

# UMA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Thomas Ransom Giles

## I. Sistemática do Ontológico

### A. Objeto

A Ontologia é a ciência do ser, a ciência do fundamento de tudo o que existe, enquanto existe; a ciência da mais fundamental de tôdas as realidades; a ciência do real em tôda sua generalidade e em tôda sua especificidade. A Ontologia representa um esforço de fazer com que o ser se manifeste na luz da questão: O QUE HÁ COM O SER (e não apenas com o existente como tal). Eis o sentido radical da meditação sôbre o ser, que é a Ontologia.

A Ontologia é a ciência de todos os existentes enquanto são; a ciência de tudo o que é, precisamente enquanto é, ou conforme a fórmula aristotélica, a ciência do ser enquanto ser. (Met. IV, 1003a). A ciência do objeto de tôda afirmação possível.

A Ontologia pretende estudar o ser enquanto ser e os atributos que lhe pertencem essencialmente. Desta maneira ela não se confunde com nenhuma das ciências ditas «particulares», porque nenhuma dessas outras ciências considera, de modo geral, o ser enquanto ser e suas primeiras determinações. Pelo contrário, elas eliminam uma parte do ser, e estudam só o atributo desta parte. A missão da Ontologia consiste em descobrir a significação mais fundamental constitutiva da realidade, o seu ser. É por êste motivo que a Ontologia tem um significado genérico em cujo seio caem tôdas as ciências que por conseguinte se diferenciam só especificamente. Tôdas estas ciências particulares têm suas raízes na Ontologia, fundamentam-se na Ontologia.

Suposto, então, que dentro do âmbito das ciências particulares distribui-se o campo íntegro das realidades que se encontram na área extensiva do objeto formal próprio ao entendimento humano, o ontológico será aquilo que, transcendendo-as tôdas, é, ao mesmo tempo, o termo comum de sua referência e de sua realidade. O existente enquanto existente, comunga naquilo que é comum a tôdas as realidades, objetos das ciências particulares, naquilo ao qual tôdas estas realidades se referem e pelo qual tôdas elas diferem uma da outra na ordem formal.

Visto que tôdas as ciências particulares constituem-se com referência inicial ao objeto formal do nosso entendimento, o ser, êste objeto terá sempre uma amplitude extensiva equivalente ao âmbito delineado pelo objeto formal do en-

tendimento humano. Todo existente real cuja existência (atual ou possível) possa ser-nos diretamente conhecida, está compreendido neste objeto ontológico, objeto que abraça a todo existente e ao mesmo tempo o transcende com uma plena transcendência.

É com este objeto, com este ser que deve iniciar-se toda experiência, todo conhecimento, mesmo que a consciência dêste início seja apenas implícita. Uma tal ciência que pretende abraçar os existentes em sua generalidade e em sua especificidade tem um significado genérico, em cujo âmbito se encontra todo início de experiência e de conhecimento. Tal experiência ou conhecimento se diferencia só especificamente.

Mas, logo poderia surgir a objeção, que à primeira vista parece bastante válida, a saber, que o conceito do ser enquanto ser é o mais vazio de todos os conceitos. E de fato, esta objeção seria realmente válida se pretendêssemos objetivar este conceito fora dos existentes dos quais é abstraído. A resposta a esta objeção encontra-se especificamente na delimitação da Ontologia como a ciência do real, como a ciência do ser dos existentes **em toda sua generalidade e em toda sua especificidade.**

É dentro do âmbito dêste conceito que se encontram todos os existentes que comungam a existência. É a partir da problemática dêste mesmo conceito, do ser enquanto fundamento, que toda problemática ulterior toma sua origem, que se descobrem as estruturas categoriais do existente a-predicamental, que experimentamos as existenciais do existente-predicamental que somos nós, que chegamos ao conhecimento do próprio Transcendente.

A ciência do ser, enquanto fundamento e explicitação, representa o ápice do pensamento filosófico enquanto ciência cujos rebentos podem deveras ser cortados todos, mas sem se conseguir jamais extirpar-lhe a raiz.

O objeto ontológico, o ser enquanto objeto da Ontologia, deve responder a uma dupla temática. A primeira diz respeito à determinação que deve realizar-se neste objeto para que seja capaz de cumprir a condição de ser aquilo que se oferece em primeiro plano para nós; aquilo que nos é dado com prioridade sobre toda explicitação subsequente; aquilo que fundamenta toda a explicitação ulterior, e no qual se resolvem todas as explicitações possíveis.

Na perspectiva das exigências desta primeira temática temos que fundamentar a determinação ontológica do dado inicial. Queremos saber qual é e onde se encontra este dado inicial da Ontologia, dado que poderia ser a condição de prioridade ontológica de toda experiência humana possível. Qual é em outras palavras a **aquisitio originalis originaria?**

A segunda temática pode ser formulada nos seguintes termos: Como nos é fornecido este dado inicial, original? É obtido por intuição ou é o resultado do exercício de uma determinada faculdade? Qual é, e de que tipo é a experiência que nos dá acesso à **aquisitio originalis originaria?**

Tais são as questões que envolvem a problemática de base da Ontologia. Chamamos à primeira a determinação ontológica do dado inicial, e à segunda

a determinação noética do dado inicial. Tratando da segunda só na medida em que fôr imprescindível, a nossa preocupação principal será com a primeira problemática.

O dado inicial da Ontologia deve realizar a condição de ser radical no sentido de ser original e originário. Porém, posto que esta realidade radical pode ter um duplo sentido conforme a dupla temática que descrevemos, uma é a realidade radical na ordem das coisas, e outra, muito distinta a realidade radical na ordem de nosso conhecimento. Esta última, a realidade radical na ordem noética, isto é, a realidade congnotivamente original e originária de todo outro conhecimento ulterior, não é necessariamente a realidade radical na ordem ontológica, mas sim uma realidade radicada, secundária e originada ou derivada.

A realidade radical que procuramos deve ser aquela que é dada primeiramente e em função da qual conhecemos as demais realidades. O objeto de nossa procura é então aquilo que sendo dado sem suposto é suposto em toda experiência ulterior. O sentido original e originário dêste dado inicial corresponde àquilo que Aristóteles chama de primeira substância, isto é o existente real, concreto, a realidade subsistente. Trata-se, então, do ser enquanto substância ou a própria unidade do objeto do ato de afirmação do ser.

A Ontologia deve começar pela primeira substância como ponto de partida, pelo existente real, e mais especificamente pelo existente real que é o existente-predicamental; pelo existente que se abre de modo essencial ao ser, abertura esta que revela a essência extática dêste existente e a determina. Este existente, ao qual é dado no próprio ato da existência a abertura e correlativa compreensão do seu ser, é o existente que nos é mais imediato—é o existente que somos nós.

