

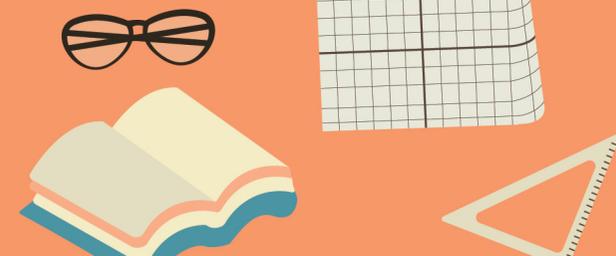


# Metafísica III

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 III

Thana Mara de Souza

UFES – Vitória

2017

**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**

Thana Mara de Souza

**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:  
Fabiana Firme  
Luiza Avelar

**Diagramação**

Coordenação:  
Letícia Pedruzzi Fonseca  
Thaís André Imbroisi  
Equipe:  
Elisa Pittol

**Ilustração**

Coordenação:  
Priscilla Garone  
Equipe:  
Larissa Casotti

---

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

---

S729m

Souza, Thana Mara de.

Metafísica III [recurso eletrônico] / Thana Mara de Souza. - Dados eletrônicos. - Vitória : Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2017.  
67 p. : il.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-63765-95-6

Modo de acesso: <Disponível no ambiente virtual de aprendizagem – Plataforma Moodle>

1. Montaigne, Michel de, 1533-1592. A crítica à razão. 2. Descartes, René, 1596-1650. O eu racional. 3. Hume, David, 1711-1776. A metafísica verdadeira. 4. Kant, Immanuel, 1724-1804. A orientação no pensamento. 5. Filosofia moderna. I. Título.

CDU: 111



Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir deste trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam 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 Metafísica na Filosofia Moderna



## 1. Filosofia Moderna

A disciplina Metafísica III pretende mostrar como o ser foi pensado ao longo da Filosofia Moderna. Para isso, escolhemos estudar três filósofos chave para esse período: Descartes (1596 – 1650), Hume (1711 – 1776) e Kant (1724 – 1804), em um caminho que se inicia na França, com o considerado “pai da Filosofia Moderna”, passa pelo Reino Unido, com aquele que Marilena Chauí considera o responsável pela “*grande crise da metafísica*” (CHAUÍ, 2000, p. 292) e termina na Alemanha, com aquele que estabelece o “*fim da metafísica clássica*” (CHAUÍ, 2000, p. 294).

Mas como toda filosofia se constitui também como uma história da filosofia, é preciso estabelecer as distinções e os diálogos que a Filosofia Moderna como um todo faz em relação ao que é anterior, a Filosofia da Renascença, e posterior, a Filosofia Contemporânea.

Isso porque, embora tendemos a considerar Filosofia Moderna o que surge no século XVII e meados do século XVIII, há divergências sobre quanto de fato seriam inaugurais as concepções propostas por Descartes e sobre quem determinaria o fim da Filosofia Moderna e início da Contemporânea. Hegel, por exemplo, pode ser encontrado em alguns manuais de História da Filosofia como o primeiro filósofo contemporâneo; e em outros, como o último da Era Moderna.

Não podemos, portanto, falar em Filosofia Moderna desconectando-a da historicidade, o que não significa, porém, que temos que estabelecer uma relação causal entre o momento histórico e a filosofia proposta, dado que cada filósofo compreende sua época e responde a ela de uma maneira distinta.

Na Introdução, veremos como a noção de metafísica se modifica no início da Filosofia Moderna em relação à Filosofia Medieval. Mostraremos também como as delimitações cronológicas são artificiais, de forma a encontrarmos no Renascimento (ou Filosofia da Renascença) alguns aspectos que serão colocados de forma mais forte na Filosofia Moderna e como também dentro desse mesmo período, o modo de fazer Metafísica se diferencia de acordo com a vertente do filósofo a ser compreendido; mas que mesmo assim, é possível encontrar um certo campo comum de discurso e pensamento.

Assim, antes de começarmos a compreensão de como a Metafísica aparece na Filosofia Moderna, é preciso que façamos algumas perguntas: é possível determinar exatamente uma data inicial e uma data final para ela? Mesmo que com várias filosofias distintas, poderíamos estabelecer alguns elementos gerais comum a toda ou quase toda a Filosofia Moderna?

Vejamos!

## 1.1 A cronologia

Como já vimos desde o início do curso, na disciplina Metafísica I, é bastante complexo estabelecer datas exatas para falar dos períodos filosóficos. E isso ocorre também na Filosofia Moderna, uma periodização geral e abstrata que pretende dar conta de muitas filosofias que surgiram ao longo de mais ou menos 200 anos (séculos XVII e XVIII).

Mesmo assim, é possível perceber que alguns acontecimentos acabam por colocar parâmetros que permitem pelo menos certa classificação. Assim, convencionou-se chamar de Filosofia Moderna o século XVII e parte do XVIII, sem que possamos estabelecer uma data precisa de início e fim. E o filósofo considerado como o “pai da filosofia moderna”, aquele que deu início ao que há de mais característico ao grande racionalismo clássico na metafísica, é Descartes, nascido no final do século XVI. Mas mesmo que esse marco exista, não podemos afirmar que o filósofo francês inaugurou uma filosofia totalmente nova: boa parte do que colocará em suas *Meditações Metafísicas* já aparecia como preocupação para os filósofos renascentistas (Bacon, Montaigne, Maquiavel, por exemplo), como veremos no primeiro módulo da disciplina, e foi intensificado e melhor articulado por Descartes, o que fez com que assumisse essa “paternidade” da Filosofia Moderna.

O Renascimento foi responsável por colocar as bases que tornaram possíveis a Filosofia Moderna, e por isso é essencial, sem desconsiderar as modificações que a Filosofia Moderna estabelecerá, começar por mostrar a ruptura que o Renascimento estabelece em relação à Filosofia Medieval. Com base no *Convite à Filosofia*, de Marilena Chauí, podemos ver que “a efervescência teórica e prática foi alimentada com as grandes descobertas marítimas, que garantiram ao homem o conhecimento de novos mares, novos céus, novas terras e novas gentes, permitindo-lhe ter uma visão crítica de sua própria sociedade” (CHAUÍ, 2000, p. 55).

Ou seja: com as descobertas marítimas, os humanos europeus começam a compreender que há outros modos de se viver, de organizar uma sociedade. E com isso, um olhar crítico em relação a si mesmos surge de forma mais forte. Não se trata mais de considerar o modelo europeu como único modelo e, portanto, como modelo inquestionável, mas trata-se de compreender que muito do que se achava fundamentado era apenas um hábito, um costume que encobria a total falta de fundamento.

Veremos no primeiro capítulo como Montaigne coloca essas descobertas como modo de exercer uma crítica a si mesmo e aos costumes vigentes na França. O Renascimento passa então a questionar, a criticar, a duvidar – e é justamente a dúvida e a crítica que serão fundamentais para o nascimento da Filosofia Moderna.

Mas o modo como o Renascimento exerce seu pensamento é bastante distinto do que a Filosofia Moderna fará. E é o que também Marilena Chauí comenta em um texto no qual fala justamente do início da Filosofia Moderna (link acima colocado): por meio de noções como semelhança, amizade (como referência para pensar a figura do

tirano), natureza como um todo vivente, imitação como recriação, erudição como atitude crítica perante a tradição, a Filosofia Renascentista se coloca a partir de um arrebatamento individualista que busca na polêmica com os antigos os novos modos de se pensar o mundo, Deus e o próprio homem. Não é por acaso que Montaigne mostra, no início de seus Ensaios, que é dele que falará, o que fará é uma “pintura de si”, que está longe de ser o “eu penso, eu existo” cartesiano, um eu que segue a unidade e a ordem do método matemático.

Assim, não podemos dizer que o Renascimento é apenas um momento de transição entre a Filosofia Medieval e a Filosofia Moderna. Ele apresenta características próprias, distintas da primeira e da segunda. Mas é certo também que muito do que o Renascimento cria, a partir das descobertas marítimas e da Reforma (essencial para mostrar que a crença na unidade da fé era uma ilusão), serão pontos essenciais que possibilitaram uma Filosofia Moderna calcada na autonomia da razão e da subjetividade. Podemos ver uma série de exemplos no texto de Marilena Chauí: surgimento de academias laicas e livres (incentivam ciências, sem vínculo direto com teologia); discussões sobre a separação entre fé e razão, natureza e religião, política e Igreja; interesse pela ciência ativa ou prática em lugar do saber contemplativo; passagem da visão teocêntrica para a humanista (mesmo que na forma de uma “psicologia da alma” e não de um sujeito de conhecimento).

O Renascimento, com características próprias, prepara o caminho para a Filosofia Moderna ao colocar em questão aquilo que a Filosofia Medieval não o fazia e por estabelecer que o pensamento deve partir de um “eu”

que questiona a antiga união entre fé e razão e que propõe, no lugar de uma ciência que contempla os feitos divinos, uma ciência que faz experimentos e intervém na Natureza.

Mas surge a Contra-Reforma, que pretende controlar a atividade intelectual que o Renascimento liberara, e que tenta eliminar aqueles que não se enquadram, aqueles que não se submetem às regras, já que, para a Contra-Reforma: “a riqueza da regra não se afigura escravidão, mas enquadramento, sem o qual o homem cai, desarticulado e indeciso, como o Montaigne dos Ensaios” (BRÉHIER, 1977, p. 10). Na luta contra a liberdade que o Renascimento começa a exigir, a Contra-Reforma tem um papel essencial. Não à toa, será contra ela que a Filosofia Moderna surgirá, colocando, de outra forma, a necessidade da autonomia do pensamento: “Desse modo, a ideia de 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” (BRÉHIER, 1977, p. 17).

A autonomia da subjetividade aparece agora junto com a autonomia da razão, e é por isso que, no lugar do diálogo (mesmo que crítico) com a antiguidade greco-romana, os modernos farão uma filosofia que busca a verdadeira universalidade. Como? Por meio de um método, da ordem proposta pelo modelo matemático, por meio de um mecanicismo que tudo vê e tudo conhece como máquina e relógio. Assim surge a Filosofia Moderna com Descartes no início do século XVII: “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, está definitivamente encerrada. E inicia-se um racionalismo, que tem por tarefa considerar a razão humana, não em sua origem divida, mas em sua atividade efetiva” (BRÉHIER, 1977, p. 23).

O mesmo podemos falar em relação ao limite entre Filosofia Moderna e Filosofia Contemporânea, ou mais precisamente, entre Filosofia Moderna e Iluminismo: não há como estabelecer uma data precisa que marca a passagem de uma época à outra, mas ao menos podemos colocar como parâmetro o final do século XVIII como o que separa a Filosofia Moderna do que é outro pensamento. Por isso colocaremos Kant como filósofo moderno e Hegel como aquele que estabelece o limite entre Moderna e Contemporânea.

Dado que, mesmo que de forma artificial, podemos considerar Filosofia Moderna tudo que foi produzido no século XVII e ao menos nos meados do século XVIII, resta, na introdução, colocar uma outra questão: é possível encontrar elementos gerais comuns ao que chamamos metafísica moderna?

## 1.2 Características gerais da Filosofia Moderna

Mesmo que encontremos uma diversidade muito grande de filosofias dentro da Filosofia Moderna, e por isso seja impossível dizer que

exista uma uniformidade nos pensamentos (e veremos, ao longo da disciplina, justamente como as diferenças se colocam), é possível dizer ao menos que há um campo discursivo comum aos modernos. E quais seriam eles?

Segundo Marilena Chauí, tanto no livro *Convite à Filosofia* quanto na apresentação sobre Filosofia Moderna, a principal característica comum da metafísica clássica é o surgimento do sujeito de conhecimento. O ponto de partida que leva ao conhecimento de tudo é o sujeito: mesmo quando logicamente Deus aparece como aquele que cria a humanidade, é a partir da subjetividade, da razão ordenada, que se chega à verdade primeira. Não temos mais uma revelação dos fundamentos, mas uma atividade da razão. Por isso mesmo, a autonomia do sujeito racional é tão fortemente colocada pela Filosofia Moderna.

A metafísica moderna coloca a incompatibilidade entre fé e razão, e exige a separação entre Religião e Filosofia. A Metafísica não se coloca mais, como na Filosofia Medieval, como Teologia, mas como Ontologia ou Gnosiologia, refletindo sobre a capacidade que a razão tem de conhecer (mesmo que com respostas distintas). Essa metafísica “estuda essência do infinito, do pensamento e da extensão a partir de conceitos ou ideias rigorosamente racionais” (CHAUÍ, 2000, p. 291).

Por isso a noção de método será essencial na Filosofia Moderna. A razão sempre procede com certa ordem e método. Não se trata mais, como na Filosofia da Renascença, de uma “psicologia da alma”, mas de uma subjetividade racional que caminha com segurança em direção às verdades universais por meio do método matemático, o qual permitirá, também, conhecer a Natureza.

Essa é outro campo de pensamento comum à Filosofia Moderna: uma nova ciência da Natureza, que deixa de ser especulativa e

contemplativa para passar a ser ativa; com explicações quantitativas e mecanicistas e não mais qualitativas e finalistas. Tudo agora passa a ser pensado em termos de medida e cálculo, como Galileu muito bem colocou: “A filosofia está escrita neste vasto livro, constantemente aberto diante de nossos olhos (quero dizer, o universo) e só podemos compreendê-lo se primeiro aprendemos 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” (GALILEU apud CHAUI, *Filosofia Moderna*).

Esse Universo sem limites funciona como um relógio que pode ser totalmente conhecido por meio do método matemático: a ordem e medida, mesmo que compreendidas de formas distintas, serão fundamentais para toda a Filosofia Moderna, que pensará até mesmo a moralidade, as paixões e a política a partir de preceitos matemáticos (como o livro *Ética* de Espinosa, demonstrado em ordem geométrica).

E são essas características que veremos na maior parte dos filósofos da época moderna. Mesmo que Hume, por exemplo, seja um empirista e critique o poder absoluto da razão (algo que Descartes coloca em suas *Meditações*), veremos que até ele pensa a Metafísica a partir do questionamento sobre o que é possível conhecer, pergunta que só pode ser respondida se uma outra for colocada: a investigação sobre a capacidade humana para conhecer a verdade. A pergunta sobre como conhecer só faz sentido a partir do momento em que a metafísica trata do sujeito de conhecimento, de como ele é constituído. E é a partir de sua constituição (seja como identidade ao pensamento, seja como sentimento moral, seja como faculdade *a priori*) que então o conhecimento verdadeiro sobre o mundo pode ser buscado.

A Metafísica Moderna coloca como objetivo, antes de buscar o conhecimento verdadeiro e o fundamento de tudo, conhecer o próprio sujeito que conhece. E é essa a primeira questão de toda a Filosofia Moderna: quem é aquele que conhece? Só depois disso, pode-se perguntar: como esse sujeito conhece? Assim, a Metafísica aparece na Filosofia Moderna como aquela que, ao invés de primeiramente buscar o que é o ser, qual a essência das coisas, procura investigar aquele que conhece e como esse conhecimento é possível.

É por isso que não podemos pensar a Metafísica da Filosofia Moderna sem falar em subjetividade e método.

## 2. Os filósofos

Mas se pudemos acima elencar acima um campo de pensamento comum aos modernos, isso não significa que todos os filósofos propõem exatamente o mesmo. Ao longo dos próximos seis módulos, veremos a singularidade de cada filósofo e qual a proposta de sistema que cada um deles faz. Para isso, acompanharemos alguns textos escritos por esses filósofos, pois a melhor forma de compreendê-los não é simplesmente ver o que há de geral e comum entre eles, mas principalmente ver as diferenças, compreender o modo como cada um deles, através de seus textos, pensa o que é a subjetividade, o conhecimento, a metafísica e a própria filosofia como um todo articulado de forma rigorosa e coerente.

Antes, porém, de começarmos essa compreensão mais aprofundada – o que é propriamente o trabalho inicial de quem estuda Filosofia – é importante fazermos uma breve descrição de cada filósofo que veremos no curso, para que vocês ao menos tenham uma noção básica de vida e obra de cada um deles, lembrando sempre que os filósofos estão inseridos em uma certa história, e que ao mesmo tempo cada um deles tem um papel ativo de compreender e transformar a história na qual vivem (sem portanto, poderemos reduzir o que o filósofo pensou a uma mera relação de causa e efeito entre o acontecimento e sua teoria).

## 2.1 Montaigne

**Michel de Montaigne** (1533 – 1592) foi um jurista, político, filósofo, escritor, cético e humanista francês, considerado como o inventor do ensaio pessoal. Nas suas obras analisou as instituições, as opiniões e os costumes, debruçando-se sobre os dogmas da sua época e tomando a generalidade da humanidade como objeto de estudo.

Ele criticou a educação livresca e mnemônica, propondo um ensino voltado para a experiência e para a ação. Acreditava que a educação livresca exigiria muito tempo e esforço, o que afastaria os jovens dos assuntos mais urgentes da vida. Para ele, a educação deveria formar indivíduos aptos ao julgamento, ao discernimento moral e à vida prática.

Seus *Essais* são principalmente autorretratos de um homem. Montaigne apresenta-se-nos em toda a sua complexidade e variedade humanas. Procura também encontrar em si o que é singular. Mas ao fazer esse estudo de auto-observação acabou por observar também o Homem no seu todo. ([Fonte adaptada](#), acesso em 07/01/2016).

## 2.2 Descartes

**René Descartes** (1596 – 1650) foi um filósofo, físico e matemático francês. Durante a Idade Moderna, também era conhecido por seu nome latino **Renatus Cartesius** .

Descartes, “o fundador da filosofia moderna” e o “pai da matemática moderna”, é considerado um dos pensadores mais importantes e influentes da História do Pensamento Ocidental. Inspirou contemporâneos e várias gerações de filósofos posteriores; boa parte da filosofia escrita a partir de então foi uma reação às suas obras ou a autores supostamente influenciados por ele. Muitos especialistas afirmam que, a partir de Descartes, inaugurou-se o racionalismo da Idade Moderna. Décadas mais tarde, surgiria nas Ilhas Britânicas um movimento filosófico que, de certa forma, seria o seu oposto – o empirismo, com John Locke e David Hume.

O método cartesiano consiste no ceticismo metodológico – que nada tem a ver com a atitude cética: duvida-se de cada ideia que não seja clara e distinta. Ao contrário dos gregos antigos e dos escolásticos, que acreditavam que as coisas existem simplesmente porque “precisam” existir, ou porque assim deve ser etc., Descartes instituiu a dúvida: só se pode dizer que existe aquilo que puder ser provado, sendo o ato de duvidar indubitável. Baseado nisso, Descartes busca provar a existência do próprio eu (que duvida: portanto, é sujeito de algo. *Ego cogito ergo sum*, “eu que penso, logo existo”) e de Deus. ([Fonte adaptada](#), acesso em 07/01/2016).

## 2.3 Hume

**David Hume** (1711 – 1776) foi um filósofo, historiador e ensaísta britânico nascido na Escócia que se tornou célebre por seu

empirismo radical e seu ceticismo filosófico. Ao lado de John Locke e George Berkeley, Hume compõe a famosa tríade do empirismo britânico, sendo considerado um dos mais importantes pensadores do chamado iluminismo escocês e da própria filosofia ocidental.

Hume opôs-se particularmente a Descartes. Assim, abriu caminho à aplicação do método experimental aos fenômenos mentais. Sua importância no desenvolvimento do pensamento contemporâneo é considerável. Teve profunda influência sobre Kant, sobre a filosofia analítica do início do século xx e sobre a fenomenologia.

O estudo da sua obra tem oscilado entre aqueles que colocam ênfase no lado ceticista (tais como Reid, Greene, e os positivistas lógicos) e aqueles que enfatizam o lado naturalista (como Kemp Smith, Stroud, e Galen Strawson). Por muito tempo apenas se destacou em seu pensamento o ceticismo destrutivo. Somente no fim do século xx os comentadores se empenharam em mostrar o caráter positivo e construtivo do seu projeto filosófico. (*Fonte adaptada*, acesso em 07/01/2016).

## 2.4 Kant

**Immanuel Kant** (1724 — 1804) foi um filósofo prussiano. Amplamente considerado como o principal filósofo da era moderna, Kant operou, na epistemologia, uma síntese entre o racionalismo continental (de René Descartes e Gottfried Leibniz, onde impera a forma de raciocínio dedutivo), e a tradição empírica inglesa (de David Hume, John Locke, ou George Berkeley, que valoriza a indução).

Por volta de 1770, professor catedrático da Universidade de Königsberg, Kant leu a obra do filósofo escocês David Hume e sentiu-se profundamente inquietado. Achava o argumento de Hume irrefutável,

mas as conclusões inaceitáveis. Durante 10 anos não publicou nada e, então, em 1781 publicou a *Crítica da Razão Pura*, um dos livros mais importantes e influentes da moderna filosofia.

Kant é famoso sobretudo pela elaboração do denominado idealismo transcendental: todos nós trazemos formas e conceitos *a priori* (aqueles que não vêm da experiência) para a experiência concreta do mundo, os quais seriam de outra forma impossíveis de determinar. (*Fonte adaptada*, acesso em 07/01/2016)

## 2.5 Hegel

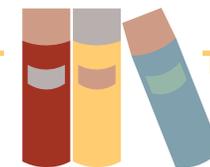
**Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770 — 1831) foi um filósofo alemão. É unanimemente considerado um dos mais importantes e influentes filósofos da história. Pode ser incluído naquilo que se chamou de Idealismo Alemão, uma espécie de movimento filosófico marcado por intensas discussões filosóficas entre pensadores de cultura alemã (Prússia) do final do século xviii e início do xix. Essas discussões tiveram por base a publicação da *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant. Hegel, ainda no seminário de Tübingen, escreveu, juntamente com dois renomados colegas, os filósofos Friedrich Schelling e Friedrich Hölderlin, o que chamaram de “*O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão*”. Posteriormente Hegel desenvolveu um sistema filosófico que denominou “*Idealismo Absoluto*”, uma filosofia capaz de compreender discursivamente o absoluto (de atingir um saber do absoluto, saber cuja possibilidade fora, de modo geral, negada pela crítica de Kant à metafísica). Apesar de ser notavelmente crítica em relação ao Iluminismo, a filosofia hegeliana é tida por muitos como, para usar a expressão de Habermas, a “filosofia da modernidade por excelência”.

