

## DOIS UNIVERSOS ONTOLÓGICOS

por  
JOSÉ ENES

A elaboração do pensamento ontológico realiza-se através de um processo noético e linguístico, substancialmente idêntico ao das obras científicas e literárias.

Já desde a intuição aporética a sua formulação lógico-linguística faz-se através da metáfora, do modelo e do exemplo, hauridos em áreas experiencialmente conhecidas pelo pensador.

Estas áreas podem encontrar-se ao nível do conhecimento empírico vulgar ou podem pertencer a domínios científicos ou tecnológicos que por sua vez processaram a primeira transferência de sentido.

O pensamento ontológico, mediante tal processo, vai crescendo organicamente da pergunta para a teoria, da exploração sectorial para a integração global, como um universo de inteligibilidade em expansão cujo horizonte, na medida em que se amplia, tende a fechar a curva da totalização. Aquele processo é o seu discurso. É o próprio pensar ou a acção do pensamento a fazer-se pensando, através do ver, do perguntar, do supor, do prever, do teorizar, do verificar e do ratificar. E todo este complexo accional é o discorrer. A natureza noética de tal discurso é caracterizante do seu próprio universo precisamente enquanto institui o sentido que lhe dá unidade e vigência ontológicas.

Ora a natureza noética do discurso depende da estrutura matricial a partir da qual o intuito enceta a transferência de sentido, ou seja, a elaboração metafórica do novo sentido, neste caso, o sentido ontológico. Aquela estrutura, no entanto, só fundamenta a referida dependência se for tomada no enquadramento do universo em que tem o próprio sentido. É, portanto, uma estrutura contextual. O sentido que possui no seu quadro original dá sentido ao modelo que o intuito com ela cria para a estruturação do novo universo. Daí que a transferência não seria possível se nela se rompesse a ligação analógica ao ponto de partida. O alçado conceitual do novo universo e a noeticidade do seu discurso conservam necessariamente a congenidade estrutural com os núcleos matriciais da sua origem<sup>1</sup>.

O alçado conceitual ergue-se mediante um reduzido número de conceitos fundamentais, constitutivos dos núcleos focais e operativos da intencionalidade do discurso. Eles estabelecem as coordenadas referenciais e projectam a estruturação relacional e integrativa. A luz da inteligibilidade reina neste conjunto instituindo a noosfera que vivifica e dinamiza o discurso.

---

<sup>1</sup> A percepção de o processo do conhecer humano ser estruturalmente linguístico ganhou já a generalização dos lugares comuns. O movimento hermenêutico, encetado por Schleiermacher e os movimentos linguísticos de ascendência humboldtiana ou saussureana conduziram a outra apercepção: a de que o *processo linguístico é um procedimento metafórico*, ou seja, de que a *referência* da significação é sempre uma *transferência de sentido*. Estas duas apercepções fundem-se actualmente numa maneira de pensar que se generaliza na crítica literária, na filosofia da ciência e sobretudo na própria filosofia da filosofia. Max Black e Paul Ricœur, com os seus estudos recolhidos respectivamente em *Models and Metaphors* (Cornell University Press, Ithaca, 1962) e em *La métaphore vive* (Éditions du Seuil, Paris, 1975), ocupam uma posição de vanguarda no processo de reflexão aperceptiva. A consciencialização de que o processo noético da fala e das linguagens por ela constituídas é um procedimento metafórico, e de que o falar é uma metáfora accional é determinante do método hermenêutico que apliquei à interpretação da obra de São Tomás de Aquino em *A Porta do Ser* (Dilsar, 1969) e à língua portuguesa em *Ser e Linguagem* (Imprensa Nacional, Lisboa, 1983).

O pequeno número e a riqueza nocional dos conceitos fundamentais de um universo ontológico possibilitam o aparecimento de sub-conjuntos ou sistemas, distintos mas integráveis no mesmo universo, por se firmarem nos mesmos fundamentos e usarem o mesmo tipo de discurso.

## 1. UNIVERSO CAUSAL ARISTOTÉLICO-ESCOLÁSTICO

A tradição ontológica, histórica e doutrinalmente identificável com a obra filosófica de Aristóteles e dos Escolásticos, pode ser encarada, interpretada, analisada e explicada como dois sistemas integrados no mesmo universo de sentido.

A obra filosófica de Aristóteles é iluminada por duas experiências noético-ontológicas, que lhe permitiram ultrapassar as aporias e as lacunas do pensamento dos filósofos gregos que o antecederam.

A primeira foi a *experiência da causalidade*, τοῦ καθ' ὅ<sup>2</sup>; a segunda, a *experiência da formalidade lógico-semântica da predicação*.

A segunda experiência permitiu-lhe realizar, segundo a admirada expressão de Bochenski, uma criação tão original e perfeita que «nunca mais foi vista coisa igual na história da Lógica formal»<sup>3</sup>. Esta grandiosa e historicamente inesperada obra de formalização analítica e dialéctica da fala humana facultou-lhe a primeira grande teorização epistemológica que ainda permanece presente no discurso da filosofia das ciências.

A inovação lógico-dialéctica, porém, foi realizada por Aristóteles no mesmo esforço de inovação científica, da resolução

---

<sup>2</sup> *Met.* V, xvii, 1021 b 14.

<sup>3</sup> *História de la Lógica Formal*. Edición española de Millán Bravo Lozano. Editorial Gredos, Madrid, 1968, p. 110.

das aporias de Parménides e Heráclito, da refutação das falácias sofisticas e da superação das insuficiências da dialéctica e da doutrina de Platão.

Esta obra genial de teorização epistemológica e de investigação resolutória culmina com o lançamento dos alicerces de uma ciência primeira, fundamento e complemento das outras:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτων ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.

*Há uma ciência que contempla o ente enquanto ente e quanto lhe é inerente como próprio*<sup>4</sup>.

Esta definição de *Metafísica* e de *Ontologia* vai ser assumida por toda a tradição ocidental. A ela se reportam mesmo aqueles que rejeitam, como Heidegger, a aparelhagem lógico-dialéctica de Aristóteles.

Uma parte desta aparelhagem foi de facto elaborada pela formalização e axiomatização, tal como as *categorias* e os *princípios*.

A experiência da causalidade, porém, desempenhou um papel mais decisivo na criação dos núcleos nocionais da ontologia aristotélica. Ela é, na sua estrutura mais íntima, uma experiência noética no sentido formal. É uma experiência que o conhecimento humano tem de si mesmo como conhecer, não como acto de um sujeito que o exerça, mas na sua estrutura especificamente própria do conhecimento como conhecimento de um objecto.

Aristóteles refere esta experiência sempre que, por razões de teorização epistemológica, explicita a natureza do conheci-

---

<sup>4</sup> *Met.* IV, i, 1003 a 21. Um belo estudo recentemente pôs em relevo a importância da formalização lógica e dialéctica na constituição do discurso ontológico de Aristóteles: Anne-Marie Dillens, *A la naissance du discours ontologique, étude de la notion καθ' αὐτό dans l'œuvre d'Aristote*, Éditions Ousia, Bruxelles, 1982.

mento científico, de que o filosófico é uma espécie. E de acordo com a provável datação do primeiro livro da *Física* nos primórdios da actividade literária de Aristóteles é compreensivelmente esclarecedor que a *experiência da causalidade* tenha aflorado precisamente no começo da obra científica e filosófica de Aristóteles.

Embora a alusão explícita a tal experiência seja frequente sobretudo nos livros da *Metafísica*, a sua formulação completa surge em quatro lugares linguisticamente paralelos: *Phys.* I, i, 184a 10-12; II, iii, 194b 18-21; *Met.* I, iii, 983a 25s e *Post. An.* I, ii, 71b 9-13.

Por ser a mais completa e precisa consideremos a última formulação :

Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδύχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.

*Julgamos conhecer em absoluto alguma coisa — não à maneira aleatória dos sofistas — quando julgamos conhecer a causa por cuja virtude a coisa é, que é a causa disso e não ser possível dar-se de outro modo<sup>5</sup>.*

Apercebemo-nos de ter conhecimento de uma coisa, em sentido absoluto — ἀπλῶς —, quando nos apercebemos de que conhecemos a *causa graças à qual* a coisa existe e é, de tal forma que nos apercebemos também da necessidade desta relação causal. Conhecer uma coisa é a percepção do porquê da sua realidade, absolutizada pela apercepção da necessidade da relação causal. Aristóteles encontrou nesta dupla apercepção a matriz da inteligibilidade de todo o seu pensamento filosófico. Conhecer um ente é conhecer as causas dele e estas são os princípios reais que o fazem ser real e tal como ele é.

