

SENDAS DA DIALÉCTICA

A decisão de filosofar lança-se puramente no pensar (o pensar é solitário em si mesmo) — lança-se como num oceano sem margens; todas as cores variadas, todos os pontos de apoio desapareceram, todas as luzes outrora amigas se extinguíram (1).

HEGEL — DISCURSO INAUGURAL DA DOCÊNCIA DE FILOSOFIA
NA UNIVERSIDADE DE BERLIM

AS VOSSAS VELHAS MÁXIMAS SÃO SENTENÇAS DE CINZA,
AS VOSSAS RESPOSTAS, RESPOSTAS DE ARGILA.

O LIVRO DE JOB

Quando as coisas se enredam divididas, sem lugar próprio, nem tempo para ser, o mundo perde a sua tranquila permanência. Tranquila aparência pensada no pensamento uniforme de uma identidade que se repete. Igualdade que se preserva no circuito fechado de um movimento pendular. O-que-é não tem avesso, nem lado de dentro. O outro lado é sempre o lugar de todos os lados. O tempo é também o tempo de todos os tempos. O «outro» é, afinal, o mesmo do «mesmo».

«Este aqui», «este agora», que se configuram na leveza de uma singular mutabilidade, dissolvem-se na dobra de uma onticidade evanescente. E, no entanto, o cerne essencial da sua consistência descobre-se na sua necessária universalidade. «Este aqui» e «este

(1) G. W. F. Hegel, *Prefácios*, tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1990, p. 169.

agora» são, em última instância, a concreção de um «aqui» e de um «agora» universais que podem ser, em qualquer tempo, ou lugar (2).

Mas se a universalidade emerge e se descobre na experiência da consciência, restará saber se o singular e o particular se diluem na sua peculiar configuração. Se o universal reduz e anula a efetivação do instante e a posicionação do lugar, poder-se-á perguntar se ele verdadeiramente é uma autêntica superação. Mesmo que se diga que a «Aufhebung» mantém o conteúdo negando só a forma, como explicar que «este aqui» e «este agora» sejam, simultaneamente, o que são em termos de conteúdo e adquiram a forma universal que os destrói na sua singular ou particular onticidade?

Como é possível conservar a singularidade na universalidade se a primeira se desvanece na sua particular espessura?

Além disso, será necessário averiguar se é viável a separação do conteúdo e da forma. Ou seja, será necessário indagar se um conteúdo com outra forma será ainda o mesmo conteúdo que anteriormente possuía uma forma diferente.

Se forma e conteúdo constituírem uma unidade ôntica, parece, então, óbvia a sua inseparabilidade e correlatividade. Um conteúdo com uma outra forma já será um conjunto diferente com um outro conteúdo. E uma forma com um conteúdo diverso será também um conjunto diferente com uma outra forma.

Mas o pressuposto desta inseparabilidade não será, justamente, a ideia de que o-que-é não comporta o não-ser e que a contradição não habita o real?

E, então, voltamos ao problema da permanência e da identidade plena como centro nuclear do Ser.

No entanto, a mutação dos conteúdos e das formas parece ser um dado evidente de uma multiforme experiência fenomênica. Um mesmo conteúdo, com efeito, pode revestir-se de múltiplas formas, tal como a mesma forma pode possuir conteúdos plurais. Por conseguinte, nem formal, nem hileticamente, parece haver no

(2) Sobre esta temática consulte-se a primeira figura da experiência da consciência da «Fenomenologia do Espírito» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, pp. 82-92).

O texto que apresentamos não é, de modo algum, um comentário crítico, nem uma exposição das posições hegelianas. Os textos de Hegel funcionaram, no entanto, como uma sugestão para a nossa reflexão.

real uma relação indissolúvel e, sendo assim, a inseparabilidade da forma e do conteúdo não adquire a necessidade de uma perspectiva incontroversa.

Restará, contudo, saber se a questão poderá estar assim, desde logo, resolvida.

No que concerne ao ser individual a separabilidade da forma e do conteúdo daria lugar à possibilidade do seu conteúdo se revestir de uma forma diversa e da sua forma possuir um outro conteúdo. Esta possibilidade parece conduzir à ideia de que havendo uma alteração ou da sua forma, ou do seu conteúdo, um objecto X determinado e singularizado permaneceria o mesmo objecto X, mantendo-se, então, a sua unicidade essencial. Ou seja, por exemplo, esta mesa feita ou de ferro ou de madeira, ou quadrada ou redonda, seria ainda a mesma mesa. Parece evidente que esta eventualidade se afasta do que aparece como «dado» numa experiência fenoménica e não se coaduna com as inferências efectuadas a partir desse mesmo «dado».

