

METAFÍSICA I

Thana Mara de Souza

Universidade Federal do Espírito Santo
Secretaria de Ensino a Distância

Filosofia
Licenciatura

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria de Ensino a Distância

METAFÍSICA I

Thana Mara de Souza

Vitória
2016

Presidente da República

Michel Temer

Ministro da Educação

José Mendonça Bezerra Filho

**Diretoria de Educação a Distância
DED/CAPE/MEC**

Carlos Cezar Modernel Lenuzza

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO****Reitor**

Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância – SEAD

Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD

Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES

Maria José Campos Rodrigues

Coordenador Adjunto UAB da UFES

Júlio Francelino Ferreira Filho

**Diretor do Centro de Ciências
Humanas e Naturais (CCHN)**

Renato Rodrigues Neto

**Coordenadora do Curso de Graduação
Licenciatura em Filosofia – EAD/UFES**

Claudia Murta

Revisor de Conteúdo

Jorge Augusto da Silva Santos

Revisor de Linguagem

Thana Mara de Souza

Designer Educacional

Carla Francesca Sena

Design Gráfico

Laboratório de Design Instrucional – SEAD

SEAD

Av. Fernando Ferrari, nº 514
CEP 29075-910, Goiabeiras
Vitória – ES
(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)**Gerência**

Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Equipe:
Giulliano Kenzo Costa Pereira
Nina Ferrari

Diagramação

Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Thaís Imbroisi
Equipe:
Antônio Victor Simões
Elisa Pittol

Ilustração

Coordenação:
Priscilla Garone
Equipe:
Hugo Bernardino

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S729m

Souza, Thana Mara de.
Metafísica I [recurso eletrônico] / Thana Mara de Souza. - Dados eletrônicos. - Vitória : Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2016.
52 p. : il. - (Metafísica ; 1)

Inclui bibliografia.
Também publicado em formato impresso.
Disponível no ambiente virtual de aprendizagem – Plataforma Moodle.
ISBN: 978-85-63765-72-7

1. Metafísica. 2. Filosofia moderna. 3. Filosofia antiga. I. Título. II. Série.

CDU: 111

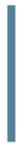


Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir deste trabalho para fins não comerciais, desde que atribua ao autor o devido crédito e que licenciem as novas criações sob termos idênticos.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.



Sumário |



Introdução |

A palavra metafísica é utilizada na filosofia para designar uma parte dos estudos, uma disciplina que fala do “ser enquanto ser”, que busca os fundamentos, as causas e os princípios de tudo. Ela é conhecida também como “filosofia primeira”, indicando assim o modo como os próprios filósofos a consideravam uma filosofia mais primordial que os outros ramos da filosofia.

E embora haja uma obra chamada *Metafísica* de Aristóteles, não foi ele que deu esse nome ao livro. Na verdade, esse nome foi dado por Andrônico de Rodes (um século antes de Cristo), quando organizava as obras do filósofo. Ao separá-las, colocou algumas obras sem nome após o livro chamado *Phisys*, ou seja, Física. E como não tinha nome, ele resolveu nomeá-la de *Metafísica*, depois da física, além da física. Então o livro *Metafísica* de Aristóteles significa, inicialmente, o livro que foi escrito depois da física.

Mas não é apenas uma questão de cronologia, de dizer que um livro vem depois do outro. Aos poucos a metafísica obteve outro significado, que é a parte da filosofia que trata daquilo que não se restringe à natureza, à física. Está além da física no sentido de que são assuntos superiores, mais abstratos, como a questão sobre o ser, a essência das coisas, a existência ou não de uma divindade, de forças naturais, e os princípios de tudo. E é desse modo que a metafísica ficou conhecida.

Não se trata, portanto, de pensar que Platão ou Aristóteles escreveram suas metafísicas, mas as questões que eles se colocam e tentam responder dizem respeito às questões que ficaram conhecidas como metafísicas.

Mas ao longo da filosofia, esses questionamentos foram modificados. Se a filosofia antiga é conhecida pelo estabelecimento da metafísica e a filosofia medieval por associar o Ser ao Bem e a um Deus, a filosofia moderna é quem fundamenta a metafísica, principalmente com Descartes, que escreve justamente um livro chamado *Meditações Metafísicas*, no qual tenta alcançar verdades absolutas e eternas a partir da razão autônoma.

Aqui o uso lógico e matemático da razão leva o filósofo ao conhecimento absoluto, às verdades eternas, às certezas totais. Mas depois, ainda na modernidade, com o filósofo Kant, há o estabelecimento dos limites da razão – e com eles, o fim de um certo tipo de metafísica.

Agora não há mais como falar sobre o ser das coisas porque essa questão vai além do que nosso entendimento é capaz de compreender. Para Kant, só podemos falar daquilo que nos aparece, e portanto, do que ele chama de fenômeno. Para além dos fenômenos, do que aparece, não podemos afirmar nada. Colocar um limite no poder da razão é ao mesmo tempo estabelecer sobre o que é possível afirmar.

E com o limite colocado, as questões metafísicas deixam de aparecer do modo como apareciam antes.

Não se trata, porém, da morte da metafísica. De um modo totalmente outro, totalmente transformado, ela retorna na filosofia contemporânea. Heidegger, por exemplo, volta a colocar como fundamental a questão sobre o ser, mas a pensa agora totalmente voltada para o mundo, com um ser que não pode ser pensado sem estar no mundo.

Assim, o sentido de Metafísica se modifica ao longo da história da filosofia. E é por isso que tradicionalmente se distinguem três formas em que ela aparece: como Teologia (que estudaria o ser elevado e perfeito, anterior a nós), como Ontologia (ciência do ser enquanto ser. Aquilo que todo ser deve ter para ser considerado um ser) e como Gnosiologia (a ênfase é mais na condição de possibilidade de conhecimento, nos princípios do conhecimento, que no próprio objeto).

É claro que esses modos não aparecem, em muitos dos filósofos, de forma separada. Principalmente na filosofia antiga e medieval, a ontologia e a teologia muitas vezes aparecem ligadas de forma bastante forte e intrínseca. De todo modo, seja como Teologia, Ontologia ou Gnosiologia, é possível pensar um significado de metafísica que seja comum à maior parte dos filósofos: **“Ciência primeira, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os**

outros”. (ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, p. 660)

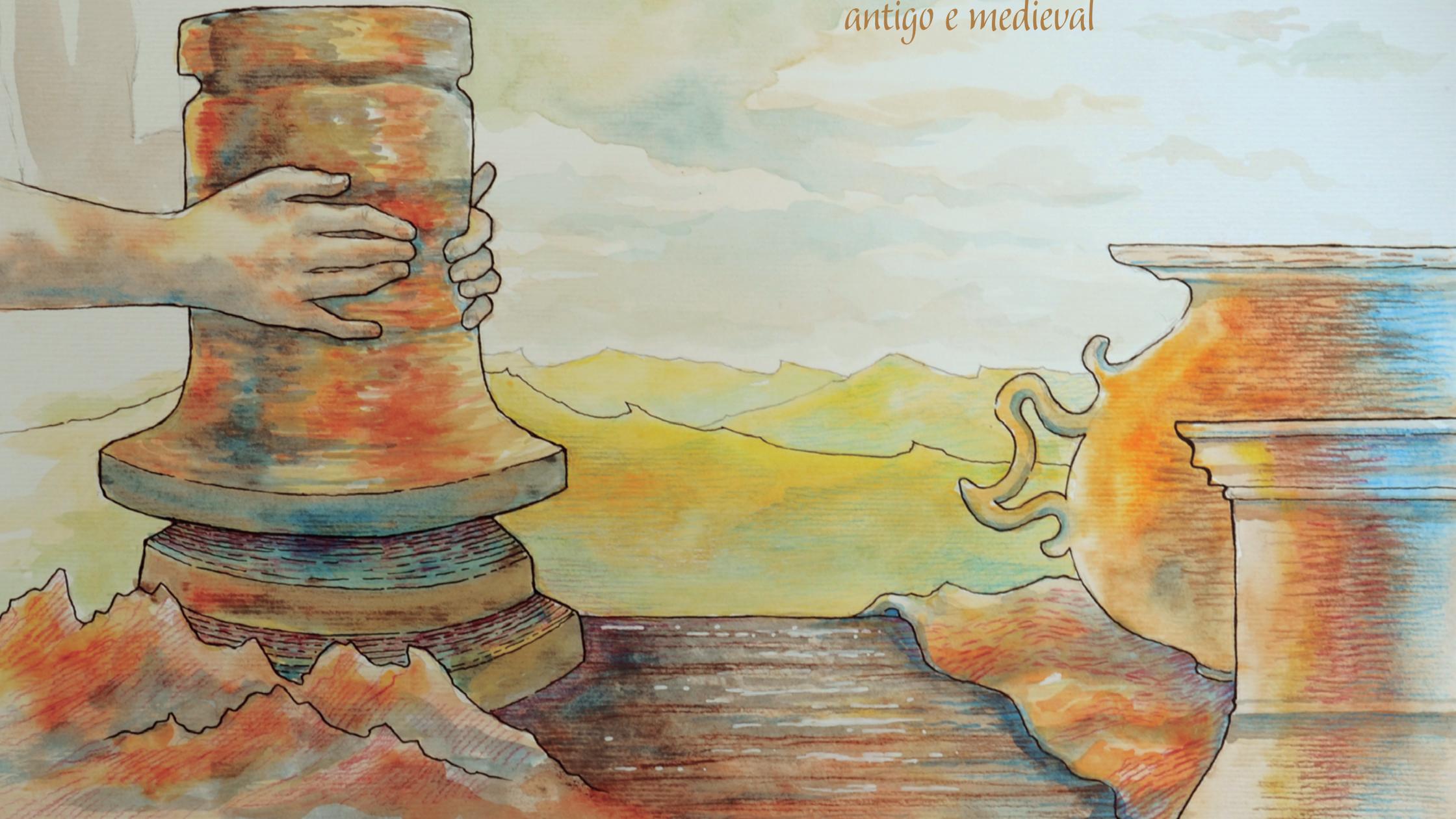
E o que veremos ao longo da disciplina Metafísica I é justamente como a noção de metafísica foi se modificando ao longo da história da filosofia, começando, no Módulo 1, com os primórdios da filosofia, com os dois principais filósofos gregos – Platão e Aristóteles; e também com o modo como a filosofia medieval conservou a noção de metafísica relacionando a um Deus.

Depois, no Módulo 2, veremos como a metafísica se fundamenta na modernidade a partir de uma razão que segue os preceitos da matemática. Pensando a metafísica como conhecimento racional, tanto Descartes quanto Kant estabelecem – embora de formas distintas – as bases de uma nova metafísica.

E por fim, veremos no Módulo 3 como essa metafísica deixa de se relacionar com questões teológicas e mesmo com questões de conhecimento e passa a se voltar para a própria existência, para a vivência dos seres humanos no mundo, em uma certa historicidade e temporalidade.

Módulo I

*A Metafísica no pensamento
antigo e medieval*



Unidade I

Platão e a definição da filosofia

Com os pré-socráticos, mesmo que tenhamos apenas fragmentos de seus pensamentos, inicia-se o que conhecemos hoje por filosofia ocidental, um pensamento racional que procura a unidade, que sai da mitologia e procura um outro modo de pensar o mundo e os homens. De Tales de Mileto (em torno de 600 A.C), por exemplo, temos apenas uma ou duas frases conhecidas hoje, e a principal é: “Tudo é água”. Pode parecer estranho colocá-lo como primeiro filósofo, como o iniciador da filosofia com essa frase, mas segundo a interpretação de vários filósofos, como Nietzsche, Hegel e Heidegger¹, nessa frase surge o pensamento que será essencial para todo o desenvolvimento da filosofia: porque busca-se, aqui, a origem das coisas e porque afirma que “Tudo é um”. Essa busca pela origem fundamental, por algo que seja universal, aplicável a tudo, será, segundo a filosofia posterior, a origem da filosofia.

Teríamos aqui, de um modo bastante simplificado, a passagem do mito à razão, a uma explicação que não utiliza imagens e fabulações. Mas tanto Tales como Anaxágoras, Parmênides, Pitágoras, Zenão e outros filósofos dessa época são chamados de pré-socráticos, o que mostra que, embora já sejam considerados filósofos, ainda estão num nível diferente da filosofia propriamente dita, que começaria, pela tradição, com Sócrates.

.....
1 Para esses comentários, cf. *Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 2000.

De Sócrates não temos nenhum fragmento daquilo que escreveu – aliás, conta-se que ele nada escreveu, que acreditava que o diálogo era mais frutífero para o filosofar do que a escrita, pois a escrita estaciona, faz o tempo parar, enquanto a fala é contínua, permite mais mudanças e interações. Mas se não temos nada escrito pelo próprio Sócrates, temos vários relatos que falam dele. É o caso da peça de teatro de Aristófanes chamada *As nuvens*, e principalmente dos diálogos escritos por um dos discípulos de Sócrates, Platão.

Segundo contam esses relatos, Sócrates teria ouvido que o Oráculo dos Deuses teria anunciado que ele era o homem mais sábio do mundo. Surpreso com essa declaração mas não querendo ir contra os deuses, Sócrates decide procurar os sábios poetas, doutores, políticos e lhes fazer perguntas sobre vários assuntos, como beleza e coragem, a fim de mostrar que havia homens mais sábios que ele. Mas nesse humilde percurso, Sócrates aos poucos descobre que o Oráculo tinha acertado, mas que era o mais sábio de todos porque sabia que nada sabia, porque não fingia ter um conhecimento que não tinha.

É essa a figura de Sócrates: um homem humilde, que tinha vários discípulos e que estabelecia diálogos não a fim de provar alguma coisa, de ensinar, mas de tirar do interlocutor aquilo que este achava saber, para no final mostrar que o outro nada sabia, sabia tanto quanto Sócrates. É por isso que esses diálogos quase nunca terminam com uma resposta à pergunta feita – e a esse tipo de diálogo dá-se o nome de “aporético”, porque justamente não tem fim, porque não se trata de responder prontamente a uma pergunta mas de mostrar quais são os requisitos para que se possa chegar a uma resposta.

Mas era uma humildade que irritava os poderosos da cidade. E por questionar todos o tempo todo, por mostrar que os sábios e políticos

da cidade não eram tão sábios assim, Sócrates foi condenado à morte e aceita sua condenação. Seus amigos insistem para que ele fuja, não aceite a condenação, mas então, em seu último diálogo, Sócrates diz que o filósofo não deve ter medo da morte. E toma a cicuta².

Mas todas essas histórias sobreviveram por conta dos escritos de Platão, que mostrou, por um lado, que a escrita, se é menos dinâmica que o diálogo, possibilita que diálogos futuros sejam feitos, que nós, mais de 2000 anos depois do acontecido, ainda possamos ter acesso ao que foi dito e continuar, do nosso modo, os diálogos e discussões que eles tiveram. Claro que em outras condições, em outra sociedade, com outros valores, mas continuar a pensar sobre a moral, a arte, a ciência e a religião, e o conhecimento, por exemplo.

E é por isso que vamos começar nosso curso falando de Platão, das principais teorias que ele estabeleceu, dos métodos de conhecimento que postulou, e o modo como ele vê a própria filosofia. **Aqui temos uma definição do que é ser filósofo e como a filosofia significa, para ele, a busca pelo Ser, por uma Unidade, um Bem e um Belo que estão além do que as imagens e a multiplicidades permitem enxergar.**

E vamos começar com um trecho bem pequeno de um livro chamado *Sofista*, no qual um estrangeiro e Teeteto conversam sobre a distinção entre o que é ser filósofo e sofista. Todo o diálogo é feito nessa tentativa de separar o que cabe a cada um, e nos importa aqui justamente por uma definição de filósofo que será retomado em um outro livro que veremos logo depois, *A República*.

.....
2 Cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates* In Sócrates. São Paulo: Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1999; e PLATÃO. *Fédon* In Platão. São Paulo: Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1999.

“Estrangeiro — Aquele que assim é capaz de discernir, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligada à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas, e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Ora, esse dom, o dom dialético, não atribuirás a nenhum outro, acredito, senão àquele que filosofa em toda pureza e justiça.

Teeteto — Como atribuí-lo a outrem?

Estrangeiro — Eis, pois, em que lugar, agora ou mais tarde, poderemos encontrar o filósofo se chegarmos a procurá-lo. Ele próprio é difícil de ser visto com bastante clareza. Mas essa dificuldade não é a mesma para ele e para o sofista.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Este se refugia na obscuridade do não-ser, aís e adapta à força de aí viver, e é à obscuridade do lugar que se deve o fato de ser difícil alcançá-lo plenamente, não é verdade?

Teeteto — Ao que parece.

Estrangeiro — Quanto ao filósofo, é à forma do ser que se dirige perpetuamente seus raciocínios, e é graças ao resplendor dessa região que ele não é, também, de todo fácil de se ver. Pois os olhos da alma vulgar não suportam, com persistência, a contemplação das coisas divinas.