Mais ainda, a Ontologia deve iniciar-se com êste existente que é o existente-predicamental, porque até o objeto supremo da Ontologia, o próprio Transcendente, ponto unificador de todo o ser, encontra-se só partindo dos existentes particulares, dos quais o ponto culminante é o existente-predicamental que os valoriza a partir da consciência que tem do seu próprio ser. De modo que é em nós, enquanto existentes-predicamentais que o ser será primeiramente captado.

É no ato de assumir esta problemática que reside a solução à possibilidade da continuação da filosofia, despojada, purificada, liberada de qualquer pretensão em completar, e muito menos em competir com as ciências particulares; que a filosofia pode servir de ímpeto a partir do qual surgirá novas energias para questionar, para interrogar sobre o fundamento do fundamento.

Para chegarmos ao objeto da Ontologia, é preciso, então, a experiência do existente-predicamental, que, por sua própria natureza, está encerrado no conjunto dos existentes, mas que é o único entre êles que, por ato reflexo, pode tomar consciência de si mesmo, do ser que o rodeia, e do Transcendente que o fundamenta. É desta maneira e por êste motivo que os dados estão colocados no plano ontológico, num ato em que o existente-predicamental toma consciência de si, enquanto pórtico do ser.

O existente-predicamental chega assim a ocupar um lugar singular e até privilegiado na Ontologia. O ser do existente-predicamental é vivido como ser análogo do qual a Ontologia toma seu ponto de partida.

Pois é preciso, desde o início desta meditação ontológica, esta intuição originária do existente-predicamental, mediante a qual se justifica não só a compreensão, de uma vez sensível e intelectual dos existentes a-predicamentais, unidos fisicamente com êste existente-predicamental, experimentados na sua presença concreta e na sua presença intencional pelo existente-predicamental, mas dos demais existentes-predicamentais igualmente. Se o existente-predicamental não fôsse consciente da existência, da sua própria existência enquanto valor de ser, a frase: **Os existentes são** não teria sentido.

O ser do existente-predicamental constitui, então, a «aquisitio originalis originalis», a partir da qual se constitui a Ontologia. Com relação a êste existente, tôdas as demais aquisições são derivadas, secundárias. É esta valorização do existente-predicamental que é a primeira aquisição de alcance ontológico: é nela que nos é dado o pórtico para a compreensão do ser enquanto ser.

## B. O Existente-Predicamental, Pórtico para a Compreensão do Ontológico

Se o objeto da Ontologia é o esclarecimento da questão do ser enquanto ser, do ser de todos os existentes, enquanto existentes, esta questão não pode considerar nem êste, nem aquêle existente como existente privilegiado. Esta questão, por sua própria natureza deve atingir o máximo da envergadura, e por isso mesmo não pode limitar-se a nenhum existente de qualquer espécie.

A questão radical da Ontologia é de tal natureza que abrange a todo existente, isto é, não só o existente atual, no sentido mais estrito, mas também o existente que já foi, e o que ainda será. A Ontologia não tem por objeto êsse ou aquêle existente, nem mesmo, percorrendo um por um, todos os existentes, mas antecipadamente o existente todo, o existente como tal, enquanto existente. Parece indispensável, então, deixar de lado qualquer existente particular, enquanto êste ou aquêle para alcançarmos o ser na sua totalidade, sem qualquer preferência.

No sentido de seu raio ilimitado de ação a problemática ontológica faz com que todos os existentes se equivalham. Um micróbio numa floresta virgem do Amazonas é tanto existente quanto o maior gênio da raça humana.

Devemos insistir, então, em eliminar com rigor a preferência de qualquer existente em particular, inclusive qualquer tentação em preferir o próprio existente-predicamental. Porque, afinal de contas, o que é êste existente-predicamental? Imaginemos êste existente em comparação com a imensidão obscura do espaço sideral do universo. Nesta perspectiva êle não passa de um minúsculo grão de areia sôbre um dos vários planetas. Mesmo na superfície terrestre, êle parece viver sem lar, vítima das suas próprias conquistas. O que significa então a presença dêle? Não parece haver nenhum motivo especial para dar privilégios a êste existente dentro da totalidade dos existentes.

Numa tal perspectiva, então, por quê iniciar nossa meditação ontológica com êste existente? A resposta é simples. Tão logo o existente em sua totalidade,

em seu ser, cai no campo de pesquisa da questão sobre o fundamento de tudo o que existe, estabelece-se uma relação especial entre este existente (predicamental ou a-predicamental) e o existente-predicamental que é o dirigente da indagação. A própria indagação penetra o ser com o qual o dirigente deste inquirido, o existente-predicamental, entra numa relação «sui generis», porque única, com o ser. Relação única porque somente nela o existente em sua totalidade se revela enquanto ser, se abre na direção de seu fundamento.

Poderíamos chegar à conclusão de que sem esta meditação, sem esta indagação, a realidade continuará no seu caminho. Mais ainda, não seria esta apenas uma continuação da eterna propensão da filosofia em amontoar umas sobre outras as questões aparentemente sem resposta e os problemas sem solução. Ou por outro lado, tomando uma outra perspectiva, Marx não tinha razão em declarar que como no caso, a humanidade nunca formula senão os problemas que pode solucionar, mesmo se a solução for apenas ilusória?

Tudo isso seria verdade se os gregos, a começar por Parmênides e Heráclito não tivessem iniciado esta indagação meditativa sobre um caminho bem especial. Poderíamos até duvidar seriamente se existiria uma civilização ocidental, tal como existe hoje se eles não tivessem formulado a pergunta ontológica perante o conjunto da realidade, a pergunta O QUE É O SER? Se eles não tivessem tido este espanto de admiração diante do ser, espanto que deu origem e base à nossa técnica, que é a coroa da civilização ocidental.

Nosso estudo deve iniciar-se então pelo exame do existente que é a origem deste espanto, do existente-predicamental, existente ao qual, entre todos os existentes, pertence interrogar-se, espantar-se, colocar a questão do fundamento de seu próprio ser. Ele só possui, de fato, entre todos os existentes dos quais temos experiência, a capacidade de levar até o fim esta indagação. Só o existente-predicamental tem capacidade de se interrogar sobre sua própria existência, e correlativamente sobre a existência dos demais existentes.

Consequentemente, toda pesquisa sobre o ser da existência, sobre o ser enquanto ser, deve iniciar-se obrigatoriamente por uma analítica deste existente. Este privilégio do existente-predicamental não é, contudo, arbitrário, nem a priori, porque recebe sua justificação da própria capacidade de reflexão que possui o existente-predicamental, do fato dele ser o animal racional da filosofia clássica.