A intuição fundamental de Hegel, fiel ao Idealismo, é que, no universo, todas as riquezas de fenômenos e de indivíduos concretos, com a humanidade e todos os acontecimentos da sua história, são apenas as *manifestações necessárias*, inteligíveis *a priori*, duma realidade *única*: o Espírito infinito que, sendo de ordem ideal, não pode conter elemento algum irracional ou inexplicável, de direito: “Todo o real, diz ele, é racional”. A sua filosofia não foi senão um esforço para esclarecer até nos seus mínimos pormenores esta vista central. (*Fonte adaptada*, acesso em 07/01/2016).

### 3. Conclusão

Visto rapidamente como a Filosofia Moderna se coloca diferentemente mas em diálogo com a Filosofia da Renascença, pudemos ver, mesmo que rapidamente, algumas características fundamentais da metafísica nesse período. Para uma leitura mais atenta sobre isso, é importante a leitura dos três textos indicados na Bibliografia.

Dito isso, passemos agora a verificar como alguns desses filósofos formulou seu pensamento.



#### Bibliografia

BRÉHIER, E. *História da Filosofia*, tomo segundo. São Paulo: Mestre Jou, 1977. Acesse em: <https://goo.gl/6z7eSg>

CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000. Acesse em: <https://goo.gl/9rE8qa>

\_\_\_\_\_. *Filosofia Moderna*. São Paulo. Acesse em: <https://goo.gl/ZwVcGw>

#### Vídeos e materiais de suporte

Vídeo de aula de Franklin Leopoldo e Silva sobre Pensamento Moderno. Assista em: <https://goo.gl/iffVor>



*Módulo I*  
Montaigne e a  
"pintura de si"



## 1. Introdução

No Módulo 1, veremos como a Filosofia da Renascença, a partir de um de seus principais pensadores, que é Montaigne, coloca algumas questões que serão essenciais para tornar a metafísica na Filosofia Moderna possível.

Em um momento de grandes descobertas, o século xv e começo do século xvi mostram uma impossibilidade de continuar a pensar o mundo tal como a Filosofia Medieval o fazia. Diante da descoberta de “novos mundos”, a Europa não pode mais assumir seus valores como absolutos. Mesmo que a Contra Reforma tente justamente trazer para a América os valores religiosos europeus, a Filosofia não mais existe sem questionar os costumes adquiridos. Se antes da grande descoberta, a ilusão de que os hábitos eram fundamentados se sustentava, agora os filósofos vão ao encontro de novos modos de vida para compreender que dentro da humanidade há uma série de diferenças que não podem ser ignoradas. Não mais temos uma uniformidade na forma de pensar e viver, e por isso não há mais como aderir totalmente, sem duvidar, sem se distanciar, dos dogmas tão facilmente adotados na Filosofia Medieval.

É nesse contexto da crise trazida pela descoberta de novos mundos e pela Reforma (que também mostrou que até mesmo a interpretação da Bíblia poderia ser distinta da vigente, dada pela Igreja Católica), que Montaigne escreve seus 3 livros chamados *Ensaio*s. Neles, encontramos uma forma literária nova, chamada desde então de ensaio, que traz as opiniões e ideias de seu autor não mais num formato fechado, mas livre. A forma literária ensaio é

Veremos como na Filosofia da Renascença começa a surgir alguns elementos que serão essenciais para a metafísica na Filosofia Moderna, tais como a noção de subjetividade e de dúvida como caminho metodológico para se chegar a uma verdade. Por meio de alguns ensaios de Montaigne, veremos a crítica aos costumes e hábitos, mas também a crítica à razão, de forma que, se a “pintura de si” surge como essencial, é ainda em outro contexto e para outros fins.

realizada por um pensamento que também se ensaia, por uma subjetividade que busca, de diversos modos, encontrar-se a si mesmo.

Não é por acaso que a forma inventada por Montaigne para escrever suas opiniões está de acordo com as opiniões que ali são colocadas: longe de pensar que a razão pode, por meio de uma ordem matemática, por meio de um método (que, como começamos a ver na Introdução da disciplina e veremos melhor no próximo módulo, serão essenciais para na metafísica moderna), chegar às verdades primeiras, ao fundamento de todo conhecimento; podemos verificar que nos Ensaios o filósofo francês expõe a si mesmo, admitindo suas dúvidas, contrapondo opiniões, e decidindo-se pela que melhor lhe convém. É o que podemos verificar desde o início do livro, na dedicatória que escrever ao leitor: *“Prefiro, porém, que me vejam na minha simplicidade natural, sem artifício de nenhuma espécie, porquanto é a mim mesmo que pinto (...). Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria deste livro, o que será talvez razão suficiente para que não empregues teus lazeres em assunto tão fútil e de tão mínima importância”* (MONTAIGNE, 1972, p. II).

Trata-se, assim, de uma “pintura de si”, como muitos comentaristas nomeiam os ensaios de Montaigne, uma forma de fazer de si mesmo a matéria do livro, de falar, sem os rigores de um tratado, de si mesmo, de suas opiniões a respeito daquilo que lhe interessa. É por isso também que podemos encontrar nos 3 livros, assuntos tão diversos, como vocês podem verificar no sumário dos textos: há ensaio sobre *“Da liberdade de consciência”*, assim também sobre *“dos correios”*, *“da cólera”*, *“dos coxos”* etc. Títulos e assuntos diversos, escritos de uma maneira livre, na qual o próprio autor aparece não apenas como autor mas como matéria do livro.

E o que significa ser matéria do livro? Significa que, nessa pintura de si mesmo, no mesmo momento em que Montaigne fala sobre a amizade, sobre a grandeza romana, está falando de si mesmo, está mostrando como, a partir das opiniões antigas, dos hábitos, da contraposição de pensamentos, ele escolhe como ver o mundo e como encontrar-se, não de forma completa e definitiva, mas como tentativas de definir-se, como um ensaio de si mesmo.

Dessa forma, o ensaio sobre os mais diversos assuntos é também e principalmente um ensaio sobre o “eu” que escreve, e ao escrever, se conhece. Os 3 livros trazem como fundamental a existência de uma subjetividade que busca, por meio de comparações e semelhanças, chegar a algumas verdades práticas. Isso significa que não temos, aqui, um sujeito racional e universal, com um método já dado (o método matemático), mas sim um sujeito ético, que mesmo não conseguindo chegar às verdades primeiras por meio da razão, opina e escolhe. É por isso que, se aparece com força, de forma a abalar as estruturas tão fixas da metafísica medieval, a subjetividade da Filosofia da Renascença se coloca como um “eu ético” e não como um “eu epistemológico”, como será na Filosofia Moderna.

Veremos como essa subjetividade se constitui a partir da crítica aos costumes e também da crítica à razão, sem com essa demolição,

extinguir-se. Se Montaigne aproxima-se do ceticismo<sup>1</sup> para distanciar-se dos discursos adotados e aceitos, isso não o transforma em cético totalmente, já que se há alguma certeza que se mantém é a de um “eu” que ensaia buscar-se por meio de uma pintura de si mesmo.

Para isso, a partir de trechos dos ensaios “*Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor*” (Livros I, Capítulo XXIII), “*Da loucura de opinar acerca do verdadeiro e do falso unicamente de acordo com a razão*” (Livro I, Capítulo XXVII) e de “*Apologia de Raymond Sebond*” (Livro II, Capítulo XII), vejamos como o próprio texto de Montaigne coloca as questões e como ele se coloca no texto.

## 2. O ceticismo e a crítica aos costumes e à razão

Ao dialogar com a história do pensamento humano, Montaigne adota muitas vezes o ceticismo como forma de colocar opiniões e razões em contraposição, a fim de quase chegar a uma “suspensão de juízo”, termo essencial para o ceticismo, que significa não poder dar o juízo a nada, já que é possível ter argumentos para todas as decisões. No entanto,

---

1. Ceticismo filosófico é uma abordagem que duvida de tudo que os sentidos e a razão colocam como evidência. O ceticismo filosófico clássico deriva da Skeptikoi, uma escola que “nada afirma”. Há várias vertentes do ceticismo, como o ceticismo pirrônico (que vem de Pirro, de mais ou menos 318 a.C.), e também o ceticismo acadêmico, mitigado, como o de Hume. Levar o ceticismo ao extremo é dizer que nada pode ser dito, e até mesmo silenciar-se. Essa é uma questão colocada por Montaigne, mas não adotada totalmente por ele, já que, mesmo que logicamente a crítica leve a nenhuma certeza, eticamente é preciso dizer e escolher.

se o filósofo francês utiliza o ceticismo e muito o elogia, é menos pelo resultado lógico desse raciocínio que pela atitude moderada daqueles que assim pensam. Mais do que a questão epistemológica, importa a Montaigne a questão ética: e é por isso que, se segue o ceticismo ao dizer que os costumes estão mal fundamentados e a razão não pode conhecer verdades, ele não o faz em nome de uma suspensão de juízo, mas em nome de uma subjetividade que precisa se construir em meio às incertezas e tomar decisões.

Assim, veremos, em primeiro lugar, como a crítica aos costumes se estabelece e como ela não significa a supremacia da razão; pelo contrário: a razão é tão ou mais criticada que os hábitos aos quais aderimos sem distância alguma, acreditando serem absolutos.

### 2.1 A crítica aos costumes

No ensaio “*Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor*” (Livro I, Capítulo XXIII), Montaigne começa a mostrar a força que os costumes têm para inculcar em nós verdades que não são verdades mas que parecem como tais. Por conta de sua constante presença, mal percebemos que nossas ações se pautam apenas pelo hábito, e pensamos que são muito bem fundamentadas quando são meramente reprodução do que muito se faz naquele determinado lugar e época.

É preciso, pois, tomar distância em relação a eles, revelá-los tais como são: como costumes e hábitos; mostrar que eles se alteram o tempo todo e, por isso mesmo, não podem servir de fundamentação para nossos atos. Toda a primeira parte do Ensaio vai nesse sentido de estabelecer a crítica aos costumes, de estabelecer uma não confiança no que os hábitos exigem. Mas se esse é primeiro movimento

do texto, não temos, com isso, a necessidade de abandonar aquilo que se tornou um costume. É exatamente desse modo que Montaigne termina seu Ensaio: se é verdade que os costumes são perigosos, é tão ou mais perigoso abandoná-los totalmente.

Logo no início podemos ver como “o costume é efetivamente um *pérfido e tirânico professor*” (MONTAIGNE, 1972, p. 61), já que desde criança atrofia nossos sentidos e faz com que nem mesmo consigamos desafiá-lo. Aprendendo-o desde a mais cedo idade, não conseguimos nem mesmo imaginar como seria sem ele. É normal, por exemplo, que um brasileiro ache normal tomar banho todo dia, assim como comer carne de vaca, e a quase todos é inimaginável se ver comendo carne de cachorro, teoricamente um animal tal como a vaca. Mas isso ocorre justamente porque estamos habituados, porque desde quando nascemos aprendemos certos modos de viver que se identificam tanto conosco que não conseguimos separá-los de nós.

Mas sabemos que em outros países, e mesmo no nosso país, em outras épocas, era muito diferente. Tomar banho todo dia, ou mais de uma vez por dia, é um costume muito enraizado em certas regiões brasileiras, como a nossa (Espírito Santo). Mas nem por isso esse costume encontra-se fundamentado, com argumentos inabaláveis. Sabemos que em muitos países europeus é comum não tomar banho regularmente, e é importante contrapor esses hábitos justamente para não acreditar tanto assim no nosso. Enquanto não fazemos essa contraposição, enquanto não buscamos outros costumes diferentes do nosso, temos a tendência de achar que o nosso hábito é absoluto, ou seja, que é sim bem fundamentado e que temos razão em assim fazer.

Por falar em razão, vocês sabiam que há vários argumentos que mostram que tomar banho demais (como muitos tomam) é prejudicial

a nosso organismo? Essa página na internet elenca alguns dos motivos: <https://goo.gl/BJReZj> (Acesso em 29/07/2017). Podemos ler ali uma série de argumentos que mostram que água quente, sabonete, bucha, toalha, acabam por retirar uma camada protetora muito importante em nosso organismo.

E então? O que devemos fazer? Deixar de tomar banho por conta disso? Não, claro, e é exatamente nesse sentido que Montaigne escreve esse ensaio: é saudável não admitirmos nossos hábitos como verdade, é importante contrapor nossos costumes aos dos outros para nos distanciarmos do perigo da crença em nosso costume como absoluto, é essencial mostrar que esses costumes são apenas isso e não se fundamentam racionalmente. E após fazer todo esse movimento de crítica a nossos costumes, após conseguir afastar-se deles, é preciso decidir se continuaremos, de modo moderado, a segui-lo.

Trocar o nosso costume pelo de outro seria trocar um vício pelo outro. No lugar disso, o que interessa a Montaigne é esse distanciamento que a crítica permite. E depois do distanciamento, a escolha que nos é colocada e que devemos fazer. Assim, não se trata de relativizar tudo, de deixar, de um dia para o outro, de tomar banho e passar a comer carne de cachorro; mas de compreender que nossos hábitos são aquilo que foram implantados em nós no decorrer do tempo e que podem ser escolhidos, mas nunca de forma absoluta, acreditando que há uma razão para necessariamente escolher um ou outro.

Com isso, além de diminuir a “tirania” do “pérfido professor”, aprendemos a respeitar mais o outro, o diferente, o estranho, o estrangeiro.

Esse é o exercício que Montaigne realiza no início de seu Ensaio, contraponto os costumes de sua época na França com os costumes de

outras épocas ou do novo mundo descoberto. Por meio dessa comparação, é possível perceber como a razão humana é “*infinita em suas matérias, infinita na variedade de formas que assume*” (MONTAIGNE, 1972, p. 63).

Nossos hábitos assumem variadas formas, mas como somos criados desde a infância com apenas alguns e não outros (tomar banho, não comer carne de cachorro, por exemplo), pensamos que são absolutos, que são o melhor e verdadeiro modo do ser humano se conduzir: “*O principal efeito da força do hábito reside em que se apodera de nós a tal ponto que já quase não está em nós recuperarmo-nos e refletirmos sobre os atos que nos impele (...) Por isso pensamos que o que está fora dos costumes está igualmente fora da razão, e Deus sabe como os mais das vezes erramos*” (MONTAIGNE, 1972, p. 65).

O ensaio proposto por Montaigne mostra a importância de ser crítico, de distanciar-se dos costumes adquiridos, para justamente compreender que o que está fora dos nossos costumes não necessariamente está fora da razão. É preciso nos livrarmos da tirania do costume, que se apodera de nós de tal forma que mal conseguimos refletir sobre o que fazemos, e questionar, interrogar, comparar, ver as semelhanças e diferenças em como os outros exercem seus hábitos. E, assim, chegar à compreensão de que nossas ações, baseadas nos costumes que recebemos, não é racionalmente fundamentada, e, portanto, deve ser um pouco relativizada.

Mas isso também é essencial: devemos aprender a nos distanciar de nossos hábitos e questioná-los, mas nunca de forma a completar

o que o ceticismo mais radical faz, ou seja, nunca de forma a suspender o juízo, nada mais adotar. Pelo contrário, Montaigne termina o ensaio mostrando justamente o perigo de também abandonar todos os nossos hábitos. As novidades e mudanças de todas as leis causam tanto problema ou ainda mais do que manter os antigos hábitos, mesmo que não acreditando muito mais neles.

O exemplo dado por Montaigne é o da Reforma, movimento religioso que pretendia questionar os dogmas e as práticas da Igreja Católica e propor, no seu lugar, outros costumes, mas que, nessa crítica excessiva aos valores da Igreja Católica, acabou por ser “*a causa primeira de muitas desgraças [e] os dramas e ruínas que se acumulam desde o seu aparecimento são sua obra*” (MONTAIGNE, 1972, p. 67).

Não se trata, pois, como veremos no próximo módulo, de exercer a razão a fim de não mais aceitar nenhum hábito, de forma a não aceitar nada que não seja indubitavelmente verdadeiro, mas de fazer o exercício de distanciamento, de comparações, e então decidir se continuará ou não com os mesmos hábitos. Mas caso a decisão seja pela mudança, é importante fazê-la com parcimônia, e não da forma violenta e rápida como a Reforma propunha. E qualquer que seja a decisão, o que fica dela é o assumir o hábito com a ciência de que nada o justifica, e mais: que a razão não é suficiente para impor um ou outro hábito.

É por isso que, nos Ensaios de Montaigne, a crítica aos costumes vem junto com a crítica à razão. Em um caminho próprio, que não é mais o da Metafísica Medieval, mas que também não é ainda o da Metafísica Moderna, o filósofo francês propõe o distanciamento das crenças e a crítica aos costumes e à razão, resultando disso não uma suspensão de juízo e a impossibilidade lógica de discurso, mas um

eu que se constrói em meio a escolhas, uma subjetividade que ensaia compreender o mundo e nesse ensaio, compreende a si mesmo como sujeito ético e não como sujeito epistemológico.

Assim, destruída a ilusão da fundamentação dos costumes<sup>2</sup>, resta agora ver como a razão também não sobrevive à crítica e ao distanciamento propostos nos Ensaaios.

## 2.2 A crítica à razão

Já no final do primeiro Ensaio visto em 2.1, pudemos ver que, depois de passar várias páginas mostrando costumes diversos para chegar à conclusão de que eles não estão bem fundamentos e, portanto, não devemos dar total crédito a eles, Montaigne mostra também que o caminho não é o contrário, ou seja, não é o de abandonar tudo que é costume para assentir apenas com aquilo que a razão mostra ser indubitável. É justamente o que o título de outro Ensaio mostra de forma muito clara: “Da loucura de opinar acerca do verdadeiro e do falso unicamente de acordo com a razão” (MONTAIGNE, Livro I, Capítulo XXVII).

Podemos ver nesse Ensaio que a razão não pode servir como único guia para afirmar o que é verdadeiro e o que falso. Nesse sentido, Montaigne se distancia da Metafísica Moderna, que, em linhas gerais, coloca a subjetividade como racionalidade e faz com que o conhecimento verdadeiro seja dado por meio de um método matemático que a razão constrói. Veremos no módulo II como Descartes, o pai da Metafísica Moderna, parte também da crítica dos hábitos e opiniões para chegar à conclusão de que não se deve deixar guiar pelo que não é bem fundamentado, mas que é preciso começar do

zero, não aceitando nada que a razão não possa demonstrar como indubitavelmente verdadeiro.

Antes de Descartes, Montaigne já estabelece uma crítica a esse procedimento – crítica essa que será retomada, em alguns termos, por Hume, como veremos no módulo III –, opinando que a crítica aos costumes deve vir sempre junto com a crítica à razão. E se é verdade que os simples e ignorantes se deixam persuadir pelas primeiras impressões, pelo hábito que nos é inculcado quando ainda bebês, os doutos se deixam persuadir pelas falsas impressões que a razão fornece. “*Por outro lado, é tola presunção desdenhar ou condenar como falso tudo o que não nos parece verossímil, defeito comum aos que estimam ser mais dotados de razão que o homem normal. Esse defeito eu o tive outrora*” (MONTAIGNE, 1972, p. 93).

Se os mais simples caem nas armadilhas do professor tirânico chamado costume; os que se acham mais dotados de razão que a maioria das pessoas caem em outra armadilha: na da professora tirânica e presunçosa chamada razão. Assim como os primeiros, estes se deixam levar tanto pela razão que não conseguem nem mesmo criar uma mínima distância entre eles e ela, e com isso, não conseguem mais questioná-la, criticá-la. E esse erro é tão perigoso quanto o primeiro, de se deixar levar pelo hábito.

E é um erro ainda maior, porque os que o cometem, com arrogância e presunção, dizem ser melhores que a maioria dos humanos, por ser a razão algo que possibilita chegar aos conhecimentos primeiros e mais verdadeiros. E ao agir assim, acabam por declarar absurdo o que é dito por muitas pessoas dignas de fé. De forma cega, aqueles que professam a razão como única guia e se deixa levar por ela sem permitir nem elaborar nenhum questionamento,

---

2. Para fazer referência a um dos livros de Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

desprezam e humilham outros humanos que chegaram às verdades de outras formas.

O exercício de distanciamento dos costumes (que falta aos mais simples) deveria ser também o de distanciamento da razão (que falta aos mais arrogantes), já que esta é bastante limitada em sua capacidade de conhecimento: *“Minha razão me impeliu a reconhecer que condenar uma coisa de maneira absoluta é ultrapassar os limites que podem atingir a vontade de Deus e a força de nossa mãe, a natureza”* (MONTAIGNE, 1972, p. 94).

Do mesmo modo que criticar os costumes não é deixar de utilizá-los, criticar a razão não é deixar totalmente de utilizá-la, mas é necessário, ao usá-la, distanciar-se e perceber que há limites no que a razão pode fazer conhecer. Utilizar corretamente a razão é reconhecer que há muitas coisas que não se pode conhecer por meio dela. Em outras palavras, a razão não é capaz de permitir a onisciência, o tudo saber, tal como será a pretensão de Descartes em suas *Meditações Metafísicas*.

