio e a virtude de ser a única capaz de saciar plenamente as suas mais profundas e genuínas exigências.

A par desta orientação existe actualmente uma outra, a que poderíamos chamar «via regressiva» de acesso ao Ser¹⁷.

¹⁴ Não recusa, no entanto, esta perspectiva, o contributo de uma fenomenologia «genética».

¹⁵ No sentido de raiz como fundamento ou razão de Ser (Grund).

¹⁶ Reservamos, como já foi dito, para mais tarde, o estudo das características fundamentais do acto cognitivo capazes de nos fornecerem uma primeira detecção dos atributos genéricos do Ser.

¹⁷ A origem próxima desta tendência encontra-se, em nosso entender, na «fenomenologia genética» preconizada e iniciada por Husserl.

Sem querermos entrar no debate, aliás tão actual, que pretende solucionar o problema de saber até que ponto existe ou não o chamado «último» Husserl e se este corresponde inteiramente ao Husserl que a História da Filosofia já consagrou, (Cfr.: M. Ponty, M. — «Le philosophe et son ombre» in Signes, Ed. Gallimard, 1960 págs. 201-228. Landgrebe, L. «La philosophie de Husserl est — elle une philosophie transcendente?» in *Études Philosophiques*, n.º 9, 1954, págs. 315-323. Diemer, A. «La phénoménologie comme métaphysique» *ibid.* págs. 21-49), não há dúvida que a fenomenologia husserliana, a par de uma investigação progressiva e racional, sugere a necessidade de uma investigação regressiva, em nome do mesmo ideal de radicalidade.

Se é inegável que o ideal de fundamentação rigorosa da fenomenologia husserliana visa uma verdade a priori, sem pressupostos, uma evidência apodítica, consciência de uma intuição originária, pura, somente possível no plano da subjectividade transcendental — consideramos que, em definitivo, é neste plano que Husserl se situa —, é também explícita a afirmação da

Tal hermenêutica preconiza o *regresso* da consciência ao acto «in-augural» donde imotivadamente brota e de que irremediavelmente depende, como «acontecimento» — contingente e finito — que é. Aí reside, no pacto primordial de coexistência com o mundo, todo o sentido do Ser¹⁸.

necessidade de uma investigação genética (Cfr. «Expérience et jugement» P. U. F., 1970, pág. 14), «que prescrite mais profundamente a essência e a estrutura da experiência ante-predicativa» (op. cit. pág. 32), essa «presença prévia» que faz com que o objecto nos afecte como interveniente do ante-plano da nossa consciência».

Se é inegável que o ser verdadeiro do objecto não é senão o produto da nossa actividade do conhecimento, também é verdade que esta produção do objecto não significa que este surja do nada, mas, pelo contrário, que um *mundo* de objectos está sempre já dado (Cfr. op. cit., pág. 43).

Trata-se, portanto, de mostrar até que ponto «a actividade do conhecimento, toda a orientação para um objecto singular em vias de captação, pressupõe o domínio prévio do dado passivo [...], o domínio do que é pré-dado, [...], isto é, que não exige para estar já aí, qualquer participação activa do sujeito». Isto significa que «o mundo como mundo existente é o pré-dado universal positivo, anterior a toda a actividade do juízo [...]» (Cfr. op. cit. págs. 33-35).

Em síntese, poderíamos dizer que, a par de uma *fenomenologia da constituição* (Cfr. op. cit. págs. 59-60), se reverá desenvolver uma *genealogia*, uma elucidação da origem do juízo predicativo.

Sem pretendermos, com esta breve nota, entrar nos pormenores de erudição que um estudo de história da filosofia (aliás tão urgente) exigiria, queremos tão só referir que é precisamente nesta linha «geneológica» apenas traçada por Husserl que a fenomenologia existencial irá encontrar o seu mais forte motivo inspirador, levando, inclusive, a sua investigação até às últimas consequências.