Toda indagação de natureza ontológica tem, então, a propriedade específica de implicar na própria indagação o existente que interroga. Este privilégio é imposto pelos próprios dados do problema. Mas qual será o método para explorar esta problemática?

### **C. Uma Metodologia Fenomenológica**

O inquirido ontológico se caracteriza pelo fato de que é absolutamente impossível estabelecer uma distinção radical entre o objeto da questão e o ser que o coloca. Todavia uma tal distinção é essencial a todo pensamento demonstrativo que é o protótipo de evidência para o homem ocidental desde o século XVI.

Desta consideração segue-se que as categorias estruturais do ser não podem ser consideradas na perspectiva de uma demonstração dialética da mesma maneira

como se demonstre que uma substância possui uma determinada propriedade. O ser não permite que seja considerado de um ponto de vista exterior a ele mesmo. É impossível neutralizar os dados do problema sob pena de alterá-los. Então, para tratar do problema ontológico, requer-se um método diferente. Usaremos, pois, o método que parece mais adequado para fazer plena justiça aos dados do problema, o método fenomenológico.

Como primeira aproximação para o entendimento do termo FENOMENOLOGIA, podemos considerá-lo como designando, antes de tudo, um princípio metodológico que tem por intenção excluir radicalmente de nossa consideração todo conceito insuficientemente esclarecido ou mal fundado, toda construção gratuita ou «a priori», todo falso problema, enfim, tudo o que não tem fundamento na própria natureza dos dados.

Aristóteles nos diz na **Física** (I, 185a) que o ser toma uma diversidade de sentidos, diversidade esta quase ilimitada, e Tomás de Aquino na **Summa Theologica** (II, Q. 94 art. 2) diz que «*illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*».

Mas esta mesma diversidade ilimitada, êste «*cuius intellectus includitur in cuius omnibus*» faz com que para o homem comum (o não filósofo) o ser seja, ao mesmo tempo, o conceito mais geral e mais obscuro de todos os conceitos. Esta generalidade do conceito do ser é como um óbice à compreensão dêle. Faz com que nem se possa definir o conceito do ser, se é efetivamente que «*definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*».

Nossa própria experiência pré-filosófica nos mostra que êste conceito do ser é utilizado constantemente nas mais diversas acepções: Eu **sou**; A caneta **é**; O cavalo **é** bravo... Torna-se claro, então, que o sentido do vocábulo SER está muito longe de ser evidente, embora o senso comum pense de maneira diferente.

É por isso mesmo que se faz necessário submeter o sentido dêste conceito (sentido que nossa indagação requer a título de postulado) a uma análise especial. Devemos dar um sentido mais delimitado a esta palavra SER. Devemos esclarecer o sentido desta palavra, deixando de lado o sentido vago, para encontrar um objeto esclarecido que constituir-se-á objeto de um estudo rigoroso.

Conhecendo melhor agora a problemática com que nos defrontamos, podemos talvez delimitar com maior precisão esta metodologia, isto é, a FENOMENOLOGIA, cujo objetivo será explicar o próprio Ser, e fazer com que se sobressaiam os existentes em seu ser, isto é, em sua totalidade.

Para captar o sentido dêste conceito metodológico, consideraremos seus componentes etimológicos, isto é, «fenômeno» e «logos».

A expressão fenômeno, segundo Heidegger (cf SEIN UND ZEIT, 29) tem por sentido fundamental mostrar-se, aquilo que se manifesta, o manifesto; tendo por raiz a idéia de levar à luz do dia, colocar à luz. Na forma substantiva assume o significado daquilo que é claro, brilhante. Em outras palavras, aquilo dentro do qual algo torna-se manifesto, visível em-si.

Fenômeno vem a significar, então, a totalidade daquilo que se coloca à luz do dia ou que pode ser levado à luz; aquilo que os gregos às vezes identificavam simplesmente com os existentes.

Todavia, é inteiramente possível também que uma entidade, um existente mostre-se como algo que não é. Neste caso fenômeno significa aquilo que se parece com alguma coisa, aquilo que é semelhante, uma semelhança. Por exemplo, a frase: **Esta pedra é um diamante** pode ter um duplo significado. Pode ser que seja realmente o caso da pedra ser diamante, mas pode ser também que as aparências enganam e que na realidade a pedra não seja aquilo que parece.

O problema consiste em saber exatamente como êstes dois sentidos, isto é, aquilo que se mostra realmente tal como é, e aquilo que é apenas a semelhança se interrelacionam estruturalmente. Eles interrelacionam-se da seguinte maneira: o segundo sentido pressupõe o primeiro, porque só quando o sentido de algo é tal como aquilo que pretende mostrar-se, isto é, um fenômeno, será possível que se mostre como algo que não é. Só nesta altura pode a coisa «simplesmente parecer como tal e tal». Quando a palavra fenômeno vem a significar semelhança, o sentido primordial (o fenômeno como algo que se manifesta) está já presuposto, incluído como aquilo sôbre o qual o segundo sentido se fundamenta.

Tôda esta problemática baseia-se na distinção entre: aparência-fenômeno; manifestar-levar à luz; aquilo que se manifesta ou se deixa levar à luz-aquilo que se anuncia ou que atua a manifestação.

Em nosso projeto o termo FENÔMENO limitar-se-á ao sentido positivo e primordial distinguindo-se assim de «semelhança», que é a modificação privativa de fenômeno assim definido.

No que diz respeito ao termo LOGOS, será utilizado no sentido de discurso isto é, deixar algo ser visto, manifestar-se. No discurso aquilo que é dito é tirado da indeterminação para mostrar-se como sujeito do discurso. De modo que a comunicação discursiva faz manifesto o sujeito do discurso de tal forma que o torna acessível.

A função do «logos» consiste, então, em deixar algo ser visto, em deixar os existentes serem percebidos. Além disso, «logos» pode tomar o sentido mais específico de razão, mas só porque é o fundamento e raiz de qualquer processo de discurso.

Considerando esta análise mais aprofundada dos conceitos-componentes da palavra FENOMENOLOGIA, e o objeto desta metodologia, podemos agora delimitá-la com maior precisão como um método que tem por objetivo a manifestação da totalidade daquilo que existe, do fenômeno, a fim de obter uma leitura fiel e exata do mesmo. É esta uma explicitação apenas da frase fundamental da Fenomenologia enunciada por Husserl: **Zurück nach den Sachen selbst.** (Voltar para as próprias coisas).