É por isso que, se podemos ver em Montaigne um início dos principais elementos da Filosofia Moderna, o modo como o filósofo os elabora é muito distinto. A crítica aos costumes não serve para dar à razão o papel principal, mas para dar a uma subjetividade a necessidade de escolher conforme suas opiniões, nunca aderindo totalmente a nenhuma das escolhas feitas, exceto àquilo que a fé mostra. Nesse sentido, vemos ainda ecos da Filosofia Medieval presente no pensamento de Montaigne, já que a razão aqui deve se submeter à fé, enquanto que na

Metafísica Moderna, mesmo quando a fé está presente e a existência de Deus é afirmada, trata-se de um movimento que a própria razão executa, não se submetendo à fé, mas validando-a por meio de argumentos racionais vistos por meio do método matemático.

E se a razão tem um papel importante, é a de compreender qual é justamente seu papel e seguir aquilo que a fé revela a ela. Para Montaigne, é preciso ter sempre em conta nossa ignorância e nossa fraqueza, e não simplesmente desprezar o que muita gente digna de fé já afirmou. Contra esses “estudantes” que tacham de inexistência e tem a pretensão de ensinar a grandes homens questões acerca do progresso das obras da natureza, Montaigne chama a atenção para a necessidade de respeitar o que essas pessoas dizem.

Um exemplo muito claro disso é a noção de milagre. Por mais que a razão teime em ridiculizar aqueles que acreditam em milagres, chamando-os até mesmo de fantasias, há muitos sábios que testemunharam milagres, os relataram em suas obras e discursos, e não deveríamos não acreditar neles. É o que Santo Agostinho, para ficar com apenas um dos exemplos dados por Montaigne, *“esse grande doutor da Igreja”* (MONTAIGNE, 1972, p. 94), fez: diz ele ter presenciado criança cega recuperar a visão ao tocar em certas relíquias e também uma mulher cancerosa se curar após sinal da cruz feito por uma recém-batizada e muitos outros milagres.

*“Que diremos dele, que os afirma, e dos Santos Aurélio e Maximino cujo testemunhos invoca? Diremos que se trata de ignorantes e de simples de espírito, ou de perversos e impostores?”* (MONTAIGNE, 1972, p. 94). É possível tratar essas pessoas dignas de fé de um modo tão

desrespeitoso? É possível, por meio de uma razão arrogante, ridicularizar as opiniões de pessoas tão virtuosas, piedosas e inteligentes?

Para Montaigne, não. É preciso respeitá-los e aceitar seus testemunhos, mesmo quando a razão não encontra razões para assim proceder. Dado que a razão é muito limitada, um grande exercício que deveria realizar seria o de assumir seus limites e suas incapacidades, mostrar, por meio de argumentos, como somos frágeis e ignorantes, e dar lugar ao que a fé revela. *“É ousadia perigosa e de possíveis consequências sérias (...) desprezar o que não compreendemos”* (MONTAIGNE, 1972, p. 95).

Mesmo que não seja compreensível, mesmo que a razão não seja capaz de demonstrar, é preciso aceitar os relatos de piedosos e sábios homens, tais como Santo Agostinho, Plutarco e César. A crítica aos costumes vem junto com a crítica à razão e respeito às leis divinas. Essas estão muito além do que nossa pouca racionalidade é capaz de compreender. E ao invés de desprezar o que não compreendemos por meio da arrogante razão, melhor seria evitar esse perigo ousado. *“A glória e a curiosidade são dois flagelos de nossa alma; esta nos impele a meter o nariz em tudo; aquela nos proíbe deixar seja o que for sem decisão ou solução”* (MONTAIGNE, 1972, p. 95).

Ao invés de cegamente seguir os costumes e pretensiosamente seguir a razão, é preciso o tempo todo distanciar-se deles e adotar uma atitude mais moderada. É por isso que esse movimento crítico no pensamento de Montaigne nos leva, não a uma destruição do conhecimento, mas a uma subjetividade que decide quais argumentos e costumes pretende adotar, sempre consciente de que eles não são absolutos e fechados em si mesmos, mas sim abertos a novas construções.

E é justamente desse papel da subjetividade que é preciso falar agora, a fim de melhor mostrar como, a partir dele, já não podemos mais falar de metafísica medieval (mesmo admitindo a fé), e, ao mesmo tempo, como não podemos ainda falar em metafísica moderna (do eu racional).

### 3. O eu ético

Podemos ver a importância dessa subjetividade não racional no Ensaio *“Apologia de Raymond Sebond”* (Livro II, capítulo XII), quando Montaigne se propõe a aparentemente defender um livro sobre Sebond, que tentava provar, contra os ateus, os artigos de fé da religião cristã, baseando-se unicamente em razões humanas e naturais. Logo no início, o filósofo mostra a importância do livro de Sebond para combater os efeitos desastrosos da Reforma, que ao colocar tudo em dúvida, levava as pessoas ao ateísmo.

Nesse sentido, escrever um livro que pretende mostrar razões para demonstrar as verdades da religião cristã é importante. Mas é preciso relativizar o poder da razão, distanciar-se dela a fim de não aderir de forma absoluta ao que diz; e é por isso que logo no início do Ensaio podemos ler: *“É em verdade a ciência coisa importante e útil. Os que a desprezam dão prova de estupidez. Não considero entretanto seu valor tão elevado quanto o imaginam alguns”* (MONTAIGNE, 1972, p. 208).

Embora seja útil fazer ciência, demonstrar as coisas por meio da razão, Montaigne não considera que seja tão alto assim seu valor. Por isso, mesmo que pretenda defender Sebond das críticas que são feitas a ele, é possível verificar, nas primeiras páginas do longo

Ensaio, que o filósofo francês também diminui a importância das provas feitas por meios racionais, ou seja, não concorda totalmente com o autor que defende.

Essa é, aliás, a primeira objeção que é feita ao livro de Sebond: a de que os cristãos se enganam em querer sustentar com argumentos as crenças. E Montaigne acaba por concordar com essa crítica, sem, no entanto, dizer que é isso que o autor faz: *“é somente a fé que nos revela os infáveis mistérios de nossa religião e nos confirma a sua verdade; o que não significa não seja bela e louvável empresa por a serviço dessa fé os meios de intervenção que o homem recebeu de Deus”* (MONTAIGNE, 1972, p. 209). Isso é que Sebond teria feito: usado a razão, intervenção que o homem recebeu de Deus, para afirmar a fé. E por esse motivo seu livro é válido e merece ser defendido: não por ter afirmado de forma presunçosa o poder independente dar razão, mas por utilizá-la como meio dado por Deus para confirmar a fé que inicialmente já sentia.

Assim, torna-se possível defender Sebond e seus argumentos “coloridos” pela fé. Mas se essa é uma crítica que deve ser combatida com respeito, a objeção segunda ao livro de Sebond deve ser atacada com seriedade e força, já que é uma objeção que pretende contrapor argumentos para defender o contrário do que o autor diz. Ou seja, trata-se agora de colocar argumentos a favor do ateísmo ou de outras crenças, colocando a Razão no lugar de Deus, de forma que seja capaz de tudo demonstrar. Quem tenta realizar essa objeção deve ser muito criticado, dado que no lugar da fé, pretende colocar uma razão autosuficiente. Por isso, *“o meio que emprego para rebater essa objeção (...) é o de humilhar e espezinha o orgulho e arrogância do homem; o de lhe fazer sentir sua inanidade, sua vaidade, seu vazio; de lhe arrancar das mãos as armas mesquinhas que lhe fornece a razão”* (MONTAIGNE, 1972, p. 213).

Contra aqueles que se colocam como acima de todos por utilizarem melhor a razão, Montaigne passará várias páginas para mostrar que é impossível, por raciocínio, demonstrar a superioridade dos homens sobre outras criaturas e que somos os seres mais presunçosos, por sermos frágeis e miseráveis e ao mesmo tempo, extremamente orgulhosos. Por meio de uma série de comparações com os outros animais, vemos como nossa situação não é nem acima nem abaixo deles, mas somos seus semelhantes em tudo, sendo que a Natureza cuida de todas as espécies.

Com o método dos ceticistas, Montaigne vai destruindo a arrogância daqueles que pretendem, unicamente por meio da razão, chegar a verdades absolutas e provar a superioridade humana por conta da racionalidade. Mas, como já comentamos, não se trata de um ceticismo radical, que pretende estabelecer uma suspensão de juízo total a respeito de tudo. Se Montaigne utiliza o ceticismo, é nesse exercício de distanciamento dos costumes e da razão que leva, ao final, à afirmação de um eu, frágil e incompleto, mas de um eu que deve decidir e agir.

Apesar de seguir e admirar o ceticismo, essa filosofia é vista por Montaigne apenas como um instrumento, como “um último passe de esgrima”, um recurso extremo que não deve ser usado constantemente. E nessa Apologia, o filósofo usará esse instrumento para uma finalidade diferente do ceticismo e até mesmo contrária a ele. Montaigne só utiliza a oposição de argumentos para esse fim diverso dos céticos, não sendo, portanto, um cético “teórico” (ou seja, não segue o

processo do ceticismo, já que falar em “teoria” cética é incorreto). No entanto, na prática, nas ações da vida comum, há muita semelhança entre Montaigne e os cétricos: ambos recomendam a moderação dos afetos e a acomodação às inclinações naturais e aos costumes.

Mas o que mais difere Montaigne do ceticismo é a “utilidade” que ele vê em ser cético. O ceticismo é útil e vantajoso para o homem. Essa é uma noção que não se encontra presente nos pirrônicos: eles descobrem, por acaso, que com a oposição de argumentos e a suspensão do juízo, chegam à ataraxia; e como desejam alcançá-la, repetem sempre o processo. Mas Montaigne vê nisso uma vantagem em relação às outras filosofias. Não há, segundo ele, nada que tenha tanta verossimilhança e utilidade. E, estranhamente, a utilidade do pirronismo é chegar a uma conclusão contrária ao próprio pirronismo: é destruir a razão humana através das divergências de opiniões e da oposição de argumentos e assim, tornar o homem humilde e nu, apto para alojar em si a ciência divina. Aquele que utiliza o ceticismo como instrumento torna-se, para Montaigne, um cristão piedoso: é um homem humilde, obediente, zeloso, inimigo da heresia.

Assim, o ceticismo tão admirado por Montaigne, o é mais por sua prática moderada e piedosa do que pela conclusão epistemológica da impossibilidade de qualquer juízo. As inúmeras páginas de “*A apologia de Raymond Sebond*” nas quais o filósofo francês estabelece comparações entre animais e seres humanos para mostrar que às vezes há mais diferença entre um homem e outro do que entre um dado animal e o homem servem para mostrar que é apenas por orgulho e obstinação que nos sobrepomos aos animais, e que nada é capaz de demonstrar nossa superioridade.

Mais do que isso, o uso da razão deveria nos levar, não ao caminho que os dogmáticos percorrem, mas à admissão de nossa fraqueza e impotência se permanecermos na crença de que a razão nos levará ao conhecimento verdadeiro. Mas se aceitarmos “*a autoridade situada fora de nós*” (MONTAIGNE, 1972, p. 235), então podemos, de modo humilde e moderado, continuar a bem viver. Os costumes e a religião como instituição devem ser vistos apenas como obra humana e, por isso, como a matéria que, sem a forma, nada é. É a graça de Deus que fornece valor às religiões, aos nossos hábitos e aos nossos argumentos.

Quando sou iluminado pela fé verdadeira, sei que sou, ou melhor, sinto que sou iluminado por ela, e interpreto minhas razões e as ações humanas apenas como meio para ela se manifestar. Não é possível termos dúvidas a esse respeito: se a graça divina se encontra presente, sentimos e não duvidamos dela. E na medida em que a razão – como meio de conhecimento – já foi desconsiderada por Montaigne como meio privilegiado para se chegar a verdades, apenas através de uma fé que é por si mesma evidente e certa podemos aspirar a uma divina metamorfose: a de sermos elevados por Deus.

O que vemos na Apologia não é, portanto, um Montaigne cético, mas um filósofo que utiliza os métodos cétricos para destruir a vaidade humana e a soberania da razão para dar lugar à graça divina e à verdade que ela nos fornece.

E o que sobra depois de tanta destruição? Sem mais poder confiar cegamente nos costumes, sem mais poder ter a ilusão na soberania

da razão, não seria lógico ter como consequência justamente o que o ceticismo pirrônico faz: a total suspensão de juízo? Para Montaigne, não! E isso porque sobra algo essencial: um eu que escreve, age, que tenta se descobrir à medida que escolhe e decide.

É por isso que podemos dizer que existe, para Montaigne, um “eu ético”, um eu que não é sinônimo de razão e conhecimento, como será na Metafísica Moderna, mas um eu que precisa, em sua incompletude e fragilidade, escolher qual o melhor modo de viver. Por isso, mais do que a consequência lógica do ceticismo, o que lhe interessa nessa escola filosófica é a atitude ética de seus praticantes, dado que, sem poder julgar e conhecer indubitavelmente qualquer coisa, optam por uma vida bastante moderada. E é o que justamente Montaigne opta por manter depois do exercício constante de distanciamento e crítica: *“Daí a opinião de certos filósofos antigos que consideravam como felicidade suprema termos consciência da fraqueza de nosso julgamento. Quanto a mim, minha ignorância tanto me induz a esperar como a temer: para regular minha saúde, guio-me pelos exemplos dos outros e pelo que vejo verificar-se alhures nas condições em que me acho. Essas observações são de toda espécie e decido de acordo com a comparação que estabeleço entre elas, escolhendo o que me parece conveniente”* (MONTAIGNE, 1972, p. 232).

Ou seja, depois de não mais acreditar totalmente em seus costumes, depois de aprender a impotência da razão utilizando a própria razão, resta ainda a Montaigne um aprendizado dessas observações. As comparações feitas, os exemplos dos outros levam não a uma verdade indubitável, a um fundamento certo e seguro, mas a uma decisão que o sujeito deve fazer: a admissão da ignorância não implica, aqui, na diluição do sujeito. É preciso escolher e decidir-se pelo que

parece mais conveniente, sabendo de antemão que essa escolha não é epistemologicamente justificável e garantida, mas que é eticamente a mais conveniente. E é isso que importa.

É o que Telma Birchal diz em seu livro *O Eu nos Ensaios de Montaigne*: *“Veremos surgir, através e para além das demolições que habitam as páginas do maior capítulo dos Ensaios, uma nova figura da subjetividade. Assim como a crítica das pretensões ao conhecimento não tem como fruto o silêncio ou o fim do discurso, também a recusa da antiga metafísica e das reificações do eu não se conclui numa aniquilação do sujeito, mas será o caminho para a emergência do que podemos chamar propriamente subjetividade”* (BIRCHAL, 2007, p. 32).

As críticas aos costumes e à razão aparecem nos Ensaios de Montaigne como uma forma de fazer surgir uma nova figura da subjetividade, que passa a ter papel fundamental nas escolhas feitas, de modo que estamos, aqui, longe de uma Metafísica Medieval, baseada no não exercício de distanciamento; mas também ainda não estamos na Metafísica Moderna, que coloca a crítica como operação de um sujeito identificado à razão. O eu que aparece nos textos é o eu que deve ser pintado, que deve ser a matéria de escritos e ensaios, que deve ser ensaiado a cada momento, a cada tema. Desse modo, podemos dizer que no Ensaio “Apologia de Raymond Sebond”, Montaigne não apenas contrasta opiniões alheias mas faz emergir seu próprio ponto de vista, e é esse ponto de vista que ele mesmo decide escolher, que mostra o surgimento de um eu ético.

## 4. Conclusão

Assim, podemos dizer que Montaigne “*não sacrifica o sujeito para salvar a lógica (...), mas exerce o pensamento subjetivo como transgressão e exercício da escolha*” (BIRCHAL, 2007, p. 73). Se adota o ceticismo como instrumento que leva à não aceitação dos costumes e da razão sem questionamentos, nosso filósofo não o faz para nada assumir. Pelo contrário: com a falta de verdades absolutas e indubitáveis, fica mais forte ainda a necessidade do próprio sujeito decidir. É por isso que podemos falar de um eu ético que surge como resposta ao exercício de crítica elaborado nos *Ensaio*s.

Estamos, desse modo, longe da Metafísica Medieval, que não admite transgressão alguma; e vemos, nesse distanciamento do que foi ensinado, seja pelo hábito ou pelos argumentos, aquilo que possibilitará o surgimento da Metafísica Moderna com Descartes, que percorrerá em seus livros um percurso parecido com o de Montaigne. Mas, diferente do que será a Metafísica Moderna, esse eu que persiste nos *Ensaio*s é um eu mais pessoal, que deseja pintar-se como passagem e não como ser<sup>3</sup>, e que, na fragilidade que assume, escolhe o melhor modo de se viver.

Mas talvez seja o surgimento desse eu ético que possibilitará o nascimento do eu cartesiano, marcado pela certeza de si e pela possibilidade de se chegar a conhecimentos indubitáveis por meio de um método matemático. É assim que a Metafísica Moderna surge com Descartes, como veremos no próximo módulo.

---

3. Cf. BIRCHAL (2007, p. 163): “Não pinto o ser. Pinto a passagem”.



### Bibliografia

BIRCHAL. *O eu nos Ensaio*s de Montaigne. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

MONTAIGNE. *Ensaio*s. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Coleção Os Pensadores.

### Vídeos e materiais de suporte

Conferência do Prof. Dr. Luiz Eva. Assita em: <https://goo.gl/xtSm9q>

*Módulo II*  
Descartes e o "penso,  
existo" — o método  
como necessário para  
a fundamentação  
da Metafísica



## 1. Introdução

A Metafísica Moderna tem início com René Descartes, filósofo francês que estabelece um novo modo de pensar as possibilidades de atingir os fundamentos e o conhecimento indubitável sobre tudo. É por meio de um método matemático que se estabelece uma ordem no conhecimento e apenas se a seguirmos é que conseguiremos alcançar a segurança de nunca admitir como verdadeiro o que é falso.

Mesmo que a questão sobre Deus continue a existir para a maior parte dos metafísicos modernos, não se trata mais de partir da fé para submeter a razão a ela, mas é o caminho contrário que é percorrido por eles: a verdade sobre Deus é trazida pela razão. É por isso que Descartes irá colocar, em suas *Meditações Metafísicas* e também no *Discurso do Método* e em outras obras, a necessidade de provar a existência de um Deus bom, que permite que conheçamos corretamente. Mas se cronologicamente existe primeiro Deus, na ordem do conhecimento o que primeiro aparece é um eu que, por meio do método matemático, chega a conhecer tudo, até mesmo Deus.

Mostraremos, nesse módulo, como a ordem do conhecimento e o sujeito que conhece são as primeiras preocupações de Descartes. Ao invés de já pensar no que é o ser, o que é o mundo etc, primeiro de tudo é preciso perguntar-se: como podemos conhecer? E quem é esse que é capaz de conhecer? É o que podemos verificar nas *Regras para a orientação do espírito*: “Ora, é muito melhor jamais pensar em procurar a verdade de alguma coisa a fazê-lo sem método” (DESCARTES, 2007, p. 19).

Ao contrário do que Montaigne teria feito, de ensaiar, de decidir em meio a uma série de opiniões, o caminho percorrido pelo pai da

Veremos nesse Módulo como a Metafísica Moderna surge por meio do pensamento de Descartes, que procura um fundamento indubitável para todo conhecimento possível – e para isso estabelece a necessidade de conceber um método que possa indicar o caminho reto a ser seguido.

Filosofia Moderna é o de evitar as opiniões e os hábitos adquiridos, de demolir tudo que foi aprendido sem a devida fundamentação e começar um novo caminho, que ao invés de buscar nos antigos e no mundo o conhecimento, busca em si mesmo, mas uma busca que precisa necessariamente ter uma ordem, um método. Sem essa ordem colocada por meio de um método, melhor seria nem mesmo tentar procurar a verdade. Assim, a busca pela origem de toda ciência só pode ser efetuada depois de respondidas às duas questões anteriores: quem é que realiza essa busca? E como esse sujeito de conhecimento conhece?

É exatamente esse caminho primeiro que veremos no Módulo II: o modo como, partindo de críticas semelhantes às que Montaigne realizava contra os costumes e contra a razão, Descartes acaba por colocar como fundamento do conhecimento um sujeito racional que, ao utilizar com ordem sua razão, é capaz de chegar ao conhecimento verdadeiro de tudo, estabelecendo, assim, um ponto de partida indubitável para a Metafísica – o que era, para o filósofo da Renascença, uma ilusão, já que a razão, ali, ainda era iluminada pela fé.

## 2. A necessidade de demolir falsos alicerces

Descartes começa seu *Discurso do Método* expondo a pretensão de conhecer tudo, de buscar um método que se mostraria capaz de atingir as verdades primeiras e indubitáveis, permitindo, assim, que as ciências tivessem segurança em suas descobertas e que a filosofia não mais oscilasse entre tantas opiniões sem fundamentação, sem comprovação.

É por isso que, antes mesmo de começar o primeiro discurso, é dito aos leitores que o livro tem o intuito de bem conduzir a razão e buscar a verdade nas ciências. Trata-se, desse modo, de conduzir a razão de forma reta e segura, a fim de atingir seu objetivo sem maiores problemas. Desde o início podemos ver que Descartes coloca o fazer metafísica, o buscar as verdades primeiras, como uma questão que só pode ser resolvida se bem soubermos conduzir nossa razão.

Ao contrário de Montaigne, que, se criticava as pretensões dos antigos em relação ao conhecimento racional, não era para buscar uma verdade indubitável, mas aceitar a fé como aquela que ilumina a razão, Descartes fará um percurso parecido para afirmar justamente o contrário: que é possível e necessário abandonar os costumes e o que foi aprendido para, por meio de um método pré-estabelecido, só aceitar aquilo que for comprovadamente demonstrado pela razão.