Poder-se-ão vislumbrar ainda outras hipóteses.

A inseparabilidade da forma e do conteúdo poder-se-á considerar tanto numa dimensão sincrónica, como numa dimensão diacrónica. Sustentar a inseparabilidade do conteúdo e da forma numa dimensão sincrónica não implica a sua necessária consideração em termos diacrónicos. Com efeito, o devir e a mutação não envolvem, por força, essa inseparabilidade, pois se assim fosse o devir seria sempre o devir do «mesmo», ou a identidade de uma igualdade uniformemente repetida. A separabilidade da forma e do conteúdo, em termos diacrónicos, permite admitir não só a permanência dos conteúdos subsumida sob diversas formas, como também a permanência das formas que irão configurar conteúdos diferentes.

Mas se diacronicamente a mutabilidade e a imutabilidade dos conteúdos e das formas se conjugam explicando o devir de uma unidade que envolve em si o «mesmo» e o «outro», já problema diverso será a sua perspectivação numa dimensão sincrónica.

Numa primeira aproximação a coexistência da mutabilidade e da imutabilidade dos conteúdos e das formas parece levar à negação do princípio da identidade e à eliminação do princípio da não-contradição. Esta consequência, no entanto, advirá somente se o Ser for sincronicamente considerado como necessariamente idêntico a si mesmo. Mas se o Ser comportar na sua central nuclearidade

a dialéctica do «mesmo» e do «outro», da diferença e da identidade, deixará de haver uma contradição propriamente formal nos termos de uma lógica dialéctica. Com efeito, se o Ser é, em si mesmo, multidimensional então, o «mesmo» será também o «outro» e o «outro» será também o mesmo, num contexto obviamente pluralizado que diversifica a sua configuração⁽³⁾. Esta pluralização e esta diversificação não geram, contudo, uma dispersão inultrapassável. Pelo contrário, o «mesmo» e o «outro», diferentemente configurados, inserem-se no âmbito de uma «Aufhebung» superadora. A efectividade de uma correlação e de uma unidade dos opostos, a nível sincrónico e diacrónico, será, então, a condição do próprio movimento do Ser no âmago da sua centralidade ontológica.

Se a oposição, como relação dialéctica intrínseca do Ser e do real, for a matriz constituinte do seu movimento, da sua dinâmica, do seu percurso, será então possível a eliminação da identidade morta que se reduz a uma igualdade vazia e estéril.

Mas a oposição dos opostos não é a sua separação, nem a sua exclusão. Porque cada um deles não é sem o outro, porque cada um deles se torna no outro, o «mesmo» e o «outro» estarão indissolivelmente ligados no movimento próprio da sua diferença e da sua unidade.

Nesta ordem de ideias, o singular e o universal não deverão perspectivar-se como necessariamente divididos na sua oposição. Ou seja, a sua oposição diferencia-os no seio da sua mesma unidade, exigindo a sua simultânea presença.

Sendo assim, a universalidade não poderá excluir a singularidade, nem a singularidade poderá anular a universalidade. O conjunto ou a totalidade das mesas, por exemplo, não exclui, antes exige, a presença de cada mesa singular. E a presença de cada mesa singular implica a ideia ou o conceito de mesa, sem o qual a enunciação e o reconhecimento como «mesa» desta mesa singular deixaria de ter qualquer sentido. Mas admitamos que a enunciação e o reconhecimento como «mesa» desta mesa singular envolva apenas a «mesa» como termo, ou como signo. Neste caso, perguntar-se-á

(3) A noção de Ser, neste contexto, engloba *também* todos os seres individuais, sendo cada um destes uma unidade da sua diversidade pluralizada.

se é possível um termo, ou um signo, sem um conteúdo conceptual. Claro que se poderão admitir proposições sem sentido, no entanto, no caso vertente enunciar e reconhecer esta mesa como «*mesa*» parece implicar precisamente a significação que o termo «*mesa*» referencia, remetendo esta significação para um determinado sentido. Ora a significação e o sentido não parecem viáveis sem uma determinação conceptual que tornará possível a distinção das significações e dos sentidos e a sua correlativa caracterização. Além disso, os termos «*significação*» e «*sentido*» nenhuma significação e nenhum sentido teriam sem os respectivos conceitos de significação e de sentido. Acresce que o termo «*mesa*», tal como os termos «*significação*» e «*sentido*» terão de possuir um alcance universal, pois se aplicam ou referem a todas as mesas possíveis, a todas as significações e sentidos igualmente possíveis. Por consequência, os conceitos de mesa, de significação e de sentido, deverão perspectivar-se como universais, pois se reportam a totalidades ou a conjuntos e não exclusivamente a singularidades individuais.

