

QUANDO HERACLITO PARECIA OLHAR O SER (IV)

POSFÁCIO

Os textos intitulados *Quando Heraclito parecia olhar o Ser* ⁽¹⁾ são fruto de uma meditação que se foi desenvolvendo e lentamente sedimentando. Os pensadores que parecem estar nela presentes estão, afinal, tão «presentes» como «ausentes». «Ausentes», porque não é a totalidade, nem a essencialidade global do seu pensamento filosófico ⁽²⁾ que se encontram referenciadas. «Presentes», porque muitas passagens de algumas obras desses pensadores se constituíram principalmente como fonte de inúmeras sugestões. Mas, «ausentes» também, por outro lado, visto que o desenvolvimento de muitas dessas sugestões conduziu a um posicionamento que se afasta inequivocamente dessa fonte original. Por último, «ausentes» ainda, porque grande número das interrogações e posturas acerca do Ser não visam as concepções de nenhum autor em particular, mas são, fundamentalmente, puras hipóteses teóricas. Por conseguinte, qualquer lexema ou expressão que, porventura, evoquem este ou aquele filósofo, não deverão interpretar-se como alusão ao seu pensamento filosófico, tal como aparece «objectivado» na história da filosofia ⁽³⁾.

O encontro com um pensar já pensado, mas sempre de novo pensável, suscitou não só um auto-esclarecimento, como também a descoberta própria de trajectos incluídos num caminhar diferente. Procuraram-se formas de expressão diferenciadas, capazes de manifestar a descrição interpretativa de uma realidade «fenoménica» e, capazes, ainda, de traduzir um percurso pesquisante orientado

(1) Título que é seguido de uma numeração.

(2) Ou «implicitamente» filosófico, apenas no caso de um dos autores em questão.

(3) Neste texto veja-se, em especial, o *ponto 6* e toda a meditação reflexiva subsequente.

por um questionamento intencionalmente radical. Este pensar questionante concretizou-se, por vezes, num trajecto pontuado pela dúvida e pela perplexidade.

As «soluções» apontadas desenvolveram-se a partir de hipóteses que se nos apresentaram fecundas. Na perspectiva de uma exterioridade textual essas «soluções» aparecem, todavia, num registo provisório e não se constituem como encontradas, de uma vez para sempre.

Os textos escritos na sua «objectividade» própria religam-se de formas variadas com o seu autor. Poderá haver consonância integral, plena identificação, total realização. É sempre possível, no entanto, uma distanciação dialógica. Neste caso, acontece, então, um enfrentamento insólito em que o próprio texto é interrogado, posto em questão, desconstruído, e como que de novo reformulado. Na verdade, o que é absolutamente definitivo em filosofia «oscila» sempre na margem da pesquisa, no reverso da inquietação, nas entrelinhas do desassossego.

Uma outra questão merece talvez um esclarecimento. Porque razão haverá neste e noutros textos intitulados: *Quando Heraclito parecia olhar o Ser*, uma ausência de *notas eruditas*?

Quem tiver a paciência ou a curiosidade de os ler, poderá facilmente notar que a sua índole não se coaduna com o aparato erudito que, necessariamente, se exige em outras formas de abordagem da problemática filosófica e, conexamente, em outros tipos de escrita.

Acrescentaríamos, para terminar, que todos os textos mencionados ⁽⁴⁾, e este agora publicado, não são a continuação uns dos outros, embora haja problemas e tematizações que se retomem e se movimentem, quase sempre, num mesmo horizonte de compreensão e num análogo tipo de meditação reflexiva.

Porto, 1989.

(4) *Quando Heraclito parecia olhar o Ser* (I), Separata da «Revista Portuguesa de Filosofia», t. XLII — 3-4, Braga, 1986.

— *Quando Heraclito parecia olhar o Ser* (II), Separata da «Revista da Faculdade de Letras», *Série de Filosofia*, N.º 4, 2.ª Série, Porto, 1987.

— *Quando Heraclito parecia olhar o Ser* (III), Separata da «Revista Portuguesa de Filosofia», t. XLIV — 2, Braga, 1988.

A desvalorização do mundo dos homens varia na razão directa da valorização do mundo das coisas (1).

KARL MARX — MANUSCRITOS DE 1844

O «ser» é o conceito que se compreende por si. Em todo o conhecimento, em todo o enunciado, em todo o comportamento em relação a um «sendo», em todo o comportamento em relação a nós mesmos, é feito uso de «ser». E a expressão é, sem ir mais além, compreensível. Toda a gente percebe: «o céu é azul», «eu sou feliz», etc. Só que esta compreensão corrente demonstra apenas a incompreensão. Ela torna patente que em todo o comportamento e ser em relação ao «sendo» como «sendo», reside a priori um enigma. Que nós já vivamos numa compreensão do ser e que, simultaneamente, o sentido do ser esteja envolvido em obscuridade, prova a fundamental necessidade de retomar a questão do sentido do «ser» (2).

HEIDEGGER — O SER E O TEMPO

- *homem não é o senhor do «sendo».*
- *homem é o pastor do ser (3).*

HEIDEGGER — CARTA SOBRE O HUMANISMO

(1) Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Ergänzungsband I, Dietz Verlag, Berlin, 1968, p. 511.

(2) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle, 1941, 5.ª ed., p. 4. As aspas de «sendo» são nossas. Embora a tradução erudita de «Seiende» seja na língua portuguesa o termo «ente», preferimos antes utilizar a palavra «sendo».

(3) Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme (Über den Humanismus)*, ed. bilingue, Aubier Montaigne, Paris, 1957, p. 104. As aspas de «sendo» são nossas.

1. Tempo de ver o «mundo» assim fechado, de o ver assim tornado na contagiante construção da sua própria imagem deformada. Reverso prolongado de um desejo descontente que fica por cumprir, como se ficasse feito, mas nunca totalmente satisfeito. Desejo ritmado pela cadência fluente que desenha o «mundo» como vontade, como querer consumado e feito.