Aristóteles consciencializa e formula a experiência da causalidade mediante a interpretação lógico-semântica do grego e

<sup>5</sup> *Post. Anal.* I, ii, 71 b 9-13.

do comportamento epistemológico dos pensadores que o precederam. A primeira pessoa do plural do presente do indicativo dos verbos que denotam a posse comum, mas só por Aristóteles explicitamente consciencializada, da experiência causal — οἰόμεθα nos três lugares mencionados e o verbo φαμὲν no da *Metafísica* — apontam concomitantemente o meio linguístico do procedimento hermenêutico.

A novidade da descoberta levou Aristóteles a utilizar a função sincategoremática das preposições e dos advérbios para a significação específica da causalidade e dos géneros de causa. Fê-lo servindo-se dos exemplos correntes na cultura grega: a escultura, a medicina, a arquitectura, a marcenaria, a olaria, a fundição, o nascimento, crescimento e morte dos seres vivos, etc. Em todos estes casos o modelo antropomórfico do δημιουργός, que já tinha servido a Platão para o seu *demiurgo divino*, funciona como matriz geradora do sentido da teoria aristotélica das quatro causas, elaborada primeiramente nos capítulos terceiro e sétimo do segundo livro da *Física*.

Através desta teoria e mediante o mesmo processo de metaforização se formaram os núcleos nocionais do pensamento ontológico de Aristóteles. De todos eles o mais originantemente nuclear é o de *potência e acto*: δύναμις, ἐνέργεια e ἐντελέχεια. Este núcleo constitui a descoberta genial de Aristóteles. Para ela não há precedentes tanto no pensamento filosófico elaborado como no património linguístico. O sentido de δύναμις em δυναμει ὄν constitui uma criação aristotélica.

Este núcleo, originado no modelo da acção produtiva que de uma matéria adequada produz a estrutura prefigurada pelo agente, reflui sobre o mesmo modelo e instaura o sentido ontológico da causalidade. À sua luz se formaram os outros núcleos: φύσις — *natureza*, πρώτη ὕλη — *matéria primeira*, εἶδος — *essência* e os seus sinónimos e correlatos, οὐσία — *substância* —, συμβεβηκός — *acidente* e, principalmente, δύναμει ὄν e ἐνέργεια ὄν — *ente em potência* e *ente em acto*.

É este núcleo que gera a inteligibilidade da mudança substancial e da accidental, da unidade e multiplicidade dos entes naturais, da extensão, do movimento e do tempo, permitindo assim ultrapassar a aporia parmenidiana e os paradoxos sofisticos de Zenão.

As relações entre potência e acto permitiram por um lado a dedução do *Primeiro Motor Imóvel* e, por outro, o esboço da caracterização da sua essência como acto puro. Das relações resultou também, de modo semelhante, a teoria do *intelecto passivo* e do *intelecto agente*<sup>6</sup>.

Estes esquemas de teorização teológica e psicológica ficaram incompletos e falhos de inteligibilidade totalizante. Se, por um lado, a teoria do intelecto agente, *separado, imixto e eterno*, esquisita a demonstração escolástica da espiritualidade e imortalidade da alma, por outro obscurece a unidade substancial do homem. Por sua vez, se a demonstração do Primeiro Motor Imóvel serviu de modelo à *primeira via* de São Tomás para demonstrar a existência de Deus, nos termos aristotélicos ela não excede a causalidade final, nem produz, de imediato e na cadeia das causas segundas, outro efeito senão o movimento local da primeira esfera celeste. Correlativamente, a fórmula  $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma \nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ <sup>7</sup>, que teve um feliz sucesso na teologia cristã, situa a pura actualidade do Deus de Aristóteles ao nível da essência e da forma sem a explicitação formal do ser como acto da essência.

Na verdade, a *Metafísica* de Aristóteles não chega à formalização do *ser enquanto ser*, nem, conseqüentemente, às relações da essência ao ser como potência ao seu acto próprio. Aristóteles, dentro de tais limites, não poderia alcançar nem o *esse subsistens* nem a causalidade na linha do ser.

---

<sup>6</sup> *De An.* III, v, 430 a 10-25.

<sup>7</sup> *Met.* XII, ix, 1074 b 35.

A formalização do ser como acto próprio da essência como potência foi a grande inovação de São Tomás de Aquino. A ontologia aristotélica não ultrapassou o horizonte da cosmologia e das categorias entendidas como modos de predicação ou como sentidos da *cópula enunciativa* — é.

Mas a este nível a obra historicamente genial de Aristóteles estava completa.

A Escolástica aceitou a Cosmologia e a Lógica aristotélicas tais como as recebeu, íntegras na estrutura sistemática e aperfeiçoáveis pelo progresso científico. Não foi através de inovações cosmológicas e lógicas que os Escolásticos desenvolveram e completaram o universo de sentido ontológico de Aristóteles. Foram sim os núcleos aporéticos da doutrina religiosa cristã que levaram a Metafísica aristotélica a pôr à prova a capacidade geradora de sentido e de teorização dos seus núcleos focais paradigmáticos.

No conspecto das ciências foi a Teologia ou *Sacra Doctrina* que ocupou o lugar cimeiro. A ela todas as outras se subordinaram. Mas foi à Filosofia, sobretudo através da Metafísica, que coube desempenhar o papel de «ancilla» da Teologia, supeditando a inteligibilidade integrativa tanto das verdades que a razão humana pode demonstrar a respeito de Deus, como daquelas a que o homem só tem acesso pela fé na Revelação divina. São Tomás estabeleceu nas questões ou capítulos introdutórios do *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, da *Summa Theologica* e da *Summa contra Gentiles*, um paralelismo impressionante com os três primeiros capítulos do primeiro livro da Metafísica de Aristóteles, no qual a Teologia ocupou o lugar da *Primeira Filosofia*.

Este serviço de famulação noética trouxe desenvolvimentos consideráveis aos núcleos da causalidade — com a *criação do mundo no tempo*, a *conservação das criaturas no ser* e o *concurso divino com o operar* destas; aos do conceito de ente, sua analogia e sentido do ser — com a infinita perfeição de Deus; aos de potência e acto, essência e existência — *com a infinitude de Deus e a finitude das criaturas*; aos da natureza, pessoa,

subsistência, *esse in* e *esse ad* com os dogmas da *Trindade* e da *Incarnação*; ao de matéria e forma — *com a espiritualidade e imortalidade da alma humana*; ao de substância e acidentes — *com a Eucaristia*: só para indicar os principais núcleos aporéticos propostos pela Teologia ao pensamento ontológico. O discurso causal, através da resolução de tais aporias, conseguiu fechar a curva da inteligibilidade totalizante, ultimando o empreendimento teológico de Aristóteles. O centro deste universo de sentido ontológico é o *Ser Subsistente*, acto puro, infinitamente perfeito e poderoso, idêntico com o seu próprio agir. Este *Ente Supremo* é a potencialização máxima do *Motor Imóvel* e do Demiurgo platónico. O modelo matricial permanece, como é evidente, o mesmo:

*Comparantur igitur omnes res creatae ad Deum sicut artificata ad artificem*<sup>8</sup>.

A obra de São Tomás constituiu o momento de maturidade estrutural deste universo. Ele prolonga-se até aos nossos dias como um património vivo, que continua o diálogo com outros sistemas, não plenamente integráveis mas também não totalizáveis em universos diferentes, como são os casos de Duns Escoto e de Nicolau de Cusa. Estes autores e ainda outros pensaram a partir de paradigmas matriciais também próprios da causalidade, utilizando predominantemente, no prolongamento da herança platónica, a causalidade formal e exemplar; consequentemente se enquadram num universo que se estrutura a partir de e mediante um paradigma causal. Falta-lhe, porém, a inteligibilidade do *acto e potência*.

Ora sem o correcto entendimento de tal núcleo que é simultaneamente nocional, focal e noeticamente operativo, não só o sentido ontológico aristotélico-escolástico não se constitui como não há integrabilidade inteligível num universo ontológico de paradigma causal.

