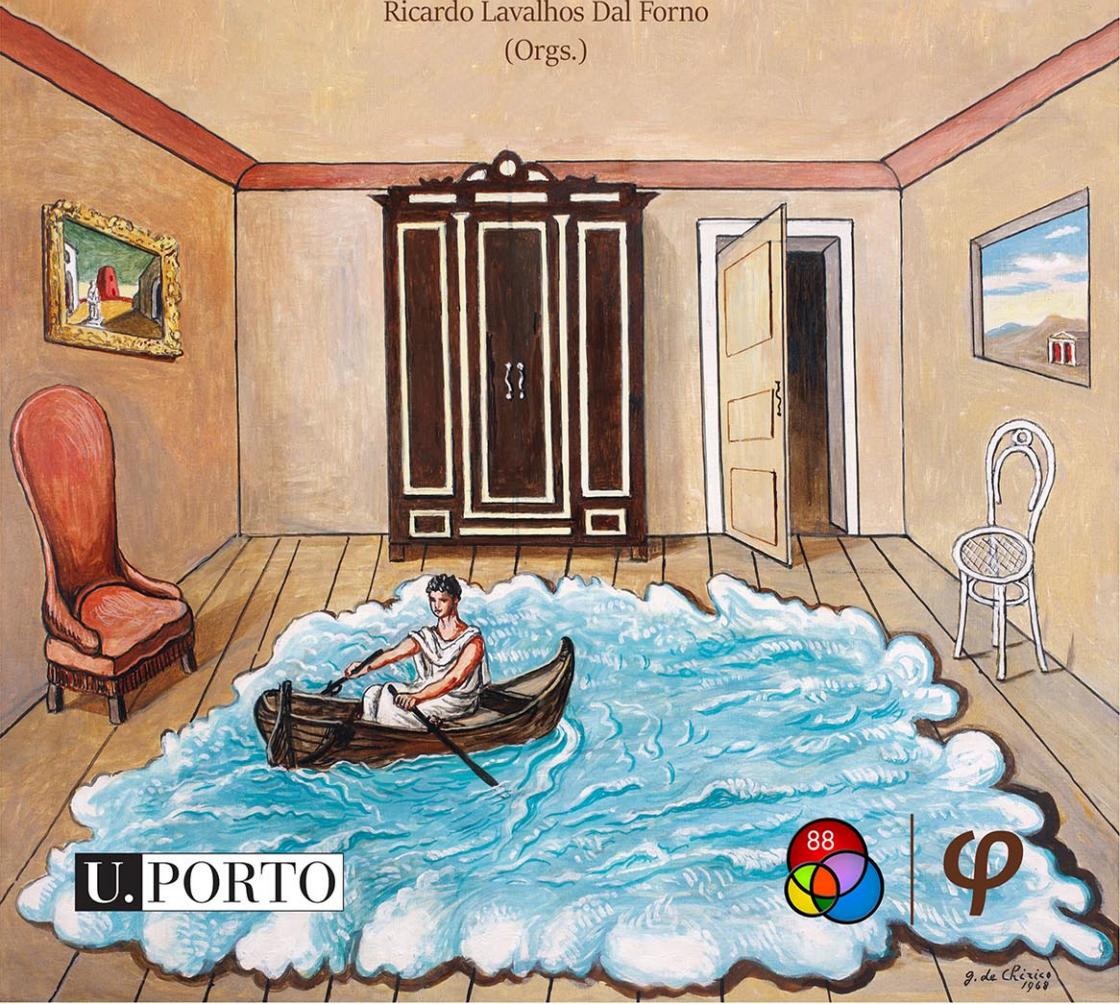


Hermenêutica & Filosofia Primeira

Joice Beatriz da Costa
Ricardo Lavalhos Dal Forno
(Orgs.)



U. PORTO



*g. de Cêrico
1968*



A Filosofia Primeira ou Metafísica e a Hermenêutica investigam aquilo que não é puramente empírico, como é o caso das relações, das ações, dos fatos, das propriedades e dos estados de coisas . Pela primeira, temos durante o período, sobretudo, até I. Kant , as diversas tentativas em diferentes épocas e autores, em conhecer os objetos da metafísica (termo referente à Filosofia primeira em Aristóteles e seus sucessores), a saber: Deus, Liberdade e Imortalidade. Na tradição filosófica estes três objetos são postos sob a égide dos conceitos de ser e de ente. A pergunta filosófica clássica, sabemos bem que era: “O que é?” referente a cada um de tais objetos da Metafísica. “Todo o ser humano, por natureza, deseja o saber” . Noutro escrito, o Sobre a interpretação , Aristóteles tratará da interpretação, da hermenêutica num certo sentido. O presente livro traz ao leitor um conjunto de textos, apresentados oralmente por ocasião do IV Colóquio de Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Erechim, com o tema: Hermenêutica e Filosofia Primeira.



Hermenêutica & Filosofia Primeira



Série *Comitê Editorial da*
Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Hermenêutica & Filosofia Primeira

Joice Beatriz da Costa
Ricardo Lavalhos Dal Forno
(Orgs.)

F : Instituto
: de
: **Filosofia**
UNIVERSIDADE
DO PORTO

U. PORTO

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco

Capa e diagramação: Lucas Fontella Margoni

Arte de capa: Giorgio De Chirico - Il ritorno di Ulisse, 1968

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 88

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

COSTA, Joice Beatriz da; DAL FORNO, Ricardo Lavalhos (Orgs.).

Hermenêutica e Filosofia Primeira. [recurso eletrônico] / Joice Beatriz da Costa; Ricardo Lavalhos Dal Forno (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

219 p.

ISBN - 978-85-5696-276-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Hermenêutica. 3. Metafísica. 4. Heidegger. 5. Lógica. 6. Scotus. I. Título. II Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação	9
Joice Beatriz da Costa; Ricardo Lavalhos Dal Forno	
<i>Obiectum e Subiectum</i> na definição de <i>Scientia</i> em João Duns Scotus	15
Andrei Pedro Vanin	
Proposta de retorno à metafísica pré-socrática a partir de Leibniz	27
Derócio Felipe Perondi Meotti	
A desmontagem da “falácia metafísica” da “teoria dos dois mundos” em Hannah Arendt: uma reavaliação do conceito de aparência	47
Eduardo Morello	
Metafísica ou Filosofia Primeira?	65
Ernildo Stein	
Para a compreensão	83
Ernildo Stein	
A <i>Ipsidade</i> e a Alteridade segundo a analítica existencial do <i>Dasein</i>	93
Fernando Matheus Falkoski	
Relação entre linguagem e estudos interdisciplinares em ciências humanas	111
Jéssica Baggio Scartazzini	
Pedro de João Olivi: De como devem ser folhados os livros dos filósofos	123
Luis Alberto De Boni	
O método fenomenológico-hermenêutico e a desconstrução da metafísica clássica	153
Paola Rosa	
Hermenêutica e suposição	183
Paulo Rudi Schneider	
A formulação do conceito scotista “diferença individual” no âmbito da obra <i>Lectura</i>	201
Susiane Kreibich	