«Mundo», no entanto, que se fez e desfez como «progresso»⁽¹⁾, enredado na clausura de uma lógica inexorável, preso nas malhas apertadas de um projecto cristalizado como fixidez ensimesmada. «Progresso» que aparece, todavia, parecendo movimento ininterrupto, devir de um «ter» transfinito⁽²⁾, profusão sem limite, multiplicidade total de um «universo» conceptualizado em permanente expansão. A idade do múltiplo, da transfinitude multiplicada em imediatidade abstracta, que se condensa na diversidade de uma reificação multiforme, é a expressão de um «mundo» que se julga preenchido. Plenitude conseguida que parece tornar sem sentido a pergunta que põe o Ser e o Nada em questão.

O Nada foi resolvido, dissolvido na multiplicação das coisas. Conceito vazio, sem conteúdo, nem remetência, o Nada torna-se em paleo-Nada. Sinal antigo que se perdeu na caducidade de um tempo irreversível, diferente do tempo «inicial» de ver o tempo passar e voltar, que parecia deslizar no centro da Verdade essencial.

(1) O conceito de «progresso» reveste-se de um estatuto ambíguo no âmbito de uma perspetivação teórico-prática. Por um lado, constituiu-se como um vector de indiscutível valor positivo na dinâmica de transformação do mundo sócio-económico, sócio-político e sócio-cultural. Mas, por outro lado, funcionou como critério de uma avaliação negativa, etnocêntrica, de outras culturas e de outras civilizações diferentes da Ocidental. Esta avaliação negativa inseriu-se tanto num contexto teórico e ideológico, como ainda no âmbito de uma realidade histórica epocalmente actualizada.

Além disso, deparamos hoje com outras incidências negativas da «realidade-progresso», ou da realidade que é representada como «progresso». No texto procura-se uma breve e limitada referenciação de algumas dessas incidências.

(2) Com o termo «transfinito» quer significar-se, apenas, «aquilo» que é incontável e, portanto, incomensurável.

A essencialidade da Verdade é hoje «pensada» na transformação do «ser-aí» ⁽³⁾, na sua dominação efectiva, na sua instrumentalização maximizada. «Ser-aí» que, precisamente, se figura como «meio-para», como ser ao «serviço-de», como ser que serve. Falsificado na sua onticidade própria, dissolve-se na vontade transfinita de poder que se confunde com a liberdade. Como se a liberdade pudesse ser conseguida no horizonte fechado de uma «domesticação» constrangente.

O Ser escorrega vagarosamente na insignificância da sua presença apagada que já não se pressente, nem tem lugar, no universo triunfante da eficácia, contabilizada como lucro vorazmente perseguido. Presença afastada pela rejeição de um «ser-aí» pensado como opção sem escolha, no horizonte definhado de um destino certo. A máscara do «sendo» ⁽⁴⁾ cola-se ao rosto do homem, transforma a sua imagem num rosto feliz.

-
- (3) a) A expressão «ser-aí» não é no texto a tradução em língua portuguesa do clássico termo (e respectivo conceito) de «existência».
- b) Não significa também o existente aí, no espaço e no tempo.
- c) Não se refere, obviamente, também ao ser determinado na sua concreção qualitativa que especificamente o diferencia.
- d) Quando no texto utilizamos a expressão «ser-aí» queremos referir-nos exclusivamente ao ser do homem.
- e) Note-se, a propósito, que o problema de discernir a significação de «aí» no termo «Dasein» é fundamental, por exemplo, para a compreensão rigorosa do pensamento filosófico de Heidegger e até para o esclarecimento da sua auto-compreensão interpretativa, apresentada em obras posteriores a *Sein und Zeit*.

(4) No âmbito do «existente como existente» queremos no texto referenciar fundamentalmente os objectos que são fruto da produtividade e da criatividade do homem e que se integram em diferentes esferas de uma objectualidade múltipla e pluridimensional. A progressiva transformação da natureza realizada pelo homem permite pensar, tal como Marx no *Manuscrito da Ideologia Alemã*, que a natureza em si mesma considerada (natureza que aqui se reporta ao planeta «terra»), talvez se possa encontrar apenas em algumas «ilhas corealíferas da Austrália». (Karl Marx — Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie, Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969, p. 44). Ou talvez, hoje, nem aí se possa encontrá-la, nem aí, nem em lugar algum.

2. Tudo se envolve no deslizamento escorregadio que atinge o «sendo» na sua totalidade ⁽⁵⁾. Como se tudo pudesse não-ser o-que-é, e ser o-que-não-é.

O ser nada do Nada torna-se emergência iminente na exterioridade efêmera da sua aparência inconsistente. Submerso na imersão de uma ontificação saturada, ele vai-se fazendo presença actuante que arrasta o mundo «tranquilo» da preservação. Como se tudo fosse contaminado por uma dissolução voraz que vai atingindo o núcleo do próprio Ser, diluído na pregnância contagiante do seu próprio Nada.

O ser nada do Nada vai desfazendo toda a onticidade figurada como «sendo», vai apagando a sua presença na sombra de uma ausência encontrada. Como se o Ser se tivesse tornado imagem esvaziada pelo desfazamento eficaz de uma desconstrução inexorável, que se vai adensando no percurso de uma nadificação progressiva.

Tempo de ver o «mundo» assim tornado. Como «não-mundo» possível, ele volve-se em «anti-mundo» efectivo, na concreção disforme, ou conforme, de um Nada que se vai tornando no seu próprio ser presente.

O ser nada do Nada habita o próprio homem, transforma-o na máscara perplexa de uma esperança que se gorou, como quem encontra, de frente, a leveza totalizante de um Ser imponderável. Leveza que, então, se torna insustentável.