Estas considerações não pretendem, de modo algum, referenciar a ideia de que há uma unanimidade consensual relativamente aos conceitos de significação e de sentido. Parece inútil dizer que a determinação da «*significação*» e do «*sentido*» tem assumido diversas caracterizações, consoante as perspectivas e o enquadramento teórico dos diferentes autores que se têm ocupado desta problemática. No entanto, nem por isso deixam de se revestir de um alcance universal, uma vez determinado o seu conteúdo conceptual. E será justamente a universalidade dos conceitos de significação e de sentido que permitirá em cada caso concreto a sua aplicabilidade e a sua determinação singular. Ou seja, enunciar a significação e o sentido de «*X*» ou de «*Y*» implica, necessariamente, um conceito prévio ou simultâneo, explícito ou implícito, de significação e de sentido, sem os quais não seria possível a sua concreção no caso «*X*», ou no caso «*Y*».

Mas a universalidade envolvendo em si mesma um contexto conceptual exigirá, por isso mesmo, uma determinação judicativa e uma expressão proposicional. Com efeito, um conceito sem uma caracterização judicativa permanecerá indeterminado, pois o seu conteúdo e a sua forma permanecerão num exclusivo plano de possibilidade transfinita. Mas essa determinação judicativa não se expressa apenas de uma forma afirmativa, pois se admite a viabilidade da sua correlativa determinação negativa. Ou seja, conforme

pensou Spinoza toda a determinação é, afinal, uma negação ⁽⁴⁾. Numa perspectiva dialéctica a afirmação e a negação são dois polos interconexos que constituem a possibilidade da determinação.

Numa interpretação estrutural, obviamente diferente da tradicional, serão os discursos que determinam o sentido e a significação das proposições e dos juízos neles inseridos. E serão estes ainda que, por seu turno, irão determinar a significação e o sentido dos termos e dos conceitos neles integrados. Trata-se, por conseguinte, de sustentar a ideia de que só um contexto estrutural complexo que constituirá uma totalidade aberta poderá dar conta dos seus elementos e da sua inter-relação dinâmica. Por consequência, a universalidade assumindo a forma de termo ou de conceito remete para um contexto judicativo ou proposicional e este, por seu turno, exigirá um enquadramento numa estrutura discursiva.

Voltando agora ao exemplo anteriormente referido restará ainda saber se ao conceito de mesa como universal, só necessariamente explicitado judicativa e discursivamente, algo de real lhe corresponde. Se o universal fosse apenas fruto de uma ideação como seria, então, possível explicar a sua «presença» no singular? Se a multiplicidade dos entes e objectos singulares é resultado de uma experiência fenoménica que atesta a sua existência, como explicar ou compreender a «presença» do universal nessa mesma existência?

Julgamos plausível admitir que a universalidade não sendo criadora do real é, no entanto, um momento do seu desenvolvimento, cuja efectivação inclui momentos concretos e singulares sempre enquadrados numa estrutura ontológica dinâmica. Neste posicionamento a natureza dialéctica do Ser e do real será constituída pelo movimento interconexo e relacional entre a universalidade e a singularidade. Em resumo, haverá uma unidade dialéctica entre o singular concreto e a universalidade conceptual, judicativa e discursiva, sem que isso, de modo algum, envolva um correlativo, ou implícito, posicionamento reducionista que anule a consistência do singular concreto em relação à universalidade.

⁽⁴⁾ «Determinatio est negatio» — Spinoza, «Epístola L a Jarig Jelles», de 2 de Junho de 1674, in *Spinoza Opera*, Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg, IV, 1972, p. 240.

A universalidade dialéctica constituindo-se como matriz da inteligibilidade do Ser e do real não será transcendente, mas imanente ao próprio Ser e ao próprio real. A sua onticidade não será, por isso mesmo, de índole abstracta, mas realizar-se-á como efectiva concreção.

Sustentar a inteligibilidade e a racionalidade do Ser e do real não significa optar por um posicionamento idealista, visto que não implica uma redução do Ser e do real à esfera do sujeito pensante e dos seus pensamentos-pensados.