---

<sup>8</sup> *Cg.* II, 24.

Na verdade, *acto e potência* formam o binómio dinâmico-estrutural da causalidade ao nível do ser e do agir, enquanto este — o *agir* — é o processo de *ser-se* do ser. Com efeito, o ente é na medida em que está *em acção de ser: é em acto*. Este é o sentido da significação participial de *ens*. E neste caso abre-se a dupla dimensão da *possibilidade* que é a *potência de ser* no momento anterior ao exercício do que ela é, ou seja: *potência de ser*, e da *actualidade* que é aquele mesmo exercício ou seja: *ser em acção de ser*. É entre estes dois momentos que a causalidade assoma como *razão* ou *inteligibilidade* da *entrada em acção do ser* — *causa eficiente e final* — e como *inteligibilidade* da relação intrínseca entre *potência de ser* e *ser em acto*. Este é o sentido da significação nominal de *ente* e *essência*.

O núcleo focal de *potência* e *acto* gera o sentido que se reflecte especularmente entre os dois polos da compreensão de ente: *ser* e *essência*, ou seja, o que o *ser* é e que se exprime com o predicado — *é homem*. Nesta acepção o verbo *ser* tem como que uma significação *transitiva*: o ser *efectiva* a *essência*. O ser *faz com que* a *essência* seja. O ser é *causa* da *essência ser*. Não como causa eficiente; mas também não propriamente como causa formal. Não como causa eficiente por ser uma causa intrínseca; mas também não como causa formal por não ser constitutivo ou determinante da *estrutura quiditativa* ou *essencial*. Está na linha da causalidade formal por ser intrínseco e o que é mais íntimo à própria *essência*; tem todavia algo da causalidade eficiente pois o ser *faz com que* a *essência* seja, sendo o *pôr-se da essência a ser*: ele é o *dar-se* da *essência* enquanto *essência*.

Por outro lado, *ser* é o *acto* próprio da *essência*. Esta virtude da sua estrutura é uma *potência activa* de ser: uma *virtus essendi*. A *essência* *pode* ser. Quer isto dizer que *ser* é *agir*. Por isso, também a *essência* é causa do ser: dá-lhe *quididade*, *forma-lhe* a *estrutura*. Mas não lhe dá o que por ele recebe: a sua *actualidade essencial*.

Daí que as criaturas são *entia ab alio* e Deus, que lhes dá o ser, é *Ens a Se*.

No ente finito enquanto ente, o ser é formalmente causado e potencialmente recebido e limitado pela estrutura da essência; e é a causa da actualidade dela ou antes: o ser é a actualidade da essência e, assim, causa intrínseca de ela *ser em acto* o que é.

No Ente Infinito, a essência identifica-se com a plenitude ilimitada do ser: ele é o Ser e causa primeira, eficiente, exemplar e final do ser dos entes, amorosa e gloriosamente partilhando com eles a sua plenitude de Ser.

Todas as espécies de causas, portanto, tem de comum entre si que todas causam o ser e todas são modos da causalidade do ser.

São Tomás formula este núcleo nocional, o mais original e originante do seu discurso ontológico, no célebre *ad nonum dicendum* do artigo segundo da sétima questão disputada *De Potentia* :

*... hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui aditur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis*

*physici organici. Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae.*

... isto a que chamo ser é entre todas as coisas perfeitíssimo: o que se torna evidente pela razão de o acto ser sempre mais perfeito do que a potência. De facto qualquer forma (particularmente) designada não se entende (estar) em acto a não ser enquanto é posta a ser. Pois humanidade — ou igneidade pode considerar-se como existente como na potência da matéria ou como na energia do agente, ou também como no conhecimento, mas o que tem ser (enquanto o tem) é posto a existir em acto. Donde resulta claro que isto a que chamo ser é a actualidade de todos os actos e por isso mesmo perfeição de todas as perfeições. Nem se deve entender que aquilo a que chamo ser se acrescente algo que seja mais formal do que ele e o determine como o acto à potência, pois o ser que deste modo é, difere essencialmente daquilo a que (algo) se acrescenta para o determinar. Nada, com efeito, se pode acrescentar ao ser que lhe seja estranho porque nada lhe é estranho excepto o não ente que não pode ser nem forma nem matéria. Por isso o ser não é determinado segundo a maneira por que a potência é determinada pelo acto, mas antes à maneira de como o acto (é determinado) pela potência. E na verdade põem-se as matérias próprias na definição das formas em lugar da diferença (específica), tal como quando se diz que a alma é o acto do corpo natural orgânico. E é assim que este ser se distingue daquele ser, enquanto é de tal ou tal natureza <sup>9</sup>.

Neste passo, São Tomás por três vezes usa a primeira pessoa para reclamar a sua própria concepção de *esse*, o seu *sentido de ser*. A raridade do gesto e a importância do argumento contrário num ponto tão fundamental como a identificação da essência divina com o *esse subsistente*, acto puro, sem limitação potencial das perfeições do ser, sublinham a convicção de originalidade.

O *ser*, segundo esta concepção tomista, não pode ser entendido como pura actualidade da essência, segundo veio a ser

<sup>9</sup> *De Pot.* q. 7, a. 2, ad 9m.

por Suarez. O *ser* é a fonte da perfeição da *essência como essência*, ou seja, como *participação do ser*.

O *ser* é, portanto, o núcleo central da causalidade: ele é a origem e o termo, o princípio e o fim, de todas as espécies de causalidade. Ele é efeito e causa.

Entretanto, mesmo quando o *ser* é efeito, entende-se sempre como *acto*: e a *essência*, mesmo quando é causa em relação ao *ser*, entende-se sempre como *potência* em relação ao seu próprio *acto*, no triplo sentido de virtualidade, formalidade e receptividade.

Uma tal dinâmica do conhecer humano é estrutural. Sempre que o intuito vê dois polos noéticos, ordenados um ao outro segundo uma relação de complementaridade, necessariamente os entende e conceitualiza como *potência* e *acto*:

*In quocumque enim inveniuntur aliqua duo, quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum; nihil enim completur nisi per proprium actum*<sup>10</sup>.

Assim se evidencia que *potência* e *acto* constituem o núcleo nocional, focal e operativo, gerador da inteligibilidade causal em relação ao *ser*. Sempre que este núcleo falte no discurso de um filósofo, tal discurso nunca possuirá virtualidade integrativa e totalizante num universo de sentido ontológico com paradigma causal<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cg. II, 53. Muitas são as frases de que as minhas fórmulas são meras traduções interpretativas, quase literais.

<sup>11</sup> É na concepção de S. Tomás que o núcleo nocional aristotélico de *potência* e *acto* alcança a formulação formal do *ser* e assim adquire a formalidade reflexivamente aperceptiva do sentido de *ser*. Em Aristóteles esta formulação processou-se ao nível do φύσει ὄν ou φύσικη οὐσία. Aí a relação entre *potência* e *acto* trava-se ao nível da *matéria prima* e *forma substancial*. A inteligência desta relação é constitutiva da compreensão ontológica, que neste universo se entende como visão da inteligibilidade da unidade ontológica da substância natural em quanto ente,

## 2. UNIVERSO TRANSCENDENTAL, KANTIANO- -HEIDEGGERIANO

Durante o século XVII processou-se uma profunda e radical transformação na cultura europeia. Através de tal transformação surgiu um, não só diferente mas estruturalmente novo, modelo da concepção do mundo.

Na origem e no processo da elaboração desta nova imagem do mundo esteve o desenvolvimento das matemáticas e, mediante a aplicação das suas descobertas, a nova *Astronomia* e a nova *Física*. Como sugestivamente se expressa no título da famosa obra de Alexandre Koiré, a cultura europeia passou do *mundo fechado ao universo infinito*<sup>12</sup>.