3. Quando o crepúsculo se foi e a noite chegou, o olhar dissolve-se na diluição da diversidade. Tudo se assemelha no desenho indeciso da imprecisão, contornos esbatidos vão traçando a identidade de uma repetição que parece não ter fim. Quase sem cor, tudo se esvai na uniformidade de uma indiferença complacente, como quem percorre um «mundo» que multiplica o idêntico, engenho programado para a reprodução de imagens que se entrecruzam numa representação ensimesmada. Jogo de espelhos em que o «mesmo» se refracta no «mesmo», como se o «pensar» se tivesse perdido na dobra do tempo. Quando nada há que essencialmente

⁽⁵⁾ Referimo-nos à totalidade do «sendo» nos quadros de uma dimensão exclusivamente planetária e terrestre.

se determine, ou seja em si mesmo determinado, perde-se a «negação», gerando-se o desvanecimento englobante de uma multiplicidade que se anulou por carência do fundamento da sua mesma onticidade.

Mas, restará saber se é possível falar de um «mundo» igual a si próprio, em que o «mesmo» é o devir do «mesmo», suscitando a identidade que transfinitamente se reproduz.

4. Se o «mesmo» e o «outro» se determinam pela relação de negação e oposição, não parece, por isso, plausível que o «mesmo» seja sem o «outro», nem que o «outro» seja sem o «mesmo». A relação de negação e oposição, com efeito, sendo uma relação dual envolve necessariamente a presença de cada um dos termos ⁽⁶⁾ relacionados.

Mas, se justamente se tratar de uma pura exclusão recíproca pareceria, então, de modo diferente, que o «mesmo» determinaria a supressão do «outro» e que o «outro» determinaria a supressão do «mesmo». Embora a relação de exclusão recíproca pareça, à primeira vista, excluir a presença de um dos termos nela relacionados, ainda neste caso, porém, não se afigura plausível excluir o que não é de maneira alguma. A relação de exclusão recíproca parece, precisamente, exigir a presença de algo que essa exclusão pretende suprimir.

Por consequência, a relação de negação e de oposição, tal como a relação de exclusão recíproca, constituem-se, em última instância, como unidade dialéctica de termos. Qualquer um deles remete, necessariamente, para o outro.

Sendo assim, ou se assim for, o «mesmo» remeterá para o «outro» e o «outro» remeterá para o «mesmo».

Esta dupla remetência conduzirá, então, às seguintes considerações:

- a) A exclusividade afirmativa de uma totalidade idêntica na sua própria «mesmidade» não parece viável, pois essa determinação exclusiva devolveria para o espaço da negação *absoluta* do «outro», negação que «pressupõe», afinal, a presença desse próprio «outro».

(6) As palavras «termo» ou «termos» não são aqui tomadas apenas no sentido estrito lógico-gramatical, significam antes «aquilo» que pode situar-se numa relação de negação e oposição, ou numa relação de exclusão recíproca.

- b) Não parece também viável, de um modo simétrico, a exclusividade afirmativa de uma totalidade *absolutamente* diversa na sua mesma alteridade, pois remeteria para o espaço da negação *radical* do «mesmo», negação que igualmente «pressupõe» a presença desse próprio «mesmo».

Estes tópicos não significam, de modo algum, que o «mesmo» se reduza ao «outro», nem que o «outro» se reduza ao «mesmo», muito embora em momentos diferentes, ou em relações diversas, o «mesmo» seja também o «outro» e o «outro» seja também o «mesmo».

Nesta ordem de ideias, a unidade dialéctica não deverá pensar-se como pura «mesmidade», como simples $A = A$, mas como inter-relação unificadora da diferença e da diversidade. É a diferença e a diversidade que justificam a possibilidade de uma autêntica multiplicidade não deverão, nesta perspectiva, conceptualizar-se como dispersão absoluta, pois implicam a unidade que permite a possibilidade da sua plena afirmação. Esta unidade, porém, não é, nem poderá ser, a plena uniformidade do «mesmo», mas a relação dialéctica unificadora que fundamenta a existência plural como existência diversificada na sua mesma multiplicidade. A própria consistência do diverso «individuo» remete, igualmente, para a unidade da sua mesma diferença, sem a qual não seria possível a diversidade ôntica da sua própria constituição como «outro».

Estas considerações conduzem à ideia de que a dissolução progressiva da diversidade, a instauração do «mesmo», a eliminação do «outro», são, afinal, consequência directa, ou indirecta, de um «mundo» falsificado na sua mesma onticidade e na sua correlativa conceptualização (7). Quer isto dizer que o «mundo»

(7) A conceptualização aqui referenciada silencia, obviamente, o carácter unidimensional do homem e do «mundo» nas sociedades «ditas» desenvolvidas da nossa contemporaneidade. Essa conceptualização é uma falsificação ideológica porque sustenta, por um lado, a afirmação plena e real da individualidade do homem na sua identidade própria e pessoal e, por outro lado, a afirmação de uma acentuada diferença no «mundo dos sentidos», maximamente evidenciada em termos de superfície. Ora tais posições são abertamente desmentidas pela realidade prática e social. Com efeito, a redução tendencial (ou efectiva) de todo o homem e de

se tornou «mundo ao contrário», invertido na onticidade nuclear da sua própria essencialidade. O ser do «mundo» é atingido na sua presença apropriada, gerando-se o processo progressivo da sua própria nadificação. O ser nada do Nada penetra-o no desventramento da sua consistência, na ocultação da sua verdade própria, na destruição inexorável de um aparecer diverso que se fez a repetição do «mesmo» na sua aparência inaparente.

E, no entanto, tudo poderia ter sido diferente ⁽⁸⁾.

todo o «sendo» ao estatuto de «objecto» funcional que se insere no horizonte constringente da eficácia e da rentabilidade, instituídas como inultrapassável critério de decisão e valoração e que se expressam como manifestação de uma mentalidade tecnocrática dominante, tornam o «mundo» num abrangente tecno-mercado. E, nesse «mundo», o homem e o «sendo» funcionam precisamente como «mercadorias», envolvidas nos complexos circuitos desse macro-mercado que se estende progressivamente a toda a terra.

Cumprе salientar, no entanto, a dinâmica positiva de todos os movimentos que efectiva e realmente lutam em termos de autenticidade, tanto teórica como prática, pela instauração dos direitos do homem e pelo respeito que exige a sua dignidade própria.