A racionalidade e a inteligibilidade aqui referenciadas revestem-se de uma efectividade própria e de uma universalidade irreductíveis ao plano da subjectividade.

De resto, negar a racionalidade e a inteligibilidade do real equivaleria a sustentar a sua incognoscibilidade. Com efeito, todo o conhecimento científico implica o pressuposto, implícito ou explícito, da racionalidade e da inteligibilidade do real. Ora esta racionalidade e esta inteligibilidade serão precisamente equacionadas e estabelecidas num plano conceptual, judicativo e discursivo que assume obviamente modalidades várias no âmbito do processo cognoscitivo.

Se no domínio do conhecimento do real as estruturas e os conteúdos conceptuais, judicativos e discursivos são fundamentais, porque indiscutivelmente necessários à sua própria constituição como conhecimento, perguntar-se-á, a este propósito, se eles efectivamente possuem igual centralidade no tocante ao próprio real. À primeira vista uma resposta afirmativa pareceria conduzir à ideia de uma identidade entre conhecimento e realidade. Mas, por outro lado, uma resposta negativa suscitaria a ideia de uma oposição irreductível entre conhecimento e realidade. Com efeito, que espécie de racionalidade e de inteligibilidade poderá conceber-se independentemente das formas e conteúdos conceptuais, judicativos e discursivos?

E se a realidade não é racional, nem inteligível, como poderá então ser conhecida? Ou será o conhecimento que «constrói» essa racionalidade e essa inteligibilidade que, em si mesmas, não são, afinal, inerentes à própria realidade? E, então, a realidade não será justamente conhecida como algo de intrinsecamente irracional ou arracional?

Sustentando a posição de que algo considerado em si mesmo irracional ou arracional só poderá sê-lo em função de padrões e

cânones racionais que justificam e explicam a própria irracionalidade ou arracionalidade, poder-se-á concluir apenas por uma «aparente» e imediata irracionalidade ou arracionalidade.

Por outro lado, se não parece plausível a possibilidade de conceber uma racionalidade e uma inteligibilidade sem a presença necessária de um campo conceptual, judicativo e discursivo, como vamos resolver a questão de uma diferenciação entre conhecimento e realidade? O conceito, o juízo e o discurso não são meras formas, mas possuem conteúdos próprios. Haverá, pois, que considerar na sua individualização uma relação essencial entre conteúdo e forma. Ora os conteúdos, agora referidos, são justamente singularidades concretas em conexão com outras singularidades concretas. Mas a singularidade concreta é sempre um «dado» de uma experiência e, como tal, possui uma espessura ôntica que se desvela como empiricidade efectiva que poderá assumir sentidos vários e significações diversas. Por conseguinte, a realidade perspectivada numa dimensão dialéctica abarcará a singularidade e a universalidade numa unidade que é, afinal, a «Aufhebung» do sensível e do inteligível.

Embora não haja coincidência ou identificação entre os processos ôntico e ontológico e o processo cognoscitivo, deverá, contudo, considerar-se que o conhecimento do real não será viável, na sua essencialidade intrínseca, se não efectivar o estabelecimento de uma unidade superadora entre a universalidade e a singularidade, entre o domínio do sensível e o domínio do inteligível, pois essa unidade se constitui no desenvolvimento e no devir da própria realidade como momento fundamental.

Estas considerações levam-nos a pensar que «este aqui» e «este agora» não se anulam, nem se reduzem, na universalidade de todo o «aqui» e de todo o «agora». A «Aufhebung» que se opera é a superação deste exclusivo «aqui» e deste exclusivo «agora» para sobressumir-se como a efectivação do «aqui» e do «agora» num instante e num lugar determinados. Mas a singularidade «deste aqui» e «deste agora» mantém-se na concreção da sua universalidade. Dir-se-á mesmo que só a universalidade poderá preservar a permanência da sua singularidade. Com efeito, «este agora» já não será «este agora», quando passar e «outro agora» surgir. «Este aqui» já não será «este aqui», quando «outro aqui» ocupar o seu lugar. Por conseguinte, «este aqui» e «este agora» fechados numa singularidade isolada são realidades que se dissipam na dobra do

tempo e do espaço. A sua permanência só poderá manter a sua consistência própria se considerarmos «este aqui» e «este agora» como concreções de «todo o aqui» e de «todo o agora». Funcionando a sua singularidade como momento efectivo de uma universalidade, de uma totalidade em movimento, a sua preservação continuada poderá, então, sustentar-se.