Apresentação

*Joice Beatriz da Costa*¹
*Ricardo Lavalhos Dal Forno*²

A Filosofia Primeira ou Metafísica e a Hermenêutica investigam aquilo que não é puramente empírico, como é o caso das relações, das ações, dos fatos, das propriedades e dos estados de coisas³. Pela primeira, temos durante o período, sobretudo, até I. Kant⁴, as diversas tentativas em diferentes épocas e autores, em conhecer os objetos da metafísica (termo referente à Filosofia primeira em Aristóteles e seus sucessores), a saber: Deus, Liberdade e Imortalidade. Na tradição filosófica estes três objetos são postos sob a égide dos conceitos de *ser* e de *ente*. A pergunta filosófica clássica, sabemos bem que era: “O que é?” referente a cada um de tais objetos da *Metafísica*. “Todo o ser humano, por natureza, deseja o saber”⁵. Noutro escrito, o *Sobre a interpretação*⁶, Aristóteles tratará da interpretação, da hermenêutica num certo sentido.

Portanto, até Kant, podemos afirmar que se desenvolveu uma tradição filosófica voltada à questão do conhecimento

¹ Profa. Dra. Adjunta na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Campus Erechim-RS.

² Prof. Dr. Substituto na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)/Campus Erechim-RS.

³ Para uma leitura introdutória sobre tais temas: *Grundprobleme der analytischen Ontologie*. Tradução italiana: *Problemi fondamentali dell'ontologia analitica*. A cura di Sergio Galvan. Traduzione: Norberto Ferrari. Milano: Vita e Pensiero, 2002.

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main, 1977.

⁵ Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Edição trilingue. Madrid: Gredos, 1982.

⁶ *De interpretatione*. Trad. e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

metafísico. Com Kant temos, através de sua revolução copernicana na filosofia, a investigação da metafísica do conhecimento de onde ele desenvolveu as seguintes questões: “O que é conhecer?”, “Quais os limites do conhecimento empírico e do conhecimento *a priori*?”

No final do século XVIII se desenvolveu teoricamente a hermenêutica como exegese dos textos clássicos: jurídicos, bíblicos e teológicos. Neste cenário, surgem as grandes traduções de tais textos, como as traduções feitas dos *Diálogos* de Platão, por F. Schleiermacher. A interpretação dos textos clássicos, neste período, adquire o estatuto de pergunta filosófica. No final do século XVIII e início do século XIX temos uma grande variedade de autores desenvolvendo temas relacionados à hermenêutica, sobretudo, o da interpretação, da construção histórica das Ciências Humanas (*Geisteswissenschaften*), da compreensão do mundo interior do ser humano, por meio da vivência e da experiência. A partir daí, sobretudo dos anos 50 do século XX, se solidificam na filosofia duas grandes escolas adversárias: a analítica e a continental. A primeira escola⁷, sem negar a metafísica a eliminou como questão central da filosofia, devido a sua falta de rigor lógico, isto é, criticavam o método de apresentação das questões metafísicas. Por outro lado, a escola continental⁸, reivindicou à filosofia o direito de seguir abordando a questão da metafísica, porém não mais de maneira absoluta, mas a partir da releitura do conceito ser, não dualistamente, mas partindo da existência finita do ser humano. A pergunta central, então, passou a ser: o que é isto que chamamos de metafísica por mais de dois mil anos? Ambas as escolas buscavam superar a metafísica oriunda da tradição clássica, a primeira pela análise lógica da linguagem e a segunda pela desconstrução ou desobjetificação do dualismo metafísico (ser/ente).

⁷ Alguns dos seus principais representantes são: Frete, Wittgenstein, Russell, etc.

⁸ Podemos relembra aqui alguns pensadores notórios como Heidegger, Husserl, Gadamer, entre outros.

Ser e Tempo de Heidegger surge neste contexto e propõe superar o esquema de sujeito/objeto da metafísica dualista fixando assim, uma marca o cenário filosófico do século XX como a obra que trata do novo modo de acesso aos fundamentos da metafísica, por meio de sua ontologia.

Hermenêutica historicamente significou “a arte de interpretação”. No entanto, com o tempo, ela acabou expressando muito mais o caráter interpretativo de nossos enunciados sobre o mundo e sobre o ser. Ocorreu, assim, um desvelamento do caráter hermenêutico de nosso ideal de verdade. A hermenêutica nasceu como uma técnica de interpretação de textos e terminou se transformando em uma nova ontologia: o ser passa ser pensado enquanto “sentido do ser”.

Gadamer afirmava que todo ser que pode ser compreendido é linguagem. Pretendemos falar das coisas e dos objetos, mas acabamos sempre falando do sentido e de palavras. Isso quer dizer, para a hermenêutica, que nossa relação com a realidade vem sobrecarregada de uma série de pressupostos que não podemos tematizar de forma absoluta. Não encaramos o real como uma tábula rasa ou como um papel em branco. Temos sempre um sentido prévio que em todo caso vai se modificando sempre que nos movemos no mundo. O sujeito é sempre um horizonte em transformação, filho de suas tradições, de seus preconceitos e de sua história. O ser humano só tem acesso ao ser através de sua compreensão que nunca é totalmente transparente, pois traz consigo uma carga de pressupostos, preconceitos e sentidos prévios. Por isso que para Heidegger o ser só se manifesta naquele que formula a pergunta pelo ser.

Com a hermenêutica, a metafísica também foi rompendo muitos dos lugares comuns de sua tradição. Com ela, a filosofia não se coloca mais numa posição especial em que pode julgar e avaliar a legitimação do resto dos saberes. Ela rompe com a tradição que fazia a da filosofia a rainha de todas as ciências. Ser a rainha de todas as ciências não queria dizer apenas que no início as

demais disciplinas eram partes da filosofia e depois foram se tornando independentes. Mais do que isso, era também colocar a filosofia num pedestal, era achar que ela tinha em mão um carimbo que pode validar as pretensões de todas as demais ciências, que só poderiam alcançar a verdade de acordo com os critérios estabelecidos pela filosofia.