Para isso, escreve um texto que seria introdução a outros livros e que acabou sendo publicado separadamente: o *Discurso do Método*, livro que poderia ser dividido em 6 partes, e que veremos agora, principalmente as partes a seguir: 1) diversas considerações relativas às ciências; 2) regras do método; 3) razões pelas quais prova a existência de Deus e da alma humana, que são o fundamento de sua metafísica.

### 2.1 A crítica ao ensino e aos costumes

A primeira parte do *Discurso* é a de mostrar como seu autor foi levado, pela educação que teve e também pelas viagens que fez, a decidir-se por não buscar mais a verdade no mundo, mas em si mesmo. Foi ao se retirar, ter tempo para percorrer tudo que tinha aprendido e tudo que tinha visto em outros países, que Descartes resolveu procurar o

que poderia descobrir por si próprio, por meio de um “eu” que tenta se refazer em meio a tantas divergências.

De certo modo, podemos ver uma série de semelhanças entre Descartes e Montaigne nessa primeira parte do discurso. Vimos, no módulo anterior, que também o filósofo da Renascença trazia os costumes de outros lugares para contrapor aos seus, assim como contrapunha argumentos para mostrar justamente que nenhum deles tinha uma base muito sólida. É justamente o que o filósofo pai da Metafísica Moderna estabelece no início de seu pensamento: a necessidade de demolir os falsos alicerces e de procurar aqueles que, de tão sólidos, permitiriam a construção segura e pretensiosa das ciências. Mas esse objetivo mostra a distância que se estabelece entre os dois filósofos, já que Montaigne não colocava como finalidade da filosofia essa demonstração racional das verdades primeiras, e nem mesmo estabelecia a necessidade de um método.

E como vimos na Introdução, o método é uma figura central da Metafísica Moderna. Mesmo que apareça de formas distintas nos filósofos modernos, todos estabelecem que, antes de falar das verdades, é preciso estabelecer quem é esse que busca as certezas e como esse caminho pode ser efetuado. Não por acaso, uma das primeiras questões colocadas por Descartes é a de que “*não basta ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem*” (DESCARTES, 2004, p. 37). A aplicação, o modo como o espírito opera, o método e ordem seguidos são aquilo que permitem chegar às verdades primeiras, e que as antecedem: impossível fazer metafísica sem antes estabelecer o “como” se deve aplicar o espírito, o modo de seguir um reto caminho.

E é esse caminho que o filósofo francês pretende mostrar em seus discursos do método. Veremos depois como esse método permite

chegar aos fundamentos da metafísica, mas antes de declarar quais são eles, é preciso questionar como se deve chegar a eles, qual é o caminho que possibilita a existência de uma Metafísica, fincada nas demonstrações racionais e nas representações que o espírito realiza.

*“Mas gostaria muito de mostrar neste discurso que caminhos segui, e de representar minha vida como num quadro”* (DESCARTES, 2004, p. 39). É isso que Descartes pretende fazer nos seus discursos: mostrar os caminhos que seguiu, como chegou à descoberta de um método capaz de fundamentar a Metafísica, e para isso é preciso representar sua vida como um quadro. Parece nos estar aqui próximos dos ensaios realizados por Montaigne da “pintura de si”, do colocar a si próprio no discurso, assumindo que é subjetivo e pessoal. Mas só parece, e uma palavra utilizada por Descartes é fundamental para começarmos a ver a diferença: não se trata de uma pintura de si, mas de uma **representação** da vida como num quadro. Não mais uma pintura que se coloca como ingênua, como tentativa, como ensaio, como um exercício pessoal, mas uma representação tal como uma pintura, que desta se difere por ser a forma pela qual as tintas são ali colocadas, por ser o modo universal com o qual o eu surge.

Representação, para a Metafísica Moderna, é aquilo que o sujeito do conhecimento pode conhecer de seu objeto; é o modo como esse eu que conhece atinge a verdade (correlação entre o dito e o que a

coisa presente) daquilo que é conhecido. E é essa a pretensão de Descartes: mostrar os caminhos que percorreu e representar sua vida, de forma que esse caminho percorrido possa revelar como a vida do filósofo o levou a colocar como ponto de partida da Metafísica um sujeito que conhece, e que o faz por meio de um método que garante a representação correta de seu objeto de estudo.

O que ocorre nesse caminho torto seguido é o aprendizado da necessidade de se construir um caminho reto, um caminho que não admita nenhuma possibilidade de erro e dúvida. É isso que tanto o ensino quanto as viagens acabaram por ensinar a Descartes: que ele deveria procurar em si mesmo e não no mundo dos livros e das diversidades, o verdadeiro e seguro caminho para construir os alicerces das ciências.

*“Fui nutrido nas letras desde a minha infância, e, convencido de que pode meio delas podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, eu tinha um desejo extremo de aprendê-las. Mas assim que concluí todo esse curso de estudos, ao cabo do qual é costume ser admitido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me vi embaraçado em tantas dúvidas e erros que me pareceu não ter tirado outro proveito, ao tratar de instruir-me, senão descobrir cada vez mais minha ignorância”* (DESCARTES, 2004, pp. 39, 40).

Estudar em um colégio jesuíta muito conceito, o Colégio de La Flèche, não fez de Descartes um douto, tal como todo mundo esperava. Pelo contrário: quanto mais procurava conhecer, aprender o que os antigos escreveram, mais se percebia que tudo já tinha sido dito sobre tudo, e que cada um defendia ideias e conhecimentos que se contradiziam com outras ideias e conhecimentos colocados, de forma que se tornava impossível realmente dizer que um deles tinha

razão. O grande aprendizado que os livros e o ensino trouxeram foi o da própria ignorância, o de que é preciso buscar em outro lugar o conhecimento indubitável.

E foi justamente essa a decisão de Descartes: a de, depois dos estudos, viajar para conhecer outros modos de viver, outros costumes que relativizariam ainda mais o já conhecido nos estudos. Falava ainda *“saber algo dos costumes de diversos povos, a fim de julgar os nossos mais corretamente, e não pensar que tudo que se opõe aos nossos modos é ridículo e contrário à razão”* (DESCARTES, 2004, p. 41).

Do mesmo modo que em Montaigne, o contrapor os costumes de povos distintos ajuda a não aceitar totalmente os nossos costumes. É necessário, pois, duvidar do que foi aprendido, seja na escola seja pelo hábito; e é preciso também distanciar-se um pouco de tudo isso para compreender que muito do que fazemos e muitos dos argumentos que utilizamos tem apenas a força do hábito e não de seu forte alicerce.

Se o ensino ensinou a Descartes que não há coisa alguma na filosofia sobre a qual não se dispute, as viagens fizeram com que ele aprendesse com o grande livro do mundo a *“não ser crer muito firmemente naquilo que me fora persuadido apenas pelo exemplo e o costume”* (DESCARTES, 2004, p. 45). E sem poder acreditar firmemente no que o melhor colégio da França na época ensinava, já que havia opiniões contraditórias sobre tudo; e sem poder acreditar nos hábitos adquiridos, já que as viagens mostraram outros modos tão possíveis quanto os nossos; era preciso recomeçar de algum modo diferente.

É a essa conclusão que o pai da Metafísica Moderna chega ao final do primeiro discurso: a de livrar-se dos erros adquiridos nos longos anos de viagem aos antigos (leitura dos sábios) e ao grande livro do mundo (outros países) para seguir apenas a luz natural. Essa luz

natural, que é a razão, deve ser capaz de levar a conhecimentos mais verdadeiros do que os ensinamentos anteriores. Assim, afastando-se dos antigos e do mundo, Descartes se retira por um tempo e em uma idade conveniente, para “*estudar também em mim mesmo, e de empregar todas as forças do meu espírito em escolher os caminhos que devia seguir*” (DESCARTES, 2004, p. 46).

Nesse momento, a questão do método se torna fundamental. Distanciado do que aprendido foi com o ensino e as viagens, aprendendo que não se podia aderir completamente a nada, já que não mostravam alicerces seguros, Descartes resolve estudar a si mesmo por meio da escolha de um caminho, mesmo porque não bastava ter o espírito bom, mas o principal é saber aplicá-lo bem, como já mostrava uma das primeiras frases da primeira parte do seu discurso. É por isso que, depois da crítica ao ensino e aos costumes, Descartes passa a buscar o que possibilitará o fundamento de toda Metafísica, o que só se tornará viável se o caminho for muito bem escolhido. Vejamos, assim, a importância do método para a existência mesma da Metafísica Moderna.

## 2.2 O método como regra para atingir o fundamento da Metafísica

A primeira parte do Discurso é bastante semelhante com o exercício realizado por Montaigne nos Ensaios, de contrapor os argumentos dos antigos de forma a não mais acreditar firmemente em nada do que foi ensinado, e também de contrapor nossos costumes aos de outros povos, a fim de não mais acreditar que nossos hábitos estão fundamentados na razão. Mas, se é parecido, o caminho inicial os leva a lugares bastante distintos: um, à pintura de si e

à crença no que a fé revela; outro, à necessidade de estudar a si mesmo a partir de um método que consiga levar não apenas ao conhecimento de si mas também ao conhecimento de todas as verdades possíveis de serem conhecidas.

É o que vemos na segunda parte do *Discurso do Método*, quando Descartes reflete sobre o melhor modo de estudar a si mesmo: “*É verdade que não vemos em parte alguma serem lançadas por terra todas as casas de uma cidade, pelo único propósito de refazê-las de outro modo e tornar assim as ruas mais belas; mas sabe-se que muitos fazem abater as suas para reconstruí-las, e que às vezes até são obrigados a isso, quando elas correm perigo de cair por si mesmas e suas fundações não estão bem firmes. Com esse exemplo me convenci de que não seria plausível um particular ter o propósito de reformar um Estado (...), mas que o melhor a fazer, em relação a todas as opiniões que eu acolhera até então, era empreender de uma vez por todas retirar-lhes a confiança, a fim de substituí-las depois ou por outras melhores, ou pelas mesmas, quando as tivesse ajustado ao nível da razão*” (DESCARTES, 2004, pp. 49, 50).

Do mesmo modo que uma casa não se sustenta com os alicerces fracos, nosso conhecimento não pode prosseguir o caminho antes de construir um fundamento bastante firme. E ao reconhecer que nem o ensino nem os costumes são capazes de fornecer essa fundação sólida, Descartes resolve demolir toda sua casa para construí-la novamente. Isso não significa, porém, deixar de seguir o que nossos costumes e mundo orientam, o que seria difícil, dado que, enquanto filosofamos, também vivemos nossa vida cotidiana, em que é preciso dizer sim ou não, em que é preciso dizer uma série de opiniões. Na terceira parte do Discurso, Descartes deixa muito claro que, enquanto ele destrói sua casa, é preciso encontrar alguma

outra para morar provisoriamente, mesmo sabendo que seus alicerces são tão fracos quanto da casa que destruiu. Assim, ele seguirá uma moral provisória, que serão as leis e costumes de seu país, seguindo-os com moderação enquanto não conseguir encontrar a fundação que permitirá a construção de uma nova casa, de um novo conhecimento e de uma nova moral.

Enquanto preserva seus costumes para poder continuar a agir, é preciso ter a coragem e a paciência de demolir toda a casa. Não se trata de uma simples reforma, de trocar a tinta de uma parede, aumentar o espaço de uma sala, mas sim de uma demolição que visa à construção sólida de uma outra casa. Uma casa que tem os alicerces apodrecidos não poderá sobreviver por muito tempo, mesmo que tente. E é exatamente isso que as ciências fazem, inclusive a Metafísica Antiga e Medieval: a partir de bases bastante duvidosas, tentam construir verdades tão duvidosas quanto. É preciso, pois, com bastante moderação e reflexão, destruir tudo o que até então mantinha-se, de modo muito instável, ainda de pé. E depois da destruição, é preciso encontrar um alicerce tão sólido que permita a construção de uma casa muito diferente, de uma ciência que não possa mais ser combatida e destruída, dado sua indubitabilidade.

É preciso reformar o que há de mais essencial: o pensamento; desfazendo-se de todas as opiniões anteriormente aceitas, e conduzindo por ordem suas ideias. Antes, porém, de começar a construção, é preciso fazer o projeto da nova casa, pensar em como e com que material as paredes serão levantadas, em como os cômodos serão divididos. Do mesmo modo, na reforma do pensamento,

é preciso estabelecer, de antemão, sua estrutura, seu formato, o modo como ele irá fazer a nova construção da Metafísica. Em outras palavras, é preciso encontrar um método. Foi preciso “dedicar bastante tempo ao projeto da obra que eu empreendia e à busca do verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito fosse capaz” (DESCARTES, 2004, p. 53).

Para conhecer todas as coisas, sem as dúvidas que o ensino e os costumes trouxeram, é essencial buscar, antes do próprio conhecimento, um verdadeiro método. Só com um método, pensado de antemão, projetado antes mesmo da pergunta sobre “o que é o ser?”, o sujeito conseguirá se colocar como um sujeito do conhecimento, que, de forma clara e distinta, conhece todas as coisas – uma pretensão, portanto, que torna a Metafísica Moderna muito distinta da Filosofia da Renascença ao colocar como questão, antes da questão sobre o ser, duas outras: quem conhece? E como esse sujeito do conhecimento conhece?

Descartes faz primeiro perguntas sobre: como somos capazes de conhecer? Qual é o melhor modo de aplicar nosso espírito? Como devemos exercer nossa razão? Qual é o método verdadeiro para chegar ao conhecimento de todas as coisas?

E de forma muito rápida, responde em seu *Discurso do Método*: o método ideal deve ter todas as vantagens da lógica, da geometria e da álgebra, ciências que tem mostrado serem as mais certas, sem, no entanto, os defeitos que elas apresentam. E para refletir sobre o método, nada melhor que colocar alguns poucos preceitos e obedecer a todos eles. Quais são?

1) Não aceitar jamais coisa alguma como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; 2) Dividir as dificuldades; 3) Conduzir por ordem o pensamento (do simples ao complexo) e 4) Fazer enumerações e revisões para nada omitir.

Com base nesses 4 preceitos, Descartes pretende começar a construir sua casa (a Metafísica, as ciências) de forma clara e evidente, de modo a estabelecer alicerces muito seguros para se chegar às verdades primeiras. E se voltarmos e lermos bem esses poucos preceitos, veremos sua radicalidade: o primeiro deles anuncia o não aceitar nada como verdadeiro que possa ser duvidoso. Só o que é evidentemente verdadeiro é que pode ser colocado como tal; e até agora, nessa ordem dos discursos, nada pode ser dito como evidentemente verdadeiro. Então é preciso recusar tudo, nada aceitar como verdadeiro.

É exatamente esse o caminho que Descartes fará depois no livro *Meditações Metafísicas*, que já vimos na disciplina de Metafísica I: ali, toda a primeira meditação é para mostrar a necessidade de, em primeiro lugar, como primeiro preceito, nada aceitar que não pudesse ser comprovadamente verdadeiro, ou seja, indubitavelmente verdadeiro.

Víamos nessa primeira meditação que o argumento da dúvida alcançava todas as verdades normalmente aceitas, desde as mais simples de serem eliminadas (as verdades dadas pelos sentidos e que podiam facilmente ser contestadas) até as mais difíceis de serem abandonadas (como as verdades matemáticas, que poderiam não ser verdades caso a hipótese do gênio maligno fosse de fato real), e terminava com a possibilidade de nada conhecer como verdadeiro – o que já sabemos que é reformulado na segunda

meditação, dado que, se nada do que penso é verdade caso exista um Deus enganador, ao menos posso afirmar que “eu penso, eu existo” se mantém o tempo todo em que penso, e que seria, portanto, a primeira verdade da Metafísica, o ponto de partida de todo conhecimento possível.

Aqui no *Discurso do Método*, veremos esse caminho ser percorrido de forma rápida na quarta parte. Nesse momento, temos apenas o estabelecimento dos princípios básicos do método, etapa primeira fundamental se queremos fazer Metafísica, ou seja, se queremos chegar às verdades dos seres. E o primeiro e mais importante dos princípios coloca de forma imediata a necessidade de não aderir a nenhuma falsa verdade, de não aceitar nada que não seja descoberto como verdade de forma clara, distinta e evidente pela própria razão. E depois de estabelecer o nada aceitar que possa ser dubitável, é preciso proceder com ordem. Os outros dois preceitos do método cartesiano colocam isso de forma muito clara: diante de um problema muito complexo, é preciso dividi-lo, buscar os elementos mais fáceis e primeiro tratar deles, tentar respondê-los. Só depois de resolver as questões menores e mais simples é que devemos ir aos elementos mais complexos, tomando o cuidado de sempre ligá-los aos mais simples, de modo que não nos percamos em argumentos que não tem mais uma base tão certo. É por esse motivo que devemos, segundo o quarto e último preceito, fazer enumerações e revisões para nada omitirmos: quanto mais complexo é o problema, quanto mais nos afastamos das questões mais elementares, mais fácil é cometermos erros e afirmarmos, como os antigos filósofos, que é verdadeiro aquilo que não conseguimos demonstrar corretamente. Para evitar esse erro, é importante tudo

anotar e revisar, sempre fazer com que o problema mais complexo tenha relação com os mais simples e possa ser a eles remetido.

É isso que já aparecia, de uma forma mais detalhada, no livro *Regras para a orientação do espírito*, que foi escrito por Descartes em 1628, quase dez anos antes do *Discurso do Método*, mas que só foi publicado postumamente, em 1701. Livro inacabado, com algumas regras sem serem explicadas, mas que mostra exaustivamente os 4 preceitos básicos que a segunda parte do *Discurso* anuncia por meio de 21 regras. Principalmente as regras iniciais deixam muito evidente a urgência do filósofo francês em estabelecer um método que possibilite à Metafísica fundamentar suas verdades de forma indubitável – algo que, segundo ele, não ocorria até então.

A primeira regra coloca já em seu título que “os estudos devem ter por meta dar ao espírito uma direção que lhe permita formular juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo que se lhe apresenta” (DESCARTES, 2007, p. 1). Com uma pretensão muito grande de afirmar verdades sólidas sobre tudo, é fundamental estabelecer uma direção em que o espírito possa se orientar e não se perder.

Para isso, Descartes coloca que, ao invés de procurar dividir inicialmente as ciências, como todas tem um mesmo objeto geral, que é o de alcançar a sabedoria humana, melhor é buscar a verdade no que há de mais fundamental na sabedoria de modo geral. Assim, todas as ciências seriam melhoradas por meio desse método que orienta o espírito em sua aplicação da razão, pois, no lugar de obter uma verdade em uma questão muito específica, consegue-se atingir as verdades mais fundamentais de toda a Filosofia. A Metafísica necessita da pergunta sobre a possibilidade de conhecimento antes de buscar a torto e a direito certezas nos lugares onde não estão, e o

mesmo ocorre com todas as outras ciências: “todas elas [ciências] são unidas entre si e dependem umas das outras. Ele deve pensar somente em aumentar a luz natural da razão” (DESCARTES, 2007, p. 4).

Vejamos então como utilizar a luz natural da razão e como, com ela, atingir as primeiras verdades, os alicerces que possibilitarão a construção de todos os cômodos da nova casa (Metafísica, Física, Matemática etc.). É quando lemos, no início da segunda regra, o primeiro princípio colocado depois no *Discurso do Método* e que já citamos: “rejeitamos todos os conhecimentos que são apenas prováveis e declaramos que se deve confiar somente no que é perfeitamente conhecido e do qual não se pode duvidar” (DESCARTES, 2007, pp. 5–6). É preciso então, estabelecida a necessidade do método, abandonar de início todos os prejuízos, todas as opiniões, todos os costumes e todo o ensino que trazem coisas dubitáveis. Só o que é conhecido de maneira certa e indubitável pode ser aceito pelo espírito que bem sabe aplicar sua razão.

E se é assim, é importante verificarmos, na lista das ciências já estudadas, aquelas que mais próximo chegam das certezas exigidas pelo método, para que elas possam ajudar a criar um caminho mais seguro para o conhecimento indubitável de tudo que se apresente a nós. E essas são, segundo Descartes, a Aritmética e a Geometria: embora ambas apresentem algumas imprecisões, se mantidas de forma rigorosa, eliminando os excessos que alguns sábios tentaram cometer com essas ciências, formam o que há de mais próximo do reto caminho a ser seguido pelo espírito racional. É

por isso que ele as tomará como guias, não no sentido de dizer que devemos conhecer apenas o que ambas tratam, mas mais importante que isso: que o conhecimento deve ter o mesmo procedimento que elas adotam. Ou seja: mais que o conteúdo do que a Aritmética e a Geometria estudam, importa ao filósofo francês a metodologia de trabalho que elas aplicam para chegar a esses conteúdos: *“E a conclusão de tudo o que precede não é, por certo, que se deve aprender apenas a Aritmética e a Geometria, mas unicamente que, na busca do caminho reto da verdade, não se deve ocupar-se com nenhum objeto sobre o qual não se possa ter uma certeza tão grande quanto aquelas das demonstrações de Aritmética e da Geometria”* (DESCARTES, 2007, p. 10).

Mas como podemos atingir essa certeza tão grande? Por meio de que procedimentos a Aritmética e a Geometria demonstram de forma tão segura aquilo que conhecem?