Esta passagem começou na baixa Idade Média e teve um complexo decurso histórico onde vários são os momentos de

---

ou seja, em relação ao seu próprio ser. Aquela inteligência nem sempre se verifica nos continuadores tanto de Aristóteles como de Tomás de Aquino. Francisco Suarez transmite à Filosofia Moderna uma concepção já muito alterada de *potência* e *acto*, particularmente no que respeita às relações entre *essência* e *ser*. Mas há outros casos em que a alteração nocional se transforma em adulteração e perda total do sentido ontológico daquele núcleo central do universo aristotélico-tomista. Um caso paradigmático de tal corrupção foi Egídio Romano. Apresentá-lo como discípulo e continuador do pensamento tomista sobre a constituição ontológica dos entes, como fez Heidegger em *Grundprobleme der Phänomenologie*, (Gesamtausgabe, Band 24, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, (1975), p. 130 s.) é um procedimento que, se não provém de uma interpretação menos correcta, conduz inevitavelmente a ela. Identificar a noção tomista de *esse* com a do *esse quod pertinet ad quaestionem an est* não será o mais correcto procedimento exegético.

<sup>12</sup> Alexandre Koiré, *Do Mundo Fechado Ao Universo Infinito*. Trad. de Donaldson M. Garschagen, Forense-Universitária, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, (1979).

decisão. Para os objectivos da presente redacção tem particular significado referir a assim chamada «revolução copernicana» na Astronomia, o método experimental de Galileu e a obra científica de Newton na qual se consuma a integração sistemática da nova cosmologia. A importância de Newton, porém, não está tanto nos acabamentos que ele alcançou como no influxo que ele exerceu no progresso da moderna ciência. Sublinhando este traço do perfil histórico de Newton, Einstein afirma :

... the figure of Newton has, however, an even greater importance than his genius warrants because of the fact that destiny placed him at a turning point in the history of the human intellect<sup>13</sup>.

O conhecido historiador da cultura europeia da época moderna, Pierre Chaunu, considerou os *Principia Philosophiae Naturalis* de Sir Isaac Newton como *la charte du monde moderne*<sup>14</sup>.

Uma nova *Cosmologia* envolveria, naturalmente, uma nova *Filosofia*. E de facto, o filósofo e o cientista, muitas vezes na mesma pessoa — como aconteceu nos casos de Descartes, Newton e Leibniz — cooperaram na tarefa comum da construção de uma nova imagem do mundo e, por implicação necessária, do próprio homem.

Ora os traços mais significativos e caracterizantes daquela imagem, na medida em que ela se identificava com uma nova perspectiva, um novo modelo teorizante e uma nova fundamentação, possuíam virtualmente uma nova *Metafísica*, ou seja, um novo discurso e um novo universo de sentido ontológico. O projecto da nova *Metafísica* esteve indubitavelmente na intenção e na obra de Descartes. Aquelas *grandes coisas* que

---

<sup>13</sup> *The Mechanics of Newton and their influence on the development of Theoretic Physics*. In «Essays in Science». The Wisdom Library, A Division of Philosophical Library, New York, p. 28.

<sup>14</sup> *La Civilisation de l'Europe Classique*. Arthaud, Paris, 1970, p. 511.

eram de esperar se viesse a ter êxito a sua metódica, resoluto e estréua procura, à semelhança de Arquimedes, de um *minimum quid firmum et inconcussum*, com certeza que se reportavam à construção de um novo sistema de conhecimentos onde residisse a compreensão distinta e clara da totalidade universal<sup>15</sup>. E se tal sistema tivesse sido de facto construído, não teria deixado de ser um novo universo de sentido ontológico. A novidade do seu método é incontestável e foi, talvez, a maior intenção dos seus cuidados e a maior atenção dos seus discípulos e simpatizantes. A novidade pode figurar-se do seguinte modo.

Havia que encontrar uma nova *arké*, um novo *próton*. Este teria que ser uma *verdade primeira* matematicamente clara e distinta e, assim, *firme e inconcussa*. Deste *ponto de partida* se haveriam de deduzir, mediante o discurso matemático, todas as outras verdades do sistema. Assim dava início às *criteriologias das primeiras verdades*, mas sobretudo colocava nas mãos dos seus discípulos um instrumento lógico para a dedução do mundo. Coube a Bento de Spinoza, através do seu *more geometrico*, levar o novo método ao máximo rigor e à mais requintada virtuosidade nos próprios domínios da *Metafísica*.

No método cartesiano havia, ainda, um procedimento que reteve, até aos começos do nosso século, virtuosidades que Husserl foi o primeiro a descobrir e a utilizar para a elaboração de um outro método não menos novo nem menos decisivo para a *Ciência* e para a *Filosofia*.

Entretanto, a nova *arké* não era totalmente um *próton*. Descartes recorreu a Deus para fundamento da verdade dela. Com tal recurso Descartes continuava inserido no universo de sentido próprio não só da *Metafísica* aristotélico-escolástica mas mais originariamente da Cultura Europeia em geral. Além disso, o *cogito* cartesiano não tinha a experiência ontológica

---

<sup>15</sup> *Med.* II, A. T., VII, 24, 9-13.

da causalidade e foi por isso mesmo que Descartes sentiu necessidade do recurso à onnipotente causalidade e à infinita perfeição de Deus para fundamentar a verdade dessa *primeira verdade*. Finalmente o pensamento de Descartes ostentava uma estrutural incapacidade de compreensão, até mesmo de formulação linguística, da teoria da *potência e acto* aristotélico-escolástica. Deste como que daltonismo em relação aos núcleos eidéticos da ontologia aristotélico-escolástica, derivou uma certa aversão emocional. A respeito das formas substancial e accidental, confessava ele, em carta a Ciermans, sentir horror: *a quibus abhorreo*<sup>16</sup>.

Por todas estas razões o discurso cartesiano foi, como ele próprio lhe chamou, uma *mathesis universalis*<sup>17</sup>. Não posso, pois, considerá-lo um discurso ontológico, pelo menos novo em relação ao aristotélico-escolástico. Este juízo, entretanto, não implica falta de reconhecimento da grandeza da obra filosófica de Descartes e da sua importância histórica. Semelhante é o meu parecer com respeito a Espinoza, Pascal e até mesmo a Leibniz.

O filósofo da Europa moderna, em cuja obra apareceu pela primeira vez um discurso programaticamente ontológico e estruturalmente novo, foi Kant.

Não me parece que haja fundamentos textuais para duvidar de que a intenção do autor e o objectivo ou termo operacional da elaboração da *Crítica da Razão Pura* tenha sido a *possibilidade da Metafísica como ciência*. Vejo não ser tão líquido o sentido que em Kant é contextualmente instaurado para a designação de *Metafísica*. Mas esta indeterminação contamina a exegese de toda a terminologia que na obra de Kant se institui utilizando os elementos linguísticos da tradição filosófica europeia. A dilucidação só poderá alcançar-se através da percepção simultânea e comparativa do sentido vigente no discurso

---

<sup>16</sup> A. T. II, 74, 7.

<sup>17</sup> *Regulas ad directionem ingenii*, A. T., X, 379, 4.

de origem e do sentido inaugurado no discurso de Kant. Ora esta diferença semântica estabelecida contextualmente radica-se na diferença do modelo matricial e do sentido da metaforização ou transferência que estrutura noeticamente a formulação dos discursos. Na apercepção desta diferença em Kant consiste a compreensão da novidade do seu discurso metafísico e do sistema ou até mesmo, porventura, do universo possível de, através dele, organizar.

O próprio Kant foi explícito na indicação do seu ponto de partida, sem todavia formular a formação lógico-linguística do modelo matricial. Na *Introdução da Crítica da Razão Pura*, Kant perfunctoriamente indica a *ideia-mãe* do seu projecto e a quem a ficou a dever <sup>18</sup>. Nos *Prolegomena*, porém, sugestiva e efusivamente relata essa experiência inicial que foi a descoberta do *a priori* e do modelo do discurso da fundamentação *a priori* em David Hume e lhe presta a homenagem da sua admiração e reconhecimento <sup>19</sup>. Por na leitura de Hume se ter feito luz no espírito de Kant, este considerou o ataque humeano à *Metafísica* o acontecimento mais importante para o futuro daquela espécie de conhecimento não só desde o tempo de Locke e de Leibniz mas mesmo desde as suas origens. Foi o começo duma nova era para o conhecimento metafísico. Desta inauguração Kant manifestou, sempre e sem reboços, uma clara e firme convicção. É no que respeita o método e o modelo do discurso como metafísicos, no sentido em que são construtivos de *uma nova Metafísica*, não se pode contestar que só em Kant foram formulados, embora, como processo de fundamentação do conhecimento em geral, tanto um como outro já se encontrassem em Hume, como observou Husserl <sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Ed. Suhrkamp, p. 44, B5.