Uma ciência dos fenômenos, uma Fenomenologia, deve considerar seus objetos de tal maneira que todo o objeto seja manifesto e demonstrado diretamente. É assim que a Fenomenologia se torna nossa via de acesso ao tema da Ontologia,

e é o modo que utilizaremos para dar-lhe precisão demonstrativa, embora o método não seja demonstrativo.

O objetivo desta metodologia será, então, trazer à luz os elementos menos aparentes dos fenômenos, os quais são, por sua vez, o que êsses fenômenos têm de mais fundamental: seu SER. Seu objeto será aquilo que se manifesta como o Ser dos existentes, seu sentido, suas modificações e derivações. Este MANIFESTAR-SE não é qualquer MANIFESTAR-SE, e nem pretende denotar algo atrás do qual exista alguma coisa que «não parece». A coisa, manifestando-se tal como é, não pode haver algo que «não parece».

#### D. A Determinabilidade do Ser

Uma vez que os existentes, entendidos fenomenologicamente, coincidam com aquilo que os compõe estruturalmente, isto é, o Ser, devemos em primeiro lugar investigar mais de perto o termo SER, para trazê-lo à luz. Devemos descobrir o Ser tal qual, penetrando-o e colocando-o no lugar que lhe pertence.

Nossa própria experiência nos mostra que êste vocábulo transformou-se com o tempo no significado gasto e indeterminado que conserva hoje em dia. Quer dizer, numa confusão quase total.

Pratiquemos, então, aquele VOLTAR PARA AS PRÓPRIAS COISAS propôsto por Husserl na metodologia fenomenológica, e procuremos uma solução ao problema nas singularidades dos domínios particulares do existente em si mesmo tal como se apresenta, tal como aparece.

Para isso, dispomos imediatamente de uma multidão imensa de coisas, de coisas palpáveis e não-palpáveis, de tudo que temos a tóda hora ao nosso alcance. E se êstes existentes singulares, êstes existentes na sua particularidade não são suficientemente elevados, procuremos a própria natureza que nos rodeia, a terra, os lagos, as colinas, as florestas e os diversos existentes que ela contém. Ou tomemos aquele existente que está mais perto, mais próximo de cada um de nós: nós mesmos, o existente-predicamental.

Existentes-predicamentais e a-predicamentais existem por tóda parte e sempre à vontade. Por isso, não podemos tomar atitude melhor que deixar o existente manifestar-se como parece na vida quotidiana, como parece nos grandes momentos, quando nos segura com todo seu poder.

Todavia, para mantermo-nos no vértice de nosso ser predicamental, que é, devemos saber, de antemão, o que significa o Ser. Pois, como poderíamos constar que um supôsto existente, num certo lugar e tempo não é, se não soubéssemos, de antemão, distinguir claramente entre o SER e o NÃO SER? Como poderíamos realizar essa distinção nítida, se não soubéssemos, de modo igualmente nítido e determinado, o que significa em si mesmo aquilo que se distingue na distinção ser/não-ser? Ao abrir a porta do ser, encontra-se, ao mesmo tempo, o ser, a negação do ser, e a unidade déles.



O não-ser é um dos conceitos mais difíceis e mais discutidos. Parmênides tentou eliminá-lo como conceito, mas agindo assim, tinha que sacrificar a dialética em que consiste a própria vida. Demócrito re-estabeleceu-o e identificou-o com o espaço vazio, a fim de tornar o movimento possível. Platão usou o conceito do não-ser porque sem êle o contraste da existência com as simples essências está além do entendimento. Está implícito na distinção que faz Aristóteles entre matéria e forma.

O não-ser deu o Plotino os meios para descrever a perda do eu da alma humana, e deu a Agostinho os meios para uma interpretação ontológica do pecado humano. Para Pseudo-Dionísio, o Aeropagita o não-ser tornou-se o princípio de sua doutrina mística de Deus.

Em Leibnitz o não-ser está intimamente implicado na teoria da finitude e do mal, bem como na análise da finitude e das formas categóricas. A dialética de Hegel faz da negação o poder dinâmico dentro da natureza e da história.

O que êste rápido esboço mostra é aquilo que nossa própria experiência constata quando julgamos sobre o ser e o não-ser. Sabemos portanto, unívocamente, pelo menos, o que significa SER. A afirmação de que êste vocábulo é vazio e indeterminado, seria, então, apenas um modo superficial de falar? Não totalmente, porque nossa experiência nos mostra também que êste vocábulo SER tem, de fato, um significado flutuante, indeterminado.

Para orientar-nos neste dilema, consideremos o fato seguinte. Evidentemente podemos duvidar que em algum tempo e lugar, um existente particular exista ou não exista. Êste livro que aqui está, por exemplo, certamente é um existente, senão ou não seja azul. Todavia, já que êste fato do livro ser azul ou não possa ser posto em dúvida, estamos obrigados a admitir quase antecipadamente a distinção entre SER e NÃO-SER.

Assim, o vocábulo SER, de um lado, aparece indeterminado em seu significado, e entretanto nós o entendemos sempre determinadamente. O ser mostra-se então como algo inteiramente indeterminado-totalmente determinado, fato que conforme tôdas as aparências constitui uma contradição.

No entanto, NÓS estamos, nós, cada existente-predicamental bem dentro, no meio dessa contradição. Êsse fato de estarmos na contradição é tão real como poderia ser qualquer outra coisa que assim denominássemos, mais real do que qualquer outra coisa, ao menos, imediatamente acessível.

O fato de o Ser ser um vocábulo aparentemente vazio, adquire, de repente, todo um outro aspecto, pois começamos a suspeitar da vacuidade que era afirmada dêsse vocábulo. Ao refletirmos mais de perto, vemos que em todo o desaparecimento, confusão e universalidade de seu significado, entendemos por êste vocábulo SER algo de determinado. Tão determinado é, ou é tão único em sua espécie, que podemos até dizer que convém a qualquer existente, e assim se dispersa no corriqueiro. É o que há de mais SUI GENERIS em cada existente, isto é, a totalidade da sua existência.

Sabemos que todo e qualquer existente, mesmo sendo único, pode ainda ser comparado com um outro. A sua determinabilidade cresce mesmo em função

dessas possibilidades de comparação. E está, por conseguinte, em razão dessas possibilidades, numa múltipla indeterminação. Isto para os conceitos universais.

O Ser, pelo contrário (e é por isso que é TRANSCENDENTAL) não pode comparar-se com nenhum outro conceito. Para êle o outro só é o Nada. Se, portanto, o Ser representa o que há de mais único e determinado, então, o vocábulo SER não poderá ser vazio. E de fato, nunca é vazio.