A hermenêutica seria uma reflexão sobre aquilo que nos condiciona em sua inevitabilidade. Em *Verdade e método*, Gadamer realizou uma recuperação da tradição frente a um pensamento racionalista que se vê como autônomo e que dispensa todo seu rastro histórico e sua facticidade. Para o autor, toda nossa relação com a realidade é uma relação hermenêutica: o ser mesmo se apresenta a nós já com um caráter hermenêutico. A hermenêutica nos mostra que todo sentido vem de um sentido prévio, que toda compreensão do ser dialoga com outras compreensões, e assim nunca alcançamos o que está por trás das compreensões – se é que algo há – isto é, o ser.

O presente livro traz ao leitor um conjunto de textos, apresentados oralmente por ocasião do IV Colóquio de Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Erechim, com o tema: *Hermenêutica e Filosofia Primeira*. O livro é dividido em um conjunto de texto em dois grupos: o primeiro grupo é o dos textos dos conferencistas do evento: Ernildo Jacob Stein, com a conferência intitulada: “Para a compreensão” e seu mini curso sobre metafísica, cujo título é: “Filosofia primeira ou metafísica?”; Luis Alberto De Boni, com a conferência “Pedro de Joao Olivi: “De como devem ser folhados os livros dos filósofos”; e, Paulo Schneider, que apresentou seu escrito “Suposição e hermenêutica”. O segundo grupo de textos é de alunos/pesquisadores de diferentes universidades da região, que transformaram sua breve apresentação no evento em um interessante artigo. Os alunos/pesquisadores são: Andrei Vanin, Derócio Felipe Perondi Meotti, Eduardo Morello, Fernando Matheus Falkoski, Jessica Scalabrini, Paola Rosa, Susiane Kreibich.

Agradecemos a todos os que possibilitaram e participaram neste evento. Aos organizadores nosso profundo agradecimento, pelo profissionalismo, pelo companheirismo e pela criatividade na execução do evento. Agradecemos também, de maneira especial, a presença e as palavras do nosso excelentíssimo reitor Jaime Giolo, ao diretor Anderson Alves Ribeiro e ao coordenador do Pós graduação interdisciplinar em Ciências Humanas Jerzy Brozozowsky, ambos do Campos Erechim/RS.

Por fim, agradecemos a Faculdade de Filosofia da Universidade do Porto/Portugal, que através do professor catedrático e diretor do Instituto de Filosofia Prof. José Meirinhos, recebemos apoio institucional com as suas belas e significativas palavras: “Tenho o gosto de comunicar que o Instituto de Filosofia da Universidade do Porto se associa e apoia o IV Colóquio de Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Erechim, dedicado a “Tópicos de Hermenêutica e Filosofia Primeira” e que decorrerá a 12, 13 e 14 de setembro de 2016. É particularmente relevante a participação dos filósofos Prof. Dr. Ernildo Stein e Luis Alberto De Boni (que também é um eminente investigador de nosso Instituto), bem como do Prof. Dr. Paulo Schneider, dada sua contribuição no ensino e divulgação da Filosofia. Dado os percursos e obras dos eminentes filósofos mencionados, consideramos que a realização do IV Colóquio se reveste de acrescida importância no panorama filosófico em Língua Portuguesa e, por essa razão, o Instituto de Filosofia decidiu manifestar o seu apoio a esta iniciativa, para a qual auguramos o maior sucesso institucional, cultural e filosófico. Ficamos à disposição para a continuidade de colaboração entre nossas instituições, em prol da Filosofia”.

Obiectum e Subiectum na definição de *Scientia* em João Duns Scotus

Andrei Pedro Vanin¹

Na construção da *scientia* – conhecimento científico – de João Duns Scotus² a noção de primeiro objeto é central³. Observa-se, contudo, que Scotus utiliza também a noção de primeiro sujeito. Muitas vezes, gera-se dúvida quanto ao emprego e função que os termos exercem dentro do quadro da *scientia*. Às vezes parecem ser usados como sinônimos, às vezes não⁴. Esse texto tentará delimitar o entendimento dessas noções no prólogo da *Ordinatio*⁵ por parte de Scotus.

O tema da terceira parte do prólogo da *Ord* de João Duns Scotus é sobre o objeto da teologia, e a primeira questão pergunta se a teologia trata de Deus como primeiro objeto. Nessa questão

¹ Mestre em filosofia pela UNIFESP. Email: andrei_vanin@yahoo.com.br

² João Duns Scotus nasceu na Escócia entre os anos 1265/6. Provavelmente entra na ordem dos franciscanos em 1280, realizando entre 1281-87 os estudos em filosofia e entre 1288-93 os estudos em teologia. Entre os anos de 1293-1308 lecionou em Oxford, (Cambridge provavelmente), Paris e Colônia, vindo a falecer em 8 de novembro de 1308. A frase no sarcófago de Scotus, na Igreja dos Minoritas, em Colônia onde está sepultado seu corpo, pode ser um bom resumo de sua vida: *Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Gallia me docuit, Colonia me tenet* [Escócia me gerou, Inglaterra me recebeu, Gália me ensinou, Colônia me tem]. Para detalhes sobre a vida de Scotus cf. Cesar Ribas (2014, p. 12-13). Honnefelder (2010, p. 25-29). Williams (2003, p. 17-25) e De Boni (2008, p. 7-17).

³ Cf. para isso De Boni (2000). Pich (2013). Pich (2005).

⁴ De Boni (2000, p. 263) afirma que Scotus “usa sujeito ou objeto quase como sinônimos. Em seus escritos mais maduros, prefere objeto a sujeito, mas mesmo neles usa um pelo outro”. Como veremos, embora em alguns contextos isso seja verdade, é possível observar uma diferença entre os termos sujeito e objeto no prólogo da *Ord*, especificamente ao tratar das verdades contingentes na nossa teologia. Mas é verdade que Scotus usava preferencialmente na *Lec* o termo sujeito.

⁵ Doravante *Ord*. A *Ord* foi escrita em torno de 1300.

Scotus já utiliza pelo menos quatro vezes o termo *obiectum* ou *primum obiectum* e pelo menos seis vezes o termo *subiectum* ou *primum subiectum*. A segunda questão, ‘se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial’ utiliza apenas o termo sujeito. A terceira questão pergunta ‘se a teologia trata de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito’ aparecendo também apenas o termo sujeito. Assim, ao considerar a soma das três questões do prólogo da *Ord*, isto é, entre os n. 124-140 aparecem vinte duas vezes o termo *subiecto*, *subiectum* ou *primum subiectum* e apenas quatro vezes os termos *obiecto*, *obiectum* ou *primum obiectum*. Portanto, embora o tema seja sobre o objeto da teologia, na colocação dos argumentos das questões observa-se preferência ao termo sujeito⁶.