<sup>19</sup> *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Band IV, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 257-262.

<sup>20</sup> Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*. Elementos para uma problemática da Fenomenologia. Universidade de Coimbra, 1966, pp. 27-28.

No prefácio da segunda edição da *Crítica*, Kant deu nova ênfase à novidade do seu projecto utilizando a comparação com a chamada *revolução copernicana*. «Até agora — escreve ele — admitiu-se que os nossos conhecimentos se deviam regular pelos objectos ... Experimente-se agora ver se nos saímos melhor nas questões de Metafísica admitindo que os objectos se devam regular pelos nossos conhecimentos ...»<sup>21</sup> Esta foi a grande viragem. Com ela Kant sempre esteve seguro de encontrar um novo método, diferente do usado até então na *Metafísica*, e de assim nela realizar, a exemplo dos Geómetras e dos Físicos, uma revolução completa. Esta foi a tarefa da *Crítica da Razão Pura*<sup>22</sup>.

Tomemos o inicial ponto de partida, como Kant o apresenta. A singularidade de David Hume foi ter visto que a necessidade de a uma coisa, posta como causa, se seguir necessariamente outra como efeito, deveria estar fundamentada não nas coisas em si mesmas mas sim no próprio sujeito conhecente. Todavia, por força do seu associacionismo sensista, nele só encontrou o hábito induzido pela repetição. A necessidade, portanto, do princípio de causalidade era meramente psicológico e a legitimidade do seu uso estava circunscrita apenas ao número de casos conhecidos pela experiência individual de cada sujeito humano. Nenhum dos grandes filósofos, que censuraram o cepticismo humeano, percebeu a genialidade do esquema resolutório: *a necessidade e universalidade do princípio de causalidade, se se dão, só podem ser encontradas na faculdade que o enuncia*.

Ora para Kant, como para aqueles filósofos, a ciência era um facto e, além da sensibilidade, o homem possuía o entendimento e a razão. O princípio de causalidade passou imediatamente a ser uma verdade *a priori*, precisamente porque não derivava da experiência mas sim do entendimento. Tentou

---

<sup>21</sup> *Crítica*, 25, B XVII.

<sup>22</sup> O.c. 28, B XGIII.

generalizar a objecção de Hume e verificou que a Metafísica era integralmente constituída por relações concebidas *a priori*<sup>23</sup>. Tentou a sua dedução dos princípios estruturais do entendimento e conseguiu.

Estava encontrado o novo método para resolver o problema da *possibilidade da Metafísica como ciência*. O método e os seus fundamentos.

Toda a ciência — matemática, física, metafísica ou qualquer outra — é um sistema de juízos *a priori*, cada um dos quais e o seu conjunto logicamente integrado são produto da actividade das faculdades conhecitivas do homem e nelas possuem o fundamento e a condição da sua validade. As duas fontes do conhecimento — entendimento e sensibilidade — a função desta como apresentação do objecto ou intuição e a função de síntese predicativa daquele, a distinção dos juízos em analíticos e sintéticos, as formas *a priori* da sensibilidade, as categorias funcionais do entendimento, as ideias totalizantes da razão, a noção de transcendentalidade, o plano da *Crítica* como *Filosofia Transcendental* — tudo resulta daquele ponto de partida, e tudo a ele se reconduz. Nele reside, também, o *modelo matricial*.

Na verdade, o modelo, mediante cuja exemplaridade e metaforização procede o discurso metafísico de Kant instituindo sentido, alçando a estrutura da sua *Filosofia Transcendental* e elaborando nela uma teoria sistemática sobre o homem e sobre o mundo é o *sistema lógico* de uma ciência, com particular referência à *Física*. Esta é a imagem que está sempre presente enformando, conduzindo, dando e transferindo sentido: *sistema, canon, órganon, edifício, método, sistema da razão pura, teoria dos elementos da razão pura, teoria transcendental da sensibilidade, sistema das categorias e das ideias, síntese das representações, unidade transcendental, vias certas da ciên-*

---

<sup>23</sup> *Prolegomena*, l.c.

cia, *marcha segura de uma ciência*, etc. Os poucos exemplos que utiliza são experimentações ou procedimentos dialécticos das ciências: da Física, da Astronomia, da Matemática, da Química, do Direito.

Kant lucidamente reconhece, no prefácio à primeira edição da *Crítica*, não serem convenientes os exemplos ou elucidações *in concreto* nem necessários aos leitores familiarizados com as ciências<sup>24</sup>. A terminologia usada para expressar a estrutura das faculdades conhecitivas — o entendimento, a razão e a sensibilidade — e o respectivo funcionamento, é toda pedida às ciências e, neste caso, especificamente à *Lógica Formal: formas «a priori», conceitos, categorias, funções, princípios*. Eis como ele bosqueja uma imagem da natureza da razão especulativa :

*... der Natur einer reinen spekulativen Vernunft ...  
die einen wahren Gliederbau enthält, worin alles  
Organ ist nämlich alles um eines willen und ein jedes  
einzelne um aller willen.*

*... à natureza de uma razão especulativa pura ... que contém  
uma compleição de membros na qual tudo é órgão: ou seja,  
tudo é por causa de cada um e cada um em singular é por  
causa de todos<sup>25</sup>.*

Neste contexto Deus é referido como o *sábio e magno Autor do mundo — der weiser und grosser Welturheber*<sup>26</sup>. A *Filosofia Transcendental* deveria ser, segundo a expressão que Kant introduziu na segunda edição, o *sistema de todos os princípios (Prinzipien) da Razão Pura*<sup>27</sup>. Em ordem a tal ciência, compete à *Crítica da Razão Pura* «traçar *arquitectonicamente, isto é,*

---

<sup>24</sup> *Crítica*, 16, B XVII s.

<sup>25</sup> O.c., pref. da 2.ª ed., 37, B XXXVIII.

<sup>26</sup> O.c. 34, A XXXIII.

<sup>27</sup> O.c. Introd., 64, B27, A14.

de e com princípios (aus Prinzipien) com inteira garantia do seu pleno acabamento e da solidez de todas as peças que compõe este edifício»<sup>28</sup>.

A execução da tarefa enceta com a questão da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Kant considerava-a a «tarefa geral» — *allgemeine Aufgabe* — da Razão pura. Quer dizer que a solução deste problema vai resultar da solução de todos os outros que a Razão pura se vai pôr para a encontrar. Mas quer dizer, também, que uma vez resolvidos todos esses problemas as respectivas soluções particulares integrar-se-ão sistematicamente na solução daquele primeiro problema, o qual por virtude dessa mesma integração sistemática será a solução global de todos. Todas as soluções terão sentido enquanto se integram reciprocamente naquela solução. O *problema geral* da Razão pura é *primeiro* e *último*. É um *próton*, no sentido metafísico: uma *arké* e um *télos*. Todo o discurso da *Crítica da Razão Pura* está sempre a partir dele e a regressar a ele. É natural, portanto, que uma correcta hermenêutica da sua formulação nos dê o sentido que vigora no discurso de Kant, a perspectiva genésica e, por isso mesmo, virtualmente totalizante do universo que através dele se vai articulando.

Ora vejamos. Eis a fórmula de Kant:

Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? <sup>29</sup>

*Juízo sintético*, enquanto se opõe ao analítico, é aquele em que o predicado é unido ao sujeito não como uma representação que já estava nele. Pela *análise* do sujeito jamais se chegaria à descoberta e à atribuição do predicado. Por isso mesmo, também, somente por juízos sintéticos o nosso conhecimento se amplia e cresce. As ciências só deles constam, só com eles

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> O.c. 59, B20.

se fazem e desenvolvem. Mas se não é pela averiguação analítica de o predicado pertencer ao sujeito, por estar incluído no conceito deste, nem, no caso da necessidade e universalidade científicas, por se verificar empiricamente a união do sujeito e do predicado, então tais juízos são necessariamente  *sintéticos a priori*. Não é na aplicação do princípio de contradição, nem é na constatação empírica que se fundamenta a síntese do sujeito e do predicado em tais juízos. A única opção possível é que a  *síntese* dos juízos  *sintéticos a priori* não só é obra da faculdade intelectual mas fundamenta-se também e somente na  *espontaneidade de tal faculdade*. Esta é a primeira alteração de sentido, a sequência imediata do  *a priori*. O  *entendimento, der Verstand*, tem, como actividade própria ou função específica, a  *síntese judicativa* :

*Also Denken ist soviel als Urteilen* <sup>30</sup>.