Teeteto — É uma explicação tão verossimilhante quanto a primeira”

(PLATÃO, 1991, pp. 293, 294).

Trata-se da distinção entre o que é ser filósofo e o que é ser sofista, homem que normalmente ensinava os jovens como ser oradores, como convencer os outros, e isso em troca de dinheiro. Todo o diálogo é para mostrar que o sofista, na verdade, não é um homem sábio.

A definição do sofista, nesse diálogo escrito por Platão, é que ele se acoita nas trevas do não-ser, com o qual já se acostumou. Ele é um homem que ao invés de olhar a luz do Ser, gosta da escuridão do não-ser, do não saber; enquanto o filósofo é aquele que age exatamente de modo contrário, é aquele que, com a razão sempre aplicada à ideia do ser, tem excesso de luz. A maioria das pessoas fica no meio-termo, não é nem sofista nem filósofo, está, como diz o diálogo, numa escuridão do meio, sem olhos para discernir nem a total treva em que o sofista vive, nem a luz excessiva em que o filósofo vive.

O filósofo, portanto, é aquele que olha para a luz, uma luz tamanha que pode cegar, e que num primeiro momento provavelmente

cega, mas diante da qual o filósofo, aos poucos, utilizando a razão, consegue enxergar essa luz que vem da ideia do Ser. É preciso, pois, ter coragem para ser filósofo. É mais fácil ficar cego olhando diretamente a luz do que a escuridão. Mas a razão existe para salvar o filósofo da cegueira, para mostrar a ideia do Ser, para enfim conseguir vê-la, em sua perfeição e clareza.

É o que também vemos de modo bastante claro no livro *A República* de Platão. Aqui a questão se torna mais política, sobre o governo de uma cidade e ao mesmo tempo de uma pessoa. Não teremos tempo de analisar todo o livro aqui, mas podemos ver em 3 livros (V, VI e VII) como se dá a formação do filósofo e como ele alcança o conhecimento do Ser.

No livro V é onde Platão volta a definir o filósofo como aquele que busca a unidade perfeita, a ideia do Ser: “dos que contemplam a multiplicidade de coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela; e sem verem a justiça, e tudo da mesma maneira – desses, diremos que têm opiniões sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem” (PLATÃO, 2001, p. 263, 479e).

O que Platão quer dizer com isso? Que há homens que só contemplam a multiplicidade das coisas, que não procuram a essência daquilo que vê – seja a beleza, a coragem, a justiça, a virtude, qualquer coisa. Desses homens, não se pode dizer que eles têm conhecimento, mas apenas opiniões, palpites, nada que seja certo. Mas há também uma outra espécie de homens, que é dito logo a seguir: “e agora os que contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas? Porventura não é isso conhecimento, e não opinião?” (PLATÃO, 2001, p. 263, 479e).

Assim, quem busca o conhecimento é aquele que contempla a coisa em si, aquele que busca a essência, o ser daquilo que vê e não se contenta apenas com a multiplicidade, com a aparência, com o efêmero. O filósofo, aquele que busca o conhecimento, é aquele que olha para o Ser, aquele que, no lugar da multiplicidade, busca a unidade, que no lugar da aparência, procura a essência, que no lugar do efêmero, procura o eterno.

Essa é a imagem do filósofo para Platão: é o que, ao invés de ser amigo da opinião, é amigo da sabedoria, o que é exatamente a definição da palavra Filósofo (philo: amigo, sophia: sabedoria).

Mas se o filósofo é aquele que não se contenta com aquilo que aparece, com a multiplicidade das coisas, com os vários modos de beleza e coragem e justiça, é preciso ver então como ele pode, a partir disso que existe em seu mundo real, apreender a ideia, a essência, o ser dessas coisas.

É o que os livros VI e VII falam de modo detalhado.

No livro VI, vemos Sócrates continuar seu diálogo sobre o que é a filosofia e como o filósofo é visto e como ele deveria ser visto. A principal questão que é posta por ele é a seguinte: “Uma vez que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que o não são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos, qual das duas espécies é que deve ser chefe da cidade?” (PLATÃO, 2001, p. 265, 484b).

Assim como na metáfora anterior da luz e da cegueira, Sócrates deseja mostrar que aquele que está nas trevas ou na meia escuridão não é capaz de guardar e governar uma cidade tão bem quanto aquele que tem enxerga bem até mesmo a luz que parece ofuscar.

O filósofo é aquele que é apaixonado pelo saber, pela essência na sua totalidade, e assim se mostra contrário a todo tipo de mentira e falsidade. Seu olhar se volta para o Ser, para a Verdade, para a Unidade, não se perde diante da multiplicidade das coisas, das dúvidas e inseguranças.

Mas se se trata de ser apaixonado pelo saber, isso não significa, porém, inclinar o desejo com violência para apenas um objeto. Não são os prazeres excessivos que o filósofo busca, mas sim o prazer da alma em si, que implica no contrário da violência e do excesso, que implica na moderação.

Aos poucos, várias características do filósofo aparecem nesse livro: é o apaixonado pelo saber, é amigo da verdade, da essência, da totalidade e universalidade do divino e do humano, é corajoso e moderado, não pode ser grosseiro, vaidoso, covarde nem injusto. Tem de ter facilidade para conhecer e boa memória para reter aquilo que foi aprendido. Como diz Sócrates, “todas as qualidades que enumeramos são necessárias e se ligam umas às outras numa alma que pretende atingir o Ser de forma suficiente e cabal” (PLATÃO, 2001, p. 270, 486e). E se o filósofo se apresenta assim, justo, moderado, amigo da verdade, quem melhor poderia comandar uma cidade?

É por isso que, se se deseja o bem da cidade, o bom governo da cidade, é preciso apelar ao filósofo. E se não dá para negar que muitos dizem que os filósofos são inúteis, é porque esses que assim falam não pensam no bem da cidade, mas só no bem deles mesmos.

Como o homem que mais se aproxima do Bem, da Verdade, do Divino pode conviver nesse mundo cheio de interesses que não a sabedoria, cheio de lutas insignificantes pelo poder? Como o homem que consegue enxergar a luz que cega, e isso por longos exercícios

da razão, por sacrifícios e moderações, pode fazer com que os outros vejam a mesma luz e parem de brigar nas trevas?

Essa é a grande vantagem do filósofo e essa é sua grande solidão. É por olhar a sabedoria, o belo em si, que não é compreendido, que é considerado como inútil. Mas se se deseja o bem da cidade, é preciso deixar de olhar as aparências e chegar na essência, o que só por meio do exercício racional, que consegue enxergar a luz, é que é possível atingir.

É essa vantagem e drama do filósofo que Sócrates vai aprofundar e explicar melhor no livro VII, com o famoso “Mito da caverna”.

Como podemos ver desde as primeiras linhas, é assim que o cenário se monta: “suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos ‘robertos’ colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles.

— Estou a ver — disse ele.

— Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objectos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de labor; como é natural, dos que transportam, uns falam, outros seguem calados.

— Estranho quadro e estranhos prisioneiros são esses de que tu falas — observou ele.

— Semelhante a nós. — continuei — Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projectadas pelo fogo na parede oposta da caverna?

— Como não, — respondeu ele — se são forçados a manter a cabeça imóvel toda a vida?

— E os objectos transportados? Não se passa o mesmo com eles?

— Sem dúvida.

— Então, se eles fossem capazes de conversar uns com os outros, não te parece que eles julgariam estar a nomear objectos reais, quando designavam o que viam?

— É forçoso.

— E se a prisão tivesse também um eco na parede do fundo? Quando algum dos transeuntes falasse, não te parece que eles não julgariam outra coisa, senão que era a voz da sombra que passava?

— Por Zeus, que sim!

— De qualquer modo — afirmei — pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objectos.

— É absolutamente forçoso — disse ele.

— Considera pois — continuei — o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam deste modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objectos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria,

se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objectos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objectos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objectos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam?

— Muito mais — afirmou.

— Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objectos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam?

— Seria assim — disse ele.

— E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem à luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objectos?

— Não poderia, de facto, pelo menos de repente.

— Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objectos, reflectidas na água e, por último para os próprios objectos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia.

— Pois não!

— Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não há a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar”

(PLATÃO, 2001, pp. 315– 317, 514a–516b).

Esse é o Mito da Caverna, no qual Platão mostra o caminho percorrido pelo filósofo para sair da opinião ao conhecimento e da imagem ao real. É um processo longo e doloroso, em que o filósofo precisa aprender, aos poucos, a lidar com o real. Saindo da caverna em que tudo que via era sombra sem saber que sombra era, ele precisa adaptar seus olhos para a luz do Sol e para os objetos reais. E como ele o faz?

Primeiro procurando aquilo a que já estava acostumado: as sombras. Mas é necessário passar das sombras aos próprios objetos reais, e após acostumar-se com eles, ter a coragem de olhar para o céu, primeiro à noite, para finalmente ser capaz de olhar para o próprio Sol.

Assim, se é verdade que ele parte da sombra e da opinião, é verdade também que ele busca justamente sair delas, em um esforço racional que lhe permite, ao fim, ver a própria Luz, ou, em outras palavras, alcançar o conhecimento, o Real, o Bem, o Belo e o Ser.

Com isso, mesmo que rapidamente, pudemos ver como a filosofia em Platão está associada à busca pelo Ser, mas por um Ser que estaria oculto no excesso de luz, que só pode ser visto se abandonarmos as imagens desse falso real em que estamos (afinal, se lembrarmos o diálogo, Sócrates diz que esses homens prisioneiros na caverna são semelhantes a nós), se abandonarmos nossas opiniões para chegarmos ao conhecimento.

E se é verdade que Aristóteles conservará o sentido da filosofia como busca do ser, ele não mais o pensará do mesmo modo. Pelo contrário, seu pensamento se fará justamente em oposição a Platão. Assim, embora também pensando a filosofia como metafísica, veremos como Aristóteles a faz de forma distinta de Platão.

Unidade II

Aristóteles e a definição (posterior) de metafísica: ciência do ser enquanto ser

Antes de começarmos a estudar Aristóteles, vejamos um pouco o afresco “A escola de Atenas”, pintado por Rafael em torno de 1510.

Nele podemos verificar uma série de pensadores gregos que foram essenciais para o Renascimento, época em que o pintor Rafael viveu. Podemos ver, por exemplo, Pitágoras no canto esquerdo, Euclides no canto direito, Ptolomeu segurando um globo terrestre, Heráclito sentado pensativo na escada (sendo provavelmente pintado com o rosto de Michelângelo) e Diógenes também na escada, em posição de despojamento em relação às coisas materiais.

Mas no centro do afresco, no lugar primordial que Rafael nos faz olhar, vemos as duas figuras essenciais de Platão e Aristóteles. Ambos estão em pé, no alto da escada, no centro do afresco, e o modo distinto como o pintor os fez nos ajuda a começar a pensar algumas das diferenças fundamentais entre os dois filósofos gregos.

Vejamos: Platão está com a mão direita apontada para cima e segurando seu livro *Timeu*, que fala da origem do universo e coloca a alma separada do corpo, com uma preocupação, portanto, em falar da origem de tudo mas enfatizando que devemos olhar para o alto e não para o chão, que o Ser, como já vimos na Unidade I, está para além das aparências e das sombras, que o Ser é a Ideia a que o filósofo acede quando aprende a olhar, com a razão, a Luz. Essa mão voltara para o alto no afresco indica o quanto a filosofia platônica (aliás, não é à toa que costumamos falar em amor platônico no sentido daquele que não se realiza, que é apenas uma observação ideal) coloca o fazer filosofia como buscar o Ser no Ideal, em um Real que não se confunde com o nosso cotidiano (que seria a caverna e não o que Platão chama de Real).

E enquanto Platão mostra, no afresco, o voltar-se para o alto e preocupar-se com uma origem que não pode ser encontrada no chão, a figura de Aristóteles aponta justamente para o chão e segura seu

livro chamado *Ética*, que fala justamente da vivência dos homens no mundo, na definição de virtude, que deve levar em conta a experiência da pessoa e também a situação em que ela se encontra. Nos livros de ética, principalmente em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles mostra, entre outras questões, o quanto é necessário encontrar uma meia-medida, um meio-termo entre os excessos dos opostos, mas ao mesmo tempo o filósofo grego deixa claro que esse meio-termo não é uma média aritmética fácil e objetivo de se encontrar, mas que depende das circunstâncias, e que isso tem que ser levado sempre em consideração. Ou seja: não se trata mais de colocar nossa realidade como sombra que é imitação do Real, da Ideia e do Ser, mas de pensar em definições que sejam adequadas a cada questão (uma definição matemática é mais objetiva que uma questão que diz respeito às circunstâncias, por exemplo).

Assim, embora Aristóteles também coloque a filosofia primeira como sendo a busca do conceito de Ser, ele não o fará do mesmo modo como Platão fazia; e no lugar de partir do concreto e dele pensar em Formas e Ideias, é na própria linguagem, na lógica e na ética que as noções de origem e causa serão compreendidas.

É o que podemos perceber no livro que ficou conhecido como *Metafísica*.

O que inspira Aristóteles, segundo David Ross (na introdução à *Metafísica*) é o desejo de adquirir o conhecimento, que é comum a todos os homens, mas que, com a utilização da memória e de regras baseadas em princípios gerais, o homem pode levar esse conhecimento a um degrau mais alto, que é o do puro conhecimento das causas; degrau superior porque não se limita a um fim prático ulterior, mas busca o conhecimento por amor ao próprio conhecimento.

É o que podemos ver logo no início de *Metafísica*, no livro I: por sua própria natureza, todos os homens desejam conhecer, e prova disso é o prazer que os homens sentem ao utilizar os sentidos. Até mesmo os animais têm esse prazer, e por isso pode-se dizer que a busca do conhecimento é algo natural a todos. Mas em alguns dos animais a sensação gera a memória, que faz com que aprendamos melhor e mais rapidamente. Esse é o segundo degrau: o possuir a memória, a capacidade de guardar as sensações anteriores.

Há, no entanto, alguns que são capazes de não só guardar essas sensações anteriores mas também de juntá-las à sensação atual, de concatenar, ligar todas essas sensações. Isso se chama, para Aristóteles, experiência. A experiência possibilita a arte, possibilita que o homem ligue um acontecimento anterior a um acontecimento atual e atinja uma regra prática: se tal remédio antes curou tal pessoa e agora curou outra, pode-se inferir disso que esse remédio cura tal doença.

Ao pensar apenas na ação, a experiência não é inferior à arte, já que os homens experimentados têm mais êxito do que aqueles que possuem apenas a teoria sem a experiência. Mas quando se pensa no próprio conhecimento, damos mais valores ao homem que tem mais arte do que experiência, e isso por um motivo: os que possuem a teoria sabem a causa, e os empíricos não. Os teóricos são considerados mais sábios porque conhecem a causa primeira, conhece a origem.

E de todas as artes que foram inventadas, aos poucos umas se diferenciaram das outras devido à finalidade: algumas miravam as necessidades da vida, o prazer, a utilidades; e outras miravam o próprio conhecimento, o lazer e não a utilidade. É disso que trata a Ciência: é a Sabedoria, é a ciência das primeiras causas e dos princípios das coisas. **“O objeto da presente discussão é mostrar que**

todos os homens entendem por Sabedoria a ciência das primeiras causas e dos princípios das coisas; de modo que, como já dissemos, o homem que possui experiência é considerado mais sábio do que os possuidores de qualquer percepção sensorial, o artista mais sábio do que os homens de experiência, e o mestre de ofício mais do que o operário; e julgamos que os conhecimentos teóricos participam mais que os produtivos na natureza da Sabedoria. É evidente, pois, ser esta o conhecimento de certos princípios e causas” (ARISTÓTELES, 1969, p. 38, 981b 25–35).

Esse é o conhecimento que Aristóteles busca: as primeiras causas, os primeiros princípios e por isso vai investigar qual ciência é capaz de atingi-las e como ela deve ser. Para isso, é necessário se perguntar: quais as características dessa ciência que atinge os princípios?

- Conhecimento universal: conhecer todas as coisas deve pertencer àquele que no mais alto grau possui o conhecimento universal.
- A mais exata das ciências são as que tratam dos primeiros princípios.
- A mais instrutiva das ciências: as pessoas que nos instruem são aquelas que mostram as causas de cada coisa.

“Os primeiros princípios e as causas são os mais cognoscíveis, porquanto é em razão deles e por meio deles que todas as outras coisas se tornam conhecidas, e não eles por meio do que lhes está subordinado” (ARISTÓTELES, 1969, p. 39, 982b 1–5).

E qual é essa ciência que traz conhecimento universal e que é a mais exata e mais instrutiva? Para Aristóteles é justamente a filosofia, e isso porque ela não busca outras finalidades senão o próprio conhecimento.