De igual modo, se deve acentuar, também, a positividade valorativa de todos os movimentos ecologistas que lutam contra a destruição da natureza, contra a sua mercantilização directa, ou indirecta.

Estes tópicos não pretendem, de maneira alguma, de forma explícita ou implícita, sobrevalorizar as sociedades pré-capitalistas ou «pré-colectivistas», na óptica de um passadismo retrógrado e/ou romântico, mas antes procuram indiciar alguns dos aspectos mais redutores e negativos da nossa contemporaneidade.

(8) a) «Tudo poderia ter sido diferente» se, por exemplo, o desenvolvimento científico e tecnológico (séc. XIX, XX) não tivesse sido manipulado e desvirtuado por instâncias políticas e/ou económicas que se apropriaram do trabalho de investigação realizado pelos cientistas, tal como das invenções técnicas ocorridas. Não será lícito, no entanto, considerar *absolutamente* negativa essa apropriação, numa sintonização maniqueísta que, por vezes, contamina algumas análises interpretativas. O que parece incontestável, todavia, é ter-se gerado e constituído no nosso tempo um condicionalismo sócio-político, sócio-económico e sócio-cultural que torna a própria técnica simultaneamente libertadora e oprimadora. Por paradoxal que pareça, as tecnologias podem contribuir tanto para a emancipação do homem, como para a sua alienação. A este propósito é de salientar, contudo, que o cerne da questão não reside propriamente no desenvolvimento científico e/ou tecnológico, em si mesmo considerado, mas nas componentes estruturais de índole sócio-económica, sócio-política e sócio-cultural. Ou seja, é ao nível das estruturas económicas, políticas e culturais, que encontraremos a explicação para o fenómeno da alienação, na vertente considerada, podendo então perceber também a tessitura de relações antagónicas que emergem e se desenvolvem.

Neste contexto, o aprendiz de feiticeiro, que perdeu o controlo e a submissão dos seus próprios feitios, é uma metáfora que pode bem evocar a dependência

5. O Ser, afinal, estaria mesmo aí, na concreção pregnant de um somatório infinito. Ser multiplicado, transfigurado, que a «razão» forjou como presença perene, ilusão que se fixou num esquecimento que exorciza a lembrança e a memória. Ocultamento que se faz e refaz como presença fugidia, fragilizada, na fragmentação de um «ser-aí» que parece envolvido em densidade aparente. Densidade, afinal, vazia, leveza liquefeita na opacidade de uma névoa pesada que se tornou sustentável.

A procura do Ser que se revela como aparição, como Verdade irrecusável, a procura da palavra que o diz unidade da diferença, unidade da oposição e da «reconciliação», é o caminho de um encontro que poderá ainda acontecer no tempo breve da passagem e da figuração. Tempo que se transfigura no transtempo de um tempo superado, dentro e fora de si mesmo, como se a história se pudesse tornar na «história do homem e do Ser», no seu aparecer diferente. Ser que, afinal, envolve o «Mesmo» e o «Outro» na dialéctica abarcante da presença que se faz ausente, e da ausência que se faz presente.

6. O Ser é, ou não é, «mesmidade» repetida? ⁽⁹⁾

e a dominação do homem, na nossa contemporaneidade, pela obra ou pelas obras que, afinal, foram e são o resultado da sua própria produtividade e criatividade. Parece-nos, todavia, que a análise deste problema nos conduziria a um outro tipo de dominação diferenciado daquele que agora se referiu. É óbvio que não se poderá «aqui e agora» desenvolver e fundamentar esta perspectivação interpretativa e explicativa (sobre esta problemática incide a obra: *O Sim e o Não — Fragmentos para uma Teoria da Alienação*, Brasília Editora, Porto, 1979).

b) «Tudo, afinal, poderia ter sido diferente» se, por exemplo, o «mundo» social, nas suas diversas e interligadas dimensões e na sua específica complexidade, se tivesse constituído de forma diferente, nele se efectuando a desconstrução necessária a uma orientação diversa das suas estruturas, das suas instituições, no sentido de uma progressiva e autêntica libertação do homem, correlativamente perspectivado na correcta valoração da sua própria identidade pessoal e dos seus direitos.

⁽⁹⁾ As interrogações e posturas acerca do Ser, referidas em todo o ponto 6., são, como já dissemos, puras hipóteses teóricas que não visam as concepções de nenhum autor em especial. Por conseguinte, qualquer lexema ou expressão que, porventura, evoquem este ou aquele filósofo não devem interpretar-se como alusão, directa ou indirecta, ao seu pensamento filosófico, tal como aparece «objectivado» na história da filosofia. Esta observação aplica-se, obviamente, a toda a meditação reflexiva subsequente.

O Ser é, ou não é, omnivalência pregnante que se cristaliza na fixidez de uma estrutura uniforme?

O Ser é, ou não é, o Absoluto estratificado na estaticidade imutável de um Ser-em-si e por-si, igual a si mesmo, numa identidade fixa?

O Ser é, ou não é, o Absoluto *absolutamente* transcendente da distância máxima, da lonjura infinita?

O Ser é, ou não é, a imagem fantasmática de uma finitude inexorável? Como se o homem carregasse o peso da sua *absoluta* solidão num «mundo» sinalizado como lugar de exílio.

O Ser é, ou não é, um simples nome? Signo vazio, sem referente encontrado? Signo que está em vez do Nada, quando se significa, afinal, um sentido inexistente?

Se o Ser habita apenas a linguagem que o *constitui* na sua mesma onticidade nuclear, se é fruto exclusivo de qualquer signologia categorizada e sincategorizada, então, o Ser será somente pura ou impura «construção», processo aleatório de vai-vem, que se dissipa na dobra de um tempo mutabilizado no âmagô da sua historicidade intransponível.

O Ser é, ou não é, «em-si», «por-si» e «para-nós»? Ou será, antes, *resultado* que apenas de *nós resulta*?