O intelecto humano, por conseguinte, não é intuitivo, não tem acesso directo e imediato aos objectos.

A sensibilidade é a faculdade intuitiva :

*... die sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken* <sup>31</sup>.

*Anschauung* é a representação do objecto como presente. Nós homens não produzimos os objectos que conhecemos. Eles próprios se tornam presentes nas sensações mediante a sua  *impressão*, como resultado da sua actuação —  *Wirkung*. Esse primeiro momento da apresentação do objecto é a  *intuição empírica*. O objecto indeterminado desta intuição Kant chama-o  *Erscheinung* —  *fenómeno*. Ao que no  *fenómeno* corresponde à sensação, dá o nome de  *matéria* do mesmo, e àquilo que faz

---

<sup>30</sup>  *Prolegomena*, ed. cit., p. 304.

<sup>31</sup>  *Ibidem*.

com que os conteúdos e modos sensoriais múltiplos e diversos possam ser ordenados em determinadas relações, o de *forma*. Mas novamente aqui Kant descobre a dupla origem: a *matéria* de todo o fenómeno é dada *a posteriori*; mas aquilo «em cujo interior as sensações se podem ordenar e ser articuladas numa determinada forma, isso não poderá ser sensação. Consequentemente a *forma* deve residir *a priori* no espírito — *in Gemüte* — pronta a se aplicar a todas as sensações e, por isso, de todas elas se poderá separar»<sup>32</sup>. Esta *forma a priori* da sensibilidade é, por assim dizer, uma estrutura receptiva e espontaneamente enformativa e configurativa dos conteúdos sensoriais, mas só como representação. Ela dá o arranjo formal à *representação* do objecto, ou seja, faz com que ela apareça ao intelecto numa representação — *Vorstellung* — pronta a *ser pensada*, a ser agora, por sua vez, como que a matéria da *síntese a priori*.

Perguntar, neste contexto, pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* recebe um sentido não harmonizável com a significação que as palavras possuem no universo de sentido ontológico aristotélico-escolástico. Não se trata de uma *possibilidade lógica*. O *Verstand* kantiano não é uma *faculdade visiva*, no sentido aristotélico-tomista de afirmar ou negar movida noeticamente pela visão da relação necessária e, por isso, inteligível, quer por evidência imediata quer por evidência mediata, entre a compreensão do sujeito e a do predicado. Mesmo no caso dos juízos analíticos: pois o princípio da não contradição em Kant não é um princípio ontológico; é lógico só no sentido de uma *representação* não poder negar-se a si mesma. Por esta mesma razão, a possibilidade não pode entender-se em relação ao ser: não é o poder ser ou a aptidão a ser. A própria *síntese predicativa*, expressa linguisticamente pela cópula *é*, precisamente por força do *a priori*, não significa este *ser*: ela só *unifica* ou *pensa* representações. Também não se pode reduzir a uma possibilidade psíquica de poder agir. Não se pretende

---

<sup>32</sup> *Crítica*, 69s, A20, B35.

saber se a nossa natureza humana possui uma estrutura operacional apta e capaz de emitir os juízos em causa, nem o que deveria nela existir para a possuir. Trata-se, portanto, de uma nova possibilidade.

Kant teve que inventar a denominação servindo-se de um étimo já usado pela Escolástica em relação ao ente e aos seus atributos: *transcendental*. Para os escolásticos *transcendência* era predicabilidade de um conceito ou de um termo em relação aos géneros supremos ou categorias e às respectivas diferenças. Só o conceito de ente e os seus atributos tem uma extensão lógica tão abrangente. A metáfora contida no termo, entretanto, possibilitou outras transferências. Diz-se *transcendente*, em relação a um limite, de tudo quanto o *ultrapassa*. Deus é *transcendente* em relação aos entes finitos; o objecto é *transcendente* em relação ao sujeito; e um assunto pode ser *transcendente* em relação ao nível comum de compreensão. Mas nestes últimos três casos, a *transcendência* é a estrutura ou perfeição ou formalidade que faz o *transcendente* ultrapassar o *limite* do ultrapassado. A *transcendência*, portanto, será uma relação de saída para fora dos limites e uma relação de estadia fora dos limites no sentido formal, ou seja: o *fora* para onde saiu e onde se aguenta é sempre um fora em relação aos limites que ultrapassou. Ora a estrutura do conhecimento, entendido como *Vorstellung*, é uma saída do objecto para fora dos limites do conhecimento que o conhece pondo-o diante de si e aguentando-o aí. A espontaneidade do conhecer que conhece *vorstellend*, é a própria *transcendência* como tal. Só se dá enquanto sai de si e se aguenta *fora* a partir de si no que ela saindo *antepõe* a si mesma.

Este é o sentido que enceta a sua marcha na transferência processada pela *Crítica da Razão Pura*. Kant define :

*Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.*

— *Eu chamo transcendental a todo o conhecimento que se ocupa, em geral e sobretudo, não tanto com os objectos mas antes com a maneira de conhecimento dos objectos enquanto esta (a maneira do conhecimento) é possível a priori*<sup>33</sup>.

Kant, na primeira edição, escrevera :

... sondern mit *unsern Begriffen a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt.

Com a emenda Kant pretendeu certamente tornar mais clara a expressão do seu pensamento. *Ocupar-se com, tratar de, referir-se ou reportar-se a, focar, considerar* ou outra expressão verbal semelhante designam satisfatoriamente a intencionalidade da *Erkenntnis* ou seja as linhas dinâmicas da sua estrutura conhecitiva. Para que o conhecimento seja *transcendental* o vector da sua intencionalidade há-de dirigir-se não para os objectos mas antes para os conceitos *a priori* que temos desses mesmos objectos. Como para toda a tradição europeia, para Kant não há conhecimento humano que não seja conhecimento de um objecto, diferente e distinto do próprio conhecimento. Uma *nóesis nóeseos* tem sido, desde Aristóteles, uma prerrogativa de Deus, mesmo com Hegel no percurso.

Todavia, segundo aquela mesma tradição, o homem ao conhecer o objecto pode conhecer a existência e a estrutura dinâmica do próprio conhecimento. Para tanto basta que voluntariamente dirija a atenção da consciência, ou antes, o intuito do conhecer para si próprio. Não se trata de o desviar do objecto; mas de o fazer focar simultaneamente o acto de conhecimento e as suas particularidades estruturais e dinâmicas. Ora para Kant o conhecimento identifica-se com os conceitos e estes com as *Vorstellungen*, as representações.

---

<sup>33</sup> O.c., 63, A11.

O conhecimento *transcendental* é, conseqüentemente, um conhecimento reflexo do próprio conhecimento enquanto este é um conhecimento do objecto. Mas isto não basta: para ser transcendental o conhecimento reflexo deve focar, no conhecimento do objecto, o seu *a priori*. A fórmula da primeira edição dizia o suficiente para definir o conhecimento transcendental. Mas o cuidado de clareza da segunda pôs em relevo o próprio conceito do *a priori*. A *possibilidade a priori* é constitutiva do *a priori*.

Na segunda fórmula Kant aponta os núcleos focais para onde o conhecimento reflexo deve dirigir o seu intuito. Esses núcleos situam-se em duas regiões. A primeira é designada pela *Art*, como de *ars, artus, ordo, ritus* e ἀριθμός, é a de *número* proporcional e *articulação* harmónica das partes na composição da estrutura. Daí o significado de *propriedade inata, natureza, raça, forma peculiar, maneira e modo*. *Erkenntnisart* quer dizer, portanto, a peculiar estrutura do conhecimento modalizado pelas formas e modos com que atinge o seu objecto. *Art* designa, assim, a região da intencionalidade do conhecimento em que este se termina ao objecto como representação dele ou *Vorstellung*. Aí, o que o intuito do conhecimento reflexo descobre e, por sua vez, conceitualiza *representando*, são as várias formas e modos de representação ou seja: as diversas espécies de conceitos e de juízos e as suas propriedades e modos de representação. A outra região é demarcada pelo *a priori*: é a que está do lado da espontaneidade originante do sujeito conhecente. Aí o intuito da reflexão foca a nascente da emanação da intencionalidade ou o ponto de partida da *transcendência* como estrutura da intencionalidade. Se o intuito da reflexão focar simultaneamente as duas regiões com a intenção de descobrir no lado do *sujeito* a estrutura donde derivam as várias espécies e modos de conhecimento do *objecto*, então um tal conhecimento reflexo será *transcendental*.