Se levarmos em conta a segunda parte do prólogo da *Lec* – que corresponde à terceira parte do prólogo da *Ord* – pergunta-se ali ‘sobre o *sujeito* da teologia’. A primeira questão na *Lec* pergunta ‘se a teologia trata de Deus como primeiro sujeito’⁷ e encontra-se seis vezes o termo *subiectum* e nenhuma para *obiectum*. Na segunda questão ‘se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial’⁸ têm-se quatro vezes o termo *subiectum* e nenhuma para *obiectum*. Na terceira questão ‘se a teologia trata da totalidade de entes’⁹ têm-se apenas uma aparição para *subiectum* e nenhuma para *obiectum*. Na colocação dos argumentos das três questões do prólogo da *Lec*, portanto, aparecem onze vezes o termo *subiectum* e nenhuma para *obiectum*.

Considerando toda a parte correspondente à terceira parte do prólogo da *Ord* na *Lec* (p. 2. q. 1-3. n. 52-106) aparecem vinte vezes o termo *obiectum* e/ou suas variantes (*obiectum* ou *primum obiectum*) e sessenta e duas vezes o termo *subiectum* e/ou suas

⁶ Cf. O'Connor (1968, p. 10).

⁷ *Lec*, prol. n. 52: “Utrum theologia sit de Deo tamquam de primo eius subiecto”.

⁸ *Lec*, prol. n. 58: “utrum sit de Deo sub aliqua speciali ratione, aut sub ratione eius absoluta sit scientia”.

⁹ *Lec*, prol. n. 63: “utrum ista theologia sit de omnibus entibus”.

variantes (*subiectum* ou *primum subiectum*). Tomando toda a terceira parte do prólogo da *Ord* (p. 3, q. 1-3. n. 124-207) temos cento e dezenove vezes o termo *subiectum* e/ou suas variantes e oitenta e sete vezes o termo *obiectum* e/ou suas variantes. Em termos quantitativos, pode-se, corroborar, portanto, que Scotus na *Lec* dava preferência ao termo *subiectum* ante *obiectum* e que na *Ord* o termo *obiectum* já era mais frequente em comparação a *Lec*. Embora o número de emprego dos termos possa indicar uma possível ‘evolução’ no uso e significado, isso não é suficiente para esclarecer o teor das noções. Em termos conceituais, pode-se observar alguma diferença? A coerência da doutrina é alterada pela escolha de um ou outro termo?¹⁰

Para compreender o significado dessas noções é mister lembrar o que Scotus afirma do primeiro objeto no prólogo da *Ord*:

[...] dico quod ratio primi obiecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus. Quod probro sic: primo, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continet praedicatum, et ita evidentiam propositionis totius; propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus. [...]

(digo que a definição de primeiro objeto é conter em si primeiro virtualmente todas as verdades daquele hábito. E provo isto assim: em primeiro lugar, porque o primeiro objeto contém as

¹⁰ Cf. O’Connor (1968, p. 9): “Between his first and last commentaries on the *Sentences* – that is to say, between the *Lectura* and the *Ordinatio* - there occurred a change in his vocabulary, in that the term primary object (*obiectum primum*) began to replace that of primary subject (*subiectum primum*). But the changeover was not systematic or thorough-going; Scotus frequently lapses back into the earlier idiom, so that it is not easy to determine the precise sense he gives to the terms *subject* and *object*. Nevertheless it is indispensable to do so, to perceive the coherence of his doctrine”. O’Connor considera a *Ord* o último comentário de Scotus as *Sentenças*. Sabe-se, contudo, que o último comentário de Scotus, foi a *Reportatio* (provavelmente parte do prólogo foi revisto pelo próprio Scotus), não sendo, a *Ord*, portanto, o ‘último’ estágio. Para isso cf. Vos (2006, p. 352). Embora nem sempre seja fácil determinar o sentido preciso dos termos *subiectum* e *obiectum* é possível visualizar um significado distinto no emprego dos termos em algumas passagens da *Ord* como o próprio O’Connor indica.

proposições imediatas, visto que o sujeito destas contém o predicado e, deste modo, a evidência de toda a proposição; as proposições imediatas contêm, porém, conclusões. Logo, o sujeito das proposições imediatas contém todas as verdades daquele hábito) (*Ord*, prol. n. 142).

Nessa passagem pode-se observar o emprego do termo sujeito e objeto referindo coisas distintas: primeiro objeto é aquele que contém as verdades do hábito, já sujeito é empregado ao referir às proposições desse hábito. *Obiectum*, no decorrer do prólogo da *Ord*, é ainda empregado quando se quer referir o que move a potência intelectual ao hábito¹¹ e, por consequência, causa esse hábito; ao passo que *subiectum* é empregado ao referir as proposições desse hábito¹². Mas foi sempre assim? Scotus de fato usa essas noções sempre desse modo? Ora, se tomarmos a passagem correspondente à definição de ‘primeiro objeto’ da *Ord* na *Lec* vê-se que Scotus usa ali *subiectum* e o define como aquele que contém virtualmente primeiro todo o hábito: “[...] *quod primum subiectum cuiuscumque habitus est illud quod primo continet virtualiter illum habitum et quae requiruntur ad illum habitum*” (*Lec*, prol. n. 66). Tomando apenas os contextos das apresentações da definição de *primum subiectum* na *Lec* e *primum obiectum* na *Ord* é possível afirmar, portanto, que há uma mudança conceitual nos termos entre a escrita da primeira versão (*Lec*) e a segunda versão (*Ord*)¹³.

¹¹ Como Scotus deixa claro em *Ord*, prol. n. 148: “Ad primum respondeo et dico quod proportio obiecti ad potentiam est proportio motivi ad mobile vel activi ad passivum; proportio obiecti ad habitum est sicut proportio causae ad effectum”.

¹² Como Scotus deixa claro no n. 142 citado acima. Vos (2006, p. 348): “There is much confusion about Duns’ use of the terms *subiectum* and *obiectum*: *subiectum* is used in connection with a proposition – the primary subject is a subject of a proposition – and *obiectum* is used when the object of a relation is meant, e.g. the disposition of knowing, as Richter has also seen”. Embora esse seja, de fato, o sentido primordial, nem sempre é encontrado nas obras de Scotus os termos significando sempre e necessariamente isso.

¹³ Cf. O’Connor (1968, p. 13).