Em razão da flutuabilidade da compreensão do Ser o mais das vezes num significado indeterminado, no entanto, permanecendo certa e determinada em nosso saber a seu respeito; em razão de continuar, em tôda a sua eminência obscura e confusa, velada e oculta, nossa análise deve esclarecê-lo, desocultá-lo. O que só poderá acontecer, inquirindo essa compreensão do Ser, que, de início, tomamos apenas como um fato, a fim de colocá-la na luz, como aparece.

A investigação fenomenológica é a maneira autêntica, adequada e única de se dignificar o que, por sua suprema eminência, detém, em seu poder, a nossa existência. Essa compreensão do Ser, e mais ainda, o próprio Ser, constitui, portanto, o que há de mais digno de ser levado à luz. A autenticidade de nossa investigação mede-se assim, quanto mais imediata e diretamente nos mantivermos fiéis ao que é mais digno de ser investigado, a saber, ao fato de que o Ser é, para nós, a compreensão inteiramente indeterminada e, ao mesmo tempo, sumamente determinada.

Compreendemos o vocábulo SER e, com êle, tôdas as suas variações, ainda que tal compreensão pareça indeterminada. O que compreendemos, o que se nos manifesta, de algum modo, na compreensão leva-nos a dizer que o Ser tem um sentido. O Ser, por ser simplesmente compreendido, tem um sentido. Do próprio fato de experimentar e conceber o Ser, inquirir o Ser, não significa outra coisa a não ser investigar e encontrar o seu sentido.

Disso segue-se que no vocábulo SER, em suas variações e em tudo que se encontra na sua esfera, mantém-se uma ligação originária entre o que é pensado e o que pensa, e vice-versa. O Ser, em cada uma de suas variações, comporta-se com respeito ao ser em si mesmo por êle evocado, de um modo essencialmente diverso do que qualquer outro atributo com relação ao existente nêle evocado. O Ser entende-se como propriedade, como possibilidade, como atualidade, como verdade; pensa-se e diz-se de tôda coisa.

Trata-se, então, de mostrar, que e em que medida nossa compreensão do Ser possui uma determinação própria e tem a sua orientação disposta para o Ser. Para efetuar isso, escolhemos um modo de falar simples, corrente e quase banal, modo em que o Ser se diz numa forma verbal, cujo uso é tão freqüente que perdemos o sentido verdadeiramente rico que contém.

Dizemos: o Brasil É grande; A viagem SERÁ interessante; Este jovem É bastante inteligente; A caneta ESTÁ no chão. Cada vez pensamos o É de maneira diferente. Disso, explicitando os diversos sentidos do É podemos concluir que o Brasil é realmente existente, que nós o experimentamos e pensamos como constantemente dada e que seu território é extenso etc.

Tudo isso mostra que no É o Ser se abre para nós e manifesta sua variedade numa multiplicidade de modos. A afirmação, à primeira vista tão aparentemente evidente de que o ser é um vocábulo vazio, mostra-se bastante equívoca.

O fato do é significar uma multiplicidade de modos não reside no próprio é em-si, mas só no conteúdo objetivo, diverso das afirmações que por êle se referem, em cada caso, a existentes diversos. Sòmente porque o é permanece indeterminado em si mesmo, e de um certo modo no seu significado, pode prestar-se a emprêgo tão heterogêneo. A variedade de significados que toma o Ser prova, então, justamente o contrário do que deveria demonstrar. Prova efetivamente que o Ser **deve ser indeterminado, a fim de poder ser determinável.**

O é denota uma variedade rica de significados. Sempre dizemos «é» num desses significados, sem têrmos expressamente necessidade, seja antes ou depois de empreender uma interpretação particular do é, ou mesmo antes de refletir sòbre o sentido do Ser. Ao dizermos o «é» vem-nos simplesmente ao encontro o sentido, entendido ora de uma maneira ora de outra maneira.

É difícil, e até talvez impossível, abstrair um significado comum no sentido de um conceito genérico universal sob o qual pudéssemos subordinar como espécies os modos variadíssimos do É. No entanto, através de todos êstes modos nota-se um traço homogêneamente determinado, que indica a compreensão do verbo SER, segundo um determinado horizonte, a partir do qual ela se enche de conteúdo, a saber, a delimitação do sentido do SER dentro do âmbito de APRESENTAÇÃO, de PRESENÇA, de CONSISTÊNCIA, de SUBSISTÊNCIA.

O Ser é determinado, então, de tantas maneiras, que dificilmente poderíamos conservar suficientemente tôda a sua determinação num só conceito unísono. nossa experiência fundamental do Ser deve desenvolver-se até o ponto de transformar-se numa experiência radical da nossa própria existência, experiência que nos dará talvez o índice para alcançar esta determinação.

## E. O Problema do Ser e do Devir

Nossa experiência nos mostra que existe uma contraposição e, por assim dizer, separação dentro do próprio princípio do Ser, isto é, o DEVIR. O que vem a ser ainda não é; o que é já não pode mais vir a ser; o que é, o existente, já deixou atrás de si todo vir a ser. O que no próprio sentido é, resiste a todo impacto do vir a ser.

Este problema do DEVIR e do Ser recebeu sua formulação clássica em Parmênides. É com Parmênides que aparece, pela primeira vez, êste problema cujo destino será tão imenso. Encontramos a formulação dêste problema nos seguintes fragmentos do poema SÔBRE A NATUREZA. (Fragmento I, Sextus ADV. MATH. VII, III e Simplicius DE COELO 557, 25.)

«Os cavalos que me conduziram levaram-me tão longe quanto meu coração poderia desejar, pois as deusas guiaram-me através de tôdas as cidades, pelo caminho famoso que conduz o homem que sabe. Por êste caminho fui levado; pois por êle me conduziam os prudentes cavalos que puxavam meu carro e as mças indicavam o caminho».

O eixo, incandescendo-se na massa — pois em ambos os lados era movido pelas rodas girantes —, emitia sons estridentes de flauta, quando as filhas do sol, abandonando as moradas da noite, corriam à luz rejeitando com as mãos os véus que lhes cobriam as cabeças.

Lá estão as portas que abrem sobre os caminhos da noite e do dia, entre a vêrga, ao alto, e em baixo, uma soleira de pedra. As portas mesmas, as etéreas, são de grandes batentes; a Justiça, deusa dos muitos rigores detém as chaves de duplo uso. A ela falavam com doces palavras as môças, persuadindo-a hábilmente a abrir-lhes os ferrolhos trancados. As portas abriram largamente, girando em sentido oposto os seus batentes guarnecidos de bronze, ajustados em cavilhas e chavêtas; e através das portas, sobre o grande caminho, as môças guiavam o carro e os cavalos.