Se o Ser é apenas «para-nós» e só «para-nós», que «fazer», então, dele e de nós?

Construído, imaginado, constituído, que resta dele depois de ter sido, deste ou daquele modo, «feito»?

Dependente de um abrangente conjunto de determinações postas ou supostas pelo próprio homem, o Ser torna-se território conseguido (ou inconseguido). A «domesticação» do Ser, a sua dominação, será, então, o reverso paralelo de uma natureza transformada e deformada pelo próprio homem.

No entanto, o Ser assim construído, desta maneira constituído, ficará contaminado pela vontade de poder, ou de não-poder, que o transforma exclusivamente em «ser-para-nós», na incognoscibilidade insuperável de uma «coisa-em-si» que paira no imaginário de uma presença sem fundamento, nem alicerce. A «coisa-em-si» poderá ser ainda, em alguns casos, o sinal tranquilizante de uma «boa consciência» que sustenta, em última instância, afinal, a transcendência do Ser.

O Ser, «em-si-mesmo» e «por-si-mesmo», já não é «feito», nem «construído». Só o será o Ser como «ser-que-é» apenas «para-

-nós». O que «se diz ser-como-ser-para-nós» enreda-se nas malhas do seu próprio dizer, como «fala falada», aprisionada, na estreiteza efêmera de uma «fala falante» nunca plenamente conseguida.

O «em-si» e «por si» do Ser, todavia, parece salvar-se, visto que a «coisa-em-si» poderá ser evocada e convocada, a seu tempo. Estará aí, então, como alibi que reconforta, caminho que ficará para sempre ocultado na clausura de um horizonte que afasta irrevogavelmente a possibilidade de um conhecimento efectivo e de uma significação repleta (10).

E o homem volta-se, então, para si mesmo, como um «Deus» perdido no deserto da sua exclusiva referência e da sua própria incompreensão.

Pensar o Ser na sua plenitude compresente torna-se, desta forma, sinal impensável na tessitura finita, vacilante, de uma abrangente divisão.

7. Poder-se-á perguntar, no entanto, se o recurso à «coisa-em-si» será, efectivamente, uma hipótese viável conducente a um posicionamento que preserve o «em-si» e «por si» do Ser, na sua mesma transcendência.

Poder-se-á perguntar, ainda, se não será possível a manutenção *simultânea* da transcendência e da imanência do Ser, se o «em-si» e «por si» do Ser, não poderá ser também «Ser-para-nós».

O Ser sendo apenas «para-nós», na perspectiva de uma *absoluta e radical* relatividade, não ultrapassa a consistência aleatória de uma onticidade dependente. Quer isto dizer que o ser próprio do Ser se fragiliza numa dependência ôntica que pode inflectir-se no sentido de uma dependência do ser do próprio homem. Esta última dependência, porém, equivaleria a pensar o Ser como um ser relativizado por uma mutabilidade contingente que se temporaliza somente na sua mesma caducidade. Ou seja, o Ser seria, afinal, um «sendo» e, como tal, estaríamos ainda num plano estritamente ôntico.

Daí, decorreria então:

- 1) O plano ontológico escaparia, em última instância, ao pensamento e ao conhecimento.

(10) Conhecimento efectivo e significação repleta que, em nosso entender, não são estáticos, nem acabados, porque o próprio Ser se movimenta no âmbito do seu próprio devir e do seu mesmo movimento.

- 2) Em consequência, só nos poderíamos movimentar no plano do «sendo», no domínio ôntico.
- 3) O Ser poderá ser, por isso, *apenas* e *só* um nome. Termo sem referência, nem significação possível, o seu sentido seria também nulo.

Mas a dependência de um campo transcendental, universal e necessário, não ultrapassaria, porventura, as consequências mencionadas?

Aparentemente, talvez. No entanto, a universalidade e a necessidade cognoscitivas, específicas de um «sujeito transcendental», não deixam de ser ainda características ônticas essenciais de um ser próprio e determinado ⁽¹¹⁾.

Se se objectar que nos situamos apenas num puro plano gnosiológico ainda, neste caso, estaríamos a considerar o Ser como exclusivamente dependente das condições e estruturas do conhecimento, reduzindo, portanto, a sua onticidade própria na *total* dependência gnosiológica operada.

Se, porventura, se retorquir ainda que, no caso vertente, não podemos rigorosamente reportar-nos ao Ser, mas somente aos «seres que são», será de lembrar, então, que não parece plausível a consideração dos seres expurgada de uma necessária referenciação ao Ser ou, pelo menos, à ideia de Ser. Não é possível, com efeito, falarmos, ou pensarmos, acerca dos «seres que são» sem um esclarecimento do que significa «são», ou seja, sem a dilucidação do «é» que cada um deles *parece ser*. O próprio enunciado: «os seres que são», bem como o termo «seres», remetem forçosamente para o conceito de Ser, ou não possuem, então, qualquer sentido. Na hipótese de o termo «seres» não ser propriamente referido, mas outro termo ser antes mencionado, por exemplo, «fenómeno», «facto», ou outro análogo, ainda assim nos encontraríamos perante a imperativa necessidade de conceptualizar o sentido do termo «Ser», pois o «fenómeno» ou os «fenómenos», o «facto» ou os «factos», seriam necessariamente pensados numa perspectivação ôntica, ou seja, seriam considerados *como sendo, como existindo*.

⁽¹¹⁾ Este «ser próprio e determinado» é, neste contexto, obviamente o ser do homem.

Claro que o cerne da questão poderá deslocar-se para a questionação que incide sobre o problema de saber se ao conceito de Ser alguma referência real lhe corresponde. Neste caso, teríamos, então, a hipótese de nos encontrarmos perante um simples conceito, fruto de uma ideação, ao qual nada de real corresponderia.

8. A propósito do conceito de ser real três tipos de consideração se poderão sugerir:

1 — O Ser não se esgota, nem reduz ao ser real.

2 — A «extensão» do conceito de ser real poderá alargar-se, incluindo no seu âmbito novas regiões com características próprias que, de uma forma específica, lhes conferem um estatuto diferenciado.