Não obstante, em algumas passagens do próprio prólogo da *Ord* parece que *subiectum* e *obiectum* referem-se à mesma coisa (mas em sentidos diferentes). Por exemplo, na colocação dos argumentos da primeira questão Scotus inicia perguntando se a teologia trata de Deus como primeiro objeto, mas no corpo dos argumentos da questão, tanto da primeira quanto da segunda via, usa ‘sujeito da teologia’. Num argumento dessa questão há um caso característico de oscilação entre os termos: no n. 127 do prólogo da *Ord* Scotus usa sujeito na premissa maior: “que o homem seja o sujeito prova-se pela autoridade do comentador [...]”; e objeto na premissa menor: “toda ciência prática tem por primeiro objeto aquele para o qual o fim da ciência prática é adquirida, e não o próprio fim”; e conclui que “o homem é o sujeito desta ciência”¹⁴. Já entre os números 129-131 aparece apenas o termo sujeito: primeiramente por Boécio “a forma simples, não pode ser sujeito”, depois por Aristóteles “o sujeito de uma ciência tem partes princípios e propriedades”.

A casos semelhantes dessa oscilação entre os termos em toda a terceira parte do prólogo da *Ord*, como por exemplo, na apresentação da persuasão n. 155: “Se esta, porém, trata de um sujeito não-eterno como do primeiro sujeito [...]”¹⁵. Na persuasão n. 156: “[...] portanto, ela trata do mesmo objeto que é o primeiro objeto da fé [...]”¹⁶ e n. 157 “[...] portanto, é preciso que trate de Deus como do objeto”¹⁷. Na resposta à segunda questão da segunda parte do prólogo no n. 166, Scotus parece usar um pelo outro,

¹⁴ *Ord*, prol. n. 127: “Item, quod homo sit subiectum probatur auctoritate Commentatoris I Ethicorum in prologo, quia, secundum eum ibi, scientia moralis est de homine quoad animam, medicinalis est de homine quoad corpus. Ex hoc accipitur illa propositio: 'omnis practica scientia habet pro obiecto primo illud cui acquiritur finis practicae scientiae, et non ipsum finem'; sed finis huius scientiae acquiritur homini, non Deo; ergo homo est subiectum huius scientiae et non Deus”.

¹⁵ *Ord*, prol. n. 155: “Ista autem si est de subiecto non aeterno ut de primo subiecto [...]”.

¹⁶ *Ord*, prol. n. 156: “[...] igitur ista est de eodem obiecto quod est primum obiectum fidei [...]”.

¹⁷ *Ord*, prol. n. 157: “[...] haec autem conceditur nobilissima; igitur oportet quod sit de Deo ut de obiecto”.

quando indica na conclusão a “definição de primeiro sujeito”¹⁸ e não de primeiro objeto, como fora apresentada no número 142. Também no n. 185 Scotus afirma que “[...] o homem é considerado sujeito da ciência moral ou da medicina, visto que ele contém virtualmente todas as verdades desta ciência”¹⁹. Portanto, pode-se considerar com base nessas passagens, que quando trata-se de expor a ‘matéria’ do hábito, ou o tema/assunto da ciência, esses termos não cumprem funções necessariamente distintas, podendo em algumas passagens, como as explicitadas acima, serem entendidos como sinônimos²⁰.

Na segunda parte do prólogo – que trata sobre a teologia necessária – na resposta aos argumentos da primeira questão, Scotus usa o termo ‘primeiro objeto’²¹ nos dois primeiros argumentos. No terceiro argumento, contudo, aparece novamente o uso de ‘primeiro sujeito’ e de ‘primeiro objeto’, parecendo antecipar os argumentos que serão postos no n. 168:

Em nenhuma ciência é transmitido um conhecimento tão distinto ou um conhecimento de algum outro que não é o seu primeiro sujeito, assim como seria transmitido naquele que seria daquele como do seu primeiro objeto, porque em nenhuma ciência é transmitido um conhecimento tão distinto sobre um sujeito não por si como sobre um sujeito por si, pois de outro modo não haveria razão pela qual aquele sujeito seria mais o seu sujeito do que um outro (*Ord*, prol. n. 153)²².

¹⁸ *Ord*, prol. n. 166: “Et haec conclusio probatur per primam rationem et secundam positas ad primam quaestionem, scilicet de ratione primi subiecti et de notis soli Deo naturaliter”. Também no prólogo da *Ord* n. 185, depois de apresentar a definição de primeiro objeto (n. 142), encontra-se a definição de sujeito como aquele que contém todas as verdades da ciência: “quia ponitur homo subiectum moralis scientiae vel medicinae pro eo quod continet virtualiter omnes veritates illius scientiae”.

¹⁹ *Ord*, prol. n. 185: “Primo, quia ponitur homo subiectum moralis scientiae vel medicinae pro eo quod continet virtualiter omnes veritates illius scientiae”.

²⁰ Cf. O’Connor (1968, p. 11).

²¹ *Ord*, prol. n. 151: “[...] dico quod primum obiectum theologiae in se non potest esse nisi Deus”.

²² *Ord*, prol. n. 153: “Tertio sic: in nulla scientia traditur ita distincta notitia sive cognitio de aliquo alio quod non est subiectum eius primum sicut traderetur in illa quae esset de illo ut de primo

Contudo, se até agora observou-se uma oscilação e não foi possível identificar uma diferença expressiva entre os termos, ao apresentar, no n. 168, os argumentos da primeira questão quanto à nossa teologia das verdades necessárias, começa-se a delinear a necessidade de diferenciar os termos. Scotus afirma que

[...] quando o hábito está em algum intelecto, que possui evidência a partir do objeto, então o primeiro objeto deste hábito, enquanto é deste, não somente contém virtualmente este hábito, mas contém este hábito como conhecido a este mesmo intelecto, de modo que o conhecimento do objeto neste intelecto contém a evidência do hábito como neste intelecto (*Ord*, prol. n. 168)²³.

Portanto, em um hábito onde há evidência do objeto para o intelecto, por exemplo, Deus na teologia em si, este objeto contém virtualmente todas as verdades do hábito, e também a evidência do hábito. Contudo, em hábitos que não possuem evidência a partir de seu objeto, mas causada de outra parte, não é necessário conceder nenhuma das duas condições acima: não contém virtualmente as verdades do hábito, nem a evidência, “[...] porque então dá-se com [o] hábito como se neste porventura se tratasse de contingentes, que por nenhum dos dois modos possuem um primeiro objeto” (*Ord*, prol. n. 168)²⁴. Desses hábitos que não possuem evidência a “partir do objeto é dado um primeiro sujeito de algum primeiro conhecido, isto é, de um primeiro perfeitíssimo, ou seja, no qual estão imediatamente as primeiras verdades daquele hábito” (*Ord*,

obiecto eius, quia in nulla scientia traditur ita distincta cognitio de non per se subiecto sicut de per se subiecto; tunc enim non esset ratio quare subiectum illud magis esset subiectum eius quam aliud”.