Segundo Descartes, esse conhecimento sólido e seguro só pode ser atingido por dois procedimentos, e é sobre isso que a regra III trata: *“no que tange aos objetos considerados, não é o que pensa outrem ou o que nós mesmos conjecturamos que se deve investigar, mas o que podemos ver por intuição com clareza e evidência, ou o que podemos deduzir com certeza: não é de outro modo, de fato, que se adquire a ciência”* (DESCARTES, 2007, p. 11). Não se trata, como estamos vendo desde a Introdução desse Módulo, de ler o livro dos antigos nem mesmo de observar o que os costumes dos outros mostram, mas de buscar em si mesmo o que é universalmente evidente com clareza. Deve haver,

no alicerce da construção de todas as ciências, alguns conhecimentos que apareçam de forma muito clara e segura, com uma evidência tal que ninguém poderia negar. É a isso que, em outros lugares, Descartes chama de luz natural: há alguns elementos que devem aparecer para todos como certos, não porque assim se conjectura, mas porque é impossível que seja de outro modo, porque essa questão se mostra de forma muito forte, sólida e evidente para todos aqueles que se dispõem a bem exercer o seu pensamento.

É, em outras palavras, o conhecimento dado por intuição, que é *“não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão”* (DESCARTES, 2007, pp. 13, 14).

Os primeiros princípios, as bases para todo conhecimento possível, aquilo que servirá como alicerce para a Metafísica e todas as ciências, só podem ser dados por meio da intuição, por meio daquilo que aparece sem dúvida alguma possível, por meio apenas da luz natural da razão. Mas será que conseguiríamos chegar a alguma certeza dada desse modo? Segundo Descartes, sim. É o que a Quarta Parte do *Discurso do Método* tentará fazer: aplicando corretamente nossa inteligência, conseguimos chegar a uma verdade totalmente indubitável, sobre a qual ninguém teria a menor dúvida, que é, como já sabemos, a de que “eu penso, eu existo”. E é essa primeira verdade que servirá como alavanca para a construção das paredes da casa.

Mas se a intuição é capaz de nos fazer conhecer esses elementos mais fundamentais da sabedoria humana como um todo, o mesmo

não vale para os conhecimentos mais específicos e complexos, derivados dessas primeiras verdades. É por isso que, se devemos partir dela, a intuição não é suficiente para atingir todas as verdades – e para isso, temos que utilizar aquilo que podemos deduzir com certeza. É o que o quarto preceito do *Discurso do Método* diz, como já vimos: além de não aceitar nada que se mostre como evidentemente verdadeiro, devemos, para os conhecimentos posteriores, fazer anotações e revisões de modo a nada omitir. É exatamente esse o caminho da dedução, na qual “*concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão (...). A dedução não requer, como a intuição, uma evidência atual, mas, ao contrário, extrai de certa maneira sua certeza da memória*” (DESCARTES, 2007, p. 16).

Se utilizarmos essas regras para a orientação do espírito seremos capazes de colocar a Metafísica em outro patamar, de fazer dela uma ciência de tal forma segura e evidente que nenhuma dúvida mais provocaria. Por meio da intuição, Descartes pretende chegar aos primeiros princípios de todo o saber humano, e a partir deles, construir, por meio de deduções, as verdades das ciências específicas.

Assim, o que Descartes estabelece, tanto no *Discurso do Método* quanto nas *Regras para a orientação do espírito*, é a necessidade de refletir sobre a antecâmara da Metafísica, sobre aquilo que a torna possível e certa: o método. Apenas depois de estabelecido o caminho a ser percorrido, o projeto a ser seguido, a ordem e procedimentos necessários (nunca começar a conhecer por dedução, sempre dividir os problemas em problemas menores, de forma a tratar primeiro dos mais simples etc), é que poderemos questionar o que é o ser, e quais são as verdades sobre os objetos, o mundo e Deus.

É exatamente essa ordem que a Regra IV estabelece: “*Ora, é muito melhor jamais pensar em procurar a verdade de alguma coisa a fazê-lo*

*sem método*” (DESCARTES, 2007, p. 19). Ou seja: se o livro dos antigos em quase nada ajuda na busca das verdades indubitáveis é justamente porque eles cometeram o erro de procurar a verdade sem propor antes um método seguro para atingi-la. E assim, acabam por não encontrar verdade alguma que seja evidente, clara e distinta. Por isso o trabalho inicial de toda Metafísica deve ser o de refletir sobre o modo de conhecimento, sobre os procedimentos adequados que farão com que o espírito, bem aplicado, chegue a demonstrações seguras.

E após muito planejar sobre o método e a ordem do conhecimento, então podemos perguntar, junto com Descartes: quais as verdades claras e distintas que a intuição nos revela? Quais os primeiros princípios indubitáveis que servirão como alicerce da Metafísica? Para isso, vejamos agora a quarta parte do *Discurso do Método*.

### 3. O ponto de partida – o eu racional

Temos, nessa quarta parte do *Discurso*, o caminho resumido que depois seria bastante detalhado ao longo das três primeiras *Meditações*; o que mostra o tempo que Descartes teve para pensar no método a ser utilizado para atingir os primeiros fundamentos da Metafísica.

E seguindo o primeiro preceito do método, resolve “*rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se restaria, depois disso, alguma coisa em minha crença que fosse inteiramente indubitável*” (DESCARTES, 2004, p. 69). O que primeiro se mostra como totalmente dubitável são os sentidos, que muitas vezes nos enganam, até mesmo nas questões mais elementares, como o fato de que vemos o Sol pequeno quando na verdade

ele é muito maior do que nossos olhos veem. E se os sentidos enganam até mesmo nas questões mais simples, como confiar neles para chegar aos conhecimentos mais importantes de todas as ciências?

É preciso então rejeitar tudo que os sentidos podem trazer. Mas não apenas eles são falsos guias para se chegar à verdade: até mesmo a razão pode não ser confiável, se por um acaso houver um gênio maligno que queira nos enganar. Mesmo que não desenvolva essa hipótese aqui, Descartes mostra o quanto a não distinção entre vigília e sono, o quanto até mesmo a matemática poderia nos induzir ao erro se fosse fruto de um Deus enganador. Se ele existisse, nada do que pensamos poderia ter garantia alguma de ser verdade. E é exatamente nesse ponto que o filósofo termina a primeira meditação: se existisse o Deus enganador, seria possível chegar aos fundamentos da Metafísica? Ao rejeitar como falso aquilo que pode suscitar a menor dúvida, seria alcançada alguma verdade absoluta?

*Nas Meditações, como vimos na disciplina de Metafísica I, é preciso começar o segundo dia para que, ao anotar e revisar tudo que tinha pensado no dia anterior (quarto preceito do método) se descubra o que na quarta parte do Discurso é colocado rapidamente: “logo notei que, quando quis assim pensar que tudo era falso, era preciso necessariamente que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, observando que esta verdade, penso, logo existo, era tão firme e tão segura que as mais extravagantes suposições dos céticos eram incapazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que eu buscava” (DESCARTES, 2004, p. 70). É evidente, mesmo para o*

*cético mais radical, que, se eu penso que nada é verdadeiro, ao menos é verdade que eu penso. Assim, ao tentar destruir tudo que poderia se mostrar falso e dubitável, Descartes chega, com a luz natural da razão, com a intuição, à primeira verdade da Metafísica: eu penso, eu existo. Existo porque penso, enquanto penso, de tal forma que há aqui uma identificação entre o sujeito e a razão. O sujeito é sujeito de conhecimento, é aquele que pensa, e por enquanto nada mais pode ser dito dele.*

Mesmo aqueles que dizem ser impossível conhecer qualquer coisa, os céticos radicais, não poderiam negar que, no momento em que pensam nessa impossibilidade, eles existem pensando. E é com essa evidência clara e distinta, dada não pelos sentidos ou pelo juízo enganador da imaginação, mas por um conceito que o pensamento atento forma com tanta clareza que se torna impossível dele duvidar, que o alicerce da Metafísica e das demais ciências poderia então ser construído.

A intuição, livre das amarras produzidas pelos outros sábios e pelos costumes, seguindo aquilo que o método estabeleceu, foi capaz então de chegar ao primeiro princípio da filosofia, ao fundamento da Metafísica. E o que é esse princípio? Justamente o fato de que todo conhecimento possível só é possível se admite como ponto de partida um sujeito que pensa.

Pode parecer pouco, mas com isso Descartes estabelece uma ruptura com a Filosofia Medieval, que coloca como início do conhecimento a figura de Deus; e com a Filosofia da Renascença, que coloca a subjetividade mais como questão prática e ética do que como figura do conhecimento. O que Descartes faz aqui é o que marca o início da

Metafísica Moderna: o fato de que toda Metafísica é possível e certa a partir de um “eu” racional que segue as regras impostas pelo método.

Por meio do método, o sujeito que pensa pode chegar a conhecer todas as verdades possíveis sobre ele mesmo, sobre Deus e sobre o mundo. Não por acaso, é esse o caminho que Descartes percorrerá após a descoberta do alicerce da Metafísica. Tendo então intuído (no sentido cartesiano de intuição, como já foi mostrado em 2.2) que o “eu penso” é o primeiro princípio de toda a Filosofia, é necessário então partir para outros conhecimentos, para a construção das paredes externas da nova e sólida casa.

Primeiro é preciso deixar mais claro o que é esse eu que pensa, porque nos nossos costumes é comum nos vermos sempre com um corpo. Mas o que a intuição por enquanto mostra é apenas a evidência de que: se esse Deus enganador existir, nada posso afirmar além do fato de que sou um eu que pensa. Assim, embora o corpo pareça óbvio, pela ordem do conhecimento, somos pensamento e não, por enquanto ao menos, corpo. Eu era uma “*substância cuja essência ou natureza consistem apenas em pensar*” (DESCARTES, 2004, p. 70).

E o que esse sujeito pensa, um dos principais pensamentos seu, é o fato de que todo o exercício realizado até agora foi um exercício de duvidar, de rejeitar tudo que poderia ser falso para tentar chegar a algo verdadeiro de forma absoluta e evidente. E se isso ocorreu, é porque esse “eu” não conhece tudo de imediato, e é isso que faz dele imperfeito. Duvidar, não conhecer, é ser imperfeito; o que é no mínimo estranho, já que ao mesmo tempo em que se reconhece como imperfeito, esse eu tem a ideia de perfeição. E aqui, com base na lógica medieval, que dizia que nunca o menos pode gerar o mais, Descartes tenta mostrar que: se o eu que pensa duvida, é porque não é

perfeito. E se tem a ideia de perfeição, é porque essa ideia vem de algo que é perfeito. “*Compreendi com evidência que devia ser de uma natureza que fosse, de fato, mais perfeita*” (DESCARTES, 2004, p. 71). Ou seja: se duvido, é porque não sou perfeito. Se tenho a ideia de perfeição, é porque existe algo perfeito, maior, que me fez. Desse modo Deus bom (porque a perfeição só pode ser boa) é demonstrado na quarta parte do discurso, e na terceira meditação, de modo que a partir dele, posso ter a garantia que as ameaças de um Deus enganador são falsas. E se são falsas, posso agora de forma segura utilizar a minha razão com ordem, segundo o método, para atingir outras verdades.

É dessa forma que Descartes chega aos dois principais alicerces da casa: o primeiro princípio, do eu penso, eu existo, traz consigo a existência de Deus perfeito e bom, que, assim sendo, permitirá que o sujeito de conhecimento, utilizando o que tem de mais essencial (o pensamento) e com ordem, construa novamente sua casa, mas dessa vez, uma casa tão sólida e segura que nada mais seria capaz de derrubá-la.

Com isso podemos então conhecer o mundo e todas as coisas. Mas antes disso, foi preciso fincar os princípios e o método do conhecimento. Esse exercício de antecâmara é fundamental na Metafísica Moderna, e não podemos pensá-la sem verificar como cada filósofo, a seu modo, colocou as mesmas questões de Descartes: quem é esse sujeito que conhece? E como esse conhecimento é possível? Mesmo Hume, que dará uma resposta totalmente diferente, também parte da compreensão de como o sujeito se coloca no mundo e como ele busca os conhecimentos.

A Metafísica Moderna tem seu marco inicial nesse caminho percorrido por Descartes e mostrado nesse módulo: a partir do método, chegar ao ponto de partida do conhecimento, que é o eu racional.

## 4. Conclusão

Mas, se é verdade que a Metafísica começa com o “eu penso” intuído a partir de um método pré-estabelecido, é verdade também que tudo o que se pensa só pode ser garantido como verdade depois de demonstrada a existência de Deus bom. *“Aquilo mesmo que há pouco tomei como uma regra, a saber, que as coisas que concebemos de maneira muito clara e distinta são todas verdadeiras, só é seguro porque Deus é ou existe, e porque ele é um ser perfeito, e porque tudo que está em nós vem dele”* (DESCARTES, 2004, p. 76).

Até que ponto poderíamos dizer que de fato essa Metafísica Moderna é diferente da Metafísica Medieval, já que também afirma que no início existe Deus e tudo que conhecemos vem dele?

O que faz a diferença, e não é pouca, é justamente o modo como se chega a essa conclusão. Na Filosofia Medieval, parte-se de Deus e o eu é aquele que aceita aquilo que é revelado, sendo que a fé é que ilumina a razão. Já com a Metafísica de Descartes, mesmo que Deus exista cronologicamente antes, o conhecimento não começa por ele nem é sua revelação. É por meio do método, pensado de antemão, que se chega ao primeiro princípio, que é o sujeito como pensamento. E é esse o ponto de partida de todo conhecimento: o eu que pensa de forma ordenada e que, por meio desse exercício de racionalidade, demonstra a existência de Deus. Assim, é a razão que demonstra a fé.

O caminho da Metafísica, a partir do pensamento de Descartes, passa a ser o contrário do que a Filosofia Medieval colocava, e a ênfase não é mais nas revelações e iluminações que a fé traria, mas no conhecimento sólido e seguro que apenas um sujeito racional, de forma ordenada e com método, pode demonstrar.



### Bibliografia

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Porto Alegre: LP&M, 2006.

Acesse em: <https://goo.gl/wBHS3n>

\_\_\_\_\_. *Regras para a Direção do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Acesse em: <https://goo.gl/SjpyRw>

LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.

### Vídeos e materiais de suporte

Filme de Roberto Rossellini sobre Descartes. Assista em: <https://goo.gl/fXWCwX>

Vídeo do Prof. Dr. Homero Santiago a respeito do filme de Rossellini. Assista em: <https://goo.gl/oDHBuU>



*Módulo III*  
*Hume e os tipos*  
*de filosofia – os*  
*limites da Metafísica*  
*verdadeira*



## 1. Introdução

A filosofia de Hume se coloca na contramão da filosofia cartesiana. Mais na linha do ceticismo, tal como Montaigne, veremos como o filósofo britânico critica a filosofia que tenta estabelecer o conhecimento daquilo que não somos capazes de conhecer. É preciso criar uma nova Metafísica, que chamará de “Metafísica verdadeira”, e que de forma mais humilde e modesta, tente compreender como o conhecimento se dá a partir das operações da mente e do sentimento moral.

Ao invés de partir de hipóteses e especulações abstratas, Hume propõe a volta à experiência e à vivência para estabelecer as bases da Metafísica. *“Hume pretendia, com essa ideia, apenas defender a primazia, nessas investigações, dos fatos experimentalmente constatados sobre a forma como os seres humanos pensam e são emocionalmente afetados em sua experiência do mundo e no convívio com seus semelhantes. O que se recusa é a representação da natureza humana segundo modelos derivados de hipóteses puramente conjecturais sobre, por exemplo, sua ‘racionalidade’, e a consequente tentativa de fundamentar na razão todas as atividades que são próprias do ser humano”* (HUME, 2004, p. 10).

No entanto, mesmo que de forma muito distinta, Hume também pensará a Metafísica a partir de um método e de uma subjetividade. Antes de perguntar o que é o ser ou o sentido do ser, antes de buscar as verdades sobre o mundo, é necessário verificar como é possível o conhecimento. E essa questão só pode ser respondida a partir de uma outra: como é aquele que conhece.

É por isso que mesmo nos filósofos modernos que não colocam a subjetividade como racionalidade, podemos observar mudanças significativas em relação ao modo de fazer Metafísica. E é o que Hume

Veremos nesse módulo como o filósofo Hume coloca a Metafísica também a partir de um método e da pergunta sobre o modo de conhecer do sujeito. Mas, ao fazer isso, tenta construir uma Metafísica verdadeira, que teria como principal função aceitar seus limites e não ter pretensões de tudo racionalmente demonstrar.

também fará: antes de conhecer, é preciso perguntar pelo sujeito de conhecimento e pelas operações do conhecimento. Vejamos então como o filósofo britânico propõe a “Metafísica verdadeira”.

## 2. A Metafísica verdadeira

Logo no início do livro *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume descreve dois tipos de filosofia e mostra os problemas de cada uma; propondo, no lugar delas, uma outra filosofia, que pudesse juntar as vantagens da filosofia simples e a exatidão da filosofia profunda. Contra os excessos de abstrações e erros dessa segunda filosofia, surgiria uma nova metafísica, que conseguiria ser exata e ao mesmo tempo ter relação direta com a vida prática.

Não se trata, aqui, de eliminar a Metafísica, como muitos poderiam pensar, mas de propor, no lugar de uma metafísica arrogante que tudo deseja demonstrar, uma nova metafísica, ou melhor, uma metafísica verdadeira, que estabelece seus limites.

Esse será um ponto essencial para a filosofia humeana: a partir das operações da mente, do modo como o sujeito conhece, é preciso estabelecer limites ao próprio conhecimento. E isso, que poderia aparecer como uma desvantagem à Filosofia, se torna, para o filósofo, uma grande vantagem, já que garantiria o não cair em erros e abstrações que não mantenha nenhuma relação com a vida.

### 2.1 As duas espécies de filosofia

Na primeira seção do livro *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume descreve longamente dois modos de se fazer filosofia, e explica

como uma delas aparece, para a maior parte das pessoas, como mais aceita porque mais ligada a questões práticas, ao senso comum.

Essa seria a filosofia que “*primeiro considera o homem principalmente como nascido para a ação*” (HUME, 2004, p. 19), e que seleciona as observações e exemplos mais marcantes da vida cotidiana. Podemos dizer que essa era a filosofia proposta por Montaigne, como vimos no módulo I, já que, por meio de *Ensaio*s, pretendia falar de noções como virtude, felicidade – questões voltadas para a vida cotidiana, com muitas observações e exemplos. Trata-se, pois, de uma filosofia mais simples e acessível, que contrapõe costumes e por meio de um exercício de distanciamento e contraposição, busca o modo mais virtuoso de viver.

Já a outra filosofia se coloca como mais exata e ao mesmo tempo, mais distante do cotidiano: “*filósofos da segunda espécie vêm no homem antes um ser dotado de razão do que um ser ativo*” (HUME, 2004, p. 20). Na contramão da filosofia acessível, essa outra filosofia, ao invés de falar de costumes e virtudes, fala do entendimento, do princípio, do fundamento e origem. Trata-se de não se contentar enquanto não atingir os princípios fundamentais do conhecimento verdadeiro. E ao assim fazer, acaba por efetuar especulações abstratas voltadas apenas para os sábios.

É, de certo modo, a filosofia que Descartes propõe – e que vimos no Módulo II: uma filosofia que, por meio da razão, busca o fundamento, a base indubitável do conhecimento, e para isso, faz uma série de especulações abstratas desligadas do cotidiano. Mesmo que não possamos afirmar que de fato Descartes não acredite ter um corpo (o que ele mesmo afirma na Sexta meditação, ao mostrar que não se tratava de uma dúvida real, mas que era necessária enquanto

método), na ordem dos conhecimentos o que surge primeiro é o sujeito racional, que é apenas pensamento, isolado do mundo e dos outros, com a certeza apenas de que enquanto pensa, existe. Apenas depois de demonstrar a existência de um Deus bondoso, é que o conhecimento pode se voltar para o mundo sensível, para o corpo e os outros humanos.

E é esse movimento racional, desligado da ação, que forma a segunda espécie de filosofia, chamada por Hume de “*filosofia exata e abstrusa*” (HUME, 2004, p. 21), normalmente mal vista pelo senso comum, que prefere a “*filosofia simples e acessível*” (HUME, 2004, p. 21).

Isso ocorre porque, além da filosofia profunda ser mais distante do cotidiano em suas pretensões abstratas, o filósofo mostra-se como qualquer uma das pessoas; o que significa que talvez tudo aquilo que aprendem com os princípios do conhecimento em nada o auxiliem na vida. Esses filósofos da segunda espécie são tão levados pelas paixões quanto qualquer uma das pessoas; e mesmo querendo-se profundos, são afetados igualmente pelas agitações, sentimentos e paixões. E se é assim, qual seria a utilidade dessa filosofia profunda?

De um lado temos uma filosofia simples e humilde, que pretende observar o cotidiano e auxiliar as pessoas na decisão de suas ações, apontando, por meio de exemplos e observações, a conduta mais virtuosa possível. E de outro, temos uma filosofia mais complexa e pretensiosa, que pretende primeiro pensar no humano como racional e não como ativo, e que por assim ser, busca os fundamentos do entendimento, distanciando-se da ação e da vida cotidiana.

Desse modo, é natural que a fama mais duradoura e justa tenha sido conquistada pela filosofia simples. “*É fácil para um filósofo profundo cometer um engano em seus sutis raciocínios, e um engano é necessariamente o gerador de outro; ele, entretanto, segue todas as consequências e não hesita em endossar qualquer conclusão a que chegue, por mais inusitada ou conflitante com a opinião popular*” (HUME, 2004, p. 21).