A deusa acolheu-me afável, tomou-me a direita em sua mão e dirigiu-me a palavra nestes têrmos: Oh! jovem, a ti, acompanhado por aurigas imortais, a ti, conduzido por êstes cavalos à nossa morada, eu saúdo. Não foi um mau destino que te colocou sobre êste caminho (longe das sendas mortais), mas a justiça e o direito. Pois debes saber tudo, tanto o coração inabalável da verdade bem redonda, como as opiniões dos mortais, em que não há certeza. Contudo, também isto aprenderás: como a diversidade das aparências deve revelar uma presença que merece ser recebida, penetrando tudo totalmente.»

Desde o início a deusa mostra a Parmênides que o caminho da Verdade (isto é, do Ser) opõe-se nitidamente à ordem da experiência (do Dever), que utiliza a percepção sensível. É êste primeiro caminho, o caminho do raciocínio puro e simples que dá acesso ao único caminho verdadeiro, o do Ser. Êste caminho é único como é a própria verdade.

No Fragmento 2, Proclus IN TIM. I, 345, 18 (Diels) a deusa começa mostrando que há só duas vias possíveis, vias que são contrárias uma à outra; se aceitamos uma delas, é preciso rejeitar a outra. A opção está entre o ser e o não-ser. Mas qualquer proposição sobre o não-ser é necessariamente sem significado, pois para que uma proposição tenha significado deve ter por base o Ser.

«E agora vou falar; e tu, escuta as minhas palavras e guarda-as bem pois vou dizer-te dos únicos caminhos de investigação concebíveis.

O primeiro (diz) que (o ser) é e que o não-ser não é; êste é o caminho da convicção, pois conduz à verdade. O segundo, que não é, e que o não-ser é necessário; esta via, digo-te, é imperscrutável; pois não podes conhecer aquilo que não é-isto é impossível, nem expressá-lo em palavra. Pois pensar e ser é o mesmo.»

Embora Parmênides tenha dito que há apenas dois caminhos, o caminho do ser e o caminho do não-ser, os Fragmentos 6 e 7 sugerem que, além do verdadeiro caminho há atualmente dois outros que devem ser rejeitados. Um dêsses é aquêle do qual fala o Fragmento 2, o caminho do não-ser que é descrito como «totalmente inconcebível».

A deusa avisa Parmênides de que não siga êste caminho, porque pode ser e de fato é um falso caminho tão semelhante ao verdadeiro, que surge um terceiro caminho, compromisso entre os dois. Fragmento 6, Simplicius PHYS. 117, 4.

«Necessário é dizer e pensar que só o ser é, pois o ser é, e o nada, ao contrário, nada é: afirmação que bem daves considerar. Desta via de investigação, eu te afasto; mas também daquela outra, no qual vagueiam os mortais que nada sabem, cabeças duplas. Pois é a ausência de meios que move, em seu peito, o seu espírito errante. Deixam-se levar surdos e cegos, mentes obtusas, massa indecisa, para à qual o ser e o não-ser é considerado o mesmo e não o mesmo, e para a qual em tudo há uma via contraditória.»

Fragmento 7, Platão SOPHISTA 237a e Sextus ADV. MATH. VII, 114

«Jamais se conseguirá provar que o não-ser é; afasta, portanto, o teu pensamento desta via de investigação, e nem te deixes arrastar a ela pela múltipla experiência do hábito, nem governar pelo olho sem visão, pelo ouvido ensurdecedor ou pela língua, mas com a razão decide da muito controvertida tese, que te revelou minha palavra».

O caminho do Ser é claramente o único possível. Nesta perspectiva Parmênides deseja considerar qual seria a natureza deste Ser. Ele quer deduzir todas as propriedades do Ser a partir dos princípios colocados como vemos neste Fragmento 8, Simplicius PHYS. 145, 1.

«Resta-nos assim um único caminho; o ser é. Neste caminho há grande número de indícios; não sendo gerado, é também imperecível; possui, com efeito, uma estrutura inteira, inabalável e sem meta; jamais foi nem será, pois é, no instante presente, todo inteiro, uno, contínuo. Que geração se lhe poderia encontrar? Como, donde cresceria? Não te permitirei dizer nem pensar o seu crescer do não-ser. Pois não é possível dizer nem pensar que o não ser é. Se viesse do nada, qual necessidade teria provocado seu surgimento mais cedo ou mais tarde? Assim pois, é necessário ser absolutamente ou não ser. E jamais a força da convicção concederá que do não-ser possa surgir outra coisa. Por isto, a deusa da Justiça não admite, por um afrouxamento de suas cadeias, que nasça ou que pereça, mas mantém-no firme. A decisão sobre este ponto recai sobre a seguinte afirmativa: ou é ou não é. Decidida está, portanto a necessidade de abandonar o primeiro caminho, impensável e inominável (não é o caminho da verdade); o outro, ao contrário, é presença e verdade. Como poderia perecer o que é? Como poderia ser gerado? Pois se gerado, não é, e também não é, se deverá existir algum dia. Assim, o gerar se apaga e o perecimento se esquece.»

O caminho do Ser, sendo o único verdadeiro, deve ser eternamente verdadeiro; não pode haver um tempo no passado, nem haverá um tempo no futuro em que o Ser não será verdadeiro. Segue-se, então, que passado e futuro são igualmente sem sentido com respeito ao Ser. O único tempo é um presente perpétuo, e o Ser deve necessariamente ser incriado e imperecível.

No Fragmento 8, I.34, Simplicius PHYS. 146, 7 lemos a recapitulação e resumo da meta que devemos visar para alcançar a verdade.

«O mesmo é pensar e o pensamento de que o ser é, pois jamais encontrarás o pensamento sem o ser, no qual é expressado. Nada é e nada poderá ser fora do ser, pois Moira o encadeou de tal modo que seja completo e imóvel. Em consequência, será (apenas) nome tudo o que os mortais designaram, persuadidos de que ser, mudança de lugar e modificação do brilho das côres.»

E no Fragmento 8.1.50.

«Com isto ponho fim ao discurso digno de fé que te dirijo e às minhas reflexões sôbre a verdade; e a partir dêste ponto aprende a conhecer as opiniões dos mortais, escutando a ordem enganadora de minhas palavras.»

De tudo isso vemos que para Parmênides, o Ser se mostra como a própria solidez do consistente concentrada em si própria, não atingida por nenhuma inconstância nem mudança.

No entanto, contra esta idéia, temos o ditame de Heráclito em Platão CRATYLUS 402a.

«Heráclito diz que tudo muda, e nada permanece; e comparando as coisas que existem a um rio diz que não se pode entrar duas vêzes no mesmo rio.»