3 — O ser real não se confina à região do ser dado numa experiência sensível, imediata.

Poder-se-á admitir, com efeito, que as ideias, ou os conceitos, são *tão reais* como, por exemplo, as «mesas» ou as «rochas», que inclusivamente o seu peso ôntico é tão importante no mundo social e histórico, como as «mesas» e as «rochas» (no caso das «mesas»: já construídas e usadas; no caso das «rochas»: já acontecidas «aí»).

Poder-se-á pensar, também, que a linguagem, as palavras, os signos, são *tão reais* no mundo dos homens como o real natural (no âmbito do planeta «terra»).

Mas, o que quererá dizer «tão reais» neste contexto? Quererá precisamente exprimir a ideia de que a sua concreção desempenha uma função de realidade igualmente relevante. Hoje, na existência dos homens, a linguagem, as palavras, os signos, as proposições, os discursos, são substantivos, possuem peso ôntico, têm a sua própria acção, desencadeiam eventos, suscitam novos factos, são, em si mesmos, factos.

Este último condicionalismo, que poderemos considerar específico do mundo contemporâneo, confere mais densidade ao problema de saber se o conceito de real e de existente poderá confinar-se ao simples facto de ser quando reportado ao que é dado numa exclusiva experiência sensível e imediata, ou racionalmente programada e construída, segundo perspectivas teóricas diversificadas.

A partir do século passado, o mundo dos objectos produzidos ou criados pelo homem adquiriu também, dada a sua relevância quantitativa e qualitativa, na vida das sociedades industrializadas (ou das que já hoje ultrapassaram esse estágio), um estatuto ôntico de importância crescente. Similar relevância ôntica adquiriram hoje, conforme se referiu, as linguagens, as palavras, os signos, os discursos, as proposições.

Houve, por conseguinte, um alargamento do domínio que se reporta «ao que é», ou seja, deu-se o aparecimento de uma nova pregnância de diversas regiões ônticas que anteriormente possuíam, talvez, um relevo mais ténue. Daí resultou um enriquecimento da «extensão» do conceito de «ser real», suscitado por novas modalidades ou formas de ser, integradas no seu âmbito.

Mas este alargamento e enriquecimento da «extensão» do conceito de «ser real» não se reduziu às regiões do ser aludidas. Um dos aspectos decisivos da investigação científica, com efeito, tem sido o estabelecimento de novas regiões do «ser real», obviamente correlacionadas com a instauração da sua inteligibilidade própria.

Estas considerações conduzem-nos à ideia de que a «extensão» do conceito de «ser real» não é fixa, nem determinada, de uma vez para sempre.

Um outro problema interessante, mas que envolveria uma investigação específica que aqui não se afigura possível, seria procurar saber se a «compreensão» do conceito de «ser real» se reveste também de um carácter historicamente mutável, assumindo, então, configurações diferentes. Claro que a dilucidação deste problema se prende, obviamente, com a questão que se reporta ao conceito de conceito. Se considerarmos que um conceito que muda (nos termos da sua «compreensão») já não é o mesmo conceito, então, não se poderá sequer falar da mutabilidade da «compreensão» do conceito de «ser real», visto que esta teria de ser fixa e determinada, de uma vez para sempre. Mas se considerarmos, antes, que um conceito possui uma história específica (integrada na dinâmica globalizante da própria história), então, o conjunto sempre aberto das suas transformações remeterá para uma unidade que as coordene e aglutine, ou para uma ruptura irrevogável que se movimentará no âmbito de uma diferenciação irreduzível.

Deixando estas questões em aberto, voltemos agora ao problema antes equacionado.

9. Ao conceito de Ser corresponderá, ou não, uma referência existente na realidade? O Ser é apenas um simples conceito, ou é um conceito que se reporta a algo de real?

Se partirmos da evidenciação fenomenológica da existência de seres reais que estão aí, seremos levados a considerar a sua necessária multiplicidade, ou pluralidade. Ora a multiplicidade, ou pluralidade, remete necessariamente para a unidade, tal como a unidade remete, por seu turno, para a multiplicidade, ou pluralidade.

O que é «um» é obviamente uno, mas o que é «um» pressupõe a realidade do que é «dois», «três», «quatro», etc.. Que sentido teria dizer, com efeito, que algo é «um» se não estivesse implicitamente presente a realidade do que «não é um»? Se é verdade que se diz que algo é «um» querendo dizer, precisamente, que ele não é «dois», nem «três», nem «quatro», etc., então, a realidade do que é «dois», «três», «quatro», etc., funciona como um marco referencial que possibilita o sentido da asserção: algo é «um». De um modo simétrico, a afirmação: «algo é múltiplo», remete para a presença do que não é múltiplo, em função da qual é possível dizer que algo é múltiplo, ou seja, que algo não é «um».

Se houver, portanto, uma correlação dialéctica entre a unidade e a multiplicidade, isso significará que a unidade não existe sem a multiplicidade, nem a multiplicidade sem a unidade. Esta possibilidade da efectivação de uma determinação recíproca e dialéctica entre a unidade e a multiplicidade, conduz-nos a admitir que a multiplicidade dos seres reais implica a sua necessária unidade, tal como a sua unidade envolve a sua necessária multiplicidade.

Se a unidade, aqui em questão, se reduzisse à unidade de *cada um* dos vários seres reais, teríamos ainda uma pluralidade, ou multiplicidade, de unidades várias. Ora esta pluralidade, ou multiplicidade, de unidades várias implicará, em função da correlação dialéctica acima referida, a realidade da unidade dessa multiplicidade, ou pluralidade. Por seu turno, essa unidade, pelas mesmas razões, exigirá uma pluralidade, ou multiplicidade, de unidades várias.

Ora se a unidade dos seres reais implicar a unidade do Ser, esta, por sua vez, implicará a pluralidade ou multiplicidade dos seres reais que, conforme se viu, poderá ser estabelecida pela evidenciação fenomenológica da sua existência. Afigura-se plausível, por conseguinte, que à unidade do Ser algo de real lhe corresponda.