O filósofo profundo, por tentar demonstrar aquilo que não está ligado diretamente à vida cotidiana, tende a afirmar conclusões que são muito afastadas ou mesmo impossíveis de serem admitidas pelo senso comum. Como exemplo, podemos mostrar o princípio da filosofia cartesiana: alguém de fato acreditaria que é possível nos pensar apenas como pensamento e não como corpo? Mesmo que seja compreensível esse argumento, a partir do método escolhido por Descartes, essa afirmação não parece ter respaldo em nossa vida cotidiana. E é por isso que, segundo Hume, temos tendência a admitir melhor a filosofia simples, que não se afasta tanto do vivido, e por assim ser, erra menos, e quando erra, tem seus erros corrigidos pelo senso comum.

Mas, se a filosofia pura e profunda é desprezada porque parece não contribuir para o proveito ou deleite da sociedade, podemos dizer que também a ignorância é desprezada. Não se trata, portanto, de substituir o conhecimento distante e arrogante por um não saber generalizado. Pelo contrário: o que Hume propõe, ainda na primeira seção do livro, é buscar um caráter perfeito, que estaria situado entre esses dois extremos. E por que isso?

Porque o homem é um ser racional e ao mesmo tempo um ser ativo, e a filosofia deveria dar conta desses dois aspectos, não deixando de querer conhecer de forma exata e ao mesmo tempo, não

deixando de ter ligações diretas com a vivência. Aquele que opta por considerar apenas um dos modos, será prejudicado em seu pensamento e vivência, e também castigado pela natureza: *“A natureza estipula uma espécie mista de vida como a mais adequada aos seres humanos, e secretamente os advertiu a não permitir que nenhuma dessas inclinações se imponha excessivamente, a ponto de incapacitá-los para outras ocupações e entretenimentos. ‘Satisfaz tua paixão pela ciência’, diz ela, ‘mas cuida para que essa seja uma ciência humana, com direta relevância para a prática e a vida social. O pensamento abstruso e as investigações recônditas são por mim proibidos e severamente castigados com a pensativa tristeza que ensejam, com a infundável incerteza em que serás envolvido e com a fria recepção dedicada a tuas pretensas descobertas, quando comunicadas. Sê um filósofo, mas em meio a toda tua filosofia, não deixes de ser um homem”* (HUME, 2004, p. 23).

Nesse parágrafo, podemos ver de forma bastante enfática a proposta da filosofia de Hume, que não é o deixar de fazer ciência, de buscar a verdade e o conhecimento, mas de, ao fazer a ciência, não se esquecer que ela é ciência humana. Ou seja, é preciso que a Metafísica tenha relação direta com nossas vivências e evite as especulações abstratas, “puras”, descoladas da ação e da sociedade.

Quem ousar fazer apenas a filosofia pura e profunda, será castigado pela natureza com pensativa tristeza, infundável incerteza e fria recepção de suas obras. Para que isso não ocorra, é fundamental não esquecer em nenhum momento que ser filósofo é não deixar de ser humano, de ser um ser sociável e ativo, preocupado em realizar boas e virtuosas ações.

É compreensível, então, que as pessoas prefiram a filosofia simples à filosofia profunda, por compreendê-la melhor e por verificar

sua utilidade. E Hume diz que não há problemas em preferir a primeira à segunda filosofia. O problema aparece quando, não se contentando em gostar mais de uma que de outra, as pessoas rejeitam absolutamente tudo que a Metafísica traz. Contra essa rejeição, o filósofo britânico propõe uma defesa da Metafísica.

Assim, mesmo colocando Hume do lado do ceticismo, e ele admite ser um cético mitigado, não se trata de não admitir ciência alguma, de não buscar verdades. Há aqui uma semelhança com a filosofia de Montaigne, que utiliza o ceticismo para se distanciar dos dogmatismos, mas não assume a impossibilidade de um discurso e da busca por uma verdade.

Se é preciso distanciar-se da filosofia pura que se esquece como filosofia humana, não é para fazer filosofia alguma. O que Hume coloca é a necessidade de defender a Metafísica, mas reformulando-a de forma a atingir o que a natureza prescreve: o não esquecimento de que o ser humano é um ser racional e ativo ao mesmo tempo. Por isso é essencial mostrar que, se a filosofia pura costuma errar porque se quer abstrata demais, há elementos trabalhados por ela que são essenciais para atingir uma Metafísica verdadeira.

A filosofia profunda, por exemplo, é importante para auxiliar a filosofia simples com sua exatidão e seu rigor; enquanto a filosofia simples pode auxiliar a filosofia pura a corrigir seus erros trazendo a concretude como critério essencial. *“O anatomista põe-nos diante dos olhos os objetos mais horrendos e desagradáveis, mas sua ciência é útil ao pintor para delinear até mesmo uma Vênus ou uma Helena”* (HUME, 2004, p. 24). Assim como o anatomista dissecava cadáveres, a filosofia pura, de forma desagradável, põe diante de nós a exatidão e o rigor com que devemos, com a filosofia simples, pintar o que é belo

e agradável, assim com o artista se utiliza da ciência do anatomista para melhor pintar ou esculpir Vênus.

Sem o trabalho do anatomista, o trabalho do artista seria muito menos belo; o que quer dizer aqui que, sem o trabalho rigoroso e exato que a filosofia pura faz, a filosofia simples seria muito menos útil. É preciso então exaltar o sentimento e o raciocínio correto, e compreender que é por meio do espírito da exatidão que chegamos mais perto da perfeição moral.

A verdadeira metafísica, para Hume, é aquela que, com o rigor da filosofia pura, busca melhor falar das ações virtuosas, assunto da filosofia simples; e que, com a humildade da filosofia simples, busca distância dos esforços frustrados da vaidade da filosofia pura, que quer falar do que é inacessível ao conhecimento. Com uma filosofia corrigindo os problemas da outra, conseguiríamos chegar a uma Metafísica verdadeira e ao mesmo tempo humana.

E como Hume pretende construir essa Metafísica? Qual o método que ele utilizará para chegar a essa filosofia como ciência humana? *“Investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e capacidades, que ele não está de modo algum apto a tratar de assuntos tão remotos e abstrusos”* (HUME, 2004, p. 27).

Assim como Descartes, Hume deseja estabelecer a base da Metafísica por meio da investigação do sujeito de conhecimento (qual a natureza do entendimento humano?). E contra Descartes, o que fará, ao analisar de forma rigorosa os poderes e capacidades das operações da mente, é

justamente mostrar que nosso conhecimento não pode atingir o que é muito abstrato e deve se contentar com aquilo que é capaz de conhecer.

É por isso que, se em Descartes ainda tínhamos a demonstração da existência de Deus com o método racional e a partir de um sujeito pensante; na Metafísica de Hume essa questão deixa mesmo de se colocar. Analisar as faculdades humanas, as operações da mente, o levará a afirmar que a Metafísica atingirá o conhecimento verdadeiro se se limitar e se não ousar saber além de certos limites.

O trabalho da Metafísica é o de estabelecer aquilo que pode ou não conhecer; e isso será muito importante para que se mantenha rigorosa e ao mesmo tempo útil, evitando os erros tão comuns da filosofia pura, que ousa ir muito além do que a vivência permite, e evitando os erros da filosofia simples, que muitas vezes ousa esquecer-se da exatidão e do rigor. É preciso *“unir as fronteiras das diferentes espécies de filosofia, reconciliando a investigação aprofundada com a clareza, e a verdade com a inovação”* (HUME, 2004, p. 32).

Mas, e é isso que faz com que Hume seja um Metafísico Moderno, mesmo que chegue à conclusão contrária à de Descartes, o modo como encaminha sua Metafísica é semelhante: antes de dizer o que é o ser, é preciso analisar com rigor aquele que conhece, e como o conhecimento procede. O método e o sujeito do conhecimento são as questões primeiras que possibilitarão a existência de uma Metafísica. E é o que a segunda seção começa a mostrar.

## 2.2 O início da Metafísica verdadeira – a natureza do entendimento humano

Para saber como chegar ao conhecimento aprofundado e claro, verdadeiro e inovador, é preciso antes fazer a investigação primeira de

toda metafísica moderna: quem é aquele que conhece? E por meio de que método esse sujeito do conhecimento é capaz de conhecer?

É exatamente esse caminho, também percorrido por Descartes, que Hume inicia na segunda seção de *Investigação sobre o entendimento humano*, que, pelo próprio título, deixa compreender que a Metafísica deve partir do conhecimento original do entendimento humano. E a primeira afirmação feita na segunda seção, intitulada “*Da origem das ideias*”, é a de que todos admitirão sem maiores problemas que há uma grande diferença entre sentir uma dor e trazer essa dor pela memória. Uma coisa é nesse momento cair e sentir a dor de torcer ou quebrar o tornozelo. Outra coisa muito distinta é, anos depois, lembrar-se desse acontecimento ou mesmo imaginar o que sentiríamos se isso acontecesse conosco.

O sentimento original, atual, tem mais força e vivacidade que o sentimento lembrado ou imaginado: “*o mais vívido pensamento será sempre inferior à mais obtusa das sensações*” (HUME, 2004, p. 33). A sensação atual mais fraca é ainda muito mais vívida e forte que o mais forte pensamento (memória, imaginação, reflexão). E é a partir dessa primeira distinção óbvia que Hume inicia sua investigação sobre o entendimento humano.

“*Em consequências, podemos aqui dividir todas as percepções da mente em duas classes ou espécies que se distinguem por seus diferentes graus de força e vivacidades*” (HUME, 2004, p. 34). Essa é a primeira verdade admitida facilmente por todos que estão sãos e sem problemas mentais. E isso basta a Hume. Não temos, portanto, aquela necessidade de encontrar uma verdade indubitável, que seria fruto de uma intuição clara e distinta da qual ninguém poderia, em nenhum momento, discordar; mas uma verdade normalmente admitida pela

maioria das pessoas. Começamos a perceber, aqui, como a Metafísica proposta por Hume parte, não de hipóteses e especulações, mas daquilo que é admitido pela maior parte das pessoas como verdadeiro e que parece sensato.

Pela razão e pela ação, é possível partir de um argumento sensato, exato e claro, que seja a base de todo o conhecimento possível. E se à primeira vista parece ser o que temos de mais ilimitado, por meio de exemplos Hume mostra que, na verdade, o pensamento é apenas a junção de inúmeras sensações e impressões que temos. O que vem primeiro, e o que permite o pensamento, são as sensações atuais e presentes.

Nesse sentido, Hume distingue todas as operações da mente, chamadas aqui de percepções da mente, em dois níveis, separados por graus de vivacidade e força. O primeiro nível, mais forte e mais vívido, é o das impressões, que se colocam como o sentimento forte e atual que temos. Já o segundo nível, derivado do primeiro, e assim, mais fraco e menos vívido, é o das ideias ou pensamentos, que se colocam como reflexão, memória ou lembrança daquilo que foi “impresso” em nós, daquilo que foi sentido.

Sem diminuir a importância do pensamento, Hume coloca as impressões como aquilo que há de mais claro, forte e vívido em nossa operação da mente. E é por isso que, com a mesma estrutura de Descartes (partir do “eu” e de um método), o ponto de partida será muito distinto: ao invés de estabelecer o pensamento como aquilo

que o sujeito é (coisa pensante, como dizia Descartes), Hume nos coloca como tendo duas operações principais: a impressão e o sentimento, e a ideia e a razão; sendo que estas são derivadas das primeiras, e, portanto, são mais fracas e obscuras. E se é assim, tudo aquilo que é trazido pela ideia e pela razão deve ter algum respaldo nas impressões vividas, origem do pensamento.

Todo pensamento que ousar ir além daquilo que a impressão permite sentir, ou que chega até mesmo a contrariar aquilo que sentimos, deve ser abandonado. É assim que a filosofia pura pode ser “curada” pela filosofia simples, de forma a criar uma Metafísica verdadeira, que seja certa e ao mesmo tempo não se distancie da prática. *“Embora nosso pensamento pareça possuir essa liberdade ilimitada, um exame mais cuidadoso nos mostrará que ele está, na verdade, confinado a limites bastante estreitos”* (HUME, 2004, p. 35).

E quais são esses limites? As impressões! O pensamento verdadeiro é aquele que estabelece associações a partir daquilo que é sentido, a partir daquilo que é o mais claro, forte e vívido em nós: as impressões. É por isso que, em um outro livro chamado *Uma investigação sobre os princípios da moral*, Hume escreve um apêndice chamado *“Sobre o sentimento moral”* afirmando que tanto a razão quanto o sentimento participam das decisões que envolvem louvor ou censura; ou seja, que ambos tem um papel nos princípios da moral.

Mas o papel de cada um é distinto, já que, se a razão permite verificar quais as ações possíveis, é apenas o sentimento moral que poderá mostrar o gosto pela felicidade e a censura do sofrimento: *“Embora a razão, quando plenamente assistida e desenvolvida, seja suficiente para nos fazer reconhecer a tendência útil ou nociva de qualidades e ações, ela sozinha não basta para produzir qualquer censura ou*

*aprovação moral (...). É preciso que um sentimento venha a manifestar-se aqui, para estabelecer a preferência pelas tendências úteis sobre as nocivas”* (HUME, 2004, pp. 368, 369).

O sentimento moral é que tem o papel decisivo de nos inclinar para uma ação moral, do mesmo modo que, nas questões epistemológicas, é também a impressão (aquilo que é sentido agora) que servirá como guia às ideias, já que *“todas as nossas ideias, ou percepções mais tênues, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas”* (HUME, 2004, pp. 35, 36).

É preciso, desse modo, partir do que há de mais certo e vívido – as impressões – e a partir delas estabelecer, por meio do pensamento encadeado, verdades mais complexas. É por esse caminho que poderemos chegar aos conhecimentos verdadeiros possíveis. E para mostrar que esse é o caminho correto, Hume mostra dois exemplos que serão, para ele, suficientes para mostrar que primeiro vem as sensações e só depois há a operação da razão.

O primeiro exemplo colocado na seção dois é a de que todas as ideias abstratas são derivadas das impressões que temos, como no caso da ideia mais longínqua possível: a de Deus. Tudo que a ideia permite dizer sobre Deus (perfeito, onipotente, onipresente etc) é nada mais do que o aumento ilimitado das qualidades de bondade, sabedoria que estão presentes em nós. E de modo inverso, o segundo exemplo mostra que, quando não há a impressão, a ideia não se mostra possível, como é o caso do cego que, por não ter a impressão de cor em seus olhos, não seria capaz de formar ideia alguma sobre o que é cor.

Por meio desses dois exemplos, Hume mostra ser impossível ter uma ideia sem ter uma impressão primeira. E se alguém quiser contradizer essa afirmação, precisará dar exemplos de ideias sem

impressões correspondentes, o que não parece ser possível. Novamente, vemos que não é uma verdade absoluta e indubitável, mas é a verdade que aparece de forma racional para a maior parte das pessoas. Se nenhum exemplo for dado de uma ideia formada sem que haja nenhuma impressão inicial, então seria preciso mudar toda a teoria humeana. Mas, segundo Hume, até aquele momento todos os pensamentos podiam ser colocados como derivados de impressões iniciais; e que, na falta dessas, também haveria a falta da ideia derivada.

Metafísica é, aqui, o encadeamento do pensamento a partir de impressões. E se é assim, para que se mantenha verdadeira, é preciso sempre verificar esse elo, e se houver alguma afirmação não fundamentada na sensação vívida e forte, é necessário descartá-la. As afirmações do pensamento só podem ser verdadeiras se estiverem ligadas àquilo que a impressão fortemente coloca. E com isso, temos, por um lado, a necessidade de limitar a Metafísica – algo que não havia na filosofia cartesiana; e por outro, a garantia de que, limitada, a Metafísica não mais estará sujeitas aos erros das abstrações pretensiosas.

Sem mais pretensões de demonstrar racionalmente toda e qualquer questão, como Descartes fazia com a questão mais abstrata possível (a existência de Deus perfeito e bom), Hume limita a Metafísica àquilo que as impressões vivamente nos fazem sentir e à conexão entre pensamentos, se ligada às impressões. Mas que tipo de conexões são essas?

Para Hume, as conexões que fazemos entre as ideias são de três tipos: de semelhança (quando, por exemplo, vemos um retrato e pensamos na pessoa retratada); de contiguidade (quando, por exemplo, falamos sobre um cômodo de uma casa e acabamos por perguntar sobre

um outro cômodo da mesma casa); e por fim, de causa e efeito (quando falamos de um ferimento, e somos levados a refletir sobre a dor como efeito do ferimento ou sobre o que teria causado esse ferimento).

E nas questões de conhecimento, a conexão de ideias mais utilizada é, segundo o filósofo, a associação de causa e efeito: é por ela que a narrativa, a história e a ciência encadeiam seus argumentos: “A espécie mais usual de conexão entre os diferentes acontecimentos que figuram em qualquer composição narrativa é a de causa e efeito, pela qual o historiador traça a sequência de ações de acordo com sua ordem natural” (HUME, 2004, p. 44).

É por isso que, depois da questão: Como é o sujeito de conhecimento?, respondida pelos dois modos de operação da mente (impressões e ideias); é preciso se perguntar: como é que o entendimento opera? Sabendo que o sujeito de conhecimento é um sujeito que tem impressões fortes e pensamentos fracos derivados e encadeados das impressões, como é que se dá a operação de conhecimento?

Para responder a essa segunda questão, anterior ainda ao que é o ser ou seu sentido, vejamos a quarta e quinta seções de Investigação sobre o entendimento humano.

### 3. Como o conhecimento é possível

Começamos a ver, nas segundas e terceiras seções do livro, que o ser humano conta com duas percepções da mente e com elas conhece e estabelece princípios da moral: as impressões (ou sentimentos) e as ideias (ou pensamentos). E é pela associação de ideias que o conhecimento é possível. Mas como essa associação é feita?

Se digo que o sol nascerá amanhã, que a segunda bola de bilhar seguirá tal direção após ser tocada pelo movimento de uma primeira bola, que tipo de associação opero? E em que se baseia essa associação de causa e efeito? Nesses casos, o que está dito é sempre que: dado tal evento A, dele se segue necessariamente B. E parte da filosofia pura tende a mostrar que todo o conhecimento verdadeiro vem única e exclusivamente dessa associação, feita por meio de um raciocínio *a priori*, ou seja, de antemão, sem a ajuda de qualquer experiência.

E é contra essa ideia que a Metafísica de Hume se posicionará. Para ele, essa associação de causa e efeito, na qual todo conhecimento científico de fato se baseia<sup>4</sup>, não vem de um exercício racional, mas de uma experiência que se repete tanto que acabamos por nos habituar com ela, de forma que, quando surge A, esperamos B, sem que nada demonstre necessariamente essa ligação. Vejamos melhor os argumentos utilizados por Hume para mostrar isso.

### 3.1 Como chegamos ao conhecimento de causa e efeito?

Na parte I da seção 4, intitulada “*Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento*”, Hume faz uma nova distinção, dizendo que a investigação humana trata de dois assuntos: as relações de ideias (objeto da álgebra, aritmética), e as questões de fato, e que ambas ocorrem de formas distintas. Enquanto nas relações de ideias há a impossibilidade de concebermos um quadrado que não tenha 4

4. Para Hume, existem as questões de fato, e a simples relação de ideias, que exigem procedimentos distintos de conhecimento.

lados, nas questões de fato essa impossibilidade não existe: podemos conceber a frase “o sol nascerá amanhã” e também a frase contrária “o sol não nascerá amanhã”.

Mesmo que estejamos mais acostumados com o sol nascendo, não há, na proposição contrária, nada que a impossibilite, ao contrário de conceber um quadrado redondo. E se é assim, não há como usar a certeza adotada nas relações de ideias para as questões de fato. O modo de conhecer as questões de fato – que são o objeto da Metafísica – deve ser distinto do modo de se conhecer as regras de aritmética e da geometria. E desse modo vemos o quanto o método estabelecido por Hume se coloca na contramão do método adotado pelo Pai da Metafísica Moderna, que colocava como regra seguir, desde o início, a ordem matemática. Para Hume, isso não seria possível, pois “*as questões de fato (...) não são apuradas da mesma maneira*” (HUME, 2004, p. 53).

E como é que chegamos ao conhecimento das questões de fato? Justamente pelo principal modo de associação de ideias descrito anteriormente: a relação de causa e efeito. E se é assim, a pergunta essencial que Hume coloca é: como chegamos ao conhecimento de causas e efeitos?

A resposta dada a essa pergunta essencial, que levará à possibilidade da metafísica verdadeira, é: “*Arrisco-me a afirmar, a título de uma proposta geral que não admite exceções, que o conhecimento dessa*

*relação não é, em nenhum caso, alcançado por meio de raciocínios a priori, mas provém inteiramente da experiência” (HUME, 2004, p. 55). Ou seja: Hume defende que não fazemos relação de causa e efeito por meio de um método racional, mas sim por conta de um método experimental. O que isso quer dizer?*

Se utilizarmos a figura de Adão como exemplo, e é o que Hume faz, isso fica muito claro. Adão é o exemplo máximo de um sujeito adulto, racional, sem experiência. Ele é, basicamente, aquele “eu penso, eu existo”, que Descartes descobre como fundamento de todo conhecimento possível. E o que Hume faz com essa figura é mostrar que um sujeito adulto, com razão muito bem desenvolvida e sem experiência, não é capaz de estabelecer uma relação de causa e efeito entre os elementos.

Diante da transparência da água, sem experiência alguma, apenas olhando para ela e utilizando as operações da razão, Adão seria capaz de deduzir que um de seus efeitos é poder nela afogar-se? Diante de uma pedra segurada no ar, sem que tenhamos nunca visto uma pedra cair, seria possível deduzir de antemão que ela necessariamente cairia? Para Hume, não. E isso porque a causa é distinta do efeito; ou seja, porque o objeto, em si mesmo, sem ser experimentado, não mostra qual é seu efeito.