²³ *Ord*, prol. n. 168: “Ad primam quaestionem de theologia nostra dico quod quando habitus est in aliquo intellectu habens evidentiam ex obiecto, tunc primum obiectum illius habitus ut est illius non tantum continet virtualiter illum habitum, sed ut notum intellectui ipsi continet illum habitum ita quod notitia obiecti in isto intellectu continet evidentiam habitus ut in isto intellectu”.

²⁴ *Ord*, prol. n. 168: “In habitu vero non habente evidentiam ex obiecto sed causatam aliunde non oportet dare primum obiectum eius habere duas dictas eius condiciones; immo neutram oportet dare, quia perinde est habitui ut in hoc ac si esset de contingentibus, quae neutro modo habent obiectum primum”.

prol. n. 168)²⁵. Para aquelas ciências que não possuem evidência a partir do objeto, isto é, que não se pode conhecer o objeto em si e por consequência todas as verdades que estão inclusas nele, é preciso indicar um primeiro sujeito.

A necessidade de diferenciar os termos *subiectum* e *obiectum*, ou mais especificamente, *primum subiectum* e *primum obiectum*, nasce então, quando se consideram hábitos que não possuem a evidência do objeto, já que estes não possuem um primeiro objeto disponível a nós, que contenha virtualmente todas as verdades do hábito e por consequência a evidência, não satisfazendo a definição apresentada acima por Scotus para algo ser o primeiro objeto de um hábito científico. É a partir, portanto, da diferenciação entre teologia em si e em nós que se estrutura a diferença entre os termos *subiectum* e *obiectum*. Tal necessidade pode ser observada a partir dos argumentos apresentados no n. 169 do prólogo onde pergunta-se “qual é o primeiro sujeito no caso das verdades teológicas contingentes”.

Scotus afirma que

há uma ordem das [verdades] contingentes, e alguma [verdade] contingente é primeiramente verdadeira, e deste modo, o primeiro sujeito de muitas verdades contingentes pode ser considerado aquele do qual, primeiramente, isto é, imediatamente, é dito o predicado da primeira [verdade] contingente (que é como que um princípio na ordem das [verdades] contingentes), ou os predicados de várias primeiras [verdades] contingentes, se várias são primeiras (*Ord*, prol. n. 169)²⁶.

²⁵ *Ord*, prol. n. 168: “Tali igitur habitui non evidenti ex obiecto datur subiectum primum de aliquo primo noto, id est perfectissimo primo, id est cui immediate insunt veritates primae illius habitus”.

²⁶ *Ord*, prol. n. 169: “Tamen contingentium est ordo, et aliqua contingens est primo vera; et ita subiectum primum multarum veritatum contingentium potest poni illud de quo primo, id est immediate, dicitur praedicatum primae contingentis (quae est quasi principium in ordine contingentium) vel praedicata plurium primarum contingentium si plures sint primae”.

No caso das verdades teológicas contingentes, é preciso um primeiro sujeito, porque as verdades contingentes são classificadas em ordem, de modo que a partir dessa ordem, chega-se a alguma verdade contingente que é primeira. O primeiro sujeito da primeira verdade contingente é portanto, “[...] o que, visto como tal, é apto a ser primeiramente visto ser conjugado com o predicado daquela”²⁷.

Há com isso bases textuais suficientes para esclarecer os usos que Scotus faz das noções *obiectum* ou *primum obiectum* e *subiectum* ou *primum subiectum* no contexto da terceira parte do prólogo da *Ord*:

- 1) Ao tratar da matéria ou tema/assunto do hábito científico os termos podem ser considerados sinônimos, pois, como vimos, embora Scotus pergunte no prólogo da *Ord* pelo ‘objeto da teologia’ a questão se inicia usando o termo ‘sujeito da teologia’.
- 2) O termo ‘primeiro objeto’ é empregado, quando considera-se a relação objeto-hábito²⁸, como aquele que contém virtualmente todas as verdades do hábito.
- 3) Contudo, o termo ‘objeto’ é também usado, quando considera-se a relação objeto-potência²⁹, querendo significar o que move a potência intelectual ao hábito.
- 4) O termo ‘*subiectum*’ em grande parte do prólogo significa o assunto/tema da ciência.
- 5) ‘*Subiectum*’ deve também ser entendido, e isto tanto na relação objeto-hábito quanto na relação objeto-potência

²⁷ *Ord*, prol. n. 169: “Dicitur autem subiectum primum primae veritatis contingentis quod visum ut tale natum est primo videri coniungi cum praedicato illius [...]”. Cf. O’Connor (1968, p. 12-13): “They have a primary subject, because when the truths in question are ranked in order, the subject of the first of them will be primary subject of the entire ensemble. But they do not have a primary object, because the notion of primary object is verified only in that which contains all the truths of the science, and contains them precisely insofar as it is known to the mind”.

²⁸ *Ord*, prol. n. 146: “[...] ita obiectum primum ad habitum”.

²⁹ *Ord*, prol. n. 146: “[...] sicut obiectum primum ad potentiam, [...]”.

como sujeito de proposição. Tanto é que ‘*primum subiectum*’ na teologia do contingente significa o que primeiramente é apto a ser conjugado com o predicado da primeira verdade.

A distinção entre os sentidos e usos das noções *primum obiectum* e *primum subiectum* ajuda a entender as nuances que estes conceitos guardam dentro do quadro da *scientia* a partir da ciência em si e da ciência para nós.

Referências

DE BONI, L. A. A teologia como ciência em Duns Scotus. In: DE BONI, L. A. (Org). **A ciência e a organização dos saberes na Idade Média**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 253-274.

DE BONI, L. A. Sobre a vida e a obra de Duns Scotus. **Veritas**, v. 53, n. 3, 2008, p. 7-31. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/4298/3221>>. Acesso em: 10 out 2016.

DUNS SCOTUS, I. **Opera omnia**. Studio et cura commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita. Civitas Vaticana, 1950. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus>. Acesso em: 10 mai 2017.

DUNS SCOTUS, J. **Prólogo da Ordinatio**. Tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, (Coleção Pensamento Franciscano).

HONNEFELDER, L. **João Duns Scotus**. Tradução: Roberto Hofmeister Pich, São Paulo: Edições Loyola, 2010. (Coleção Leituras Filosóficas).

O’CONNOR, E. D. The scientific character of Theology according to Scotus. In: **De doctrina Ionnis Duns Scoti**. Roma: Cura Commissionis Scotisticae, Vol. III, 1968, p. 3-50.

PICH, R. H. Conhecimento científico, definição e proposições-qua. **Dissertatio**, Pelotas, n. 22, p.107-142, 2005.

PICH, R. H. O conceito Scotista de ‘conhecimento científico’ (*Scientia*) está em concordância com a *Episteme* de Aristóteles?. **Thaumazein**, Santa Maria, n. 11, p. 32-70, 2013. Disponível em: <http://sites.unifra.br/Portals/1/Thaumazein_n11/Pich_2.pdf>. Acesso em: 10 out 2015.