“Cultivamos esta ciência como a única livre, pois só ela tem em si mesma o seu próprio fim” (ARISTÓTELES, 1969, p. 40, 982b 25–30).

Mas como devemos entender essa busca pela causa, pelo primeiro princípio?

Aristóteles diz que há 4 modos de se entender a causa: **1)** com referência à substância, isto é, à essência (aqui, o porque se reduz finalmente à definição, e o último porque é uma causa e um princípio); **2)** com referência à matéria ou ao substrato; **3)** com referência à origem da mudança; **4)** com referência à causa contrária a esta, a finalidade e o bem.

E o que vai fazer é recorrer aos antigos filósofos a fim de mostrar os princípios que eles detectaram – e ver se se pode aproveitar o que eles descobriram para seu estudo atual. Segundo Aristóteles, Platão seguiu Sócrates, mas sustentou, “porém, que o problema não dizia respeito às coisas sensíveis e sim a entidades de outra espécie – e, por este motivo, a definição comum não podia versar sobre qualquer coisa sensível, uma vez que estas mudavam constantemente. A essa outra espécie de coisas chamou Ideias” (ARISTÓTELES, 1969, p. 50, 987b 5–10).

As Formas são a causa de tudo o mais, e por não ser matéria, pode-se dizer que se trata de uma causa essencial e não material. Mas não é óbvio qual é essa natureza da Forma e nem também como se dá a participação das coisas nas Formas, como o múltiplo pode participar do Uno. É desse modo que se faz a crítica a Platão:

- 1)** Platão aumenta a dificuldade, coloca mais itens do que poderíamos dar conta.
- 2)** Prova da existência das formas não é convincente.
- 3)** Derivar, participar: não é explicado. São palavras ocas, poéticas, vazias.

Ou seja, o essencial, para Aristóteles, é compreender que a filosofia investiga causa das coisas perceptíveis. Platão abandona isso, cria uma segunda classe de substâncias, volta-se para elas a fim de compreendê-las, mas não estabelece relação entre elas e as substâncias reais, diz apenas que esta “participa” daquela.

A filosofia, assim, continua a investigar o princípio das coisas eternas, busca a verdade do ser, mas o modo como agora faz isso é voltando-se para as coisas perceptíveis e buscando, por meio de um método, investigar a Natureza. Agora passamos a falar da metafísica como uma ciência que investiga o ser enquanto ser, uma ciência que não é particular, mas fala dos primeiros princípios e das causas supremas, mas faz isso por meio da investigação da Natureza.

E se podemos falar ser de diversos modos (Aristóteles faz uma longa análise dos vários modos de se dizer ser, como mostraremos rapidamente à frente), se cada espécie de ser é tratada por uma parte da filosofia, haverá uma “filosofia primeira”, ou seja, a metafísica, que estudará o ser enquanto ser. É o princípio primordial de tudo que será estudado pela Metafísica.

“É evidente, pois, ser tarefa de uma só ciência o estudo das coisas que são, enquanto são. Mas toda ciência trata principalmente do que é primário, do qual dependem as outras coisas e do qual recebem sua denominação. Se isso é a substância, será pois da substância que o filósofo deverá descobrir os princípios e as causas” (ARISTÓTELES, 1969, p.88, 1003b 15–20). Essa é, portanto, a definição da metafísica para Aristóteles, bem longe do modo como Platão a via, centrando-se na questão da busca de definições da substância, do ser, da causa, e não em um recurso a um Real, a um Ideal a que poucos teriam acesso.

Mas se já temos definido que é preciso buscar o ser, a causa, em que sentido podemos compreender o “ser”?

Para Aristóteles, há 4 modos de se compreender esse ser.

I) O ser enquanto accidental: uma casa, por exemplo, tem um sem-número de atributos accidentais (agradável, nociva, útil), mas a ciência não se concentra nela. Ex: o homem é músico. Não está na natureza do homem ser músico, se assim ele é, é por acaso. Não há nenhuma necessidade nessa ligação.

E é exatamente assim que Aristóteles define acidente. No livro V de Metafísica, Aristóteles mostra que acidente pode ser “o que pode ser afirmado em verdade de uma coisa, porém não necessariamente nem habitualmente” e “o que adere a uma coisa mas não faz parte de sua essência”. Ou seja, o acidente é aquilo que adere a uma coisa, e dela pode ser afirmado como verdade, porém não necessariamente nem habitualmente.

Ser accidental implica uma não-necessidade de predicação. E já que não implica uma necessidade de predicação, não estabelece uma relação causal necessária – e se é assim, não é possível fazer dela uma ciência. Como a ciência estuda a causa das coisas, e como não há relação causal no ser como accidental, então não há ciência sobre o accidental. O ser como acidente não é, portanto, tratado pela Filosofia primeira, pela metafísica. “Mas que não há ciência do accidental é evidente, pois toda ciência versa sempre sobre o que é sempre ou sobre o que é a mais das vezes” (ARISTÓTELES, 1969, p. 145, 1027^a 20–25).

Pode-se falar de modo verdadeiro do que é o accidental, mas não fazer ciência dele. A ciência trata do necessário, do absoluto – e não do imprevisível. O ser accidental não estabelece nenhuma relação causal,

nenhuma necessidade de predicação, nem pode ser esperado. Ele é apenas um acidente, um acaso.

2) O ser como verdade ou o ser como falsidade: a verdade e a falsidade dependem de um juízo, do pensamento. Juízo verdadeiro é aquele que afirma quando o sujeito e o predicado se combinam na realidade, e é aquele que nega quando eles se separam. Mas o que isso significa? Que o verdadeiro e o falso estão na predicação, no juízo e não na própria coisa. É o que Aristóteles diz no livro VI: “a falsidade e a verdade não se encontram nas coisas” (ARISTÓTELES, 1969, p. 146, 1027b 25–30). E como a ciência deve tratar da coisa, devemos desconsiderar esse sentido como sendo tratado pela filosofia primeira.

Portanto, nem o ser como accidental nem o ser como verdadeiro e falso são analisados pela Metafísica. “Devemos deixar de lado o que é acidentalmente e o que é no sentido de ser verdadeiro. Com efeito, a causa do primeiro é indeterminada, enquanto a do segundo é alguma afecção do pensamento, e ambas se relacionam ao restante gênero do que é, não indicando a existência de qualquer classe separada de ser” (ARISTÓTELES, 1969, p. 146, 1028^a 1–5).

Mas há outros dois modos de pensar o ser que serão mais próprios à Metafísica.

3) O primeiro sentido de ser que é estudado pela Metafísica é o ser como potência e ato. Esse modo de ser é, segundo Aristóteles, necessário, absoluto, universal e portanto, próprio da filosofia primeira. Potência é quando algo é, mas não em ato, quando a coisa passa de um estado a outro. É a capacidade de ser movido por outro ser ou por si mesmo enquanto outro; é a origem do movimento ou da mudança.

Ex: dois homens que não são cegos. Um está com os olhos fechados e, portanto, enxerga em potência. O outro está com os olhos abertos e enxerga em ato. Mas em ambos os casos podemos dizer que esses homens são videntes. Mesmo em potência, mesmo quando o homem está com os olhos fechados, pode-se dizer que ele é vidente. Outro exemplo utilizado por Aristóteles é o do trigo: o grão, mesmo em potência, é trigo.

No entanto, embora o ser como potência e ato seja tratado pela Metafísica, não é ainda esse o principal assunto da Filosofia Primeira: esta só recorre a ele quando necessário para determinar de modo mais preciso a substância, ou seja, o modo principal de pensar o ser.

O ser como potência e ato é, portanto, assunto da Metafísica, mas um assunto marginal, um assunto que nos ajuda a compreender o principal tema dessa ciência: o ser compreendido em si mesmo, o ser enquanto ser.

4) A quarta maneira de pensar o ser é então o do ser enquanto ser, o ser em si mesmo. No entanto, mais uma vez Aristóteles subdivide, delimita, define o sentido dessa palavra. Trata-se sempre de classificar e de hierarquizar os sentidos a fim de determinar precisamente aquilo que será o objeto da Metafísica.

A palavra ser, em si mesma, leva às figuras de predicação. E há, para Aristóteles, 10 categorias para o ser enquanto ser: substância, qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, lugar, tempo, situação, posse.

Dentre todas essas categorias, há uma relação de superioridade. A substância é considerada a categoria principal, mais importante.

E assim, embora o ser enquanto ser possa ser dito de vários

modos, o que primariamente é, é a essência, é a substância. É a ela que se recorre quando se quer mostrar a natureza das coisas, e não aos outros modos de dizer ser em si mesmo.

O que a Metafísica deve estudar é a causa e princípio da substância, o modo mais primordial do ser enquanto ser.

O que Aristóteles busca é esse princípio original, a causa primeira de tudo aquilo que é. E se ser em potência e ato é passível de ciência, ela está subordinada ao ser enquanto ser, ao ser em si mesmo, que por sua vez pode ser compreendido de várias maneiras, se divide em várias categorias. Trata-se então de buscar, dentro do ser enquanto ser, a categoria que lhe é mais elementar, mais primária, mais anterior, que é a substância, ou seja, o substrato último, que já não é predicado de nenhuma outra coisa – natureza essencial.

Mas Aristóteles não para aí. É preciso ver em que sentido a substância é anterior às outras substâncias:

- em relação ao tempo. “Salvo a substância, nenhuma das categorias pode existir independentemente” (ARISTÓTELES, 1969, p. 148, 1028^a 30–35). Isso não significa, segundo David Ross, que a substância pode existir sem as outras categorias, mas que a substância (pensada como coisa individual) é a coisa inteira, inclusive as qualidades, relações, que formam um todo só. Isto é: outras categorias não lhe são externas, não são adicionadas a ela. Já a qualidade, por exemplo, é uma abstração que só pode existir numa substância – Substância = coisa individual.
- em relação à definição, já que na definição de cada termo deve entrar a da sua substância. A definição de qualquer categoria

implica a definição de substância (mas ao definir a substância, também é necessária a diferença específica, que é a qualidade).

- em relação à ordem do conhecimento. Temos conhecimento mais completo de uma coisa quando sabemos o que ela é. Substância = natureza essencial.

Com isso Aristóteles mostra que a substância é, dentre todas as categorias, a que é a mais primordial, a mais original. E a Metafísica é o estudo do ser, ser enquanto ser na categoria da substância, como substrato e essência por meio da definição. E ao descobrir essa causa mais originária, essa regra de definição, pode-se avançar da causa inicial, obedecendo aos princípios de não-contradição, às outras verdades.

À Filosofia Primeira cabe o estudo da causa original, daquilo que, compreendido, é capaz de levar às outras verdades por meio da linguagem, da lógica e da ética. Sem mais recorrer a Formas ou Ideais ou a um Real que se encontra em outra instância a que poucos teriam acesso, Aristóteles coloca agora a Metafísica como uma Linguagem, uma Ciência que, por meio do estudo da Natureza e das definições da essência das substâncias, é capaz de chegar às causas e princípios originais.

Mas se a Metafísica no Pensamento Antigo mostra-se, mesmo que de forma diferente em Platão e Aristóteles, como a Filosofia Primeira que tenta alcançar a essência do Ser, no Pensamento Medieval ela se manterá assim, mas associada de forma mais direta com uma Divindade, a Causa Original, que é provada seja por meio de uma Verdade Interior seja por meio da razão, com veremos rapidamente agora.

Unidade III

Santo Agostinho e o Mestre Interior

O pensamento medieval foi fortemente influenciado pelas filosofias de Platão, como podemos verificar na filosofia de Santo Agostinho.

E agora, se se conserva a razão como essencial para chegar ao conhecimento do Princípio, do Ser, isso anda junto com a questão da existência de Deus como sendo a Causa Original de tudo que existe. Isso é claramente visto nos textos de Santo Agostinho, mas escolheremos para comentarmos especificamente: Do mestre, no qual, a partir da questão sobre a finalidade da linguagem, o filósofo chega a uma questão mais essencial, que é a da metafísica da interioridade, a existência de Cristo em nós, que possibilita, a partir disso, o reconhecimento de que as palavras referem-se a coisas. Apenas porque o Mestre Interior nos habita é que esse conhecimento é possível, pois se não já houvesse a memória do que é a coisa, a palavra dita nada ensinaria.

Sem negar a importância da razão (pelo contrário, é por meio da razão e da análise da linguagem, do que significa palavra e nome, se mesmo as preposições são nomes, ou seja, se mesmo as proposições são signos de algo externo a elas), Agostinho, no diálogo com seu filho Adeodato, o ajuda a compreender que “Mas sobre a utilidade das palavras que, bem considerada no seu conjunto, não é pequena, falaremos, se Deus permitir, em outra parte. Agora, avisei-te, simplesmente, que não lhes atribuas importância maior do que é necessário, para que não apenas se creia, mas também se comece a compreender com quanta a verdade está escrito nos livros sagrados que não

se chame a ninguém de mestre na terra, pois o verdadeiro e único Mestre de todos está no céu. Mas o que depois haja nos céus, no-lo ensinará Aquele que também, por meio dos homens, nos admoesta com sinais, e exteriormente, a fim de que, voltados para Ele interiormente, sejamos instruídos” (SANTO AGOSTINHO, 1980, pp. 401, 402).

Assim, embora a importância das palavras seja grande, é necessário sempre estar atento à Verdade primordial, que é a de que: é Deus que, por meio de outros homens e sinais exteriores (palavras) nos faz voltarmos interiormente para Ele a fim de sermos instruídos. Por meio desse diálogo em que a razão explora as noções de palavra e nome, Santo Agostinho chega à Ideia de Deus mostrando, na verdade, que essa ideia é originária e é ela que permite todo conhecimento possível através da razão. Se não houvesse o Mestre interior, esse mestre que está no céu, e que em nós permite a memória das coisas em si, as palavras nada nos ensinariam. É só porque Deus existe e está em nós que a palavra se faz nome e ganha sentido. Vejamos como esse pensamento se desvela ao longo do diálogo.

Ao analisar os sinais que se mostram com sinais, Agostinho e Adeodato examinam as relações existentes entre palavra e nome, e no capítulo IV, Adeodato estabelece que todo nome é palavra, mas nem toda palavra é nome. Os termos “palavra” e “nome”, além de serem palavras, são nomes, mas existem outras palavras que não são nomes. Usando a analogia feita pelo próprio Agostinho, a relação proposta por Adeodato é a mesma que ocorre entre cavalo e animal, na qual pode-se dizer que todo cavalo é animal, mas nem todo animal é cavalo.

Porém, o que Agostinho pretende fazer no capítulo V é mostrar que esta relação proposta por Adeodato está errada: há uma reciprocidade entre nome e palavra e pode-se dizer também que toda palavra é

nome. Para provar esta sua proposta, Agostinho vai usar a fé e a razão, pilares de sua filosofia. E já aqui, numa análise da linguagem, Agostinho defende a paridade entre fé e razão, mostrando que uma não exclui a outra, pelo contrário, ambas se auxiliam na busca da verdade.

As bases da teologia agostiniana já estão, pois, presentes nesta análise da linguagem. E o próprio caminho que Agostinho propõe a Adeodato se revela um exercício preparatório para “não só suportar, senão ainda amar a luz e o calor daquela região onde se encontra a vida bem-aventurada” (SANTO AGOSTINHO, 1980, p. 378).

E neste exercício para alcançar a Luz, parte-se propositadamente da parte mais externa: dos sinais que se mostram com sinais. E o próprio modo como perfaz o diálogo já nos mostra alguns pensamentos do filósofo: quando Agostinho tenta provar sua interpretação segundo a definição de pronome dada pelos gramáticos, Adeodato cai no erro, se precipitando. Este erro faz com que Agostinho mude sua tática e tente provar a tese através da fé. Usando a autoridade do Apóstolo Paulo, Agostinho prova que toda palavra é nome.

Mas, mesmo com a concordância de Adeodato, Agostinho mostra que esta sua prova pode ser questionada por aqueles que duvidam da autoridade de palavra do apóstolo. Para estes, Agostinho apresenta a mesma prova, baseada na razão e não mais nas palavras de Paulo.

Mesmo assim, Agostinho decide provar sua tese com o uso de uma outra autoridade: Cícero; mas esta autoridade tem um teor muito diferente da de Paulo: este é um apóstolo, com autoridade bíblica, enquanto Cícero é um orador latino, reconhecido até mesmo pelos não-religiosos. Porém, o uso desta autoridade laica traz um problema: é possível interpretar de modo errôneo suas palavras. É preciso, portanto, usar uma definição simples, compreensível para todos.

É o que Agostinho faz. Usando a fácil definição de que toda frase completa contém um nome e um verbo, ele finalmente prova, de um modo inquestionável, que toda palavra é nome. Assim, fé e razão não aparecem aqui como opostas, mas como modos complementares.