A perspectivação dialéctica aqui considerada permitirá, então, admitir que o Ser é, *simultaneamente*, uno e múltiplo.

10. Ainda a propósito do Ser, deparamos com uma outra questão fulcral que diz respeito a posições alternativas que se apresentam como dilemáticas.

O Ser é transcendente aos seres que são, *ou é-lhes imanente?*

O Ser é «em-si» e «por si», *ou é exclusivamente «para-nós»?*

Se o Ser fosse *absolutamente* transcendente, ao homem e ao mundo, nem sequer poderia ser pensado. Com efeito, o que é transcendente de uma *forma absoluta* escapa totalmente ao pensamento e, por conseguinte, o seu conhecimento será também inviável.

Se o Ser fosse *absolutamente* imanente, então confundir-se-ia, ou seria identificável com o «sendo» ⁽¹²⁾ e/ou com o conhecimento que ao «sendo» se reporta.

Mas, o Ser não será, antes, *simultaneamente* transcendente e imanente?

Nesse caso, a transcendência poderá imanentizar-se, tal como a imanência se tornará transcendentizada. Quer isto dizer que a presença do Ser é e não é no homem e no mundo. A sua onticidade transcendente constitui-se como presença omnipresente que envolve e abarca tudo-quanto-é e vai-sendo, mas que simultaneamente não se detém, nem permanece apenas no horizonte do seu eventual limite finito ou transfinito.

Nesta ordem de ideias, a transcendência e a imanência poderão perspectivar-se como momentos de um processo dialéctico aberto, cujo movimento interconexo e relacional bloqueia uma conceptualização fixista e dividida.

Relacionado, de forma essencial, com esta questão coloca-se o problema do «em-si» e «por-si» do Ser e ainda a questão do «ser-para-nós» do Ser. Também, neste caso, se vislumbra a possibilidade de um Ser «em-si-mesmo» e «por-si-mesmo» ⁽¹³⁾, cuja dialéctica interna e externa envolveria a sua revelação «para-nós».

(12) Aqui o termo «sendo» significa o existente como existente, na sua complexa amplitude.

(13) a) «em-si»: significa uma perspectivação do Ser, considerado na sua essencialidade e onticidade próprias, como movimento e desenvolvimento efectivados no conjunto aberto das suas múltiplas determinações. Este esclarecimento foi suscitado pelo sentido inverso que Hegel atribui à expressão: *an sich* (ou *ansich*)

O próprio desenvolvimento dialéctico do Ser implicaria, então, que ele fosse «em-si-mesmo», «por-si-mesmo» e «para-nós».

Por outro lado, e conexamente, o homem é o único ser no mundo capaz de estar nele e de sair dele, capaz de ser ele próprio e de sair de si mesmo. Esse vai-vem de entrada e de saída permite-lhe mover-se tanto num campo transcendental, como num horizonte transcendente.

Estas serão, talvez, as hipóteses que, de um modo possivelmente mais coerente, poderão explicar e tornar inteligíveis *algumas* das relações do homem com o Ser.

Cumprе esclarecer ainda que a distinção entre Ser e «sendos» não implica, necessariamente, que o Ser esteja fora, ou para além, do tempo e da história. O Ser é no tempo e na história, mas não só. O problema está em conceber a sua própria temporalidade e a sua mesma historicidade sobreassumidas numa transrelatividade dialéctica que, simultaneamente *nega, conserva e supera* a mutação, a finitude e a transfinitude. O Ser, neste sentido, será a *superação* da lateralidade e da unilateralidade que são próprias de uma finitude e de uma transfinitude isoladas da infinitude. A infinitude do Ser, aqui considerada, será um conjunto sempre aberto de sucessivas «sínteses» dialécticas, capazes de efectivar a integração da finitude e da transfinitude, inserindo-as dinamicamente de uma forma *superadora*.

O Ser que é o «Mesmo» e o «Outro», que é o Uno e o Múltiplo, que se expressa, manifesta e se desenvolve na «oposição» e na «reconciliação», poderá, então, ser e conceber-se como «em-si», «por-si» e «para-nós».

11. Heraclito poderá, afinal, voltar? Terá mesmo sentido o seu regresso?

na qual se destaca, ao contrário, a abstracção de uma mera potencialidade, ainda sem efectivação real. [Cf. Manuel J. Carmo Ferreira in G. W. F. Hegel, *Prefácios* (tradução, introdução e notas), Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1990, nota (59), p. 80].

b) «por-si»: significa que o Ser, embora em estreita e íntima correlação com o homem, dele não depende nos termos da sua essencialidade e onticidade próprias. Não deverá, porém, conotar-se com a ideia de uma *absoluta* e *total* transcendência do Ser nem, muito menos, com a sua fixidez estática e uniforme, obviamente incompatível com o processo do seu desenvolvimento e do seu devir.

Percorrendo a terra vai abrigar-se junto do fogo que agasalha e purifica. Nesse lugar sem nome, nem importância, é visitado pela curiosidade dos que buscam a significância incerta do «filósofo».

Mas, a sua resposta não contenta: «Aproximem-se, não tenham medo, aqui os deuses também estão presentes» (14).

Todos partiram, então, sem perceber que os «deuses» estão neste «aqui» e neste «agora», mas mudam também de lugar e tempo. Mudam de nome, mas não morrem nunca.

Porto, 1989 (15).

Maria Carmelita Homem de Sousa

(14) «Há uma história que nos conta como, em certa ocasião, alguns visitantes desejaram encontrar-se com Heraclito. Quando entraram e o viram na cozinha aquecendo-se ao pé do forno, hesitaram. Mas, Heraclito disse: 'Aproximem-se, não tenham medo, aqui os deuses também estão presentes'».

(Aristóteles, *Parts of Animals*, 645 a 15 a 23, I, V, p. 101, Loeb Classical Library, ed. bilingue, trad. A. L. Peck, 1955, William Heinemann Ltd. — London, Harvard University Press — Cambridge, Massachusetts.).