Será necessário acentuar, contudo, que uma universalidade sem concreção singular, uma totalidade redutora da singularidade, será apenas uma universalidade vazia e abstracta que em nada corresponde à universalidade viva que habita o Ser e o real na plenitude do seu movimento e do seu dever.

Neste enquadramento, o movimento e o dever do Ser e do real não deverão perspectivar-se como exclusiva sucessão do diferente. Ou seja, a sucessão do diferente não será a ocorrência sucessiva de uma diferença *absolutamente* radical, nem o advento de «diferentes» cuja singularidade os tornaria totalmente irreductíveis e incomensuráveis.

A possibilidade de inserção do singular numa universalidade superadora que o preserva e mantém como momento do desenvolvimento de uma totalidade dinâmica, conduz à possibilidade da integração do diferente singular numa unidade que simultaneamente o mantém e o nega. Esta negação envolve apenas o seu isolamento, a sua unilateralidade absolutizada como plenitude conseguida.

A integração dos momentos singulares em totalidades abrangentes poderá articular e conjugar a permanência e a mudança no dever do Ser e do real.

Cada ser individual será, então, a unidade que aglutina as coordenadas da sua mutação e os vectores da sua permanência. No entanto, não há uma fixidez determinada, de tal modo que o «mesmo» possua a exclusiva dimensão da «mesmidade» e o «outro» a exclusiva dimensão da alteridade. Como se viu, o «mesmo» será também o «mesmo» do «outro» e o «outro», correlativamente, será ainda o «outro» do «mesmo». Desta forma, a mutação e a preservação não são momentos fixos, nem para sempre determinados. Cada um deles se pode transmutar no outro, de tal maneira que, por exemplo, uma coordenada de mutação se preserve e um vector de permanência se dilua. A unidade do ser individual não será, então, uma unidade estática delimitada pela fixidez de con-

tornos determinados numa totalidade imutável. O seu movimento dialéctico permitirá compreender que o ser individual como totalidade concreta envolva o desenvolvimento da sua própria diferença e da sua mesma singularidade. Esta diferença e singularidade multifacetadas irão sendo sobressumidas na superação da sua *radical* unilateralidade, integrando-se, então, numa totalidade superadora que constitui a articulação da simultânea individualidade e universalidade do ser individual.

À primeira vista poderá parecer contraditório que o ser individual possa ser uma universalidade. Basta pensar, no entanto, que o ser individual é uma totalidade indivisa para que se admita sem contradição o carácter da sua universalidade. Parece, contudo, também óbvio que a sua universalidade, enquanto totalidade, é *uma* universalidade e não toda e qualquer universalidade, nem a universalidade de todas as universalidades. Por conseguinte, trata-se ainda, afinal, de uma universalidade singular passível de uma integração em outras universalidades mais abrangentes, pois, como se viu, a singularidade estática e isolada exige a sua própria superação. Quer isto dizer, portanto, que a universalidade singular que constitui o ser individual carece de uma universalidade superadora na qual se possa integrar.

Os seres individuais, com efeito, não são realidades avulsas e dispersas. Há entre eles relações e correlações que os envolvem em totalidades diversas e, conseqüentemente, os inserem em unidades várias.

Nesta perspectiva o ser individual não é uma mónada fechada, mas um núcleo sempre aberto a transformações endógenas e exógenas, entre si mutuamente relacionadas. Esta abertura, este trânsito, permite a integração da universalidade singular do ser individual em outras universalidades.

Note-se, porém, que esta integração do ser individual não anula a sua singularidade própria, nem destrói a sua peculiar unicidade. Por consequência, o ser individual preserva a sua essência própria no contexto envolvente de uma ou várias universalidades em que poderá integrar-se.

No entanto, se se tratar de uma universalidade que não seja dialéctica, isto é, de uma totalidade cuja dinâmica não assente numa autêntica «Aufhebung», poderá então ocorrer a emergência de uma universalidade totalitária cuja estrutura ideológica e fáctica necessariamente efectiva a anulação da singularidade própria do

ser individual humano. Em vez de uma totalidade aberta à transformação, ao devir, em vez de uma tessitura de relações e correlações entre a unidade e a pluralidade, teremos então a unidade fechada em que o «mesmo» repete o «mesmo». A manutenção de uma permanente uniformidade, de um exclusivo modelo de pensamento e de acção tornam, afinal, essa universalidade numa pseudo-universalidade, pois a totalidade, neste caso, se reduz, em última instância, à repetição do que foi coercivamente instaurado como a única orientação verdadeira e certa.