É, aliás, significativo o paralelismo entre certos temas da *Crisis* e da fenomenologia existencial (designadamente a de M. Ponty), tais como: o do «mundo da vida», do «paradoxo» humano, da «intencionalidade operante» e da «síntese passiva», (foi publicado muito recentemente um inédito de Husserl com este sugestivo título), da «redução da redução transcendental», etc.

¹⁸ Significação «enigmática» que encerra um mistério irresolúvel, porque paradoxal, absurdo, ou ambíguo.

A fenomenologia existencial, que tanto insiste na in-essencialidade da verdade e do homem, acaba por emitir uma afirmação essencial ao afirmar categoricamente a impossibilidade de resolução do paradoxo inerente ao sentido do Ser; em última análise, só o futuro poderia, neste contexto, confirmar a validade de tal afirmação.

Ao denunciar o carácter tardio e secundário da consciência (e do conhecimento racional), transfere para uma zona mais originária, e por isso considerada mais radical, — a zona da pré-consciência (e do conhecimento pré-reflexivo) —, a capacidade de acesso ao Ser.

Confere-se, nesta perspectiva, a gratuidade inerente ao «começo» da reflexão (e, conseqüentemente, à faceta eminentemente adjectiva da consciência) uma importância «fundamental» que limita, ab initio, as reais capacidades da consciência reflexiva, postulando-se como contraditória, toda a possibilidade de reflexão ontológica não relativizante.

Se, efectivamente — como quer M. Ponty — a missão do sujeito transcendental se reduz a lembrar à reflexão que será sempre «reflexão sobre um irreflectido», «reflexão inacabada, na medida em que perde a consciência do seu próprio começo»¹⁹, ou se, — como pretende Heidegger —, o Dasein enquanto *projecto* («poder-ser», «compreensão»), se funda irremediavelmente no Dasein enquanto *facticidade* (e daí o carácter originário do sentimento da derrelicção²⁰, facilmente se entende que na raiz (entendida em termos de começo ou origem), jamais se possa encontrar o fundamento (no sentido de razão de ser), mas sim um paradoxo irresolúvel, uma «negatividade fundamental»²¹.

O filósofo estará, nesta perspectiva, tanto mais próximo do verdadeiro sentido do Ser, quanto mais recuar aquém da sua capacidade reflexiva, instrumento formal e deturpador da autêntica realidade. Ao ser acede-se, pois, não tanto a partir do que se «mostra» actualmente à consciência, mas a partir do que inexplicavelmente se lhe esconde.

O caminho que conduz ao Ser é essencialmente nãdificador e ambíguo, uma vez que o Ser é, em última análise, «Ausência» e não «Presença», transcendência «Bruta» ou «Selvagem».

¹⁹ Cfr. «Phénomélogie de la Perception», (Gallimard, Paris 1945, pág. IV).

²⁰ Cfr. «El ser y el tiempo» trad. José Gaos, Buenos Aires, 1951».

²¹ Correspondente ao fundamento sem fundo ou «in-essencialidade» da verdade de que nos fala Heidegger.

B — Desenvolvimento da questão

Depois deste breve esclarecimento dos aspectos fundamentais que a formulação da pergunta pelo Ser implica, prossigamos na análise do seu desenvolvimento.

O que é o Ser?

De um ponto de vista fenomenológico, podemos dizer que o ser se identifica primariamente com aquilo que é «dado», ou «aparece» à consciência; é a «coisa» que, antes de mais, se oferece à intencionalidade, como «sendo», «estando-aí»; e «sendo» e «estando-aí» desde logo, de um modo *inevitável e irreduzível*, (o sujeito, gnoseológico, embora vise a unificação, não pode eliminar a heteronomia inerente ao conhecimento, sob pena de comprometer a sua própria onticidade).

A inevitabilidade e a irreduzibilidade do «ser» da coisa patenteia, desde logo, uma carência ótica do eu, a sua característica de «ser aderente».