E este esquema geral, além de mostrar o movimento do texto, fez-se necessário para possibilitar uma análise mais minuciosa de cada parte, sem no entanto, deslocá-la do todo.

É o que podemos ver ao longo do livro V, no qual começa-se a pensar de forma diferente sobre a relação existente entre nome e palavra, colocando-os como sinais recíprocos, ou seja, “assim como este significa aquele, também aquele significa este” (SANTO AGOSTINHO, 1980, p. 365), já que ao dizer “nome” e “palavra” dizemos não somente duas palavras, mas também dois nomes, e daí pode-se concluir que nome se significa com palavra e esta se significa com aquela. Como esta é a definição de sinais recíprocos, conclui-se então, que nome e palavra são sinais recíprocos.

Posto que são sinais recíprocos, Agostinho deseja saber qual a diferença entre eles. Através desta questão, Agostinho já mostra que, apesar de serem recíprocos, os sinais não são idênticos, há uma diferença entre eles. Adeodato entende esta exigência, mas conserva a diferença já adotada por ele no capítulo anterior. Ele julga que com palavra significa-se mais coisas que com nomes, que há coisas que são palavras e não nomes (conservando a analogia anterior, que são animais, mas não cavalos).

Agostinho contesta essa afirmação com uma condicional, para somente depois realizá-la. Além disso, já mostra qual o método que irá utilizar: a afirmação e a demonstração, ou seja, a fé e a razão. Sua proposta inicia-se portanto, com uma condicional, como se não

fosse sua proposta: “se alguém te afirmasse e demonstrasse que, assim como cada nome é palavra, também cada palavra é nome...” (SANTO AGOSTINHO, 1980, p. 366). Partindo desta possibilidade, qual seria então a diferença entre nome e palavra, já que ela elimina a resposta anterior dada por Adeodato?

E para fazê-lo compreender como é possível duas palavras terem o mesmo conjunto de coisas mas terem significação diferente, Agostinho utiliza-se novamente de um exemplo mais concreto: o visível e o colorido. “Tudo o que é colorido é visível e tudo o que é visível é colorido” (SANTO AGOSTINHO, 1980, p. 366): como a mesma estrutura da proposta palavra-nome, Agostinho mostra que, apesar do campo a que colorido e visível se referem serem iguais, o significado de cada palavra é diferente.

Palavra é pois, tudo o que se profere pela articulação da voz que fere o ouvido de forma a ser percebido e nome é tudo o que se profere pela articulação da voz que é enviado à memória para ficar conhecido. Eis a diferença de significação das palavras palavra e nome para Agostinho: “Mas, não obstante ‘nome’ e ‘palavra’ tenham o mesmo valor, pois tudo o que é ‘palavra’ é ‘nome’, também, no entanto, não são idênticos. Vimos, durante a discussão, com muita probabilidade, que uma é a razão por que se diz ‘*verba*’ (palavras) difere da outra por que se diz ‘*nomina*’ (nomes). A primeira se refere-se à percussão (*verberatio*) do ouvido, a segunda ao conhecimento (*commemoratio: notio, noscere*) do espírito; por isso dizemos muito bem, quando falamos qual é o ‘nome’ desta coisa desejando gravá-la na memória, e não dizemos, ao contrário, ‘palavra’ (SANTO AGOSTINHO, 1980, p. 377).

E se até o capítulo VII, Agostinho tenta, no diálogo com Adeodato, mostrar à exaustão a relação entre palavra e nome até provar

que toda palavra é nome, a partir do capítulo VIII vemos que todo esse caminho é fundamental para sua teoria da significação, pois mostra, assim, que todas as palavras têm um significado e é o que é analisado nos capítulos seguintes. E após essa longa caminhada, é possível ver o motivo pelo qual essas questões foram discutidas: para exercitar nossa mente para conseguir chegar à Verdade, que é Deus. Portanto, não se pode menosprezar essa teoria da linguagem, como se ela fosse significativa apenas para si própria, sem outros fins. O estudo das palavras e dos nomes mostra-se, pois, de fundamental importância para melhor entender a filosofia de Agostinho.

E mais que provar que todas as palavras são nomes, Agostinho já mostra os temas principais de sua filosofia: a teologia negativa (partir de exemplos negativos para tentar chegar ao positivo), os papéis complementares da fé e da razão e principalmente a importância de reconhecer o Mestre Interior como aquele que verdadeiramente nos instrui, permitindo que cheguemos ao conhecimento das próprias coisas às quais os sinais se referem.

Assim, Agostinho nada mais faz que provar que fé e razão não são se opõem, se complementam, e que é possível usar das duas para se provar algo verdadeiro. A Verdade não é alcançada exclusivamente pela fé ou pela razão, ambas são necessárias e se auxiliam nesta constante busca. E para alcançá-la, é preciso aprender a ouvir o nome que vem do Mestre Interior, do Cristo que nos ensina interiormente aquilo que escutamos muitas vezes por meio de palavras e sinais de outras pessoas.

Eis, portanto, o principal objetivo de Agostinho nesse livro: além de analisar a linguagem em si mesma e pensar no que seria

o ensinamento (uma questão pedagógica, portanto), mostrar qual o caminho que deve ser adotado para se chegar à Luz Divina. E para isso, é necessário compreender que o Mestre Interior nos instrui e nos leva ao caminho da Verdade.

Desse modo, vimos no Módulo I como a filosofia se fez no pensamento antigo e medieval, sempre em uma relação com o princípio de todas as coisas, com a causa original, com um Ser que se identifica, principalmente em Platão, com um Bem, um Belo, um Ideal que passará a ser identificado, em Santo Agostinho, com Deus. E a Metafísica, nos três filósofos vistos até aqui, é a parte mais “nobre” da filosofia, que busca o Ser, embora cada um deles o identifique de forma diferente e pense num método distinto para alcançá-lo: enquanto Platão pensa no aprender a enxergar o Sol, ou seja, a sair das sombras e cópias de nosso mundo para chegar ao Ideal; e Aristóteles já pensa no ser a partir de definições de linguagem e de classificações da substância e dos diversos modos de se pensar a causa; Santo Agostinho, retomando Platão, também colocará o Ser do lado de um Bem e de um Ideal, mas agora o fará nomeando-o de Deus - o que não ocorria na filosofia antiga.

Mas se a metafísica tem seu nascimento assinalado na filosofia antiga e medieval, é na filosofia moderna, como veremos no próximo módulo, que ela é fundamentada em uma base racional e matemática, e que até mesmo a prova da existência de um Deus precisará ser feita em termos exclusivamente racionais; como ocorre na filosofia de Descartes. Mas, também na filosofia moderna, vemos depois como a Metafísica se transforma no pensamento de Kant, sendo limitada, não a fim de diminuí-la mas a fim de garantir que ela possa alcançar as verdades indubitáveis que sempre pretendeu.

PLATÃO: Filósofo e matemático grego, nasceu em Atenas, em 428 ou 427 a.C. e morreu na mesma cidade, em 348 ou 347 a.C. É o fundador da Academia, considerada primeira escola superior do mundo ocidental. Discípulo de Sócrates, escreveu diálogos nos quais inicialmente mostrava o pensamento de Sócrates, assumindo, aos poucos, sua própria teoria, mesmo que Sócrates permaneça como personagem dos diálogos. Escreveu, dentre outras obras, *Mênon*, *A República* e *O Banquete*.

ARISTÓTELES: filósofo grego, nasceu em Estagira, viveu entre 384 a.C. e 322 a.C, e foi aluno de Platão e professor de Alexandre, o Grande (rei da Macedônia que, ao conquistar os outros povos, colocava como essencial, como lhe ensinara seu professor, respeitar os costumes locais). Seus escritos abrangem diversos assuntos, como a física, a metafísica, a poesia, a lógica, a retórica, a ética, a biologia e zoologia. Juntamente com Platão e Sócrates (professor de Platão), Aristóteles é visto como uma das figuras mais importantes, e um dos fundadores, da filosofia ocidental. Escreveu, dentre outras obras, *Metafísica*, *Poética* e *Política*. [<http://pt.wikipedia.org/wiki/aristoteles>]

SANTO AGOSTINHO: Agostinho de Hipona nasceu em 354 e morreu em 430, em Hipona. Foi filósofo, teólogo e bispo da Igreja Católica. Considerado santo pela Igreja, escreveu as *Confissões* e também *A cidade de Deus*. Além disso, há vários diálogos escritos por ele, tais como: *Solilóquios*, *Do mestre*, *Sobre o livre arbítrio*. Além de questões envolvendo a origem do Mal, o livre-arbítrio, tanto muito discutiu sobre o tempo e a memória, dentre outros temas. [http://pt.wikipedia.org/wiki/Agostinho_de_Hipona]

| Bibliografia

Abbagnano, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Platão. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste, 2001.

_____. *Sofista*. São Paulo: Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1991.

Aristóteles. *Metafísica*. Porto Alegre: ed. Globo, 1969.

Santo Agostinho. *De Magistro – Do Mestre*. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1980.

Módulo II

A Metafísica na Filosofia Moderna



Antes de iniciarmos o estudo de dois filósofos modernos, Descartes e Kant, falaremos um pouco do contexto de toda a filosofia moderna, bastante ampla cronologicamente. Para isso seguiremos um texto da professora Marilena Chauí nomeado “Filosofia Moderna”³ e também o primeiro capítulo do livro de Émile Bréhier⁴.

Segundo Marilena, o comum é dizer que a filosofia moderna tem como características principais o cartesianismo – a filosofia de Descartes – a ciência da natureza de Galileu e a nova ideia do conhecimento como síntese entre observação, experimentação e razão teórica, que vem de Francis Bacon, e as formas políticas advindas de Hobbes.

No entanto, essa divisão engloba uma diversificação temporal muito grande, desde o começo do século XVI até meados do século XVIII. E para contornar essa dificuldade de estabelecer um início para a época moderna, muitos historiadores costumaram colocar a Renascença como uma época intermediária entre a fase medieval e a fase moderna, sem características próprias. “Só muito recentemente, os historiadores das ideias e da história sócio-política desfiaram essa imagem da transitoriedade e indefinição renascentistas, mostrando haver o Renascimento criado um saber próprio, com conceitos e categorias novos e sem os quais a filosofia moderna teria sido impossível” (CHAUÍ. *Filosofia Moderna*, p. 2).

Entre tais conceitos novos, Chauí elenca a erudição, uma erudição que não significa simplesmente acúmulo de saber, mas contestação e recriação dos valores dos antigos; e também a totalidade vivente, a ideia de que a Natureza é articulada e relacionada por formas de semelhança e imitação.

3 CHAUÍ, M. *Filosofia Moderna* in www.cfh.ufsc.br/~wfil/chaui.htm

4 BRÉHIER. *História da Filosofia*. Tomo 2. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

É certo que falar de filosofia moderna é uma abstração, é reunir sob o mesmo nome figuras muito díspares, é colocar como saber do século XVII o que na verdade vem de antes e continua depois, mas é impossível ignorar um certo campo de pensamento, um campo discursivo comum entre eles. E, ainda seguindo o artigo da Chauí, é possível identificar algumas dessas características gerais do campo de pensamento da filosofia Moderna, que podem ser resumidas nas seguintes questões: significado da nova ciência da Natureza, os conceitos de causalidade e de substância, a ideia de método ou de *mathesis universalis*, e a ideia de razão, que foi explícita ou implicitamente elaborada por tais pensadores.

Ou ainda, como Émile Bréhier mostra muito bem em seu livro, as principais noções comuns à filosofia moderna são:

- A ideia do universal: concepção da natureza humana como autônoma e livre. “Os reclamos em favor da liberdade e da tolerância não começaram no século XVIII. Em verdade, não deixaram de ouvir-se durante o transcurso do século XVII, sobretudo na Inglaterra e na Holanda. E o século finda com a áspera discussão entre Bossuet, que sustenta o direito divino dos reis, e o ministro protestante Jurieu, que defende a soberania do povo. Todavia, visto de perto, tais reclamos e debates trazem a marca do século: não promanam de individualistas em favor do respeito para suas opiniões particulares” (BRÉHIER, 1977, p. II). Religião natural, direito natural: é isso que se busca, o que é universal. Busca de uma unidade capaz de unir e reter o conjunto de indivíduos por meio do que é racional.

- Quanto à nova ciência da natureza ou filosofia natural, pode-se dizer, de modo muito geral, que há a passagem das ciências especulativa para a ciência ativa, a passagem da explicação qualitativa e finalística dos naturais para a explicação quantitativa e mecanicista. Tudo passa a ser medido em termos de grandeza, espaço e tempo. Tudo segue agora a mecânica, até mesmo a moralidade. Todas as relações e explicações envolvem uma **causalidade** necessária entre os fenômenos – e a partir da descoberta dessa causalidade necessária, estabelece-se as leis universais que gerem todos os corpos – (destruição da ideia de Cosmos e surgimento da ideia de Universo Infinito).
- Concepção da natureza exterior: “Desse modo, a idéia que o homem faz de sua própria natureza se transforma: o arrebatamento individualista do Renascimento é coisa do passado. Crê-se que o indivíduo deve agora regular-se pela unidade e a ordem, e que essa unidade seja a da razão ou a da autoridade” (BRÉHIER, 1977, p. 17). Com Galileu, tem-se o marco da teoria do mecanicismo universal e da matemática como única linguagem capaz de decifrar o livro da natureza: “A filosofia está escrita neste vasto livro, o universo, constantemente aberto diante de nossos olhos e só podemos compreendê-lo se primeiro aprendermos a conhecer a língua, os caracteres nos quais está escrito. Ora, ele está escrito em linguagem matemática e seus caracteres são o triângulo e o círculo e outras figuras geométricas, sem as quais é impossível compreender uma só palavra” (CHAUÍ. *Filosofia Moderna*, p. 6). Mecânica como nova ciência da natureza, isto é, a ideia de que todos os fenômenos naturais são corpos constituídos por

partículas de grandeza, figura e movimento determinados e que seu conhecimento é estabelecimento das leis necessárias do movimento e do repouso que conservam ou modificam a grandeza e a figura das partículas. O universo é um relógio, que funciona mecanicamente e de modo rigoroso, com ordem e método.

E apenas o método é capaz representar corretamente as coisas, controlar os passos efetuados, permitir que se possa deduzir ou inferir de algo já conhecido com certeza o conhecimento de algo ainda desconhecido. De um modo ou outro, todos os filósofos modernos escrevem um tratado sobre o método.

- Método matemático, ordem das razões – uma razão que não deve se submeter às leis religiosas e autoridades.

Filosofia Moderna surge como independente, sem se submeter a nenhuma autoridade que não seja a própria razão. Há aqui a descoberta da subjetividade, e do reino da razão, do conhecimento e do pensamento. É a essa racionalidade que os filósofos modernos vão, em sua maioria, recorrer.

“Nada no passado se assemelha a esse esforço coletivo, contínuo, tenaz, por uma verdade de ordem universal e, portanto, humana. Os trinta anos que decorrem de 1620 a 1640 são decisivos para a história desse movimento. Bacon lança o *Novum organum* (1620) e o *de dignitate et augmentis scientiarum* (1623). Galileu escreve o *Diálogo* (1632) e *Discurso* (1638); Descartes publica *Discurso do Método* (1637), *Meditações* (1641) e *Princípios* (1644); a filosofia do direito e a filosofia política tornam-se o objetivo dos trabalhos de Grócio (*De jure belli ac pacis*, 1623) e de Hobbes (*De cive*, 1642). Todos esses trabalhos indicam que

a era do humanismo do Renascimento, que sempre confundiu, em maior ou menor grau, a erudição com a filosofia, esta definitivamente encerrada. E inicia-se um racionalismo, que tem por tarefa considerar a razão humana, não em sua origem dividida, mas em sua atividade efetiva” (BRÉHIER, 1977, p. 23).

E é com Descartes e Kant que veremos como o racionalismo ligado a uma subjetividade aparece, e como, por meio de um método matemático ou por meio de uma crítica efetuada pela própria razão; que a metafísica se mantém na história da filosofia transformando-se a cada instante.

Unidade 1

Descartes, a razão e o cogito como primado do conhecimento

O filósofo francês nasceu em 1596 e morreu em 1650. É considerado o “pai da filosofia moderna”, embora, como já vimos, não se trata de um movimento de ruptura em que um só filósofo tenha contribuído. Mesmo assim, quando falamos em filosofia moderna, é a Descartes que recorremos como exemplo máximo do estabelecimento de uma subjetividade racional que reclama a liberdade e a autonomia do pensamento frente aos dogmas da religião e do Estado.

É o que podemos ver em um de seus livros principais, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, ou, como é mais conhecido, *As Meditações Metafísicas* ou *As Meditações Cartesianas*.