Desse modo, apenas utilizando a razão, e sem ter experiência alguma, simplesmente não teria como fazer as inferências e tirar as deduções de efeito. Posso pensar que a pedra irá cair, posso pensar que ela irá subir, assim como posso pensar que ela ficará parada. Embora essas duas últimas proposições nos pareçam estranhas, é apenas porque estamos muito habituados a ver a pedra cair, de forma que parece impossível a nós pensarmos que essa pedra pode simplesmente não

se mover. No entanto, isso ocorre justamente porque tivemos muitas experiências desse acontecimento e não porque nossa razão, sem ajuda da experiência, seja capaz de fazer essa relação de causa e efeito.

Um Adão adulto, racional e sem experiência não seria capaz de deduzir do formato do pão e de seu aspecto que ela seria capaz de alimentá-lo. Apenas depois de tentar comê-lo e se sentir satisfeito é que ele estabelecerá uma relação de causa e efeito entre o comer um pão e o se sentir alimentado. É por isso que a primeira resposta de Hume à pergunta: como chegamos ao conhecimento de causa e efeitos? é uma resposta negativa: “*todos os nossos raciocínios a priori serão para sempre incapazes de nos mostrar qualquer fundamento para essa preferência*” (HUME, 2004, pp. 58, 59).

Sem experiência, nenhum conhecimento das questões de fato seria possível. Nenhum raciocínio *a priori* poderia, no que diz respeito a verdades que não as matemáticas, fazer inferências sobre os efeitos do que se apresenta. Desse modo, à questão “qual é a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato?”, Hume responde: “eles se fundamentam na relação de causa e efeito”. E quando perguntamos “qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação?”, é preciso então responder que é a experiência.

A experiência é o fundamento de todos nossos raciocínios de causa e efeito que utilizamos para conhecer as questões de fato. Dito isso, é ainda necessário fazer uma última pergunta, que busca como o conhecimento é possível a partir dessa experiência: “qual é o fundamento de todas as nossas conclusões a partir da experiência?”. E é a essa questão que Hume tenta responder na parte 2 da seção 4 e em toda a seção 5.

### 3.2. Conhecimento de questões de fato a partir da experiência

Não apenas a relação de causa e efeito não é feita inicialmente pela razão, como também não basta vermos uma experiência para então a razão fazer todo o resto do trabalho, pois podemos muito bem colocar a primeira experiência como aleatória. Ou seja: se uma vez eu soltei uma pedra no ar e ela caiu, de onde se segue que sempre que soltar uma pedra no ar, ela cairá?

É isso que está em jogo: como passamos do conhecimento atual ao conhecimento universal e absoluto? Seria alguma operação da razão que permitiria deduzir, depois de ver uma vez uma pedra cair quando solta no ar, que, por conta da gravidade, todos os objetos soltos no ar, na Terra, cairão?

Para a maior parte da Filosofia e das ciências naturais, sim, essa dedução da razão a partir dos experimentos é possível. Mas para Hume, não. E por que não? Porque tudo que essa teoria que cria a gravidade como hipótese para explicar a queda dos objetos serve para todas as experiências vistas até então, mas nada garante que amanhã o mundo continuará a agir exatamente do mesmo modo. E quando passamos de uma teoria que tenta explicar o que ocorreu no passado para dizer que isso sempre ocorrerá, realizamos, segundo o filósofo, um passo que nenhum argumento permite justificar.

*“Mesmo após termos experiência das operações de causa e efeito, as conclusões que retiramos dessa experiência não estão baseadas no raciocínio ou em qualquer processo do entendimento”* (HUME, 2004, p. 62). Vejo A. Dessa visão nada posso, *a priori*, inferir de seu efeito. Então observo e vejo que depois de A, surge B. Mas uma experiência apenas não garante que essa ligação seja necessária. Assim, não

é nenhum raciocínio que permite, depois de uma primeira experiência, fazer todas as relações e estabelecer a relação causal como necessária e absoluta.

E Hume vai ainda mais longe: mesmo depois de vermos inúmeras vezes A e em sequência B, nada nos permite dizer que é absolutamente certo e necessário que exista uma relação de causa e efeito entre esses elementos. O máximo que podemos dizer é: sempre observamos que primeiro surge A e depois B, de tal forma que, quando aparece A, esperamos por B. Mas o fato de ter sido assim até hoje não nos permite fazer o salto para a afirmação universal de que “sempre será assim”. Não há como estabelecer a validade absoluta da relação de causa e efeito.

E com isso, não temos como estabelecer uma relação causal objetiva e universal, tal como a ciência pretende. O que a Metafísica de Hume mostra é que, a partir das operações da mente do ser humano, temos uma série de impressões que permitem às ideias associarem-se de um certo modo, nunca apenas por meio de uma razão indiferente aos acontecimentos, mas sempre por meio de uma razão que segue aquilo que a experiência mostra.

O que possibilita concluir uma relação causal entre A e B não é nenhum argumento ou inferência; ou seja, não é nenhuma operação da razão, mas o hábito. Se queremos buscar o princípio que permite conhecermos o mundo, *“esse princípio é o hábito ou o costume”* (HUME, 2004, p. 74). Em outras palavras: de tantos vermos primeiro aparecer A e logo depois surgir B, ficamos habituados a essa

sequência e na prática, esperamos que isso ocorra. E mesmo que tentemos criar hipóteses para explicar porque é assim, nenhuma dessas hipóteses permitiria comprovar que, porque foi assim, necessariamente continuará a ser.

Falemos de um exemplo para tornar mais claro: sempre vimos o dia seguir à noite e a noite seguir ao dia. E criamos uma teoria (rotação e translação dos planetas) que dê conta desses acontecimentos que experimentamos. O problema não está nessa tentativa de compreensão, mas no fato de, ao fazer isso, pretendemos que essa teoria seja objetiva, absoluta e universalmente válida; ou seja, que de fato o Universo é assim construído, de modo que, com certeza, amanhã o mesmo movimento será realizado e veremos o dia seguir à noite. Para Hume, essa associação de ideias é fundamental para possibilitar nossa existência, porque é por meio dela que nos programamos, nos alimentamos etc., mas disso não se segue que a associação entre dia e noite seja feita por meio de um argumento indubitável. O que permite a associação de ideias e o estabelecimento de uma relação causal entre dia e noite é o hábito.

De tanto vermos a Natureza agir do mesmo modo, esperamos que assim continuará a ser. Diante da harmonia e constância da natureza, cremos que tudo continuará igual e nos habituamos aos eventos de forma a estabelecermos as relações de causa e efeito, que permitirão o conhecimento. Assim, a Metafísica não é o conhecimento objetivo

e absolutamente válido sobre tudo, mas a constatação da cegueira e debilidade humana, que conhece tal como um bebê aprende a não colocar a mão na tomada depois de tanto fazer isso e levar um choque. Tal como esse bebê, que de tanto realizar a experiência, espera o choque depois de colocar a mão na tomada, estabelecendo uma relação entre ambas; conhecemos o Universo do mesmo modo: de tanto verificar a harmonia da Natureza, nos habituamos com ela e prevemos o que acontecerá a partir do que aparece, de forma a possibilitar nossas previsões e sobrevivência. É, pois, a crença de que nossas experiências permanecerão iguais que permite todo conhecimento possível sobre o mundo.

Assim, a Metafísica deixa de ser o lugar das verdades indubitáveis, absolutas e objetivas sobre o ser para ser a crença na continuação da harmonia da Natureza, verificada pelas impressões que a vivência faz em nós – ou seja, pelas experiências.

## 4. Conclusão

Vimos nesse módulo III como a Metafísica aparece em Hume, nas 5 primeiras seções de *Investigação sobre o entendimento humano*, como um trabalho de associação de ideias com base no hábito e na crença de que a Natureza apresenta-se de forma harmoniosa e constante.

Estamos, aqui, no caminho contrário ao de Descartes, que estabelece o início da Metafísica Moderna com um sujeito identificado ao pensamento e que conhece por meio de um método racional e matemático. Na filosofia

humeana, o conhecimento é possível apenas como hipotético (baseado nas experiências e em hipóteses que permitam compreender as experiências observadas) e não como absoluta e eternamente válido. E por isso mesmo é essencial assumir os limites do conhecimento. Assim, a Metafísica, longe de se colocar como possível por meio de um sujeito que pensa e com método matemático chega a verdades indubitáveis até mesmo sobre Deus, coloca-se como possível por meio de um sujeito ativo que age e com método experimental chega a verdades prováveis sobre a constância da Natureza.

De todo modo, mesmo que de forma muito distinta, podemos perceber que também em Hume a Metafísica se distancia de como aparecia na Renascença e na Filosofia Medieval, já que, antes de buscar o conhecimento sobre o ser, busca, tal como Descartes, o conhecimento sobre o sujeito do conhecimento e sobre a operação do entendimento humano.



## Bibliografia

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano*. São Paulo: Unesp, 2004. Acesse em: <https://goo.gl/XiqvE6>

## Vídeos e materiais de suporte

Palestra do Prof. Dr. Roberto Bolzani sobre Hume. Assista em: <https://goo.gl/6dPOaN>



*Módulo IV*  
Kant e a crítica — a  
ousadia do saber  
na orientação do  
pensamento



## 1. Introdução

Já vimos na disciplina Metafísica I como Kant propõe, na *Crítica da Razão Pura*, a autonomia da razão e ao mesmo tempo os limites da Metafísica, partindo de Hume para acordar do sono dogmático sem, no entanto, estabelecer que o conhecimento é meramente uma observação da repetição harmoniosa da Natureza. Pelo contrário, se temos que limitar o que podemos conhecer, esse conhecimento vem de uma atividade crítica da razão, que por meio de experimentos questiona a Natureza e a obriga a dizer sua verdade, tal como em Descartes.

É o que ficou conhecido como “Revolução Copernicana” nos prefácios da Primeira Crítica, que já estudamos: ao invés de pensar o conhecimento como observação que acompanha o movimento da Natureza, agora devemos pensá-lo como uma atividade, como um fazer sistemático que obriga a Natureza a se movimentar de acordo com nossas perguntas. Fazer pesquisa é selecionar alguns aspectos da Natureza, colocá-los em situações definidas por nós, e verificar quais respostas são dadas por ela. Não se trata, portanto, de uma observação passiva, mas da ênfase na atividade de um pensamento autônomo.

Mas ao mesmo tempo em que a demarcação com precisão do conhecimento racional exercido na sua plena autonomia implica um ganho, implica também a necessidade, tal como colocada por Hume, da razão experimentar seus limites. É por isso que a primeira questão colocada por Kant, como já vimos, é: o que é essa razão que conhece? E como ela conhece?

Do mesmo modo que Descartes e Hume, Kant também questiona primeiro as condições de possibilidade do conhecimento, antes mesmo de começar a conhecer. E a resposta que vimos até então,

Veremos neste módulo como Kant coloca a razão como orientadora do pensamento nas questões essenciais sobre o suprasensível, e também como a mesma razão aparece como orientadora da humanidade em sua libertação da menoridade.

na disciplina de Metafísica I, era como a razão se articula em seus mecanismos para chegar a um conhecimento seguro da realidade.

Mas, como vocês devem lembrar, lá no segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*, Kant colocava que era necessário limitar o conhecimento para deixar espaço para o pensamento. Se a razão só pode conhecer aquilo que se mostra (o fenômeno), o que fazemos então com as questões mais fundamentais da Metafísica? Esquecemos, tal como Hume parece colocar? Ou então a colocamos de outra forma?

É essa a resposta que Kant formula à questão: se é verdade que não podemos conhecer aquilo que não aparece, podemos ao menos pensar sobre eles, desde que não haja contradições entre o pensamento e aquilo que conhecemos. E é esse aspecto que veremos agora em Metafísica III: como o pensamento deve orientar-se para falar daquilo que não pode conhecer? Questão essa que pode ser colocada também em outros termos: qual a relação entre o uso prático da razão e o uso teórico?

Veremos que em Kant, como em todo filósofo que cria um sistema, há uma imbricação entre conhecimento e ética, entre razão teórica e razão prática, de tal forma que a autonomia da razão não apenas permite um caminho reto para as ciências, mas também permite a progressiva conquista do esclarecimento da civilização. É por isso que apenas com a liberdade do uso público da razão é que a sociedade progride, assim como apenas com liberdade do pensamento orientado pela necessidade sentida pela razão pura é que podemos supor Deus e a imortalidade da alma.

A razão é guia para o conhecimento seguro, para aquilo que o pensamento pode supor e também para que possamos nos livrar da Menoridade e ousar saber por conta própria. E é essa relação

intrínseca entre razão teórica e razão prática, entre conhecimento e ética, que a Metafísica kantiana permite por meio do papel que a razão terá em seu pensamento.

## 2. Em busca do esclarecimento

O texto “*Resposta à pergunta: Que é o esclarecimento?*”, escrito em 1783, depois, portanto, da primeira versão da *Crítica da Razão Pura* (de 1781), aparece aqui como fundamental para compreendermos como a autonomia da razão é requisito indispensável tanto para o conhecimento dos fenômenos quanto para o esclarecimento da humanidade.

Não há uma separação estanque entre uma teoria das ciências e uma ética – para ambas a razão teórica e prática são guias, e como tal, devem ter sua autonomia garantida. Tanto para o conhecimento seguro quanto para o progresso da sociedade, é necessário garantir a liberdade do uso da razão, exigência que se coloca na contramão principalmente de uma Igreja que pretenda controlar o que se pode conhecer (sempre a partir dos seus dogmas) e que também pretende manter as pessoas em menoridade, na incapacidade de usarem seu próprio pensamento. É por isso que Kant colocará a necessidade do “ousar pensar” contra o papel dos tutores, que pretendem garantir todos em situação de obediência.

Mas, como veremos nesse módulo, a liberdade exigida por Kant para garantir o conhecimento e o progresso não é a liberdade de revolucionar o mundo, de tudo modificar, mas sim a liberdade de obedecer ao que a razão exige. É por isso que boa parte da Filosofia

Contemporânea, como veremos no último módulo da disciplina, mostrará que a liberdade exigida pela modernidade é ao mesmo tempo um aprisionamento, já que se restringe a um dos aspectos da humanidade, que é a racionalidade. Fundamental para superar a Filosofia Medieval, a autonomia da razão aparecerá, para a Filosofia Contemporânea, como uma prisão da qual também será necessário libertar-se.

Porém, antes de compreendermos a crítica que a Filosofia Contemporânea fará, é importante que voltemos ao texto de Kant e façamos a leitura e compreensão do que significa o esclarecimento e como ele seria possível. Assim, mesmo que possamos criticá-lo posteriormente, é fundamental compreender como a exigência da autonomia e liberdade da razão foram essenciais para possibilitar a existência de uma ciência e uma filosofia não submetida aos dogmas da Igreja ou mesmo às pressões do Estado.

## 2.1 O que é o esclarecimento?

Logo no início do artigo. Kant define o que seria o esclarecimento: “*Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado*” (KANT, 2005, p. 63).

Esclarecimento é então o processo pelo qual as pessoas saem da menoridade, que seria o não usar entendimento sem direção de outro indivíduo. E embora existam situações em que as pessoas de fato sejam incapazes de usar seu próprio entendimento (por algum problema mental, por exemplo), não é isso que ocorre com a maior parte das pessoas. É por isso que Kant diz que somos culpados por nossa própria menoridade, ou seja, se não usamos nosso entendimento de forma autônoma, não é porque somos proibidos de fazer isso, mas porque nos é cômodo.

As causas da menoridade são, segundo Kant, a preguiça e a covardia. É muito cômodo quando temos alguém que pense por nós, que nos diga o que devemos pensar e fazer, de tal modo que parece que não somos responsáveis por nossos próprios atos. Afinal: se há um tutor que diz que preciso fazer tal ação, a responsabilidade passa a ser dele e não minha. É por conta dessa “lógica” que a maior parte das pessoas preferem continuar no estado de menoridade, não utilizando seu próprio entendimento, mas obedecendo ao que outra pessoa diz que é necessário fazer.

Mas há também o outro lado da história: se para a maior parte das pessoas é cômodo não pensar por conta própria, para os tutores é vantajoso ver uma grande massa de pessoas obedecer ao que ele diz, sem nada questionar. É por isso que, se por um lado há pouco esforço para a saída da menoridade, por outro há mecanismos que tentem dificultar essa saída. É comum os tutores mostrarem o quanto uma pessoa que tenta o esclarecimento sozinha sofre, sem saber para onde ir e o que fazer. E com isso, amedrontam as outras pessoas que também possam querer o esclarecimento.

Assim, Kant reconhece que é difícil, de forma isolada, sair da menoridade, que parece ser quase uma natureza – o que quer dizer que, se parece ser quase, não é. Ou seja: a menoridade é vivida há tanto tempo por nós que nos acostumamos a ela, e chegamos mesmo a achar que é natural que não pensemos por nós mesmos, mas que haja alguns que pensem por todos. Mas contra essa quase natureza, Kant exige a verdadeira natureza, aquilo que todos os humanos tem em comum: a razão.

Contra a menoridade cômoda, o filósofo alemão exclama: *Supere aude!* – Ouse saber!

Apenas com o uso autônomo da razão é que podemos nos libertar da menoridade e alcançar o progresso em direção ao esclarecimento: Que “*um público se esclareça a si mesmo é perfeitamente possível: mais que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável*” (KANT, 2005, p. 65).

Contra essa quase natureza, tão cômoda, de não exercermos nossa razão, Kant exige liberdade. Se for dada liberdade ao público, será inevitável sua saída da menoridade rumo ao esclarecimento.

No entanto, e isso está muito presente ao longo de todo o artigo, essa ousadia não deveria significar, para o filósofo alemão, uma revolução social. Apenas de forma lenta é que uma real modificação do pensamento é possível. Não se trata, pois, de uma mudança social drástica e rápida, de matar reis e bispos, por exemplo, mas de um processo lento do próprio saber. “*Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento*” (KANT, 2005, p. 65).

É preciso, então, ter sempre em consideração que a liberdade e a ousadia exigidas por Kant não são sinônimas de revolução social, mas sim de um processo lento que permitiria a verdadeira reforma do modo de pensar. Mas como essa liberdade se mostraria de forma concreta? Se não é a liberdade de derrubar déspotas, de que liberdade Kant está falando?

É o que ele tenta esclarecer na sequência do módulo.

## 2.2 Esclarecimento a partir do uso público da razão

A liberdade necessária para a saída da menoridade não é poder tudo fazer, mas é uma liberdade bastante específica, que Kant chama de

*uso público da razão*. Esse modo público de utilizar a razão “*deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento entre os homens*” (KANT, 2005, pp. 65, 66), enquanto que o uso privado da razão não apenas pode como deve ser limitado, já que o esclarecimento não vem dele.

É então, o uso público da razão que deveria ser livre para que a sociedade possa se tornar esclarecida. Mas como ele se daria e qual a diferença com o uso privado, que deve ser, para Kant, limitado? “*Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo cargo público ou função a ele confiado*” (KANT, 2005, p. 66).

O uso privado não é, portanto, aquele que fazemos em silêncio ou em nossa própria casa, mas é o que fazemos enquanto estamos exercendo alguma função ou estamos em algum cargo público. No momento em que estamos em tal cargo ou função, seja lá ele qual for, estamos no uso privado da razão, e nesse momento, não deveríamos ter liberdade, segundo Kant.

Por meio de exemplos utilizados pelo próprio filósofo essa distinção fica mais clara. Um soldado, enquanto está nas forças armadas, não deve questionar as ordens dadas pelo superior, assim como um cidadão tem o dever de pagar todos os impostos, mesmo que não concorde com eles. É o mesmo que ocorre com um sacerdote: enquanto esse reza a missa, mesmo que seja para uma multidão, é dever dele obedecer ao que a Instituição dele exige. No momento em que exercem a função ou cargo – o soldado nas forças armadas, o sacerdote na Igreja, o cidadão em seu país – é necessário obedecer.

E é isso que Kant chama de uso privado da razão. Não está em questão aqui quantas pessoas ouvem aquilo que pensamos, mas se estamos exercendo algum cargo ou função. Se sim, mesmo que esteja falando para 300 pessoas ou mais, como pode ser o caso agora

da disciplina do curso a distância de Licenciatura em Filosofia, trata-se do uso privado da razão. Mesmo que eu, professora, não concorde totalmente com as regras estabelecidas do curso a distância, não deveria ter liberdade de questioná-las no momento em que estou preparando o material e gravando as aulas.

A minha obrigação, assim como a do soldado, do cidadão e do sacerdote, enquanto estamos exercendo o cargo a nós dado, é obedecer. Mas se é assim, como então conseguiremos chegar ao esclarecimento? Se temos que obedecer ao que as Instituições exigem, como sair da menoridade?

Isso é possível, para Kant, porque não somos apenas funcionários de Instituições, mas também sábios que podem, no uso público da razão, questionar algumas das questões a que temos que obedecer. Enquanto exercermos a função, não podemos questionar, mas como essa função tem normalmente relação com a comunidade como um todo, o sábio deveria poder se dirigir livremente a um público para mostrar seu entendimento e corrigir algumas questões que, se melhoradas, poderiam levar ao progresso da sociedade.

Eu poderia, por exemplo, na medida em que ser professora de uma universidade federal tem relação com a comunidade capixaba, publicar em algum jornal um artigo que questione os métodos de avaliação normalmente adotados e que proponha um outro método, que possa melhorar o ensino de filosofia na graduação. Essa é a liberdade que todos nós, como sábios e imersos na sociedade, deveríamos ter para Kant – e se essa liberdade fosse dada, o esclarecimento viria. Não a liberdade de questionar o ensino no momento em que escrevo o material didático (uso privado da razão), mas a liberdade de utilizar publicamente a razão para fazer apontamentos que questionem

algumas práticas e proponha outras, no sentido de melhorar aquilo que é o objetivo de minha função.