Este condicionalismo ocorre, por exemplo, em todas as espécies e modalidades de reducionismo que anulam as facetas plurais do Ser e do real para centrarem a sua interpretação explicativa apenas na consideração exclusiva de uma das suas múltiplas dimensões.

Mas um posicionamento monista, necessariamente redutor, não se circunscreve apenas no âmbito de coordenadas filosóficas e ideológicas. Com efeito, igualmente sucede também no plano social e político, nos estados totalitários ou para-totalitários. A sua universalidade estática e constrangente não é, de modo algum, a universalidade dialéctica que envolve no seu próprio movimento a inter-relação dinâmica entre o uno e o múltiplo. Esta inter-relação dinâmica e dialéctica efectiva-se tanto num processo sincrónico, como num processo diacrónico, pois o uno contém uma necessária referência ao múltiplo e o múltiplo uma necessária referência ao uno. A unidade e a multiplicidade considerados como opostos exigem a sua mútua presença, e a sua recíproca relação. Não se trata, portanto, de uma exclusão recíproca, mas antes de uma presença dialéctica, de uma dinâmica do «mesmo» e do «outro», em que o «mesmo» é também o «outro» do «mesmo» e o «outro» é também o «mesmo» do «outro». Unidade e multiplicidade constituem-se desta forma como as duas essenciais vertentes do Ser e do real.

Por conseguinte, nos exemplos acima referidos, no reducionismo e no estado totalitário ou para-totalitário, ocorre a emergência de uma falsificação simultaneamente ideológica e ontológica. O pensamento e a realidade social e política, neste caso, desvirtuam-se, perdem a sua essencial singularidade e universalidade para se tornarem em algo que em si se destrói, porque possui em si a raiz da sua necessária inconsistência. Trata-se, portanto, de um pensamento e de uma realidade distorcidos não integráveis em nenhuma espécie de universalidade dialéctica superadora.

Acresce que a efectivação de uma universalidade dialéctica superadora exige, neste caso, a eliminação da pseudo-universalidade instaurada no âmbito dos dois exemplos aludidos e com ela a destruição da sua ocorrência e permanência.

Mas, a propósito destas questões, uma outra se poderá formular. Como é possível uma realidade falsa ou falsificada? Se o-que-é é o que é e como-é, que significado poderá ter afirmar que esse ser que-é, afinal, é algo de falso? Não serão a verdade e a falsidade exclusivas dimensões judicativas e enunciativas?

Poder-se-á, porventura, recorrer a um exemplo sintomático referindo a hipótese de uma oposição entre o Ser e a aparência. Se se disser que o Ser não é o que aparece, nem tal qual aparece, que a sua aparência oculta e desvirtua aquilo que ele mesmo é, poder-se-á pensar, então, que a aparência do Ser nega e falsifica aquilo que é o próprio Ser. No entanto, a aparência do Ser, neste contexto, não deixa de ser ainda algo de real que ocorre e está aí. Há, por conseguinte, uma realidade da aparência do Ser, muito embora esta realidade não traduza, nem expresse, nem seja, a verdadeira realidade do Ser. Só, portanto, relativamente ao Ser essa aparência é falsa, pois em si mesma não deixa de ser como aparece. Teremos assim a hipótese de uma realidade que é verdadeira numa relação consigo mesma e falsa numa relação com o Ser que pretende desvelar na sua autêntica verdade.

Num dos exemplos acima mencionados, o estado totalitário ou para-totalitário não poderá deixar de ser considerado como uma realidade historicamente acontecida, no entanto, a sua falsidade intrínseca decorre tanto de uma errada perspectivação do ser humano, como de uma correlativa organização social e política que degrada e nega a essência do homem na plenitude das suas potencialidades. A redução do homem a «coisa» ou a «objecto», a eliminação da sua liberdade pessoal em termos sociais e políticos conduzem à sua falsificação, na medida em que negam atributos ou qualidades próprias da sua essência.

Mas, como poderá a existência negar a essência? Como será viável que o-que-é negue ou falsifique aquilo mesmo que esse «é» é *essencialmente*?

Um homem sem liberdade não será um homem?

Um homem considerado e tratado como «objecto» ou «coisa», não será ainda um homem?

Será certamente *ainda* «homem», mas numa condição incompatível com a dignidade da sua própria humanidade. Deste modo, encontramos-nos no plano da inter-conexão entre o plano ontológico e o plano axiológico. A condição desumana do homem quererá, então, significar não só uma falsificação do ser humano, enquanto núcleo essencial que aglutina o conjunto das suas potencialidades, como a sua negação em termos éticos.