Nesse livro, veremos como o filósofo francês começa suas meditações colocando a dúvida hiperbólica como sua guia para analisar tudo que aprendera e vivera. Mas como desde o início não desejava ficar louco, queria buscar sua primeira verdade absoluta e atemporal, resolve não tratar (ainda) das questões morais. Sua dúvida não deveria atingir seu modo de viver, não deveria torná-lo cético. Por isso, enquanto analisava os conhecimentos já adquiridos, seguiria as normas estabelecidas pela sociedade, realizando tudo de forma prudente, sem excessos. Mas o que é importante notar é que a dúvida hiperbólica que atinge até mesmo a possibilidade ou não de um gênio maligno não deve, para Descartes, interferir, ao menos naquele momento, nas questões morais e éticas de sua sociedade.

E é com esse método de duvidar absolutamente de tudo que Descartes chega à sua primeira verdade: a de que ele pensa, e portanto, existe. Ao duvidar do que via, sentia, sonhava, e depois ao duvidar até mesmo das certezas matemáticas, já que um gênio maligno podia fazer com que ele pensasse acertar quando na verdade errava, Descartes postula sua primeira verdade incontestável: a de que ele duvida. Sem ainda se direcionar ao mundo, suspendendo por um momento suas afirmações, descobre que, ao afirmar qualquer coisa que seja, ao duvidar, ao pensar, ele existe. Mesmo que não saiba ainda o que é, sabe que, qualquer coisa que seja, ele pensa. E só a partir do estabelecimento desse cogito, dessa substância pensante que não se identifica com as coisas, Descartes coloca em questão a possibilidade de conhecer as matemáticas e o mundo, de afirmar mais do que o cogito ergo sum.

Mas para que isso fosse possível, era necessário antes garantir a existência de um Deus que não fosse maligno, de um Deus que não

quisesse enganar. Se a possibilidade de um gênio maligno persistisse, se o homem pudesse se enganar mesmo quando diz que 2 mais 2 são 4, nenhuma certeza a mais seria possível. E é por isso que Descartes passa, a partir da terceira meditação, a provar que Deus não apenas existe mas que sua existência implica a perfeição, e a perfeição implica a bondade.

Sendo assim, o erro não poderia vir de Deus, nem ele quer que nos enganemos – mas se há erro, é justamente porque não somos Deus. No entanto, garantindo a existência desse Deus bondoso e perfeito, agora Descartes pode se aplicar ao mundo, pode provar a certeza das afirmações matemáticas e também das afirmações sobre o mundo, e o corpo e a alma.

Mas vejamos de modo mais detalhado como esse pensamento se dá na filosofia cartesiana: desde o início da Primeira Meditação, intitulada “sobre as coisas que podem ser postas em dúvida”, Descartes começa a tirar todas as camadas de opiniões que até então considerava certas.

Em primeiro lugar, mostra que muita coisa pensava ser verdadeira e depois viu que era falsa. Então não quer mais confiar em suas antigas opiniões, deseja, como vemos no parágrafo 1, “recomeçar dos primeiros fundamentos para estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências” (DESCARTES, 2004, p. 21).

Mas para esse intento, era importante escolher a idade correta, idade sem maiores turbulências e necessidades. Descartes se propõe a derrubar séria, livre e genericamente as suas antigas opiniões. Não é possível ver opinião por opinião, uma a uma. Essa tarefa seria infundável. Mais fácil, rápido e proveitoso é encontrar o fundamento em que essas opiniões se baseiam e examiná-lo. Se o fundamento não

for 100% certo, não apenas ele é eliminado como também todas as ciências e opiniões que partem dele.

E o primeiro princípio que Descartes examina, de modo muito óbvio e rápido, como podemos ver no parágrafo 3, são os sentidos: eles às vezes enganam e isso já é suficiente para que Descartes não possa confiar em nenhum deles. Mas se (segundo passo) é certo que sobre coisas pequenas os sentidos normalmente nos enganam, há outros assuntos tão óbvios que os sentidos parecem nunca nos enganar, como o fato de que estou aqui. Segundo Descartes, essa é uma certeza que apenas os insanos poderiam negar.

Mas então o argumento do sonho desmorona essa certeza que antes parecia tão certa. O sonho muitas vezes também passa a impressão totalmente segura de que estamos naquela situação – e nada mais é do que um sonho. E se é assim, como então distinguir a certeza que vem do sono e a certeza que vem da vigília?

Sem responder, admite estar sonhando e aceita que pode ser verdade que não exista esse corpo; mas tal como os pintores, que na mais abstrata das criações, utiliza aquilo que já conhece, para esse sonho ser possível era preciso partir de alguns elementos existentes. É o que faz Descartes dizer que dentre essas coisas que lhe parecem simples e universais, encontram-se a natureza corporal comum e sua extensão, a quantidade ou grandeza, o número. E é por isso, afinal, que Descartes coloca a Geometria e a Aritmética como ciências que devem conter algo de certo e fora de dúvida.

Parece, agora, que chegamos a uma primeira verdade, a da aritmética e da geometria. Mas Descartes dá então um passo além e questiona a veracidade dessas ciências. Para que a aritmética seja verdadeira, é preciso que um Deus bondoso exista, um Deus que não

queira que os homens se enganem a todo momento. Pode-se, porém, questionar a existência desse Deus e no lugar dele, colocar um gênio maligno que nos engane a cada momento que pensamos adquirir a verdade, que nos engane até mesmo quando contamos 2 mais 3. Mas se é assim, como então garantir qualquer certeza, como aceitar algum princípio como válido para se construir ciências verdadeiras?

Se existe esse gênio maligno, esse gênio que nos quer enganar a todo momento, até mesmo nas coisas mais simples e óbvias, como são os lados de um quadrado, então parece nada mais ser certo. Parece que nenhuma afirmação verdadeira pode ser dita, e é por isso que Descartes termina sua primeira meditação falando das inextricáveis trevas das dificuldades.

Nessa primeira meditação temos, portanto, uma destruição quase que total de todos os princípios válidos para se construir uma ciência certa e verdadeira. Descartes parte daquilo que é mais superficial, os sentidos em relação àquilo que é exteriormente percebido, e aos poucos vai aprofundando essa limpeza, essa destruição, até alcançar a base principal de todo princípio.

Da afirmação de que os sentidos poderiam ser verdadeiros ao afirmarem a certeza do corpo, Descartes lança o argumento do sonho para mostrar que, ao sonhar, essa certeza também existe, e aqui, ao menos, ela é falsa. Mas que então tudo que se sonhe e se pense ter certeza na vigília seja falso, ao menos algo de verdadeiro há de ter para possibilitar o sonho e as pseudo certezas de quando estamos acordados.

Se algo há de ser verdadeiro para possibilitar o sonho da certeza dos sentidos, é então a grandeza, a extensão, o tempo e o espaço, objetos das ciências da aritmética e da geometria. Teríamos então

uma base certa de onde partir para alcançar as verdades absolutas e eternas. Mas o passo seguinte de Descartes coloca em dúvida essa possibilidade: se Deus é bondoso e não deseja nos enganar o tempo todo, então a geometria e a aritmética podem ser nossas guias. Mas e se esse Deus não existir? E se no lugar dele houver um gênio maligno que quer nos enganar a todo momento, em cada afirmação, em cada crença, mesmo nas mais simples e óbvias?

Tudo parece então não ter saída. A primeira meditação termina sem qualquer perspectiva, em meio a trevas das dificuldades. Mas a segunda meditação começa a inverter esse rumo e é o que veremos agora.

Sem poder esquecer as dúvidas da meditação anterior e sem conseguir resolvê-las, Descartes começa a segunda meditação perturbado, mas ainda insistindo em percorrer o caminho até encontrar algo certo, ou ao menos a certeza de que nada de certo há. E a esperança de encontrar o ponto de Arquimedes, que o faria remover toda a terra de lugar, persiste mesmo com toda a perturbação da primeira meditação.

Mas logo Descartes começa a perceber que há como sair dessa perturbação. Se ele se persuadiu de que nada é, não há ao menos alguma certeza nessas afirmações? Sim, se ele se convenceu de que tudo é falso, ao menos uma coisa parece sobreviver a essas afirmações: “eu certamente era, se me persuadi de algo ou se pensei algo”.

E mesmo que haja esse gênio maligno, esse deus enganador que o faz se enganar toda vez que pensa acertar, ao menos ainda subsiste esse “eu” que o gênio gosta de enganar. “É preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente”. (DESCARTES, 2004, p. 45)

Assim, começamos a ver a primeira verdade de onde toda a filosofia de Descartes partirá: do *cogito, ergo sum*, do penso, logo existo, de algo que pensa e portanto, é, ao menos enquanto pensa. E é a partir dessa primeira certeza, a de que ele é porque pensa, que Descartes começa a analisar o que mais poderia dizer desse eu.

É para responder a essa pergunta (o que mais pode-se dizer desse eu) que o filósofo francês começará a fazer uma lista das atividades que achava pertencerem a si mesmo... e sem a certeza do corpo, não há mais como ter certeza de que o alimentar-se e o andar, o ter sede e sentir são verdades. Tudo isso, partindo da incerteza sobre a existência do corpo, não pode mais ser afirmado. O que então poderia ser afirmado? Apenas que ele pensa: “encontrei: há o pensamento, e somente ele não pode ser separado de mim” (DESCARTES, 2004, p. 49). A certeza primeira de Descartes é a de que, ao duvidar de tudo, ao menos é, e é uma coisa pensante. E se é verdade que ele pensa, e imagina, e sente, nada ainda pode ser dito daquilo que ele pensa e imagina e sente. Por enquanto, apenas seu pensamento foi encontrado como certo, como verdadeiro.

O que parecia mais claro e distinto, o corpo, revela-se aqui incerto. E o que parecia duvidoso agora aparece como a única certeza, mesmo admitindo a existência desse gênio maligno: que é precisamente a existência da alma, de uma coisa pensante. Mesmo que cometamos erros, mesmo que tudo que pensemos seja errado e modificado pelo gênio maligno, tudo isso só é possível porque há a mente humana, há a alma, a coisa pensante. Assim, a questão seguinte, que será examinada na terceira meditação, é o que é essa mente que Descartes descobriu ser e se é possível descobrir alguma outra verdade além dessa.

Não se trata apenas de saber o que é a mente que pensa, mas de tentar, a partir dessa certeza, adquirir outras. E para isso, é necessário agora enfrentar a questão sobre a existência ou não do gênio maligno. Se ele existe, então talvez não seja possível provar nada além dessa primeira verdade, da subjetividade de qual se deve partir e se deve parar.

Antes disso, porém, é preciso estabelecer um método para se decidir o que pode ser considerado como verdade, o que agora é possível, já que já se estabeleceu uma primeira verdade. É o que vemos logo no parágrafo 2. Mas como ter a garantia de que outras coisas podem ser conhecidas claras e distintamente se há esse deus que insiste em nos enganar? Então, para que esse método, a percepção clara e distinta das coisas, a evidência da luz natural, seja válido para a descoberta de novas verdades, é necessário antes parar por um instante e julgar se esse gênio maligno existe ou não.

É preciso, a partir daqui, “investigar se coisas, cujas ideias estão em mim, existem fora de mim”. E o que se pode dizer obviamente dessa relação: “é em verdade manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanto quanto há em seu efeito” (DESCARTES, 2004, p. 81).

Algo não pode resultar do nada, assim como o que é mais perfeito, ou seja, o que contém mais realidade, não pode surgir do menos perfeito. E se é assim, depois de muito pensar sobre quais ideias têm de mais perfeito que ele em sua mente, Descartes diz que “se a realidade objetiva de alguma coisa de minhas ideias for tanta que eu fique certo de que ela não está em mim, nem formal, nem eminentemente e de que, por conseguinte, não posso ser eu mesmo sua causa, disto se seguirá necessariamente que não estou só no mundo, mas

que alguma outras coisa, que é causa dessa idea, também existe” (DESCARTES, 2004, p. 85).

E quais as ideias atuais que Descartes mantém até agora? Apenas a sobre si mesmo, que não é causa de nenhum problema porque não é uma ideia que se refere a algo externo a ele, e a ideia de corpo, extensão, todas ideias que podem ser derivadas das ideias que se tem sobre a mente e as imaginações que a mente formula, e por fim, a ideia de Deus, a qual, parece, não pode vir das ideias já admitidas para o eu que pensa. E por que não?

“E assim a ideia de Deus permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir de mim. Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Todas essas coisas são tais que, quanto mais cuidadosamente lhes presto atenção, tanto menos parece que elas possam provir somente de mim. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente” (DESCARTES, 2004, p. 91).

E mais: não apenas Deus não pode ser consequência de minha ideia, como também é por ele existir que posso ter a ideia de perfeição e bondade: “Mas deve-se concluir completamente que só pelo fato de que existo e de que há em mim certa ideia de um ente perfeitíssimo, isto é, Deus, fica demonstrada, de maneira evidentíssima, que Deus também existe” (DESCARTES, 2004, p. 103). Enfim, Deus existe e tem de ser perfeito, e portanto não enganador. Assim Descartes pode continuar seu trabalho de descobrir afirmações verdadeiras sobre o mundo, as ciências e o corpo.

Para atingir o mundo, para conhecer as coisas, é preciso garantir antes que um deus bondoso existe. E após provar, por meio de uma lógica que segue a antiguidade e a medievalidade, que esse Deus existe e é bondoso e perfeito, Descartes começa a analisar o que é o erro, como ele é possível se existe esse Deus perfeito. Mas como podemos ver na quarta meditação, o erro não vem de Deus mas do mau uso de nossa faculdade de conhecer e de nossa vontade: o erro ocorre justamente quando a vontade se manifesta de forma mais ampla que o intelecto, quando “não a contendo dentro dos mesmos limites e a estendendo também a coisas que não entendo” (DESCARTES, 2004, p. 121).

Nunca ocorreria o erro se nós soubéssemos colocar nossa vontade dentro dos limites de nossa possibilidade de conhecimento: “Pois, se toda vez que julgar, eu contiver minha vontade dentro dos limites de meu conhecimento, de modo que ela só se estenda às coisas que o intelecto mostre clara e distintamente, é de todo impossível que eu venha a errar, porque toda percepção clara e distinta é sem dúvida algo real e positivo, não podendo, por conseguinte, provir do nada, devendo, ao contrário, ter Deus necessariamente como seu autor” (DESCARTES, 2004, p. 129).

Desse modo, pudemos perceber como a ordem das razões opera no pensamento de Descartes, mostrando que, se pudermos encontrar uma verdade absoluta e indubitável por meio da intuição clara e distinta, é possível, usando corretamente nosso conhecimento, alcançar outras verdades mais amplas. No entanto, para sair da primeira verdade (eu sou, eu penso) para qualquer outra verdade sobre o mundo e os outros homens, foi necessário passar pela hipótese da existência de um gênio maligno para destruí-la. Se ainda existisse alguma possibilidade desse Deus enganador

Unidade II

Kant, a saída do sono dogmático e os limites da razão: impossibilidade de metafísica como era pensada antes

existir, não seria possível dizer que algo do que pensamos é verdadeiro, pois ele poderia fazer com que até mesmo nossas maiores certezas (como a de que $2 + 2 = 4$, por exemplo) sejam ilusões e brincadeiras provocadas por ele. Assim, Descartes precisa, por uma exigência da razão, colocar a questão da existência ou não do gênio maligno, e só com a prova, na terceira meditação, da existência de um Deus perfeito e bom, que não quer nos enganemos quando utilizamos corretamente nossa razão, é que o filósofo francês pode prosseguir com o conhecimento verdadeiro do corpo, do mundo e dos outros homens.

A metafísica aparece aqui, portanto, associada à ordem das razões e à busca de uma verdade indubitável a partir da qual, com um método, o conhecimento de si mesmo, de Deus e do mundo seria possibilitado.

No entanto, e é o que veremos na Unidade II, o filósofo alemão Kant (1724–1804) criticará, na filosofia de Descartes, essa ilusão de que a metafísica é capaz de provar racionalmente a existência de Deus perfeito e bom. Para Kant, esse é um dos principais problemas que a Metafísica de seu tempo encontrava: colocar a vontade de tudo conhecer, que é normal, acima da possibilidade de realmente e verdadeiramente conhecer. Isso que Descartes já apontava como sendo a origem do erro (vontade acima da capacidade de conhecimento) volta-se agora contra o próprio filósofo francês, já que, para o filósofo alemão, Descartes teria sido vítima dessa vontade ao colocar a existência de Deus e da liberdade como sendo provadas pela Metafísica.

Vejamos então como se dá a crítica de Kant à filosofia cartesiana e como a metafísica se transforma a partir dos limites que a própria razão reconhecerá em si mesma.