O *sujeito* do conhecimento não é concebido como substância ou natureza real, princípio activo de operações imanes e transeuntes, como se passa no universo aristotélico-escolástico.

Por conseguinte, em Kant o sujeito do conhecimento, no qual se há de encontrar a espontaneidade que é origem e fundamento *a priori* das representações e da síntese delas nos domínios das ciências, não é o *eu* real que no universo ontológico causal assoma à consciência como princípio activo e sujeito real de todos os actos de conhecimento como aliás de todos os actos cōscios. Muito menos ainda pode ser o sujeito lógico do juízo. «Eu tenho consciência do meu eu — escreve Kant — na síntese transcendental, não como me apareço nem como sou em mim mesmo, mas somente de que *existo*»<sup>34</sup>. Esta consciência, porém, é uma *Vorstellung* do intellecto, não uma intuição da sensibilidade interna: *ist ein Denken*.

*Ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres  
Verbindungsvermögens bewusst ist*<sup>35</sup>.

Aquela existência é também *transcendental*: é a de uma *inteligência* como *autora da síntese transcendental*. Kant chama-lhe *Intelligenz*, não *Verstand* nem *Vernunft*. É uma faculdade intelectual englobante que as compreende e se contrapõe às faculdades da sensibilidade. Todas estas faculdades constituem a região da espontaneidade do sujeito donde parte a transcendência e conservam os nomes tradicionais mas com um sentido novo: são *responsáveis* pelas *condições transcendentais* dos conhecimentos *a priori*.

A solução do primeiro e último problema vai alcançar-se percorrendo a *transcendência* nos dois sentidos. Na região do objecto a Razão analisa, classifica e coordena os conhecimentos dos objectos considerando esses conhecimentos sob o ponto de vista da sua origem *a priori* ou *a posteriori*. Aí mesmo, mediante a *crítica* separação da natureza e da origem dos elementos constitutivos do conhecimento de um dado objecto,

---

<sup>34</sup> O.c., 152, B157.

<sup>35</sup> O.c., 153, B158.

identifica aqueles que são *a priori*. Neste primeiro regresso à *região da espontaneidade* o espírito certifica-se de que daqueles elementos *a priori* de facto deriva o conhecimento em causa e o seu valor. No segundo momento, percorrendo novamente a transcendência nos dois sentidos, o espírito mostra e demonstra a si próprio que só assim aquele conhecimento é válido, ou seja, enquanto a necessidade e a universalidade derivam da espontaneidade do sujeito: são *a priori*. A este procedimento Kant chama *dedução transcendental*. Utilizando-o, ele vai demonstrar para cada um dos três grandes domínios das ciências a possibilidade do juízo sintético *a priori*. Primeiro para as Matemáticas e as Geometrias, em seguida para as Ciências da Natureza e por último para a Metafísica.

Fazendo-o ele cria, seguindo a exemplaridade do modelo matricial, do homem como *Intelligenz* uma arquitectónica estrutural de faculdades, categorias, formas *a priori*, esquemas, princípios, axiomas e regras, — estrutura impressionante pela harmonia, integração e acabamento. Dotado de tal estrutura o homem possui em si mesmo, nas suas faculdades conhecitivas, as condições *a priori* da possibilidade das Ciências e da Metafísica. Ao mesmo tempo que armou o engenhoso organismo transcendental do homem, Kant esboçou com mestria os planos da *Filosofia Transcendental*. Assim procedendo, inaugurou um novo discurso de fundamentação *transcendental*. Este discurso possui virtualidade geradora de inteligibilidade integrativa, capaz de construir um universo, que terá de ser chamado *universo transcendental*. Neste universo e no seu discurso vigora um novo sentido cuja denominação terá que ser também *transcendental*.

Por virtude de tal sentido, toda a terminologia filosófica tradicional recebe uma significação nova, diferente da que possui no universo de sentido ontológico causal. Com os velhos termos designam-se novas entidades ou as mesmas mas com novo estatuto: transcendental, *a priori*, *a posteriori*, causa, causalidade, condição, possibilidade, substância, natureza, experiência, objecto, objectivo, juízo, conceito, intuição, dedução,

validade, verdade, fundamentos, etc. não significam, na linguagem da *Crítica da Razão Pura*, o mesmo que dizem na filosofia aristotélico-escolástica. O próprio conhecer tem outro estatuto e a terminologia respectiva outras significações.

Finalmente, o *ser*. Kant nunca fala dele nem de ente como temas da *Metafísica*. A referência, no § 12 da *Analítica Transcendental*, a *ens, unum, verum* e *bonum* permanece esporádica, embora contenha uma significativa e esclarecedora atitude perante a ontologia tradicional. É evidente, entretanto, que o uso do verbo *ser*, o qual se especializa em ordem à função unificadora da *síntese* e a ela se restringe, induziu um sentido novo. Tanto num juízo sintético *a priori* — por ex. *tudo o que é substância nas coisas é constante*<sup>36</sup> —, como na *síntese da apercepção transcendental*, a cópula *é* significa que nos dois casos o conhecimento *é válido, é um verdadeiro conhecimento*, tanto em relação ao *sujeito* como em relação ao *objecto*.

Não se trata de um ser lógico ou de razão. É um estatuto real com incidência fundamentante na existência humana, constitutivo do que o homem sabe de si e das coisas e do seu relacionamento com o mundo. Todavia, o ser significado pela cópula não pertence às coisas enquanto separadas daquele estatuto de *objecto* que o homem lhes dá na *síntese* predicativa e aperceptiva. Consequentemente a cópula não significa o ser *pelo qual* os entes reais *são* o que o predicado significa. A cópula expressa a *síntese*; e esta é constituída por dois momentos: no primeiro, a *síntese* unifica, mediante a função do conceito *a priori*, as representações da intuição referindo-as a *um objecto*; no segundo, a *síntese* reporta-se à *unidade transcendental* da consciência, que se expressa na representação *eu penso*. A *síntese*, assim entendida, é estatutiva do conhecimento do *objecto* e da sua validade e verdade. Ela é estatutiva do *ser do objecto como objecto do meu conhecimento*. E este

---

<sup>36</sup> *Prolegomena*, ed. cit., p. 273.

conhecimento no *universo transcendental* não é a apreensão do ser que o objecto como coisa real em si tem e faz com que ela exista sendo o que pela essência é. O conhecimento — digamos — *transcendental* é um estatuto de coexistência que estabelece, com validade *transcendental*, a condição de *objecto do meu conhecimento*. E esta é a única forma de eu *ser* e do objecto do meu conhecimento *ser* e de, assim, ambos *com-sermos* no *universo transcendental*. Claramente se divisa, neste contexto, a génese de um novo sentido de *ser*.

Entretanto, Kant não fala dele nem de *Ontologia*. Fala só de *Metafísica*. A sua teoria das *ideias* da *Razão pura*, que não se aplicam aos objectos da experiência mas possuem, como função geral e legítima, somente a orientação do uso do entendimento na sua totalidade para a concatenação sistematizante e totalizante, ofereceu-lhe a feliz solução de uma *Metafísica* segundo o sentido da letra :

... sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein<sup>37</sup>.

Ora o programa dessa nova *Metafísica*, *ciência rigorosa e segura* como a Matemática e a Física, não corresponde, nos termos em que a projectou na *Dialéctica Transcendental* e nos *Prolegomena*, à enorme expectativa criada por Kant. Qual a razão?

A resposta dada por Heidegger é convincente e, sobretudo, decisivamente esclarecedora para a interpretação e compreensão não só do *Sein und Zeit* mas de toda a sua obra.

Heidegger expõe o seu pensamento, a respeito da fundamentação da *Metafísica* em Kant, principalmente em três obras quase contemporâneas na redacção: *Sein und Zeit* (1924-1927), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1925-1926) e *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927).

---

<sup>37</sup> O.c., p. 13.