O sujeito jamais encontrará em si mesmo o Ser de que carece: se ele renovadamente se «pro-jecta» não é, em última análise, para poder vir a fechar-se sobre si, e, deste modo, gozar de plenitude. A adjectividade da consciência oferece à tentação do endeusamento uma dificuldade de princípio. De facto, o eu não aspira à «con-fusão» no Absoluto (porquanto isso implicaria a perda da sua própria consciência e *in-dividualidade*). Visa, sim, a Sua *contem-plação*, do Outro a que não pode, nem quer reduzir-se, mas cuja Presença preenche plenamente as lacunas do seu ser.

Uma outra faceta do ser da coisa, motivo de fascínio para o sujeito, é justamente a sua característica de ser actual, de ser presente, sempre constante, sempre repetível. Da coisa irradia uma capacidade de «mostração»²² que o sujeito inveja. Efectivamente, enquanto este, numa tentativa de apreensão imediata de si, se encontra com um vazio ou ausência de determinações, verifica, não obstante, que o objecto continuamente se lhe dá numa experiência directa.

²² Mostração proveniente do carácter de exterioridade das diferentes partes entre si, unidas numa relação predominantemente quantitativa.

A «coisa» apresenta-se à consciência como uma unidade plena (totalmente preenchida), acabada, como um «em-si», particularmente evidente, visualizável, espacializável, e, por isso, caro à razão.

Assim se explica que algumas metafísicas, muito embora de ficção espiritualista, tenham paradoxalmente cedido à sedutora tentação de conceber o Ser à imagem e semelhança da coisa material: Substância Infinita (porque ilimitadamente extensa), Una (porque as «partes» que contém apenas diferem quantitativamente), Imutável e Inalterável (porque anula a temporalidade).

Mas uma tal concepção de Ser será realmente legítima? Não comprometerá ela algumas das características fundamentais da própria estrutura gnosiológica do sujeito?

É evidente que o conhecimento visa a unificação e que, num primeiro momento, esta se apresenta sob a configuração «ob-jectiva» do dado material, positivo, porquanto a coisa é aquilo que mais facilmente se destaca ou *distancia* de mim, que mais facilmente coloco *frente a* mim, que mais facilmente *olho*, «re-presento»²³.

Mas o dinamismo unificador da consciência não transcende o nível básico de *consciência/de*? O poder organizador da consciência não possibilita outros níveis de objectividade? A capacidade reflexiva da consciência não facultará uma captação objectiva dela mesma?

Este seria o momento oportuno para esclarecermos certos pontos fundamentais de estrutura da consciência, a fim de podermos prosseguir a investigação acerca do Ser que a ela remete.

Com efeito, se até agora a nossa análise incidiu predominantemente sobre o pólo noemático da consciência, para mais não fazermos do que referir, em esquema, os aspectos fulcrais do ser das coisas (e, ainda aqui, a grave omissão de uma análise circunstanciada da coordenada essencial do real dado que é o *espaço*, que se nos apresenta como a estrutura fundamental da coisa), ela deverá incidir, desde agora, sobre o pólo noético, subjectivo, a fim de detectar-

²³ O termo alemão *Gegenstand* é particularmente sugestivo.

mos aquelas características do ser da consciência que, por serem mais ricas e complexas do que as que o ser do objecto lhe oferece, conduzem a investigação ontológica num sentido inverso: será, em última análise, num Ser entendido em termos de Sujeito (não obstante susceptível de objectivação²⁴ para poder ser conhecido) que o acto consciente encontra o seu suporte, o seu fundamento.

Sabemos bem que esta transposição, um tanto simplista, do mais ob-jectivo ao menos «objectivo», acarreta um enorme hiato (entre a região do ser material e a do ser espiritual encontramos, pelo menos, a região do ser orgânico e a do ser psíquico).

Sirva-nos, se é possível, de justificação para tal omissão, as exigências de brevidade a que por um lado nos propusemos, e, por outro, o objectivo imediato de evidenciar o contraste entre os caracteres do ser prodominantemente material — da coisa — e os do ser predominantemente espiritual — do eu.