Kant nasceu em 1724 e morreu em 1804 (bem depois do filósofo francês Descartes que acabamos de estudar), em Königsberg, na Prússia. Em mais ou menos 1770 leu o filósofo escocês Hume, concordando com parte de suas ideias mas não com suas conclusões. Até então, seus escritos são conhecidos como pré-críticos. A partir daí passa a escrever *A Crítica da Razão Pura*, livro que irá publicar em 1781, e reformular em uma segunda edição, em 1787, e que passou a ser o livro que modificou não só a filosofia de Kant como também toda a história da filosofia posterior.

E são os dois prefácios à *Crítica da Razão Pura* que analisaremos aqui, a fim de compreender como Kant estabelece, contra Descartes, um limite muito claro aos poderes da razão, mas um limite que não deve ser dado pela Igreja ou pelo Estado, mas pela própria razão. Assim, se continuamos a ver na filosofia moderna a exigência da autonomia da razão, ela se dará agora como uma autonomia que deve compreender, por si própria, seus limites. A Razão apontará ela mesma o que pode e o que não tem possibilidade de conhecer, e com isso a própria noção de Metafísica será reformulada.

No Prefácio da Primeira Edição, de 1781, a pretensão de Kant é colocada logo no início: o destino da razão humana é ser atormentada por questões que não pode evitar, mas às quais não pode dar

resposta, por ultrapassar completamente suas possibilidades. Destino trágico imposto pela própria natureza, e portanto, destino que não pode ser evitado. Por isso o homem não é culpado por cair nessa perplexidade, nesse tormento. É-lhe natural desejar conhecer cada vez mais e, partindo dos princípios garantidos pela experiência, eleva-se cada vez mais alto, mas quanto mais alto vai, mais lhe parece possível continuar.

As questões nunca se esgotam e para tentar respondê-las, o homem se refugia em princípios obscuros, que ultrapassam o uso possível da experiência, e então, se contradiz. “Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se Metafísica” (KANT, 2008, p. 3).

A experiência garante princípios a partir dos quais o homem procura conhecer, mas por sua própria natureza, ele é levado a continuar buscar respostas para questões cada vez mais longínquas, e para fazer isso, tem de lançar mão de princípios que ultrapassam o uso possível da experiência, e ao assim agir, faz com que a razão caia em obscuridade e contradições, as quais, por sua vez, levam os homens a disputas intermináveis. Esse é o cenário da metafísica, esse o teatro presente na época de Kant.

O que Kant começa a colocar aqui é a necessidade de unir o projeto de Descartes (eliminar contradições por meio de uma razão independente da experiência) com o método de Hume (com uma razão independente mas limitada à representação, ao que se manifesta, ao que é fenômeno). Assim, após mostrar que é natural o homem desejar conhecer infinitamente, usando, para isso, princípios que

ultrapassam o uso possível da experiência, Kant começa a descrever melhor esse cenário da Metafísica, a nomear essas contradições e disputas para então propor sua solução: nem dogmatismo nem ceticismo, mas criticismo.

E se a Metafísica era vista como a rainha de todas as outras ciências, isso, para Kant, só é verdade se tomarmos a intenção pela realidade, ou seja, se dissermos que o que ela pretende é o que ela é na realidade. Mas em sua época, segundo ele, a Metafísica encontrava-se desacreditada, desprezada, e a ela só restava o lamento.

Diante das disputas entre céticos e dogmáticos, entre verdades absolutas que se contradizem ou o estabelecimento de verdade alguma, Kant propõe-se transformar a Metafísica, fazendo um convite à razão para emprendermos de novo a mais difícil tarefa. Qual? A do conhecimento da própria razão.

Trata-se de um convite para constituição de um tribunal que assegure as pretensões legítimas da razão e ao mesmo tempo condene as presunções infundadas. E o critério para isso não será uma decisão arbitrária, mas será feita em nome das leis eternas e imutáveis da razão. É com essa pretensão que Kant estabelece sua *Crítica da Razão Pura*, não uma crítica à razão, mas uma crítica que a própria razão estabelecerá sobre sua possibilidade de conhecimento.

O que Kant pretende fazer então? A razão conhecer a própria razão e, por meio de suas leis eternas e imutáveis, estabelecer uma Crítica, que visa assegurar as suas pretensões legítimas e condenar suas pretensões infundadas. O que se pretende conhecer, portanto, é a própria razão, suas possibilidades e seus limites, sua autoridade e o que lhe está interdito. E quem estabelecerá as pretensões legítimas e as pretensões infundadas é essa Crítica, que o próprio

nome já diz, não é crítica realizada por algo externo, mas pela própria razão pura.

E é isso que Kant continua falando: “é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isso, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*” (KANT, 2008, p. 5). A Crítica não é de livros e sentenças, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência. Com isso fica-se estabelecido qual a extensão e o limite da Metafísica, permitindo, assim, que ela volta a ser a rainha das ciências: “O problema que aqui levanto é simplesmente o de saber até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o concurso da experiência”. (KANT, 2008, p. 6).

Desse modo, no Primeiro Prefácio à *Crítica da Razão Pura* Kant deixa claro que é preciso resignificar a Metafísica, colocando, pela própria razão, um limite ao que ela é capaz de conhecer: “Metafísica outra coisa não é senão o inventário, sistematicamente ordenado, de tudo que possuímos pela razão pura” (KANT, 2008, p. 10).

Já o Prefácio da Segunda Edição, de 1787, apresenta uma diferença fundamental com o primeiro prefácio: além de colocar o que significa essa transformação da Metafísica pela própria Razão, Kant acrescenta a importância de, ao limitar o que se pode conhecer, permitir que possamos pensar coisas que não podemos conhecer.

Sendo diferente o conhecimento do pensamento, a Metafísica seria essencial, ao limitar-se, permitir que possamos continuar a pensar em coisas que não somos capazes de conhecer (como Deus, a liberdade e a imortalidade da alma).

Antes dessa conclusão, no entanto, Kant inicia seu Prefácio mostrando como as ciências se modificaram ao longo da história, como se deu a passagem entre uma ciência insegura que tateia verdades a uma ciência que atingiu seu caminho seguro. E mostrará como isso se dá em relação a quatro ciências: lógica, matemática, física, metafísica, sendo que esta última não tinha atingido ainda, para ele, esse caminho seguro (que é justamente o que ele pretende realizar com sua *Crítica*).

E o que Kant pretende mostrar nesse começo do segundo prefácio é que se tanto a lógica quanto a matemática e a física já encontraram o caminho seguro da ciência, o mesmo não ocorria com a metafísica. E o propósito dele nesse livro será justamente o de colocar a metafísica no mesmo caminho seguro que as outras ciências já alcançaram. E como fazer isso? Por meio do que ele chamará da Revolução Copernicana, dessa inversão de perspectiva, de não mais se adaptar ao objeto, mas de fazer o objeto se adaptar a nós, de não mais fazer os astros girarem em torno de uma Terra parada, que só observa o movimento dos outros, mas pensar na Terra agora (ou seja, no sujeito) como o astro que se movimenta em torno de seu objeto, como ação que nos levará a questionar a natureza e tirar dela as respostas verdadeiras. Não se trata então de uma observação passiva da natureza, mas de uma inquisição, de um questionamento que a razão, por meio de suas intuições e entendimento, é capaz de fazer à natureza a fim de verdadeiramente conhecê-la.

Trata-se, então, do mesmo projeto, da mesma missão de fazer o tribunal da razão humana, da investigação sobre os poderes e limites da razão pura, julgamento esse que apenas a própria razão pura é capaz de presidir. E ao fazer isso, possibilitar que a Metafísica encontre o mesmo caminho seguro que as outras ciências.

A Lógica, segundo Kant, desde tempo remoto já seguia a via segura. Desde suas descobertas, nenhum passo para trás foi dado e não houve nenhuma modificação radical. As poucas mudanças que ocorreram dizem respeito mais à elegância que à certeza. As arestas foram aparadas, mas não houve nenhuma modificação real, algo que tornasse inválido o que Aristóteles disse. E o que é lógica? “Ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo pensamento” (KANT, 2008, p. 16). E é por ser tão limitada que foi fácil seguir a vida segura da ciência.

“Que a lógica tenha sido tão bem sucedida deve-se ao seu caráter limitado, que a autoriza e mesmo a obriga a abstrair de todos os objetos de conhecimento e suas diferenças, tendo nela o entendimento que se ocupar apenas consigo próprio e com a sua forma” (KANT, 2008, p. 16).

Se a Razão também tem de tratar de objetos, é mais difícil encontrar segurança e certeza. E é o que Kant mostra no parágrafo seguinte:

“O que nestas há de razão é algo que é conhecido a priori e esse conhecimento de razão pode referir-se ao seu objeto de duas maneiras: ou pela simples determinação deste e do seu conceito (que deverá ser dado em outra parte) ou então realizando-o. O primeiro é o conhecimento teórico, o segundo o conhecimento prático da razão. Em ambos a parte pura, isto é, aquela em que a razão determina totalmente a priori o seu objeto, por muito ou pouco que contenha, deve ser exposta isoladamente, sem mistura com o que de outras

fontes provém, pois é mau governo dispendar proventos levianamente, sem que posteriormente se possa distinguir, quando eles acabam, a parte da receita que pode suportar as despesas e a parte destas a reduzir” (KANT, 2008, p. 16).

E quais os tipos de ciências que não são formais? A Matemática e a Física que, embora em tempos distintos, também chegaram à via segura e certa das Ciências.

A Matemática também entrou na via segura de uma ciência com os gregos, mas não tão facilmente quanto a lógica. Por muito tempo, entre os egípcios, por exemplo, a matemática foi apenas tateante, sem definir exatamente um caminho que fosse seguro e único para se chegar às metas. Quem fez a revolução na matemática foi um homem, Tales, com uma revolução do modo de pensar, descobrindo os elementos mais simples das demonstrações geométricas, a do triângulo isósceles. Mas do que se trata exatamente essa revolução? Foi a descoberta, segundo Kant, de que Tales não tinha que seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; mas antes deveria produzi-la, construí-la, mediante o que pensava e o que representava a priori por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa a priori nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com seu conceito.

Já a Física teve um caminho ainda mais lento porque, além de ser uma ciência material, tem uma parte que se ocupa da experiência. E aqui, o responsável pelo início da revolução foi Bacon. Só há um século e meio da escrita da *Crítica da Razão Pura* é que houve a revolução na física, segundo o filósofo alemão. Todas as ciências, para encontrar esse caminho largo e seguro e unânime, precisaram

passar por uma revolução súbita, operada no modo de pensar. Bacon prosseguiu os indícios de revolução já colocados por Galileu e Torricelli por meio de experimentos. Eles, com regras estabelecidas por eles mesmos, forçaram a natureza a dar uma resposta. Selecionaram elementos, provocaram situações e então conheceram.

“Os físicos compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta” (KANT, 2008, p. 18).

A Razão deve ir ao encontro da natureza para ser ensinada, mas não como um aluno que aceita o que o mestre diz, mas como juiz, que obriga a testemunha a revelar sua verdade. É desse modo que Kant descreve a Revolução operada na Matemática e na Física, revolução essa que ele chamará de “copernicana” e que possibilitou essas ciências saírem do mero tatear para verdades seguras.

E é justamente essa Revolução no modo de pensar que faltava à Metafísica. E é sobre ela que Kant começa a falar na página 18: “O destino não foi até hoje tão favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência à metafísica” (KANT, 2008, p. 18). Seu método até hoje foi mero tateio, e pior, um tateio apenas entre simples conceitos. E por meio dos exemplos da matemática e da física, o filósofo alemão diz que é necessário pensar na mudança de método. E como era o método?

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento devia regular-se pelos objetos. Mas se é assim, tentativa de descobrir algo a priori, mediante conceitos, era malogrado. E se invertêssemos essa relação? Fazer o objeto se regular por nosso conhecimento? É isso que Kant

vai analisar aqui na Crítica, a possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. E é essa mudança de perspectiva, chamada de Revolução Copernicana (deixar os astros imóveis e fazer o espectador girar), que é preciso estabelecer também na Metafísica.

“Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, a priori e essa regra é expressa em conceitos a priori, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar” (KANT, 2008, p. 20). Só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nela colocamos.

É essa a virada que o método impõe: “Desta dedução da nossa capacidade de conhecimento a priori, na primeira parte da Metafísica, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade, da qual trata a segunda parte: ou seja, que deste modo não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível, o que é precisamente a questão mais essencial desta ciência” (KANT, 2008, p. 21).

Pensar os poderes da razão pura, do conhecimento independentemente da experiência (as formas da sensibilidade e do entendimento, que é a primeira parte da Metafísica), leva Kant a ter de colocar os limites da razão pura (que é nunca ultrapassar os limites da experiência possível). Ao querer analisar o poder da razão, descobre-se seus limites, já que se descobre que ao mesmo tempo que há algo a priori, só é possível conhecer quando voltamos para a experiência, para a natureza, indagando-as segundo as regras da própria razão.

Se é assim, o conhecimento se refere apenas aos fenômenos, àquilo que se manifesta, que aparece; e não às coisas em si que, embora reais, se mantêm para nós incognoscíveis. O conhecimento por experiência se guia pelos objetos, e por isso só podemos conhecer aquilo que aparece para nós. E é ao colocar o conhecimento desse modo, por meio da mudança de método, que Kant estabelece o limite da Metafísica: “Também a metafísica, se tiver enveredado pelo caminho seguro da ciência, mediante esta crítica, tem a rara felicidade, de que não goza nenhuma outra ciência racional que se ocupe de objetos (pois a lógica ocupa-se apenas da forma do pensamento em geral), de poder abranger totalmente o campo dos conhecimentos que lhe pertencem, completando assim a sua obra e transmitindo aos vindouros um patrimônio utilizável, que não é suscetível de acrescentamento, porquanto apenas se refere a princípios e limites do seu uso, que são determinados pela própria crítica” (KANT, 2008, p. 24).

A Utilidade da *Crítica da Razão Pura* é, assim, primeiramente negativa, já que mostra que não se deve ultrapassar certo limite. Mas há também, segundo Kant, uma utilidade positiva, que é a de que, ao ter assegurado seus limites, o conhecimento seguirá caminho mais seguro. Mas além disso: colocar limites e regras serve para a liberdade, já que, ao limitar o conhecimento aos fenômenos e não às coisas em si, deixamos livre o pensar sobre esses objetos como coisas em si embora os não possamos conhecer. Por que? Porque se não pudéssemos pensar a coisa em si não poderíamos conhecer o fenômeno, aquilo que aparece.

Se separarmos conhecimento e pensamento, podemos dar conta de aparentes contradições que há nesses conceitos fundamentais

de: alma, liberdade, Deus. Suprimir o saber sobre essas questões que não podemos alcançar é, para Kant, encontrar o lugar para a crença: “Tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática” (KANT, 2008, p. 27).

A diferença entre conhecer e pensar é aqui essencial não apenas porque garante à Metafísica o caminho certo e seguro de uma ciência, como já aparecia no Prefácio à Primeira Edição, como também (e essa é a novidade deste prefácio à segunda edição) porque libera o espaço para a crença, para o que podemos pensar embora não podemos conhecer. E só porque nosso conhecimento fica limitado à experiência é que podemos pensar sobre o suprasensível sem entrar em contradição com o saber.

O pensar sobre a Alma Imortal, a Liberdade e Deus aparece aqui como exigências práticas que se tornam possíveis porque o uso da razão foi agora limitado. Não cabe à razão pura demonstrar pela metafísica a existência de um Deus, mas, sendo exigência prática para a existência de uma moral, podemos e até mesmo devemos pensar em Deus, mesmo que não possamos conhecê-lo. Desse modo, a Metafísica deixa de ser o uso da Razão para provar a existência de Deus, mas ao limitá-la pela análise da própria razão, Kant dá lugar para que possamos pensar aquilo que nos aparece como exigência prática: “Nunca posso portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentess” (KANT, 2008, p. 27).

Com isso, a Metafísica passa a ser limitada, e a razão é quem coloca seus próprios limites, estabelecendo a distinção entre conhecimento e pensamento, e permitindo que o pensamento alcance a existência de Deus e da liberdade – mas essa necessidade é claramente exigida pela própria razão que, ciente de seus limites, não ousa tentar conhecer o que é suprasensível mas ao mesmo tempo exige, para questões práticas e morais, que ele seja ao menos pensado. Assim, Kant modifica completamente o modo de se pensar a Metafísica na História da Filosofia.

Mas a Filosofia Contemporânea dá um passo além, retirando mesmo a necessidade de uma Metafísica ou ao menos estabelecendo uma outra metafísica, que sai da questão de conhecimento ou pensamento para pensar a questão do próprio ser, mas agora, de um ser que se dá na própria história e temporalidade humanas.