RIBAS CEZAR, C. **Compreender Scotus**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção Leituras Filosóficas).

VOS, A. **The Philosophy of John Duns Scotus**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

WILLIAMS, T. Introdução - a vida de John Duns Scotus. In: WILLIAMS, T. (Org.). **Duns Scotus**. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p. 17-34 (The Cambridge Companion to Duns Scotus).

Proposta de retorno à metafísica pré-socrática a partir de Leibniz

*Derócio Felipe Perondi Meotti**

1. Introdução

A pergunta sobre qual o sentido da vida, ou por que o mundo no qual vivemos existe ou é do jeito que é já deve ter passado pela cabeça de provavelmente metade das pessoas que existiram. Na filosofia não poderia ter sido diferente. Porém, diferentemente do modo como as pessoas na vida cotidiana tendem a encarar o problema, a filosofia busca uma sistematização e a resolução do problema de modo que tal resolução justifique de modo suficiente a resposta encontrada para o problema. Um desses problemas foi levantado por Leibniz – não se sabe se alguém formulou ele desta forma antes dele, mas a questão é que o primeiro registro que se tem dele está em Leibniz -, e é a ele que chamamos de *questão fundamental da metafísica*. Neste ensaio iremos investigar o problema e ver se podemos resolvê-lo de alguma forma.

Nos propomos aqui – de forma breve - a analisar dois aspectos da filosofia leibniziana através do cenário contemporâneo da física e de sua relação com a filosofia pré-socrática. Para a análise nos utilizaremos de dois aspectos da filosofia de Leibniz: a questão fundamental da metafísica e o critério oferecido por ele para resolvê-la. Devemos estar cientes desde já que este trabalho

* Licenciando do curso de Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS-Chapecó).
Contato: derocio_meotti@hotmail.com

não tem o intuito de interpretar Leibniz, muito menos de buscar a compreensão de sua filosofia ou uma unidade no seu pensamento. Utilizaremos apenas sua pergunta – *por que existe o algo e não apenas o nada?* – e seu Princípio da Razão Suficiente para atingirmos nossos objetivos, que consistem em situar o problema e, após analisá-lo, propor uma solução ou caminho para a sua resolução.

Para tanto, dividiremos o texto em três partes. Na primeira falaremos sobre o Princípio da Razão Suficiente e sua relação com a questão fundamental da metafísica, e como a crítica ao princípio não invalida sua utilização como critério para responder o problema; na segunda parte discutiremos o que podemos entender por “algo” e “nada”, e se a perspectiva sartriana a partir de *O Ser e o Nada* pode realmente descartar o problema como carente de sentido. Na terceira e última parte, fazendo uso daquilo que até então foi trabalhado, exporemos a relação do problema com a filosofia pré-socrática a partir da física contemporânea, para enfim poder sugerir um caminho para que a investigação do problema não acabe em um fato bruto.

2. Leibniz e a questão fundamental da metafísica

Quando Leibniz, no século XVIII, escreveu os *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*, provavelmente não imaginou o eco que a pergunta “por que existe o algo e não apenas o nada?” teria na posterioridade. É evidente que este questionamento já tinha passado de forma indireta pela mente de outros filósofos, mas nunca como cerne da investigação. O problema foi por várias vezes ignorado, em partes por ser considerado insolúvel, e em partes por não ter sido levado a sério, já que as respostas que apontavam para um Primeiro Motor Imóvel ou *Deus* pareciam em si suficientes, sem que quem defendesse uma ou outra justificasse de modo suficiente o porquê desta resposta e não outra. Entretanto, cair no

ceticismo dogmático¹ ou no dogmatismo não figuram como problema principal diante das várias tentativas de resposta para o problema. O que figura como problema é não reconhecer que se está tomando como verdadeira uma posição (θέσις) que não foi devidamente justificada. Para tentar fugir tanto do dogmatismo quanto do ceticismo dogmático, faremos uso neste texto não apenas da questão fundamental da metafísica de Leibniz, mas também do critério que ele fornece para a resolução do problema da contingência do mundo: o Princípio da Razão Suficiente.

Segundo o próprio Leibniz, este princípio consiste basicamente no seguinte enunciado:

Os nossos raciocínios fundam-se sobre *dois grandes princípios*: o da *contradição*, pelo qual consideramos *falso* o que ele implica, e *verdadeiro* o que é oposto ao falso e lhe é contraditório. E o da *Razão Suficiente*, pelo qual entendemos não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo, embora frequentemente tais razões não possam ser conhecidas por nós (LEIBNIZ, *Monadologia*, §31-32).

Ou seja: segundo o Princípio da Razão Suficiente, para tudo que é de um modo em detrimento de outro - ou de outros -, há uma razão que justifique de modo suficiente o porquê de tal coisa ser de tal modo. Vemos o tempo todo exemplos práticos desse princípio. Por exemplo, quando vemos um balde de água suja, podemos nos perguntar: “por que a água deste balde está suja?”, e a resposta naturalmente será algo do tipo: “porque alguém nele

¹ Importante notar que o ceticismo ao qual não podemos ceder é o ceticismo dogmático, não o ceticismo pirrônico. Por ceticismo dogmático entendo aquele ceticismo que *afirma* que não podemos conhecer as verdades intrínsecas às coisas, não aquele que recomenda a suspensão do juízo em caso de impasse. Como se notará no decorrer do texto, o ceticismo pirrônico será um elemento importante na argumentação, já que recomendaremos a suspensão do juízo enquanto as hipóteses referentes à origem do mundo não puderem ser testadas.

lavou roupa suja”², o que justifica o estado da água no momento da pergunta. Não entraremos no mérito quanto ao que diz respeito à fundamentação do princípio proposto por Leibniz³, nem muito menos investigar se tal princípio possui de fato uma prioridade com relação aos demais. Porém, como Kant percebeu muito bem ao analisá-lo, podemos usá-lo como um princípio conjectural heurístico na investigação das causas ou porquês daquilo que experienciamos na vida cotidiana.