Porque a liberdade é um valor universal que as liberdades singulares efectivam na sua concreção, qualquer condição que a negue será a desvirtuação fáctica e teórica desse valor. Mas essa negação será também a deterioração de um dos traços essenciais do ser humano, na medida em que a liberdade é também uma dimensão ontológica que lhe é inerente.

Como ser no mundo o homem manifesta a sua liberdade essencial. A transformação da natureza, da sociedade e de si próprio, constitui-se como um campo próprio da sua livre actuação. No entanto, a liberdade humana é limitada pela necessidade, por determinações e condicionalismos que poderá ou não ultrapassar. Também no domínio social e político a liberdade sendo um valor universal é, contudo, uma realidade finita, pois a dialéctica das liberdades singulares não permite, nem de facto, nem de direito, a instauração de uma liberdade singular absolutamente ilimitada. Em qualquer sociedade a hipotética instauração de uma ilimitada liberdade singular, de uma ilimitada liberdade do ser humano individual, conduziria à destruição de outras liberdades singulares correlativas a outros seres humanos individuais. Este condicionamento geraria não só a negação da liberdade como realidade efectiva e como valor, mas dissolveria também a possibilidade de sobrevivência da própria sociedade.

A este propósito poder-se-á dizer que a democracia é, com efeito, um sistema dialéctico aberto em que as forças sociais e políticas se harmonizam e se opõem no âmbito de uma unidade dinâmica que conjuga vectores de permanência e de transformação. É esta unidade dialéctica de opostos que pode ser perspectivada como uma realização da «síntese» da universalidade e da singularidade (5).

(5) Neste contexto a «acção comunicacional» *efectivamente* dialogante e *realmente* participada é uma das condições que possibilita o processo de desenvolvimento de uma unidade dinâmica da diversidade pluralizada.

De notar, no entanto, que há uma outra forma de liberdade que não é consentânea com uma limitação extrínseca. Trata-se da liberdade da consciência que não é atingida por coacções, nem determinações. Claro que não se pretende dizer que a liberdade da consciência conduza necessariamente a uma actuação em sintonia com ela. Mas haverá sempre a possibilidade de o homem assumir a sua liberdade interior, mesmo que concretamente não seja possível a sua exteriorização.

Noutra vertente diferente, o homem enquanto espírito é maximamente livre.

Se a singularidade de cada espírito individual se integrar numa universalidade dialéctica superadora será, então, sobressumida numa unidade infinita que a engloba e ultrapassa. Neste caso, a singularidade manter-se-á como momento do desenvolvimento dialéctico do próprio Espírito infinito e livre, sem que por isso se desvança a sua concreção singular.

Espírito que habita a terra e o universo, que é no tempo e no espaço, que é na história e no fim da história. Por isso, o «Espírito não está nunca em repouso» (6).

Mas falar do homem, enquanto espírito, requer uma necessária explicitação.

A espiritualidade do homem, com efeito, é, por um lado, uma das suas potencialidades, mas é também, por outro lado, um percurso, um caminho de transformação lentamente percorrido. Ele efectiva-se numa conversão interior e exterior que é conseguida através de momentos que se ultrapassam e se superam. Esta conversão envolve a consciência da limitação e da finitude, implica a experiência da contingência, a experiência do Nada na sua pregnante e difusa presença.

Quando o não-ser não é apenas uma ideia, mas se difunde no Ser como o outro lado de tudo quanto é, inicia-se então o conjunto das figuras que constituem para o homem a experiência do Nada.

A efectividade do não-ser de tudo quanto é ser apreende-se de forma privilegiada no enquadramento de uma experiência específica que proporciona o encontro da sua presença plena. E, então, o nada surge também como o reverso do ser que somos, como se

(6) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., p. 18.

a sua presença encoberta de repente se pudesse desvelar. A leveza do Ser e do nosso próprio ser será, então, pensada como ideia e experienciada como realidade. Na experiência crucial desta contingência radical o homem vê-se e revê-se como quase-ser. O horizonte do ainda-não esbate-se na iminência da sua mesma dissolução. Nesta encruzilhada enredam-se os caminhos do desassossego e da inquietação. É neste momento preciso que o homem poderá exercer a sua liberdade ética e ontológica ao escolher-se como ser que a si mesmo se converte. E, então, o seu caminho será a *procura* de uma afirmação continuada dessa mesma conversão espiritual.