Glossário

DESCARTES: Filósofo e matemático francês, nasceu em 1596 e morreu em 1650. Considerado o “pai da filosofia moderna” por colocar noções de sujeito e racionalidade como princípios da filosofia, “inaugurando”, assim, o racionalismo. Escreveu, dentre outras obras, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, *Discurso do Método* e *Paixões da Alma*. http://pt.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Descartes

KANT: Alemão, nasceu em 1724 e morreu em 1804, é um dos últimos filósofos da modernidade. Realizou uma síntese entre o racionalismo

e o empirismo, elaborando o idealismo transcendental. Escreveu, dentre outras obras, a *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Faculdade do Juízo* e textos curtos como *O que é o esclarecimento?* http://pt.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant

Bibliografia

Descartes. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: ed. da Unicamp, 2004.

_____. *Discurso do método*. Porto Alegre: L&PM, 2006.

Alquié, F. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: editorial Presença, segunda edição.

Koyré, A. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: editorial Presença, 1986.

Cottingham, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, primeira edição.

Kant. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – 2008.

_____. *Textos seletos*. Petrópolis: ed. Vozes, 2005.

Lebrun. *Sobre Kant*. Ed. Iluminuras.

Módulo III

A crítica à Metafísica na Filosofia Contemporânea



Unidade I

Heidegger, a resignificação da metafísica e a história no palco do ser: Dasein como ser-no-mundo

A noção de verdade e ser, ao longo da história da filosofia, passou por uma transformação radical, que curiosamente significou, para alguns filósofos, a volta à noção original dos pré-socráticos (antes, portanto, do estabelecimento do que seria uma metafísica por Platão, associada ao conhecimento racional e matemático, que perdurou durante a filosofia medieval – associada à fé; e também na filosofia moderna).

Se pensarmos no que significa cotidianamente a verdade, sem maiores preocupações filosóficas, imaginamos que ser verdadeiro é contar o que realmente aconteceu, é relatar fielmente o que de fato ocorreu, é, enfim, pensar a verdade como correlação entre a afirmação e a coisa, o dito e o ocorrido. A verdade seria a adequação entre o discurso e o fato, seria o conhecimento que atingiria o objeto do modo como ele é. Em nosso senso comum, verdade é identificada à adequação entre sujeito e objeto. E é essa relação tão comumente feita que parte da filosofia repete. Desde Aristóteles, conforme a tradição o leu, a verdade é pensada como concordância entre o que o sujeito diz e o que o objeto mostra.

E mesmo Descartes continuou a pensar a verdade como conhecimento, como proposição lógica e certa sobre o sujeito ou o objeto. Na busca de uma verdade clara e distinta, encontrada no livro *Meditações*

Metafísicas, conforme já vimos, vemos que não só os objetos como os próprios sentidos são desprezados em prol do surgimento de um pensamento que não conteria nenhuma dúvida. É o conhecimento lógico e abstrato que continua a imperar na filosofia de Descartes.

E é justamente essa concepção que Heidegger irá criticar. Em seu livro *Ser e Tempo*, vemos uma outra definição de verdade, anterior e mais fundamental que essa da verdade como conhecimento – concepção essa que não nega, não abandona, mas a qual é subordinada à concepção mais originária de verdade. **Então vejamos como Heidegger, por meio principalmente do sexto capítulo de *Ser e Tempo*, publicado em 1927, modifica essa noção tão enraizada de verdade e como ele a relaciona com o ser, também visto agora de modo bastante distinto de como a tradição o via.**

Antes, porém, de diretamente definir a verdade, precisamos mostrar um pouco mais as principais questões que são ali levantadas. Com essa breve exposição, ficará mais claro depois porque é necessário modificar a noção de verdade e tantas outras noções, como a de essência, existência, todas, aliás, relacionadas a uma questão mais fundamental, que é a questão sobre o sentido do ser.

Logo na introdução do livro Heidegger diz ser necessário repetir expressamente a questão do ser, abandonada pela história da filosofia por dizer que essa é uma questão obscura demais ou universal demais. A questão mais essencial da filosofia – a procura pelo sentido do ser – foi abandonada pela própria filosofia, seja porque foi considerada por muitos como óbvia, seja pelo contrário, porque foi considerada como muito obscura.

Mas se a questão foi abandonada, ela não foi, no entanto, esquecida. Se parte da filosofia não quis encarar essa questão de frente,

todas acabam adotando implicitamente um sentido de ser, todas lidam implicitamente com uma certa noção do que é o ser, mesmo que não a admitam explicitamente.

E é esse velamento da questão que Heidegger pretende desmascarar. Sua filosofia pretende colocar explicitamente a questão sobre o sentido do ser, a qual só pode ser elaborada e colocada a partir de um ente. Aqui já temos uma descrição muito importante para começarmos a entender a filosofia heideggeriana: ser é sempre ser de um ente, não pode ser pensado, questionado e buscado senão a partir de um ente, de algo que não é o ser. O ser, portanto, não existe independente do ente, alheio a este: apenas por meio de um ente é que o ser pode ser buscado.

E o ente privilegiado nessa busca, o ente que se questiona em seu próprio ser, é chamado por Heidegger de *Dasein*. Ele é o ente privilegiado a partir do qual todas as interrogações são feitas. Mas é importante ressaltar que o *Dasein* não é sinônimo de sujeito. Mesmo que às vezes ele se pareça muito com sujeito, Heidegger diz que não devemos fazer essa identificação. E nos textos posteriores a *Ser e Tempo*, o filósofo alemão se distancia cada vez mais dessas noções de sujeito e consciência que tanto critica aqui.

De todo modo, é esse *Dasein* que Heidegger coloca como o ente fundamental para realizar a questão sobre o sentido do ser, para explicitar a questão já esquecida pela história da filosofia. E é interessante notar que essa questão é considerada pelo filósofo alemão como a questão mais principal e ao mesmo tempo a mais concreta (isso é dito logo no parágrafo 3 da introdução). A questão pelo ser, elaborada por meio de um ente, não só é a questão principal de uma filosofia, de uma ontologia – mesmo que fenomenológica – como também a

questão mais concreta, já indicando assim, que não há uma separação muito nítida entre o que é essência e o que é existência.

Ser só se diz de um ente, assim como a questão essencial é ao mesmo tempo a questão mais concreta. E essa relação entre o essencial e a concretude continua na descrição do *Dasein*: ele é o ente que se distingue dos outros (dos instrumentos, das coisas) “pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser” (p. 38, *Ser e Tempo*). Isso significa que o *Dasein*, na sua própria vivência, coloca em questão o seu ser. É no mundo, sendo, que o ente se mostra como ser e questiona o sentido mesmo desse ser. Não se trata, portanto, de questões abstratas e indiferentes à concretude da existência: é na própria existência que a questão sobre o ser se coloca, é na relação com o mundo e a instrumentalidade das coisas que o *Dasein* desvela o ser.

É nesse sentido que Heidegger descreve o que é o *Dasein*: além de ser um ente privilegiado para a compreensão da questão do sentido do ser, ele é o ente que se compreende em seu ser, mas se compreende a partir de sua existência, e não a partir de uma essência qualquer que fosse anterior à existência.

A compreensão se dá a partir de suas possibilidades próprias, seja as que ele mesmo escolheu ou as possibilidades que lhe foram impostas. É na concretude das ocupações do *Dasein* que se pode compreender as possibilidades escolhidas e sofridas – e é apenas porque já há uma certa compreensão que podemos, depois, tematizar o que é possibilidade e escolha. Há então uma compreensão implícita em toda a vivência que é nomeada por Heidegger de pré-compreensão. Em todo lançar-se do *Dasein*, já há uma espécie de compreensão do mundo, do *Dasein* e do sentido do ser. Mas essa compreensão não exclui, no entanto, a pergunta explícita pelo

sentido do ser. Pelo contrário: é porque há pré-compreensão que a pergunta é possível e deve ser feita. Sem a pré-compreensão não haveria desvelamento possível.

Mas como se dá essa compreensão, como o *Dasein* questiona seu ser a partir de um ente? De que modo se pode, ao necessariamente ser-no-mundo, outra expressão essencial para entendermos o que é o *Dasein* para Heidegger, compreender não apenas o mundo mas a si próprio e ao sentido do ser?

Como Heidegger diz no quinto parágrafo, “O *Dasein* tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir daquele ente com quem ele se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e continuamente, a saber, a partir do ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2002, p. 43).

Não se trata portanto de pensar primeiramente em termos de conhecimento mas sim de compreensão, e ainda mais, de uma pré-compreensão que estaria na base de qualquer compreensão de si mesmo, o que, por sua vez, só seria possível a partir do mundo. Heidegger deseja, com isso, desvencilhar-se da noção de conhecimento, da noção de um sujeito que conhece verdadeiramente um objeto e sobre ele faz juízos certos e adequados.

A compreensão, portanto, não é conhecimento. Assim como o *Dasein* não é o sujeito, sua relação com o mundo não é a mesma da relação entre sujeito e objeto (como vimos até agora predominar na história da filosofia).

Heidegger; ao contrário de Descartes, por exemplo, que colocava o conhecimento como única via segura para obter a verdade de si mesmo, de Deus e do mundo, o qual, no entanto, não podia aparecer como verdadeiro desde o início; mostra-se interessado em compreender a existência concomitante do *Dasein* no mundo, não se

restringindo à noção de conhecimento. Para ele, a relação entre o *Dasein* e o mundo é ontológica, é mais originária, não se dá apenas por meio de um conhecimento solipsista e elitista. Trata-se de uma relação necessária entre o *Dasein* e o mundo, um interligando o outro, o *Dasein* se compreendendo na medida em que é no mundo, na medida em que se relaciona com o ente intramundano, ou seja, com as coisas, com as utilidades, os instrumentos que se tem à mão.

Na própria escolha da palavra para designar esse ente privilegiado já vemos o quanto o *Dasein* não pode ser pensado sem o mundo, sem a cotidianidade na qual vive. *Dasein* significa, numa tradução literal, ser-aí. É um ser, mas um ser que só pode ser pensado “aí”, ou seja, lançado em direção ao factual, à concretude do mundo, localizado espacial e temporalmente.

Não se trata, portanto, de uma relação de conhecimento, de uma relação de indiferença de um sujeito em relação a um objeto – mas trata-se de uma relação necessária e fundamental entre o ser-aí e o próprio aí, a facticidade, a concretude. O conhecimento, na filosofia de Heidegger, deixa de ter a importância fundamental que tinha na história da filosofia. Ele continua a existir, mas deixa de ser o fundamento de toda e qualquer relação do *Dasein* com o mundo. Pelo contrário: o conhecimento aqui só é possível porque se fundamenta nessa relação mais essencial que é a da compreensão.

Para compreender então como o *Dasein*, em seu ser-no-mundo, compreende-se em seu ser a partir do mundo, a partir de sua temporalidade, precisamos explicar melhor o que é essa compreensão, e como a noção de compreensão modifica a descrição da verdade, que não pode ser mais meramente a de um juízo adequado fruto de um conhecimento do sujeito em relação ao objeto.

A compreensão do ser se dá na cotidianidade, nas possibilidades que o *Dasein* escolhe ou tem que vivenciar. Não se trata de ser como as coisas, como Heidegger diz, como o ser dos entes simplesmente dados, mas de ter, em seu próprio ser, uma pré-compreensão do sentido do ser, uma pré-compreensão da facticidade, da concretude que o *Dasein* já sempre é.

É somente no mundo que o *Dasein* pode compreender e questionar em seu ser. E é esse questionamento, possibilitado pela pré-compreensão, que o faz ser diferente do ente simplesmente dado, das coisas e utilidades que se encontram dentro do mundo. O *Dasein* não se encontra “dentro” do mundo, ele está em relação necessária com o mundo. Sem se confundir totalmente com o mundo, o *Dasein* também não se encontra totalmente fora do mundo: é nessa relação que o *Dasein* se compreende, é nessa relação que existe, e portanto, é.

Necessariamente o *Dasein* é relação com o mundo, e o conhecimento seria apenas um dos modos dele ser-no-mundo: “conhecer é um modo de ser do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, isto é, o conhecer tem seu fundamento ôntico nessa constituição ontológica” (HEIDEGGER, 2002, p. 100).

A compreensão, portanto, é uma constituição ontológica do *Dasein* e significa a abertura que ele tem de ser. Em outras palavras, o *Dasein* sempre é uma certa compreensão de seu próprio ser, sempre é, na abertura e lançamento, na relação com mundo, um desvelamento do sentido do ser.

E é essa relação mais fundamental entre o *Dasein* e o mundo que Heidegger irá preservar em sua noção de verdade. Embora ele não descarte a noção de verdade como conhecimento adequado, dirá que

essa noção, assim como a noção de conhecimento, são derivadas da noção essencial, mais originária e concreta, que é a noção de compreensão, de uma verdade mais originária que estaria na origem da possibilidade da verdade como juízo.

Assim como a relação entre *Dasein* e mundo é uma relação necessária, uma abertura que se dá a partir da compreensão que o *Dasein* é, e não mais uma relação entre sujeito e objeto que se baseia em um conhecimento lógico, a verdade não se restringe mais ao conhecimento, à correspondência entre o discurso do sujeito e a realidade do sujeito, mas passa a ser constituinte da própria essência do *Dasein*, passa a ser e revelar o sentido do ser.

Nos parágrafos 44 e 45 de *Ser e Tempo* Heidegger faz uma análise do conceito tradicional de verdade e sua relação com o ser. É o que sua primeira frase já diz: “de há muito, a filosofia correlacionou verdade e ser” (HEIDEGGER, 2002, p. 280). E é por isso que começamos a falar da noção de verdade como compreensão para agora mostrar como Heidegger a relação com a noção de ser (por onde encontraremos a noção de crítica à metafísica tradicional). Se a verdade está relacionada intrinsecamente ao ser, então podemos pressupor que boa parte da análise que Heidegger faz da noção de verdade pode ser revelada pela análise que já começou a fazer do ser e que mostramos brevemente aqui.

Do mesmo modo que o ser só se revela na existência, na cotidianidade, a verdade deixa de ser um juízo abstrato e adequado para se tornar a própria relação com o mundo, o próprio ser. E se Heidegger inicia os parágrafos citados acima com a descrição do conceito tradicional de verdade, é para mostrar depois seu fenômeno originário, do qual o conceito tradicional é derivado.

Em primeiro lugar, portanto, temos a descrição dos fundamentos ontológicos do conceito de verdade que a filosofia clássica definiu. Partindo da noção de que o lugar da verdade é a preposição, ou o juízo, Heidegger mostra que a essência da verdade, para esses, reside na concordância entre juízo e objeto, e que normalmente Aristóteles é considerado o pai dessa interpretação da verdade como concordância. E é dessa interpretação que nem mesmo Kant, com toda a revolução que pretendeu impor à filosofia, conseguirá se livrar.

Para Heidegger, Kant continua a pensar a verdade como concordância entre o conhecimento e seu objeto, mas sem que ela dependa agora do objeto. A verdade remete aqui ao juízo do pensamento e não ao próprio objeto, mas sua subjetividade não altera o fato de que ela é vista como conhecimento e adequação, não mais do sujeito ao objeto, mas do objeto ao sujeito.

Mas para Heidegger, essa noção de verdade como adequação e concordância é por demais vazia e uniforme, já que ela implica uma relação entre intelecto e coisa que não se verifica na realidade. Voltando-se para um exemplo, para o contexto fenomenal da verificação da verdade, o filósofo pretende mostrar no que consiste essa relação tradicional entre sujeito e objeto, que coloca a verdade como uma proposição saída do conhecimento certo e seguro e como ela não se verifica na realidade. Eis o exemplo:

Uma pessoa, de costas para uma parede, afirma que o quadro, nessa parede, está torto. E ao virar-se para a parede, constata que sua afirmação é verdadeira, que o quadro realmente está torto. Mas o que isso significa?

O que se tenta verificar é a própria coisa, o quadro nele mesmo e nada além disso. Não se trata de ver representações, de relacionar

conteúdos psíquicos – o pensamento – a conteúdos materiais – o quadro. Trata-se de verificar o próprio ente, de fazê-lo se mostrar nele mesmo, tal como é, a forma em que ele está. Essa verdade surge do desvelamento do ente, e não de uma consciência que faz proposições sobre o objeto. A proposição só é possível, aliás, porque ela é derivada da verdade nesse sentido mais originário.

A verdade não é fruto de uma proposição, mas é ela, sem seu sentido mais fundamental, que possibilita qualquer conhecimento e qualquer proposição. Nesse exemplo acima, não temos uma correlação entre pensamento e coisa, nem uma comparação entre vários conteúdos de consciência: temos uma abertura para que o ente se mostre, se deixe descobrir pela compreensão que o *Dasein* é.

É por isso que Heidegger dirá que “o que se deve verificar não é uma concordância entre conhecimento e objeto e muito menos entre algo psíquico e algo físico (...). O que se deve verificar é unicamente o ser e estar descoberto do próprio ente, o ente na modalidade de sua descoberta” (HEIDEGGER, 2002, p. 286), e um pouco mais adiante que “a verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto)” (HEIDEGGER, 2002, pp. 286, 287).