(15) Este texto foi revisto em 1990.

RÉSUMÉ

QUAND HERACLITE SEMBLAIT REGARDER L'ÊTRE (IV)

Ce texte commence par une référence au «monde» construit par l'homme, comme réalité et comme conception. Il s'agit d'un faux progrès qui réifie l'homme et tout l'étant en les rendant l'instrument qui sert la logique d'une domination totalisante. Logique qui devient une «domestication» accomplie de l'homme.

Ce «monde» de l'infinitude multipliée, de la fragmentation transfinie, de la diversité étouffante de la réification, est l'expression de l'âge de la multiplicité qui s'imagine remplie. La question de l'Être et du Néant semble s'évanouir et perdre son sens. L'Être glisse lentement, sa présence sombre dans une insignifiance grise. Le Néant est un signe qu'on a perdu dans la caducité d'un temps irréversible. Et, pourtant, tout l'étant est traversé par la néantisation progressive de son être même. Contaminé par une dissolution qui se propage, l'Être se dissout peu à peu dans le Néant qui l'habite et le dévore, tel que l'homme qui, en son fond le plus profonde, est l'oubli suprême de l'Être et de soi-même. Mais, au même temps, en s'oubliant de cette sorte, il se fait de soi-même une image heureuse qui se remplit d'un «avoir» toujours multiplié. L'homme, comme être-au-monde, qui fait de l'étrangeté de soi-même et de tout l'étant une présence prégnante, rend la légèreté de l'Être absolument supportable.

Un autre chemin nous conduit tout de même à l'Être conçu non comme l'Être-en-soi et «pour-soi», mais justement comme l'Être qui est *seulement* «pour-nous» (1). Pour sauver la transcendance de l'Être et du réel on peut évoquer la «chose-en-soi», toujours incognoscible, toujours insignifiable. Et on «parle» alors de l'Être qui est seulement «pour-nous». Simplement l'Être ainsi constitué, ainsi construit, par tout un ensemble de suppositions et de présuppositions ne surpasse la fragile consistance d'une onticité dépendante.

L'Être est dans le temps, bien sûr, mais le problème est de concevoir sa propre temporalité et sa même historicité sursumées dans une transrelativité dialectique qui *nie*, *conserve* et, au même temps, *dépasse* la mutation, la finitude et la transfinitude. L'Être, en ce sens, sera le dépassement de la latéralité et de l'unilatéralité qui sont propres de la finitude et de la transfinitude isolées de l'infinitude. L'infinitude de l'Être, dans son mouvement, peut faire l'intégration de la finitude et de la transfinitude dans une série de «synthèses» dialectiques. L'Être qui est le *Même* et l'*Autre*, qui est l'Un et le Multiple, qui se développe dans l'opposition et dans la «réconciliation», peut être et se concevoir, alors, comme «en-soi», «pour-soi» et «pour-nous».

(1) Dans ce texte on analyse une série d'interrogations et de conceptions sur l'Être qui n'appartiennent pas à aucun philosophe en particulier, mais qui sont pures hypothèses théoriques. En conséquence, quelque lexème ou expression qui, peut-être, puissent évoquer tel ou tel philosophe, ne doivent pas s'interpréter comme une référence à sa pensée, telle qu'elle fût «objectivée» dans l'histoire de la philosophie.

ABSTRACT

WHEN HERACLITUS SEEMED TO LOOK AT THE BEING (IV)

This paper begins with a reference to the «world» built by man, as reality and as conception. It is a sort of false progress that reifies the whole «being», making it an instrument that serves the logic of total domination. Such logic is crossed by an uncontrolled will for power that becomes effective in the form of an achieved «taming» of man.

This «world» of multiplied infinitude, of transfinite fragmentation, of the constraining diversity of reification is the expression of an age of multiplicity that is thought of as fulfilled. The questions of the Being and the Nothing seem to fade and lose all sense. The Being slides slowly, its presence dilutes itself in grey insignificance. The Nothing is the sign that went lost into the caducity of irreversible time. And, notwithstanding, the whole being is crossed by the progressive nothingfication of its own «being».

Contaminated by spreading dissolution, the Being will also dissolve gradually into the Nothing which inhabits it, and devours it. Like man, who in his deepest bottom is the supreme oblivion of the Being and of himself. But, at the same time, by forgetting the Being and himself this way, he figures himself as a happy image. An image which is filled by an always multiplied «Have».

Man as «being-in-the-world», who makes himself and the whole «being» a strangeness as pregnant presence, makes the lightness of the Being absolutely endurable.

Another route leads us, however, to the Being conceived of not as «Being-in-itself» and «for-itself», but precisely as Being which is «for-us» alone ⁽¹⁾. To save the transcendency of the Being and of the real one can evoke the «thing-in-itself», always incognoscible, always insignificant. And one speaks only about the Being which is «for-us» alone. Simply the Being thus constituted, thus built, by a whole set of suppositions and pre-suppositions, doesn't overcome the fragile consistency of a dependent onticity.

Certainly the Being is in time, but the problem consists in conceiving its own temporality and its historicity, both over-assumed in a dialectical trans-relativity that *denies*, *maintains* and, at the same time, *overcomes* mutation, finitude, and transfinitude.

The Being, in this sense, will be the overcoming of laterality and of unilaterality which are typical of finitude and of transfinitude isolated from infinitude. The infinitude of the Being in its own movement can effect the integration of finitude and of transfinitude in a whole set of dialectical «synthesis». The Being which is the «Same» and the «Other», the One and the Multiple, which develops in opposition and in «reconciliation», can then be conceived of as «in-itself», «for-itself» and «for-us».

(1) In this paper, there is an analysis of a set of questions and conceptions about the Being which do not aim at any philosopher in particular, but stand for mere theoretical hypotheses. Thus, any word or expression that may eventually evoke this or that philosopher, should not be taken as a reference to his thinking, in the way it has presented itself in the history of philosophy.