O mesmo poderia fazer o soldado: embora enquanto exerça a função tenha que obedecer às ordens dos superiores, enquanto sábio deveria poder publicar seu pensamento e mostrar como a hierarquia rígida pode ser prejudicial para o próprio objetivo das Forças Armadas.

É, por fim, o que o sacerdote deveria poder fazer: *“O sacerdote está obrigado a fazer seu sermão aos discípulos do catecismo ou à comunidade, de conformidade com o credo da Igreja a que serve, pois foi admitido com esta condição. Mas, enquanto sábio, tem completa liberdade, e até mesmo o dever, de dar conhecimento ao público de todas as suas ideias, cuidadosamente examinadas e bem-intencionadas, sobre o que há de errôneo naquele credo, e expor suas propostas no sentido da melhor instituição da essência da religião e da Igreja”* (KANT, 2005, p. 67).

A liberdade do uso público da razão é a que Kant exige para que o esclarecimento seja possível: se todos, enquanto sábios, pudessem publicamente usar de forma autônoma sua razão e expor seus pensamentos, então a sociedade se tornaria esclarecida, com seus cidadãos capazes de usar seu próprio entendimento.

Há um exemplo muito forte, ligado à religião, no século XXI, de como isso ainda é difícil. No Brasil, em um dos infelizmente muitos casos em que uma criança é estuprada por seu padrasto, uma criança de 09 anos ficou grávida. Psicologicamente, foi decidido que o melhor era nem dizer à criança que ela estava grávida, mas sim que havia um problema em sua barriga. O aborto então foi realizado, com autorização da mãe, e de acordo com o que a Constituição Brasileira permite. No entanto, logo após a realização do aborto, o bispo da região excomungou a mãe e os médicos que tinham feito o procedimento.

O que, para Kant, não estaria totalmente errado, já que o bispo deve obedecer ao que os dogmas da Igreja para o qual trabalha coloca; e a Igreja Católica proíbe o aborto em qualquer circunstância.

Mas então, um outro religioso, em um cargo alto no Vaticano, chamado Rino Fisichella, fez uso público de sua razão e expôs seu entendimento sobre o assunto, dizendo que a Igreja Católica Apostólica Romana também coloca a dignidade como valor supremo, e que não deveríamos pensar que vida alguma é possível sem dignidade. Sem contrariar os dogmas de sua Igreja, publicamente questionou a decisão do bispo brasileiro, colocando argumentos que mostravam que a situação da menina de 09 anos estuprada pelo padrasto e grávida era muito sofrível, e que, ao invés de uma rápida condenação, a Igreja deveria rezar e apoiar todos que tiveram que tomar a difícil decisão sobre o aborto.

Em nenhum momento Rino Fisichella falou da não condenação do aborto, o que iria na contramão direta das regras da Igreja, mas colocou uma série de argumentos aceitos pela Igreja que foram no sentido de questionar se a melhor decisão era a rápida e cruel condenação. Nesse caso, ele fez uso público de sua razão para buscar uma melhoria em sua Instituição; o que é outro ponto essencial para nosso filósofo: se o que nosso entendimento mostrar for contraditório com a função que exercemos, o melhor é renunciar à educação. Se Rino Fisichella, usando seu próprio entendimento, expusesse publicamente que Deus não existe, então não haveria como conciliar seu entendimento e sua função. Mesmo que com questionamentos, a proposta dele era a de permitir que sua Instituição melhorasse.

Esse, porém, é ainda um raro exemplo dentro das instituições buscadas como exemplo por Kant. Tanto na Instituição Igreja quanto

na Instituição Forças Armadas, tenta-se limitar ou até mesmo proibir o uso público da razão. Se um soldado vier a público mostrar seu entendimento sobre como a hierarquia rígida mais prejudica do que ajuda o trabalho, é muito provável que seja demitido.

Portanto, se por um lado essa liberdade que Kant exige para que possamos sair da menoridade nos parece à primeira vista tão tímida, por outro, é possível verificar que na maior parte das vezes, ainda hoje, ela não nos é dada. Assim, o que o filósofo alemão coloca sobre a necessidade de permitir o uso livre e público da razão ainda é essencial para nossa sociedade.

Se todas as Instituições, principalmente aquelas que mais se colocam como tutoras, permitissem o uso público da razão, nossa sociedade se tornaria esclarecida. E é essa a exigência do Kant: para que possamos sair da menoridade, é preciso que haja a liberdade do uso público de nossa razão, de modo que, mesmo nos aspectos da ética e da moralidade, é a razão que deve aparecer como guia. A razão é, pois, essencial para o progresso da sociedade. Mas não apenas para isso: é também a razão que permitirá um correto pensamento sobre o suprassensível, sobre aquilo que não é o fenômeno.

Vejamos como o pensamento sobre os primeiros princípios é possível a partir do uso autônomo e prático da razão.

### 3. A orientação no pensamento

No texto escrito para um jornal em 1786, Kant mostra como é possível orientar o pensamento em questões que não podemos conhecer. A questão colocada logo no início do artigo é: para o pensamento

abstrato, podemos encontrar máximas úteis se soubermos encontrar métodos heurísticos. E são esses métodos, esse modo de orientar-se no uso especulativo da razão, que Kant procurará mostrar aqui.

Esse artigo é feito como resposta a uma polêmica entre Jacobi e Mendelssohn a respeito do poder da razão, sendo o primeiro adepto de um irracionalismo e o segundo, adepto de uma crença muito forte no poder da razão. De modo distinto, podemos aproximar essa discussão da que estamos vendo na disciplina, já que Descartes, assim como Mendelssohn, também colocava a razão como sendo capaz de demonstrar a existência de Deus, e Hume, assim como Jacobi, falava das impossibilidades da razão ao falar de questões divinas.

Diante dessa polêmica, Kant é convidado a se posicionar, e o texto que escreve mostra, mais uma vez, como pretende se colocar entre essas duas tendências, num caminho que não tem pretensões de demonstrar Deus, mas que também não permite a caída no irracionalismo ou niilismo. *“Unicamente a autêntica e pura razão humana é a que se torna necessária e aconselhável para servir de orientação. Contudo, a elevada pretensão da capacidade especulativa da razão, e principalmente seu aspecto puramente imperativo (por demonstração) deve sem dúvida ser rejeitado”* (KANT, 2005, p. 47). Esse caminho do meio é o que será chamado aqui de fé racional, expressão que à primeira vista pode parecer contraditória, mas que, dentro do pensamento kantiano, não é.

Contra aqueles que não limitam a Metafísica, é preciso relembrar o segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*, no qual Kant coloca a distinção entre o que é conhecimento e o que é pensamento. Como já vimos, o conhecimento só é possível quando há conceito e a intuição, ou seja, quando há ao mesmo tempo sensibilidade e entendimento. Assim, embora o conhecimento não seja dado pela

experiência, só é possível conhecer aquilo que se mostra, dado que a sensibilidade é justamente o modo como os objetos são dados na intuição. Conhecer, pois, é conhecer por meio de conceitos aquilo que a intuição mostra. É por isso que na filosofia kantiana o conhecimento está voltado apenas para os fenômenos.

No entanto, e essa é a questão anunciada no segundo prefácio e tratada nesse artigo, é possível guiar o pensamento sobre o suprasensível? Como podemos pensar com certa coerência e exatidão sobre o que não podemos conhecer? É para responder a essa questão que Kant escreve *Que significa orientar-se no pensamento?*

### 3.1 O que é orientação

No início do artigo Kant primeiro procura deixar claro o que entende por orientação. O que significa dizer que é preciso encontrar algo que possa orientar o pensamento? Só com a compreensão do que é orientar-se é que poderemos ver de forma mais clara qual o papel da razão para o pensamento.

E o primeiro exemplo dado pelo filósofo é o da orientação geográfica: ao ver o sol no céu e saber que é meio-dia, consigo encontrar o norte, o sul, o leste e o oeste. Mas como isso é possível? *“Necessito porém do sentimento de uma diferença relativa a mim mesmo como sujeito, a saber, a diferença entre a direita e a esquerda”* (KANT, 2005, p. 48). Só por saber a diferença entre o que é meu braço esquerdo e meu braço direito é que consigo me orientar geograficamente em relação aos pontos cardeais.

Norte será o que está à minha frente, sul o que está às minhas costas, leste o que está à minha esquerda e oeste o que está à minha direita. E essa orientação geográfica é possível porque já sei, de antemão, o

que é minha esquerda e minha direita. Ou seja, oriento-me geograficamente a partir de princípios de diferenciação subjetivos. É por uma diferença relativa a mim como sujeito (meus braços, minha esquerda, direita, frente, costas) que a orientação se torna viável.

O mesmo ocorre quando ampliamos a noção de orientação, não mais apenas para pontos cardeais, mas para qualquer espaço. Para isso, Kant utiliza o exemplo de um quarto que habitamos e ao qual somos levados de olhos vendados. Mesmo que de forma um tanto atrapalhada no início, ao tocar um objeto, conseguimos nos localizar dentro do quarto a partir dessa mesma diferença relativa a mim mesmo como sujeito. Ou, em outras palavras, sabendo que a cama fica do lado esquerdo da escrivaninha, e sabendo o que é meu lado esquerdo, posso me locomover no quarto mesmo de olhos vendados. A orientação no espaço se torna possível também por conta dos princípios de diferenciação subjetivos.

E essa questão não é muito distante do que aparecerá no segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura* e que Kant denominava de Revolução Copernicana. Vocês lembram? Essa revolução significava que o conhecimento não deveria ser uma observação passiva do movimento da Natureza (tal como colocado por Hume), mas sim uma atividade na qual nós mesmos giraríamos em torno dos “astros” para chegar às verdades. Não mais uma observação passiva, mas uma atividade do sujeito de conhecimento que imporia à Natureza as condições do conhecimento.

Aqui, embora não se trate mais de conhecimento e sim de uma orientação em relação ao que não se mostra, o método é o mesmo: é o princípio de diferenciação subjetivo que está na origem da possibilidade de orientação. Mas por enquanto estamos apenas na questão de orientação geográfica e espacial. É preciso ampliar esse

conceito para entender como podemos, afinal, nos orientar no pensamento. “Posso ampliar ainda mais esse conceito, que consistiria então não somente em se orientar no espaço, isto é, matematicamente, mas de modo geral no pensamento, a saber, logicamente” (KANT, 2005, p. 49).

E essa é a questão central do artigo: procurar algo que possa nos orientar no pensamento de forma a garantir que aquilo que é pensado, mesmo que sem a certeza da demonstração, é viável e relativamente seguro. Para isso, é necessário encontrar qual é o princípio subjetivo que permite a orientação no pensamento. E esse será, para Kant, o sentimento da necessidade própria da razão. “Orientar-se no pensamento em geral significa portanto: dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se na admissão da verdade segundo um princípio subjetivo da razão” (KANT, 2005, p. 49, nota 2).

O que vai orientar o pensamento é a própria razão, não mais na sua capacidade de conhecer, mas na sua capacidade de indicar aquilo que é necessário pensar. Mas não haverá aqui princípios objetivos, que permitam o conhecimento; e sim princípios subjetivos da razão. Mas o que seriam eles? E como seria esse procedimento da razão colocar como necessidade pensar algumas questões?

### 3.2 Em que assuntos devemos nos orientar no pensamento?

Há muitas questões que podemos formular a respeito do suprasensível. Deveríamos em todas elas utilizar os princípios subjetivos da razão? Para Kant, não. A maior parte das questões sobre suprasensíveis a razão não sente necessidade moral de colocá-la. Por exemplo: sobre dragões, é indiferente à nossa prática e moralidade, que tenham existido ou não. E se não é necessário pensar sobre isso, melhor esquecer.

Se posso escolher não julgar, melhor. Mas há assuntos nos quais sentimos necessidade real de julgar, sem que, no entanto, possamos conhecer. E são nesses casos que a razão pode orientar o pensamento. A primeira precaução que devemos ter é pensar algo suprassensível que seja conveniente para o uso empírico de nossa razão. Ou seja: o pensamento não deve ir na contramão de nossas questões empíricas, e é isso que permitirá decidir qual pensamento deve ser mantido e qual deve permanecer.

Então, se nos aparecem assuntos que não podemos objetivamente conhecer e ao mesmo tempo não podemos deixar de julgar, temos que orientar nosso pensamento para que ele chegue a uma suposição conveniente para nossa vida prática. *“Aparece aqui, porém, o direito da necessidade da razão, como fundamento subjetivo, para supor e admitir aquilo que ela com fundamento objetivo não pode pretender saber; e em consequência a possibilidade de orientar-se no pensamento unicamente por sua própria necessidade, no incomensurável espaço do suprassensível, para nós cheio de espessas trevas”* (KANT, 2005, p. 50).

É pelo sentimento de necessidade prática da razão que podemos nos orientar no espaço do suprassensível. Nesse quarto escuro cheio de trevas, em que estamos com os olhos vendados, sem poder objetivamente ver, é preciso nos orientarmos por nossos braços. Do mesmo modo, nesse espaço do suprassensível, cheio de trevas, em que não podemos conhecer, sem poder objetivamente dizer nada sobre isso, é preciso nos orientarmos por nossa razão, que mostrará a necessidade de supor a existência do que for necessário julgar.

É por exemplo, o que ocorre em relação à questão da existência ou não de um ser primordial, com inteligência suprema e soberano bem. Como já demonstrado no segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*, essa é uma questão que não cabe à razão conhecer, demonstrar

de modo objetivo. Como Deus é suprassensível e não um fenômeno, não temos como conhecê-lo. No entanto, a razão necessita, segundo Kant, pressupor, em seu uso prático, algo que seja inteligível e primordial e bom, porque, sem essa suposição, não conseguiríamos prescrever leis morais. Para nossa vida social e moral, a razão sente a necessidade de supor a existência de Deus.

Mesmo que hoje possamos questionar esse tipo de argumento (e é um questionamento relativamente comum em boa parte da filosofia contemporânea, que coloca a necessidade de pensar uma moralidade pragmática e laica), Kant coloca que a razão sente a necessidade de supor Deus. Sem poder conhecê-lo, e sem poder esquecê-lo, sua existência se coloca como necessária para que as leis morais sejam possíveis. Então, com a necessidade prática sentida pela razão, o pensamento pode orientar-se bem e supor a existência desse ser primordial e bom. *“Não é, portanto, o conhecimento da razão mas a necessidade sentida da razão aquilo pelo que Mendelssohn se orientava (sem sabê-lo) no pensamento especulativo”* (KANT, 2005, p. 53).

Quando Mendelssohn pensava demonstrar Deus, na verdade o que ele fazia era deixar-se orientar pela necessidade sentida da razão (o princípio subjetivo que orienta o pensamento). Desse modo, Kant pretende ao mesmo tempo criticar Mendelssohn e não cair nas críticas elaboradas por Jacobi, que mostra como a razão, levando seu conhecimento ao extremo, chegaria no niilismo. É preciso, pois, como dito no segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*, limitar o conhecimento para ceder espaço ao pensamento. Mas é a própria razão, em sua necessidade prática, que guiará o pensamento em suas suposições.

Por isso podemos pressupor a existência de Deus sem entrar em contradição com os conhecimentos já adquiridos, dado que é a própria

razão que determina a necessidade de sua suposição e que orienta o pensamento para chegar até ela. Não temos, aqui, um conhecimento objetivo nem uma fé que não se orienta por nada, mas aquilo que Kant chama de fé racional, que é *“aquela que não se funda em outros dados senão aqueles que estão contidos na razão pura”* (KANT, 2005, p. 54).

Mas o essencial é reconhecer que essa fé racional será sempre uma verdade subjetivamente suficiente, já que guiada pela necessidade prática sentida pela própria razão; mas objetivamente insuficiente, ou seja, que não apresenta, junto ao conceito, nenhuma intuição que possa confirmar aquilo que o entendimento mostra. Isso significa que a suposição sobre a existência de Deus, embora sendo uma verdade subjetivamente suficiente, jamais chegará a ser um saber.

Diferente da opinião, que é uma verdade objetivamente insuficiente que pode progredir e se tornar um saber, verdade objetivamente suficiente, a fé racional tem como ponto de partida um princípio subjetivo que nunca se transformará em princípio objetivo. Mas ser subjetivamente suficiente significa, por outro lado, que é uma verdade, dado que é a própria razão quem orienta o pensamento nas trevas do suprassensível. *“Assim, pois, se negarmos à razão o direito que lhe compete de falar em primeiro lugar sobre as coisas que se referem aos objetos suprassensíveis, como a existência de Deus e o mundo futuro, fica com isso aberta uma ampla porta a todos os devaneios, superstições e mesmo ao ateísmo”* (KANT, 2005, p. 57).

A liberdade do pensamento aparece aqui como fundamental e se opõe à coação civil e moral, mas ao mesmo tempo é obediência à lei da razão: compete à razão, mesmo naquilo que ela assume não poder conhecer, falar em primeiro lugar do suprassensível, e quando sentir necessidade prática, fazer suposições sobre ele. Sem essa orientação,

o pensamento pode se destruir e dar lugar a devaneios, superstições e ao ateísmo, caminho percorrido por Jacobi.

Assim, mesmo que o pensamento sobre o suprassensível não possa chegar ao saber, ao conhecimento objetivo, é preciso que ele seja orientado pela razão. Apenas seguindo a necessidade prática sentida pela razão é que o pensamento poderá ser bem orientado, como na questão sobre a existência de Deus: é a razão que sente a necessidade de colocar sua existência, já que para que as leis morais sejam feitas, é necessário garantir a existência de um ser primordial e bom. É a razão que orienta e guia o pensamento em suas suposições, e somente assim podemos bem nos orientarmos nas trevas do suprassensível.

É por isso que Kant dirá, já no final do artigo, que *“liberdade do pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão àquela que dá a si própria”* (KANT, 2005, p. 59). Ou seja: tanto o esclarecimento quanto o pensamento devem obedecer às leis que a própria razão estabelece para si, após realizar a crítica da razão pura, da razão prática e da faculdade de julgar.

Por um lado, a exigência máxima da autonomia da razão, não apenas para o conhecer, mas também para a moral e o pensamento. Por outro, como os contemporâneos muito falarão, a submissão máxima de tudo à razão.

## 4. Conclusão

Já tínhamos visto como, no segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*, Kant convidava a Metafísica a fazer uma revolução copernicana, invertendo o modo como o conhecimento era visto: não mais uma mera

observação da Natureza, mas uma atividade do sujeito que, com um certo esquema, é capaz de questioná-la e obrigá-la a dizer sua verdade.

Como dito na disciplina Metafísica I e também neste módulo, Kant propõe, com sua Metafísica, pensar os limites do que se pode conhecer (a partir de Hume), mas também proporcionar uma autonomia à razão, permitindo a ela um conhecimento objetivo do fenômeno.

Mas a questão do conhecimento não se diferencia do campo da ética, na qual ousar saber é colocado como necessário ao progresso da humanidade rumo ao esclarecimento. A liberdade e autonomia da razão são aqui novamente exigidas para que possamos viver sem ser sob tutelas.

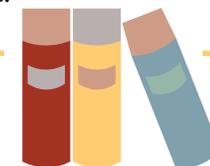
E não apenas isso: aquilo que era o conhecimento clássico da Metafísica – o conhecimento dos primeiros princípios, do fundamento originário – não cabe mais ao saber colocar. Limitado o conhecimento ao que se apresenta, é preciso colocar a questão de se temos que abandonar os problemas metafísicos mais persistentes na História da Filosofia, ou se podemos ao menos pensá-los de outro modo.

A resposta de Kant é justamente a de que há questões a que temos necessidade de responder, mesmo que tenhamos a ciência de que não podemos conhecer objetivamente. O que fazer quando isso ocorre? É preciso, como vimos na terceira parte desse módulo, dar um espaço àquilo que não podemos conhecer, e esse espaço é preenchido pelo pensamento que, para bem se guiar, deve obedecer à razão.

Quando a razão sente a necessidade de supor algo que não pode conhecer, é ela mesma que tem o direito de primeiro falar sobre o assunto. Desse modo, como vimos, cabe à razão não apenas o conhecimento objetivo e puro, o progresso da humanidade por meio do esclarecimento, mas também as suposições do pensamento a respeito da existência de um Deus bondoso e primordial, por exemplo. Se a razão

não demonstra mais Deus, é ainda ela que coloca a necessidade prática (moral) de postular a existência de Deus por meio da fé racional.

Assim, depois de estabelecer a autonomia da razão na esfera do conhecimento, é preciso fazer reiná-la também na esfera moral e na esfera do pensamento. É por isso que, se Kant se coloca na tentativa maior de unir racionalismo (como o de Descartes) com o empirismo (como o de Hume), também será um dos principais alvos da filosofia contemporânea, pois a liberdade exigida do uso da razão se revela também como sendo a exigência de submissão ao que a razão demonstra e supõe.



## Bibliografia

KANT, I. *Que é o esclarecimento?* In *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005. Acesse em: <https://goo.gl/VASa3g>

\_\_\_\_\_. *Que significa orientar-se no pensamento* In *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005. Acesse em: <https://goo.gl/6wNwpY>

## Vídeos e materiais de suporte

Vídeo em que professor Paulo Rouanet fala sobre o texto *Que é o esclarecimento*. Assista em: <https://goo.gl/UyXrhp>

Vídeo em que professor Franklin Leopoldo e Silva fala sobre Kant. Assista em: <https://goo.gl/VGU3GF>

# Sobre a autora

Thana Mara de Souza. Graduação, Mestrado e Doutorado em Filosofia pela USP. Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES, e pesquisadora de Filosofia Francesa Contemporânea, principalmente sobre os filósofos Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. É autora do livro *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e consciência infeliz* (EDUSP)