Mas se essa interpretação tradicional da verdade não está correta, qual seria então a descrição de verdade que faça parte da compreensão que Heidegger tem do ser? Para o filósofo alemão, a questão ontológica deve anteceder a questão ôntica: é aquela que permite esta. Assim, o que permite pensar a verdade como juízo é uma outra compreensão da verdade, é a verdade como essência, como ser. E é essa verdade que Heidegger pretende descrever e compreender.

Para nosso filósofo, o fundamento do fenômeno originário da verdade é justamente o ser-no-mundo, o fato do *Dasein* só ser na existência, dele não existir fora de qualquer relação com as coisas e os outros. Ser-no-mundo significa ser abertura, significa lançar-se em direção às coisas, e, nessa relação, descobrir, ser-descobridor. Qualquer relação implica a descoberta do ente com quem o *Dasein* se relaciona, e isso porque já há uma pré-compreensão do ser em cada lançar-se, em cada abertura, em cada voltar-se para o mundo.

E segundo Heidegger, essa seria, de fato, a interpretação da tradição mais antiga da filosofia. Embora de modo pré-fenomenológico, alguns desses filósofos pressentiram que a verdade não passa do deixar fazer ver o ente em seu desvelamento, da descoberta do ente no modo como ele é – como o exemplo do quadro torto mostrou.

Descobrir é um modo de ser-no-mundo, é o que a ocupação fornece ao *Dasein*: como ele é no mundo, como ele se ocupa dos entes intramundanos, das coisas, ele as descobre no próprio ato de se ocupar delas. A ocupação, a observação e mesmo a recusa em se ocupar de um instrumento revela o ente como manualidade, desvela o ente no modo como ele é, faz com que surja e não possa ser ignorado. Até mesmo a falta do ente simplesmente dado pode surpreender e revelar o modo de ser desse ente.

O *Dasein*, sendo ser-no-mundo, sendo necessariamente relação com os entes intramundanos e com os outros, revela, em cada ocupação e preocupação, o que são esses entes, faz com que eles se mostrem neles mesmos, como entes intramundanos, como manualidades, instrumentos. A descoberta só é possível porque o *Dasein* é abertura do mundo, porque não pode existir *Dasein* sem abertura, sem relação com o mundo, e também, portanto, sem desvelamento, que é a verdade.

É a abertura do mundo que funda a possibilidade da descoberta dos entes intramundanos, ou seja, é porque o *Dasein* tem seu ser “aí”, tem de ser facticidades, voltar-se para o mundo, que há descoberta, que há desvelamento, que há verdade. A abertura é ao mesmo tempo descoberta, que é verdade. “Por isso, somente com a abertura do *Dasein* é que se alcança o fenômeno mais originário da verdade” (HEIDEGGER, 2002, p. 289).

Pensar em um sujeito que só atinge o objeto por meio do conhecimento racional e abstrato é pensar em uma verdade muito pobre, que não deixa de existir na filosofia heideggeriana, mas que passa a ser derivada de um sentido mais originário, de uma relação mais profunda e necessária com o mundo. Ao substituir o sujeito pelo *Dasein*, ao modificar a concepção de mundo (que não é mais a passividade total), Heidegger modifica também a relação entre ambos: não se trata mais de conhecimento, de verdade como juízo, como proposição, mas de compreensão, de pensar a verdade como o desvelamento dos entes, que se dá em toda ocupação dos materiais e em toda preocupação com os outros – e se o desvelamento se dá na ocupação, modo de ser-no-mundo do *Dasein*, e se o *Dasein* necessariamente tem de ser seu aí, facticidade, então a verdade passa a ser, na filosofia heideggeriana, o sentido existencial do *Dasein*.

A verdade é a descoberta dos entes neles mesmos, e essa descoberta não se diferencia do ato mesmo do *Dasein* lançar-se ao mundo, dele ser abertura – o que é precisamente sua essência, seu ser. Assim, verdade não se diferencia da essência do *Dasein*, que é ser abertura, desvelamento, ser-no-mundo. Como Heidegger diz, “primordialmente verdadeiro, isto é, exercendo a ação de descobrir, é o *Dasein*” (HEIDEGGER, 2002, p. 288).

Mas essa ação de descobrir não se confunde de modo algum com a ação de conhecer, com a ação lógica e abstrata de um pensamento que num sobrevôo vista as coisas, tão distantes e indiferentes ao sujeito. A ação de descobrir não se distingue da ocupação, do modo do *Dasein* lidar com os manuais, com os entes que encontra no mundo.

É por ser abertura, por estar-lançado que o *Dasein* arranca a verdade dos entes, rouba-lhes o véu, tira-os do velamento. E desvelar o ente só é possível porque o próprio *Dasein* é desvelamento, é verdade, ou seja, é abertura à qual pertence a descoberta dos entes intramundanos.

A verdade, na filosofia de Heidegger, é originária, é o sentido existencial do *Dasein*, a própria abertura que se volta para o mundo, que se ocupa dos entes e os desvela no ato mesmo de ocupar-se deles. Mais do que uma questão de conhecimento, trata-se de uma questão do ser, uma problemática ontológica, e a noção originária de verdade se compreende através da essência do *Dasein*, que é estar lançado no mundo, ser factual, ser projeto, ou seja, ser o direcionar-se para o que não é ou ainda não é.

Verdade e ser encontram-se aqui relacionados de forma bastante forte. Na explicitação da questão do sentido do ser, Heidegger parte do *Dasein*, ente privilegiado por, em sua existência, interrogar seu ser e desvelá-lo. E por ser *Dasein*, por ser-aí, aí em alguma espacialidade e temporalidade, não podemos pensá-lo sem estar junto a um mundo, junto aos entes intramundanos, em sua ocupação, a qual descobre o ente no momento mesmo em que dele se ocupa – e nessa ocupação o ente se desvela – e é a esse ato de desvelamento que Heidegger nomeia como verdade.

Não se trata, portanto, da verdade da filosofia clássica, dessa verdade que emite juízos que pretendem concordar com o objeto de que fala, mas de uma verdade mais originária, mais fundamental, que é a de descobrir os entes dos quais se ocupa, e com os quais necessariamente tem que se ocupar – e nessa descoberta dos entes, o *Dasein* descobre a si próprio como o ente privilegiado que, em seu ser, tem de ser-no-mundo, tem de ser abertura.

Assim, “o ser da verdade encontra-se num nexos originário com o *Dasein*. E somente porque o *Dasein* é, enquanto o que se constitui pela abertura, ou seja, pela compreensão, é que se pode compreender o ser e que uma compreensão ontológica é possível” (HEIDEGGER, 2002, p. 299). Com essa frase, que está no final da primeira parte do livro, Heidegger mostra que é apenas porque o *Dasein* é abertura, compreensão, desvelamento – e portanto, verdade – é que poderemos compreender o sentido do ser. E apenas porque o *Dasein* é verdade como desvelamento é que a questão pelo sentido do ser pode, talvez, encontrar resposta. É na cotidianidade que a compreensão ontológica se torna possível, e isso porque a verdade como desvelamento faz surgir os entes como eles são e revela o próprio ser do *Dasein*, que é ser abertura, ser-no-mundo.

Assim, vemos aqui uma crítica à metafísica, ao menos no modo como ela foi pensada em quase toda a história da filosofia. Se Heidegger fala em voltar à questão essencial da busca pelo sentido do ser, isso não será feito, como desde Sócrates ocorreu de forma predominante, por meio de uma razão de um sujeito que conhece o objeto e o domina. O que Heidegger busca, na crítica à metafísica tradicional, é um modo mais originário da relação entre *Dasein*

e mundo, chegando à compreensão de uma verdade que é o ser mesmo do *Dasein*.

Desse modo, buscamos mostrar ao longo do curso como a noção de metafísica foi aos poucos sendo construída, fortalecida e modificada na história da filosofia, chegando, na contemporaneidade, a uma crítica a todo modo de pensar a relação entre homem e mundo, e sujeito e objeto por meio de um conhecimento racional. Se continuamos a falar do Ser, o modo de alcançar seu sentido não é mais pelo sujeito que conhece utilizando sua razão (dada ou não por um Deus), mas por um ser-no-mundo que, em sua própria vivência, em suas ocupações e preocupações, compreende-se como o ente privilegiado a partir do qual a própria questão do Ser se torna possível.

Glossário |

HEIDEGGER: Filósofo alemão contemporâneo, nasceu em 1889 e morreu em 1976. Influenciado pela fenomenologia de Husserl, faz dela uma ontologia, uma pergunta pelo sentido do ser. Escreveu, dentre outras obras, *Ser e Tempo*, *Que é Metafísica?* e *O que é Isto, a, Filosofia?*

| Bibliografia

Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: ed. Vozes, 2004.

Simon, M. *A questão da verdade a partir do pensamento de Heidegger*. Rio de Janeiro: Ufrj, 1979.

Sartre. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

Conclusão |

Vimos, ao longo dos 3 módulos, os modos distintos pelo qual a Metafísica é pensada na história da Filosofia. Embora de forma geral signifique o estudo do ser enquanto ser, o estudo das primeiras causas e princípios, a metafísica aparece diferentemente para cada filósofo. E mesmo dentro de uma mesma época, podemos encontrar caminhos diversos a ser percorrido na busca do ser – como vimos, por exemplo, com Platão e Aristóteles e depois com Descartes e Kant.

Esperamos que tenha ficado claro como na Antiguidade a Metafísica aparece de forma bastante idealista para Platão, que busca o princípio na Ideia, sendo que nosso mundo sensível (o que chamamos erroneamente de realidade) apenas participa dela. E se nosso mundo é uma cópia, uma participação, é preciso então se desvencilhar dele, desse mundo de imagens e alcançar, por meio de um longo e árduo exercício racional, a Luz, o Ser, a Ideia.

No entanto, esse caminho proposto por Platão para chegar à Ideia é criticado por outro filósofo antigo, que vimos na segunda unidade do Módulo I. Aristóteles, discípulo de Platão, também diz que é necessário investigar as causas primeiras, e pensa ser causa principalmente a “causa formal” (que mostra a forma, a essência, a substância da coisa). Mas critica seu mestre, já que, para resolver um problema concreto, Platão teria inventado um outro problema (por meio da Teoria das Ideias) e não conseguiu, no final das contas, resolver nenhum deles.

No lugar de um idealismo, Aristóteles propõe então um realismo, um estudo das própria Natureza, dos modos como a coisa aparece. E nessa classificação, nesse vários modos de dizer “ser”, o filósofo grego coloca a “substância” como sendo o modo fundamental a ser estudado, como o modo principal a partir do qual os outros modos se ligariam.

Mas se a filosofia antiga volta-se, com Aristóteles, a um realismo por meio da classificação da própria Natureza e dos modos como as coisas aparecem, é ao idealismo que parte da Filosofia Medieval se volta.

Sem tempo para discutir os vários modos de pensar Metafísica na Filosofia Medieval (afinal, também ali encontramos, além de Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, que seria mais próximo de Aristóteles que de Platão), ao menos pudemos verificar como Santo Agostinho coloca a Metafísica ligada à questão de teologia, à existência de um Mestre Interior que nos instrui e nos leva ao caminho da verdade.

Toda a análise da linguagem aparece aqui também como um exercício racional para pensar o caminho para se chegar à Luz, agora identificada por Cristo – e um exercício que leva Adeodato à compreensão da existência do Mestre Interior em nós, e seria justamente essa presença que nos permitiria o reconhecimento de que as

palavras se referem às coisas. O caminho para chegar à Luz Divina se faz agora pelo reconhecimento de que só é possível trilhá-lo a partir da compreensão de Cristo em nós.

Mas o caminho antigo e medieval é de certa forma abandonada pela Modernidade, que coloca, como vimos no início do Módulo II, a questão do método e da subjetividade como sendo fundamentais para a busca dos primeiros princípios.

Mesmo que Deus continue a aparecer em algumas dessas filosofia (e ele aparece tanto em Descartes quanto em Kant, embora de formas distintas); isso não mais ocorre por uma exigência da fé, mas da própria “ordem das razões”. Em Descartes, como vimos, é necessário passar pela prova da existência de Deus para se colocar o conteúdo do pensamento como verdade, mas esse caminho é percorrido a partir de uma Razão que coloca um método, o da dúvida hiperbólica, para alcançar a primeira verdade indubitável.

Chegando a essa primeira verdade, que é a de “Eu penso, eu existo”, é preciso garantir que o que nós pensamos corresponde ao mundo, ou seja, é verdade. Mas para isso, Descartes precisa passar antes pela eliminação da hipótese do gênio maligno que tinha colocado no início de suas Meditações.

Assim, o que o filósofo francês inaugura na Filosofia Moderna é essa exigência de um método, de uma ordem das razões que coloca, a

partir da própria Razão, as regras do conhecimento. E no caso de Descartes, como vimos, o método é o da dúvida hiperbólica, o de não acreditar em nada que se mostra dubitável – fazendo com que pouca coisa reste como verdade absoluta, como primeiro princípio. Mas ao chegar a essa primeira verdade indubitável – à da identificação entre sujeito e pensamento – é possível refazer todo o caminho da Metafísica e das outras ciências, pois encontrou-se então um alicerce sólido e seguro a partir do qual os edifícios podem ser verdadeiramente construídos.

Mas se a Metafísica cartesiana é capaz de demonstrar até mesmo a existência de um Deus Bom e Perfeito, a kantiana proporá um limite ao que é possível conhecer. Contra Descartes, Kant estabelece que o principal problema da Metafísica, ao longo de sua história, foi o de não colocar limites ao conhecimento, e ao não fazer isso, enredar-se em uma série de erros e confusões.

Para “salvar” a Metafísica, para recolocá-la no caminho seguro das ciências, é necessário, como vimos na Unidade II do Módulo II, estabelecer, por meio de um tribunal da própria razão, quais são as estruturas dela mesma – e partir do conhecimento de si mesma, a razão é capaz de determinar quais de suas pretensões são legítimas e quais precisam ser condenadas. Embora seja natural querer tudo conhecer, a razão deveria julgar (por isso a ideia de um Tribunal, de uma Crítica) se tem essa possibilidade ou não.

E como vimos, o conhecimento agora se restringe ao que aparece, ou seja, ao fenômeno. Para além dele, não podemos afirmar nada. Colocar um limite no poder da razão é ao mesmo tempo estabelecer sobre o que é possível afirmar. E com o limite colocado, as questões metafísicas deixam de aparecer do modo como apareciam antes.

Mas se a intenção de Kant era a de “salvar” a metafísica, a de recolocá-la no caminho seguro das ciências, limitando-a, vemos que ele continua, segundo Heidegger, com a mesma concepção de verdade ligada à representação e ao conhecimento – legado da Filosofia Antiga e Medieval. A Filosofia Moderna não soube, nem com Descartes nem com Kant, recuperar a questão pelo sentido do ser, ficando centrada na questão do conhecimento do ser, que se daria por uma verdade como representação – todas questões que serão, para Heidegger, derivadas da questão principal, que é a da compreensão no lugar do conhecimento e do desvelamento no lugar da representação.

De um modo totalmente diferente, a Metafísica retorna na Filosofia Contemporânea como a questão sobre o sentido do ser, mas a pensa agora totalmente voltada para o mundo, com um ser que não pode ser pensado sem estar no mundo. Saindo das noções fundamentais da modernidade de sujeito e objeto, de conhecimento e representação, Heidegger propõe, como vimos na Unidade I do

Módulo III, a questão a partir de um ente privilegiado, o *Dasein*, que já é em si mesmo abertura e projeção, um ser-aí, um ser-no-mundo que desvela, em sua própria temporalidade e historicidade, a questão pelo sentido do ser.

Desse modo, conseguimos ver ao longo da disciplina os vários modos de se dizer Metafísica na História da Filosofia. Com base em alguns filósofos representativos de cada época, vimos como a compreensão da Metafísica se transforma, mas em uma transformação que nunca deixa de ser diálogo com as formas anteriores.

Sobre a autora |

Thana Mara de Souza

Professora adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) desde março de 2010. Possui Bacharelado e Licenciatura em Filosofia pela Universidade de São Paulo, mestrado, doutorado e pós-doutorado em Filosofia Contemporânea pela Universidade de São Paulo (USP). Foi Coordenadora do GT de Filosofia Francesa Contemporânea entre 2012 e 2014. Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Sartre, fenomenologia, estética, ética, ontologia. É autora do livro *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e consciência infeliz* (São Paulo: EDUSP, 2008), de artigos e capítulos de livro, tais como *O lugar incompreensível (e fundamental) de Sartre entre a filosofia moderna e a filosofia contemporânea* In CARDIM, L (org) *Tópicos de Filosofia Francesa Contemporânea*. Curitiba: UFPR, 2014.