Na verdade, a «capacidade de adesão» que caracteriza o ser *adjectivo* da consciência, não se esgota no seu conteúdo actual; por isso mesmo o sujeito se não limita à simples constatação da espontaneidade fenoménica (que, a um nível de auto-reflexão o não satisfaz e é afinal encarada como mera aparência do Ser autêntico), antes procura, através da acção, imprimir-lhe uma riqueza ontológica que ela, só por si, não possui. A capacidade de abertura do sujeito ao «não-sido» (a um futuro-presente), permite-lhe que, para lá da aceitação inevitável e inalterável do ser do real dado, ele possa projectar-se em ordem ao Ser de um Real Possível, cuja

²⁴ Um Ser que, se não pode ser visto, poderá, pelo menos, ser entre-visto. Num artigo particularmente rico em sugestões filosóficas intitulado «Fundamentos para uma Estética Fenomenológica», in Rev. Fac. Letras do Porto, vol. II. 1972, propõe-nos o Prof. Dr. Soveral a hipótese da possibilidade de um Ser poder ser *tematicamente* objectivado em termos de ausência.

Constituiu igual motivo inspirador desta nossa investigação ontológica a afirmação (aliás já expressa em trabalhos anteriores) de que a consciência intencional se caracteriza por uma *apetência transfinita de ser*.

unidade não contrarie, antes satisfaça, a estrutura eminentemente temporal do seu ser²⁵.

Também aqui se impunha uma análise detalhada da temporalidade do sujeito.

A partir desta, chegaríamos à detecção das características fundamentais do ser da subjectividade: *ser* que se nos apresenta como possibilidade de *crescer*, de progredir, cuja unidade é predominantemente qualitativa, e, por isso mesmo, única, irreversível, irrepetível.

Um ser não só capaz de *conhecer* o ser do real e de até o controlar, mas de *querer* um real sempre outro, mais rico, ontologicamente mais denso.

A análise fenomenológica da estrutura cognitiva da consciência, desemboca afinal na fenomenologia da estrutura volitiva da mesma, e ambas constituem, em nosso entender, momentos indispensáveis de uma Ontologia da Pessoa.

Sem querermos antecipar conclusões prematuras, cremos poder afirmar que, em última análise, à Ontologia da Pessoa compete estabelecer e fundamentar o trânsito do sujeito cognoscente ao eu pessoal, deixando bem clara a ideia de que a substantividade deste tem as suas raízes naquele.

Sem ter a pretensão desmedida de se substituir quer à gnoseologia, quer à Ética, a Ontologia da Pessoa mantém com elas uma íntima relação.

O conhecimento e a acção conjugam-se na medida em ambos visam o Ser e só uma investigação fenomenológica que explicita as estruturas fundamentais quer de um, quer de outra, pode chegar a caracterizar o Ser de Pessoa.

E, por último, parece impôr-se a pertinente interrogação: uma investigação ontológica que se pretenda radical (que parta da fenomenologia da coisa material, que percorra

²⁵ É interessante notar que, enquanto nas línguas românticas, à etimologia do termo *Ser* se liga uma significação eminentemente estática — estar, permanecer —, nas línguas de raiz indo-europeia o termo tem um sentido dinâmico — brotar, crescer, progredir.

exaustivamente as diferentes regiões do ser do real para culminar na Pessoa, ponto convergente das diferentes categorias ou graus de ser, e, por isso, considerada fim em si-mesmo), estará totalmente acabada se não admite a possibilidade de uma Metafísica que, em última análise, se constitua como o seu fundamento último?

Maria José Cantista

Bolsista do Instituto de Alta Cultura (*Projecto de Investigação PL/1*)

²⁸ Note-se que o *presente* é sempre uma síntese, embora inacabada, de elementos qualitativamente diferentes: futuro e passado.