Tudo está fluindo. Assim, não há Ser.

Para ver o problema em tôda sua profundidade seria necessário ter diante dos olhos os existentes concretos, com a clareza que pode resultar sômente de uma análise detalhada, fundamentada na fenomenologia. Por isso, vamos transpor o problema para o nível da problemática do Ser e da Aparência.

## F. O Ser e a Aparência

A equivalência de originalidade entre Ser e Devir e Ser e Aparência indica uma profunda conexão entre êles. À primeira vista, parece haver uma distinção clara e simples entre Ser e Aparência, isto é, o real em distinção e em contra-distinção ao irreal, o autêntico oposto ao inautêntico. Nessa interpretação notamos uma avaliação que dá preferência ao Ser, porque muitas vêzes reduz-se a distinção entre Ser e Aparência à distinção entre o Ser e o Devir, no sentido de que frente ao Ser, como o constante em si, o aparente seria o que surge num determinado momento, para de nôvo desaparecer, algo sem consistência alguma.

Analisando a realidade que nos rodeia, encontramos três modos fundamentais da Aparência:

1. A aparência como esplendor e brilho;
2. A aparência como aparecimento e presença;
3. A aparência como ilusão.

É evidente que a aparência no segundo sentido, a saber, a aparência como presença, convém tanto à aparência, no sentido de esplendor e brilho como à ilusão; porque a própria aparência já é uma realidade, a saber, a realidade da aparência. Esta aparência lhes convém não como uma propriedade qualquer, mas como o próprio fundamento de sua possibilidade.

Se levarmos em justa consideração o sentido mais profundo desta intuição, encontraremos a raiz desta íntima conexão entre Ser e Aparência. Ser significa aparecer, mas não no sentido de que a aparência seja qualquer coisa de suplementar, que às vêzes, cresce-se ao Ser. Pelo contrário, o Ser vive e é da própria essência da aparência.

Únicamente por subsistirem ao embate entre Ser e Aparência, podemos penetrar no Ser do existente, conduzindo assim o existente à consistência e apareci-

mento. A realidade dos existentes, que são a Natureza, o pensamento, o Estado, e nós mesmos, tudo isso edificamos no meio da aparência, cercados por ela, levando-a a sério, conhecendo-lhe o poder. Nós não optamos por aquela forma do Platonismo, segundo a qual, a aparência seria uma forma rebaixada com relação ao Ser, que se desloca concomitantemente como Idéia, para um lugar supra-sensível. Ao contrário, nossa posição deve ser a de uma auto-afirmação criadora na turbulência do jôgo de tensão vital intrincada entre as potências, Ser e Aparência.

Heidegger procura mostrar no EINFÜHRUNG IN DIE METAPHYSIK como a unidade e o conflito entre o Ser e a Aparência exercem originariamente no pensamento grego uma fôrça poderosa, e sobretudo nas tragédias.

Consideremos com êle êste elemento no ÉDIPO REI, de Sófocles. Édipo, rei de Tebas, filho de Laio e de Jocasta, nasce depois de um oráculo ter profetizado a Jocasta que seu filho a desposaria, após assassinar o pai. Laio manda abandonar o menino sôbre o monte Cíteron, com os pés feridos, esperando que ninguém quisesse recolher uma criança inválida; todavia, salvo por pastores, foi educado por Políbio, rei de Corinto, que êle julgava ser seu pai. Chegando à idade adulta, conhece, pelo oráculo de Delfos, o destino que lhe está prescrito; no caminho para a Fócida, assassina, após discussão, um viajor desconhecido, sem saber que estava matando Laio.

Em Tebas, encontra o país devastado pela Esfinge, que propõe enigmas aos que passam e devora aquêles que não conseguem resolvê-los. O monstro lhe pergunta: Qual é o existente que, dotado de uma só voz, é o único a ter sucessivamente quatro, dois e três pés, e cuja fôrça é tanto maior quanto menor o número de pés?

Édipo responde que é o homem, pois, infante, arrasta-se de quatro, anda ereto na idade adulta, e apóia-se sôbre um bastão, quando velho. A Esfinge, desapontada, suicida-se ou é morta por Édipo. Êste casa-se em seguida com Jocasta, sua própria mãe, com a qual vem a ter quatro filhos. Depois de saber por intermédio de um velho servo a verdade acêrca de seu nascimento, arranca os olhos com os grampos de seu manto aparece em cena cego e ensangüentado:

Édipo — Pois se não responderes por bem, responderás a fôrça!

Servo — Eu te suplico, — pelos deuses! — não faças mal a um velho!

Édipo — Que um de vós amarre imediatamente as mãos às costas!

Servo — Que desgraçado que sou! Por que me fazes isso? Que queres tu saber?

Édipo — A criança de quem se trata, tu lhe entregaste?

Servo — Sim! Melhor fôra que nêsse dia eu morresse!

Édipo — Pois é o que te acontecerá hoje, se não confessares a verdade!

Servo — Mas... com mais certeza ainda, se eu disser a verdade, estou perdido.

Édipo — Parece-me que êste homem procura evasivas.

Servo — Não! Eu te disse, ó rei, que eu realmente lhe dei a criança.

Édipo — E de quem a recebeste? Era tua? Foi-te entregue por alguém?

Servo — Não... Não era minha... Eu a recebi de uma pessoa...

Édipo — De que cidadão tebano? De que família?

Servo — Em nome dos deuses eu te peço, ó rei, não me perguntes mais nada.

Édipo — Tu és um homem morto se eu tiver que repetir essa pergunta!...

Servo — Pois bem. Aquêlé menino nasceu no palácio de Laió!

Édipo — Era um escravo? Era um descendente dêle, ou de sua família?

Servo — Ai de mim! Isso é que me será horrível dizer!

Édipo — E para mim será horrível ouvir! Fala, pois! Assim é preciso!

Servo — Diziam que era filho dêle próprio. Mas aquela que está no interior de tua casa, tua espôsa, é quem melhor poderá dizer a verdade.

Édipo — Foi ela que te entregou a criança?

Servo — Sim, rei.

Édipo — E para quê?

Servo — Para que eu a deixasse morrer.

Édipo — Uma mãe fêz isso! Que desgraçada!

Servo — Assim fêz, temendo a realização de oráculos terríveis...

Édipo — Que oráculos?

Servo — Aquêlé menino deveria matar seu pai, assim diziam...

Édipo — E por que motivo resolveste entregá-lo a êste velho?

Servo — De pena dêle, senhor! Pensei que êste homem o levasse para sua terra, para um país distante... Mas êle o salvou da morte para maior desgraça! Porque, se és tu quem êle diz, sabe que tu és o mais infeliz dos homens!