Não se trata, porém, de uma conversão que se vai realizando apenas numa interioridade isolada do mundo e dos outros homens. O conjunto de transformações que efectivam a autêntica conversão do homem na sua global espiritualidade inclui, necessariamente, o mundo de todos os outros homens. Quer isto dizer que o homem, como ser individual, inserido no caminho da sua radical conversão e reconversão, não pode reduzir-se à sua exclusiva singularidade, como se se tratasse de viver dentro dos limites de um mundo imaginário, na insularidade insustentável de uma evanescente «ipseidade». A sua existência tem de ser necessariamente aberta. O estatuto reconvertido do seu próprio ser assenta justamente nessa *especial* abertura ao mundo e aos outros. Por conseguinte, a conversão espiritual de cada homem tem de passar por uma actuação concreta e fáctica com indiscutíveis incidências na vida social e nas relações intersubjectivas.

Mas a conversão espiritual aqui perspectivada não se reduz também a um acto único e singular. Ela efectiva-se como um processo que não é linear, nem necessariamente sucessivo. O próprio ser desta conversão não é fixo, nem adquirido de uma vez para sempre, pois a possibilidade do não-ser, a possibilidade da «negação» e do desvio, são momentos do seu oscilante percurso. Este percurso inseguro que exige a *busca* de uma continuada transcensão não envolve, contudo, a sua necessária consumação. Haverá momentos conseguidos e outros por conseguir. Por isso, a «reconciliação» e a «divisão» se entrecruzam.

A possibilidade permanente deste desencontro, desta separação, enraíza-se na radical finitude do homem que só poderá ser ultrapassada através de uma inserção conseguida na infinitude do «Ser» e na sua presença partilhada.

A leveza do Ser e do nosso próprio ser poderá, então, ser superada na universalidade concreta do Espírito vivo e actuante, que nos habita e nos move.

Mas, necessário se torna não esquecer que, para além de todas as soluções, mesmo provisórias, precárias, itinerantes, «as nossas máximas são sentenças de cinza, e as nossas respostas são (afinal) respostas de argila».

Maria Carmelita Homem de Sousa

RESUMO

Neste texto são tematizados numa breve abordagem várias questões entre si correlacionadas:

1. As relações entre a singularidade e a universalidade.
2. A separabilidade ou a inseparabilidade das formas e dos conteúdos, tanto numa dimensão sincrónica, como diacrónica.
3. A conexão entre 1. e 2. e a questão do devir dialéctico do Ser e do real.
4. A oposição dialéctica como matriz constituinte do movimento do Ser e do real.
5. A racionalidade e a inteligibilidade do real. A relação «necessária» entre o sensível e o inteligível.
6. A consideração do ser individual humano na dupla perspetivação ontológica e ética.
7. A liberdade e a essência do ser humano.
8. A conversão espiritual do homem como via de acesso à transcendência da sua contingência e finitude.
9. ... mas via de acesso sempre inacabada.

RESUME

Sentiers de la Dialectique

Dans ce texte sont thématisées quelques questions envisagées sous la perspective de ses relations réciproques:

1. Les relations entre la singularité et l'universalité.
2. La séparabilité ou l'inséparabilité des formes et des contenus envisagées sous les perspectives synchronique et diachronique.
3. La connexion entre 1. et 2. et la question du devenir dialectique de l'Être et du réel.
4. L'opposition dialectique considérée comme matrice constitutive du mouvement de l'Être et du réel.
5. La rationalité et l'intelligibilité du réel. La relation «nécessaire» entre le sensible et l'intelligible.
6. La perspetivation de l'être humain individuel sous la double dimension ontologique et éthique.
7. La liberté et l'essence de l'être humain.
8. La conversion spirituelle de l'homme: cheminement vers la sursomption de sa contingence et de sa finitude.
9. ... mais cheminement toujours inachevé.

ABSTRACT

Paths of the dialectics

In this text, and in a brief survey, a few inter-related questions will be considered:

1. The relations between particularity and universality.
2. The separability or inseparability of forms and contents, in a synchronic as well as in a diachronic dimension.
3. The connection between 1. and 2, and the question of the dialectical becoming of the Being and of the real.
4. The dialectical opposition as constitutive matrix of the movement of the Being and of the real.
5. The rationality and intelligibility of the real. The «necessary» relation between the sensitive and the intelligible.
6. The consideration of the individual human being in the double perspective, ontological and ethical.
7. The liberty and the essence of the human being.
8. The spiritual conversion of Man as a means to the overcoming of his contingency and finiteness...
9. ... but always a never ended means.