Heidegger considera o processo Kantiano da instauração do fundamento — *Grundlegung* — da Metafísica a maior inovação histórica desta ciência pelo mérito de dois títulos. O primeiro foi a invenção do *método transcendental* e a sua aplicação à possibilidade da Metafísica. O segundo foi a função de *a priori* originário atribuído ao tempo como forma *a priori* da imaginação transcendental. O ponto culminante da fundamentação kantiana estaria na seguinte passagem :

*Also zugegeben: dass man aus einem gegeben Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem andern synthetisch zu vergleichen: so ist ein Drittes nötig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urteile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innre Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit.*

*Ora dado que se deve sair de um conceito a fim de o referir sinteticamente a um outro, há necessidade de um terceiro no qual como em única origem possa brotar a síntese dos dois conceitos. Qual é portanto este terceiro elemento, à maneira de um medium de todos os juízos sintéticos? Não pode ser senão uma totalidade integrativa, na qual as nossas representações estejam contidas, ou seja, o sentido interno e a sua forma a priori — o tempo <sup>38</sup>.*

Kant, todavia, recuou perante os embaraços da teoria do *esquematismo* e perante o mistério daquela arte escondida — *verborgene Kunst* — nas profundezas da alma humana <sup>39</sup>.

A obra de Heidegger consistiu em levar a cabo o projecto abandonado por Kant. Outros grandes filósofos ficaram na história também como continuadores, em diversas formas e estilos, do pensamento filosófico inaugurado por Kant. Não vejo,

---

<sup>38</sup> *Crítica*, 199, B185, A156.

<sup>39</sup> O.c., 190, B181, A142.

todavia, que, em quanto respeita a Ontologia, se possa pôr em dúvida o parentesco que enlaça as obras de Kant e de Heidegger. É certo que o pensamento heideggeriano muito recebeu de outros filósofos, antigos e modernos, e, com empenhado débito, de alguns que como ele se filiam na transcendentalidade kantiana, principalmente Dilthey e Husserl. Mas de entre todos, Heidegger foi aquele que assumiu com mais fidelidade metodológica e estrutural o discurso transcendental de Kant e o seu projecto de fundamentação da Metafísica.

Não o fez, porém, sem fazer profundas alterações e de imprimir a todo o processo a criatividade e a grandeza do seu génio filosófico. Radicalizou o discurso não só mediante uma mais completa e dilúcida compreensão da transcendência e do *a priori*, introduzindo na originação matricial do sentido uma novidade estrutural. Thomas J. Wilson num dos mais recentes e mais penetrantes estudos sobre a obra de Heidegger referiu aquela radicalização e esta novidade nos seguintes termos:

*A grandeza de Heidegger reside em que ele assumiu e levou mais longe a viragem copernicana de uma forma diferente da do idealismo alemão. Consistiu esta em retrair-se do dado, (entendido) como o que meramente está situado, e no virar-se para a aprioridade subjectiva; ao passo que o novo passo de Heidegger deve-se antes ver na deslocação desta aprioridade para fora do sujeito e para dentro da facticidade da tradição a explicar. Consequentemente o dado, entendido como o ponto de partida estratégico, não é nem a determinação metafísica da coisa material nem do sujeito, mas a relacionalidade da facticidade transmitida — e isto para Heidegger é a língua, compreendida — é claro — segundo o modelo textual. Temos a ver primariamente com uma filosofia funcionalista e não com uma de qualquer modo substancialista, mas com um funcionalismo que deve ser caracterizado não como uma mathesis, mas sim como exegesis universalis<sup>40</sup>.*

---

<sup>40</sup> Thomas J. Wilson, *Sein als Text. Vom Textmodell als Martin Heidegger Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation*. Freiburg, [1901], p. 13. Sobre a teorização *des-substancializante* e *des-reificante* do discurso ontológico de Heidegger, o estudo de Alexandre Koyré, *L'évolution*

O modelo matricial de Heidegger já não é o sistema científico, mas sim o sistema linguístico, não como *estrutura estática* ou termo de uma elaboração arquitectónica, mas como *organismo vivo*, como *linguagem* no sentido *saussureano* ou antes, mais precisamente, como *fala — Sprache* :

*Denn Menschensein heisst: ein Sagender sein* <sup>41</sup>.

Daí, a insistência originária sobre a procura do *sentido* na questionação ontológica. Daí, o regresso mnésico, mediante o percurso inverso da metaforização elocutória do *falar-se* da fala, ao núcleo matricial donde a espontaneidade do pensar encetou aquele *falar-se*. Daí, toda a mediação hermenêutica na compreensão do *homem* em ordem à compreensão do *ser* através da auscultação recreiativa do *dizer* da fala. Daí, a elaboração de uma teoria funcionalista da estrutura da transcendência. O discurso heideggeriano é, na verdade, uma *exegesis universalis*.

O seu aparecimento aconteceu, como resulta líquido da história moderna e contemporânea e da interpretação da obra heideggeriana, não por solicitação ontológica dos progressos da Físico-matemática e da Electrónica, mas sob o signo da generalização das ciências linguísticas. O seu primeiro assomo, aliás em simultaneidade com os começos daquela generalização, desponta na obra de *Hegel* <sup>42</sup>.

---

*de Heidegger*, publicado nos n.º 1 e 2 de *Critique*, Paris, 1946 — é altamente representativo da capacidade hermenêutica do seu autor no contexto dos primeiros estudos e traduções heideggerianos em língua francesa. O estudo está publicado em «Études d'histoire de la pensée philosophique», Gallimard, [1971], pp. 275-304.

<sup>41</sup> *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeier Verlag, Tübingen, 1966, p. 62.

<sup>42</sup> Cf. Alexander Koyré, *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes*, publicado na obra citada na nota 40, pp. 119-224, sobretudo a partir da p. 197.

Nos círculos da Nova Escolástica era paremial dizer-se: *Apud Suarezium tota Schola auditur*. O projecto ontológico de Heidegger ambiciona fazer com que o leitor das suas obras não seja só levado a ouvir toda a tradição ontológica europeia mas também e primariamente aprenda a ouvir o que a linguagem em geral diz respeito do que mais importa pensar: o Ser. Esta *universal audição*, supremo êxito da *exegesis universalis*, Heidegger solicita-a por uma linguagem ontológica elaborada como metalinguagem da fala do homem.

Ora o dinamismo transcendental deste discurso hermenêutico, tal como em Kant, conduz Heidegger à teorização das estruturas *a priori* na região da espontaneidade da transcendência. Só que o produto de tal teorização já não é um *transzendentales Subjekt der Gedanken*, aparelhado com os seus conceitos, princípios e axiomas *a priori*, ao qual está subjacente um *eu* de quem se sabe apenas que existe<sup>43</sup>.

Agora o termo da dedução e redução transcendentais em Heidegger é o *Dasein* cuja estrutura é constituída por *existenciais-Existenzialien*. Entre eles está a *Rede* — a fala. Mas a exemplaridade da fala está patente na formulação daquela estrutura, que dá pelo nome de *Sörge*, e, por isso mesmo, no mais originário dos *a priori*: — a *temporalidade* :

*Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge*<sup>44</sup>.

O *Da-Sein* abre-se à fala do Ser mediante as *Ék-stases* da temporalidade. É por isso que o próprio *sentido do Ser* virá a ser lançado pela temporalidade como *sentido* a partir do *sentido da fala*. Heidegger exemplariza a transcendentalidade a partir de funções semânticas e apofânticas da fala. Por isso a sua *análise existencial* procura na fala da quotidianidade os núcleos

---

<sup>43</sup> *Crítica*, 344s, B404s, A346s.

<sup>44</sup> *Sein und Zeit*, 326.

comportamentais portadores de sentido que remetam para a sua originação *a priori*. O *Dasein* é um ente num mundo e, consequentemente, Heidegger radicaliza Kant também em relação aos extremos da transcendência: ela trava-se entre o *Da-sein* e o seu mundo. Heidegger absolutiza-os como a *totalidade*. Quer isto dizer que a *totalidade* é a *transcendência*.

Assim, o *discurso* e o *universo de sentido ontológico* inaugurados por Kant alcançam a virtualidade da absolutização e da integração totalizante. Este Universo e o seu discurso são ontológicos porque surgiram da procura do *a priori* do sentido do ser e porque essa procura não poderia fazer-se, se desde o princípio não se processasse à luz do ser, ou seja, sob a citação de um *pré-saber* acerca do ser.