Édipo — Oh! Ai de mim! Tudo está claro! Ó luz, que eu te veja pela derradeira vez!

Todos agora sabem: tudo me era interdito: ser filho de quem sou, casar-me com quem me casei... e... e... matei aquêlé a quem não poderia matar! (Édipo sai da cena, assim como os dois servos. Depois entra um emissário que diz ao Côro.)

Jocasta, a nossa rainha, já não vive! Ela resolveu matar-se... Presa da maior angústia, ela se lastimava em seu leito, onde, conforme dizia, tivera uma dupla e criminosa geração. Como teria morrido, não sei dizer, pois Édipo, aos gritos, precipitou-se com tal fúria, que não pude ver a morte da rainha. Todos os nossos olhares voltaram-se para o rei, que, desatonado, corria ao acaso, ora pedindo um punhal, ora reclamando notícias da rainha, suspensa ainda pela corda que a estrangulava. Ao nosso olhar apresenta-se logo em seguida, um quadro mais atroz: Édipo toma seu manto, retira dêle os colchêtes de ouro com que o prendia, e com a ponta recurva arranca das órbitas os olhos, gritando: «Não quero mais ser testemunha de minhas desgraças, nem de meus crimes! Na treva, agora, não mais verei aquêles a quem nunca deveria ter visto, nem reconhecerei aquêles que não quero mais reconhecer! Assim confundiram, marido e mulher, numa só desgraça as suas desgraças.»



Édipo, então, no início, salvador e senhor de Tebas, na glória da fama dos homens e dos deuses, depois vai sendo deslocado dessa APARÊNCIA, que não constitui de maneira alguma um parecer simplesmente subjetivo do Édipo, mas a própria atmosfera em que aparece a sua existência, até que se mostre no seu verdadeiro ser como assassino do pai e profanador da mãe.

O caminho que vai deste início de glória, da aparência no sentido de ilusão, até o fim de horror, é um único embate entre a aparência (velamento e dissimulação) e a revelação do verdadeiro Ser.

O assassino do rei Laio está velado e oculto à cidade. Mas, com a paixão que é tipicamente grega, Édipo empenha-se em descobrir esse velado e oculto. Passo a passo, tem que pôr-se a si mesmo a descoberto. Revelação que só pode suportar, perfurando os próprios olhos, afastando-se de toda luz, fazendo cair sobre si o véu da noite. Ofuscado e encoberto pela cegueira, põe-se a abrir todas as portas, a fim de aparecer ao povo como aquele que ele é realmente. (Cf. ÉDIPO EM COLONA).

Seguindo ainda a interpretação de Heidegger, este versículo do mesmo ÉDIPO REI nos permitirá, sem forçar em nada o texto, estabelecer o nexo entre Ser, entendido no sentido de subsistência e o mesmo, entendido como aparência.

Quem, pois que homem traz consigo mais existência disciplinada e ajustada do que quem está na aparência, para depois, aparecendo, declinar?

Agora torna-se mais claro que a aparência enquanto aparência pertence ao próprio Ser. O Ser, enquanto aparência, não é menos poderoso do que o Ser como revelação e descobrimento. A aparência processa-se no próprio existente. Ora, a aparência não só faz aparecer o existente tal como é, não apenas dissimula o existente do qual é aparência, posto que se mostra como Ser. É exatamente por isso, por dissimular essencialmente a si mesmo, ao encobrir e dissimular o existente que dizemos com razão: «As aparências enganam.» Tal engano reside na própria aparência em si mesma; pode ela enganar o homem e, assim, levá-lo a uma ilusão. Mas o iludir-se é apenas um, entre muitos outros modos, em que o homem se move no tríplice mundo do Ser como ser estável, como revelação, e como aparência.

O domínio que se expande dentro dos limites descritos por estes três modos é o que entendemos por erro. Aparência, engano, ilusão, erro, estão intimamente ligados entre si em relações essenciais e dinâmicas.

Porque o Ser e a Aparência pertencem-se mutuamente e nessa mútua posse implicam-se um ao outro segue-se a possibilidade da troca de um pelo outro, e por conseguinte, uma constante confusão e a possibilidade sempre presente de engano e equívoco. Por isso, a filosofia deve convergir todos seus esforços para disciplinar esta implicação recíproca do Ser na Aparência, para distinguir o Ser da Aparência.

Parmênides, considerando o caminho da Verdade, mostrou-nos tudo o que a razão pode deduzir sobre o Ser. Passando do Caminho da Verdade para o da Aparência, Parmênides passa dos objetos da razão para os dos sentidos.

Como já vimos, Parmênides julga haver dois caminhos abertos para resolver o problema do Ser e da Aparência: — o caminho para o Ser; — o caminho para o não-Ser.

Refletindo sôbre o sentido dêstes dois caminhos, chega-se a ver que devemos incluir um terceiro, que vai de encontro ao primeiro. O terceiro caminho parece-se com o primeiro e, todavia, não conduz ao Ser. Daí surge a aparência de ser êle apenas um caminho para o não-ser, no sentido do nada.

Este caminho da aparência (o terceiro) é o da DOXA. Nêle o existente deixa-se ver ora de uma maneira ora de outra. Aqui reinam sempre e apenas opiniões. Os homens pulam de uma opinião para outra num constante vai-e-vem. Assim confundem entre si SER e APARÊNCIA. Tal caminho é insistentemente freqüentado, de sorte que os homens perdem-se inteiramente nêle. É por isso que se torna mais necessário conhecê-lo COMO TAL, a fim de que o Ser desvende-se na aparência e contra a aparência.

O terceiro caminho existe de tal maneira que nêle a aparência é experimentada como pertencente ao Ser. O mostrar-se daquilo que aparece pertence imediatamente ao Ser e, no fundo, não lhe pertence. Por isso, o aparecer tem que ser exposto também como simples aparência, e isso sempre de nôvo.

Os três caminhos proporcionam uma indicação em si unitária:

— O caminho para o Ser é inevitável; o caminho para o nada é inacessível; o caminho para a aparência é sempre acessível e freqüentado, mas inevitável.

O homem verdadeiramente sábio, conforme Heidegger, não é aquêle que persegue cegamente uma verdade. É sômente aquêle que conhece constantemente os três caminhos: o do Ser, o do não-ser, e o da aparência. O saber superior, e todo saber é superioridade, só é conseguido por aquêle que experimentou o ímpeto alado do caminho para o Ser; que não estranhou o espanto do segundo caminho para o abismo do nada; e que aceitou, como constante necessidade e companheiro, o terceiro caminho, sem contudo, perder-se nêle.

(a ser continuado)