O exemplo que usamos acima é um bom exemplo para explicar a aplicação do princípio, já que é próximo à vivência de qualquer pessoa. Entretanto, podemos complexificar as situações no qual o princípio pode ser testado de forma eficiente. Talvez o melhor exemplo para seu uso esteja na própria ciência. Ao vermos os galhos de uma árvore se moverem, podemos fazer a pergunta: “por que os galhos da árvore se movem, uma vez que *não vejo* nada que possa ser a causa motora de tal movimento?”, e tal pergunta pode facilmente ser respondida: “é o vento que move os galhos”. Porém, essa é a explicação do dia-a-dia das pessoas, mas a real explicação para tal coisa vem da física. A física explica detalhadamente que, devido ao fato de que dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo, quando há um encontro de uma matéria em movimento com outra matéria em repouso, a tendência é que a matéria em movimento, ao se chocar com a que está em repouso, reduza um pouco sua velocidade, enquanto a matéria que está em repouso sairá desse estado e iniciará um movimento que teve origem no movimento primeiro, que no caso

² Deste modo, percebe-se que a determinação em Leibniz não é apenas mecânica, mas teleológica. Assim, distanciando-se do necessitarismo Hobbes – por considerar que tal necessitarismo, fundado no mecanicismo, não pode explicar a origem primeira do movimento –, Leibniz sugere como origem do mundo uma vontade livre (Deus), vontade esta *determinante*, mas não *determinada*. Assim, mesmo que todos os eventos sejam determinados, eles não são determinados apenas fisicamente, mas moralmente também. É esta concepção – esboçada de forma breve – que caracteriza as bases da metafísica leibniziana, que reintroduz no materialismo da modernidade a noção de *substância formal*, descartada por Hobbes. Para uma investigação mais profunda sobre a relação entre Hobbes e Leibniz, cf. HIRATA, 2012.

³ Para tal investigação, cf. MELO, 1992.

é o do vento. O que se percebe é que há sempre uma justificativa para os acontecimentos no nível da experiência, e essa justificativa sempre explica de modo suficiente tal acontecimento, não deixando margem para que um possível “fantasma” seja considerado a causa do movimento nas folhas da árvore em questão.

Nos *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*, Leibniz não perde tempo investigando caso por caso para provar seu Princípio da Razão Suficiente. Ele cedo compreende que essa busca pela causa da causa conduz inexoravelmente até a questão fundamental da metafísica. Segundo ele

Posto este princípio, a primeira pergunta que temos direito de formular será: *por que existe alguma coisa e não o nada?* Pois o nada é mais simples e mais fácil do que alguma coisa. Ademais, supondo-se que devam existir coisas, é preciso que se possa dar a razão de *por que devem existir assim* e não de outro modo (LEIBNIZ, *Princípios da Natureza e da Graça*, §7.)

Apesar de Leibniz propor o problema e oferecer um critério para resolvê-lo, ele próprio cai na armadilha que é tentar dar uma resposta para este problema. E mais: não só ele. Ao propor que há uma *razão suficiente* para que algo exista em detrimento de nada, Leibniz hipostasia um ser supremo, ser este que por ele é entendido como Deus. O problema surge para Leibniz quando este tem que aplicar o Princípio da Razão Suficiente para Deus também: *por que existe Deus ao invés de Deus nenhum?*⁴ Ou seja: com Deus

⁴ Deste modo, vemos que o princípio se aplica às coisas que existem, ou substâncias. No entendimento de Leibniz, Deus é a substância suprema, mas continua sendo uma substância e, conseqüentemente, sujeito ao princípio. Assim, percebemos uma contradição: o que é substância está sujeito ao princípio, porque o que é substância é *determinado*; Deus, para Leibniz, é *determinante*, mas não pode ser determinado. Mas, uma vez que Deus é substância, por definição ele deveria ser determinado, e não determinante. O único modo de contornar esse problema é pensar como Sartre, e dizer que o que é Em-si (ou, trazendo para a linguagem de Leibniz, “substância”) é determinado e não-determinante, e o Para-si é determinante e não-determinado. Isso se deve ao fato de que, para Sartre, o Para-si não é algo, mas a negação de algo (Em-si). Porém, aceitar essa concepção e aplicá-la ao Deus de Leibniz é o mesmo que admitir que Deus não é uma substância e, conseqüentemente, admitir que o mundo surja de nada *sem* Deus, uma vez que Deus é reduzido a nada.

surge o mesmo problema que surge com o mundo: Deus é eterno ou tem um criador? Se Deus tem um criador, ele não pode ser a causa suprema, e se ele for *causa sui*, acabamos caindo na busca do incondicionado para explicar uma relação de causas que por definição é condicionada, como muito bem observou Kant na *Crítica da Razão Pura*.

Analisando o Princípio da Razão Suficiente sob uma perspectiva kantiana, Adélio Melo diz que

Este processo de regressão ao infinito só pararia, de direito, se conseguíssemos encontrar quaisquer razões últimas ou causas incausadas. Mas então, precisamente aí, colapsaria por inteiro o Princípio da Razão Suficiente. Só por isso, como Kant aliás entreviu sagazmente, é que a tendência natural dos que entram no jogo de causas, é admitirem um qualquer Incondicionado entendido como *causa sui* (MELO, 1992, p. 162).

O trecho ao qual Melo se refere ao dizer isso está presente na *Crítica da Razão Pura*, e nele Kant diz o seguinte:

Nós vemos as coisas mudando, surgindo e desaparecendo: logo, elas, ou ao menos seu estado, têm de possuir uma causa. Sobre cada causa, porém, que possa algum dia ser dada na experiência, pode-se sempre recolocar a mesma pergunta. Mas onde devemos situar a causalidade *suprema*, com maior justiça, senão ali onde está a causalidade *mais elevada*, i.e., naquele ser que contém em si mesmo, originariamente, a suficiência para cada efeito possível, e cujo conceito também se pode formar, muito facilmente, através do traço singular de uma perfeição que a tudo abarca? (KANT, *Crítica da Razão Pura*, B618).

O curioso, como também observa Melo, é que Kant diz isso momentos antes de refutar as três provas para a existência de Deus⁵. Não entraremos neste texto no tema referente à relação

⁵ Importante notar, contudo, que a intenção de Kant não é provar com isso que Deus não existe, mas sim mostrar que não se pode provar sua existência pela razão.

entre Kant e Deus, mas usaremos como parte de nosso argumento a *impossibilidade* da prova da existência de Deus. Para isso, tomaremos como base a segunda parte da *Dialética Transcendental*, na qual o filósofo trata das *Antinomias da Razão Pura*. Porém, só faremos isso na terceira parte deste texto, já que tal aspecto do pensamento kantiano é fundamental para atingirmos nosso objetivo aqui. Por enquanto, nos contentaremos com o que foi dito sobre a crítica à Leibniz feita por Kant.

Portanto, tendo dito o que foi dito até agora, percebe-se que para Kant não só o Princípio da Razão Suficiente colapsa ao se buscar uma causa primeira que seja *causa sui*, mas que – como veremos nas antinomias –, também não há sentido em tentar resolver o problema fundamental da metafísica, uma vez que a solução para o problema está além do nível da experiência.

3. Ser e Nada em questão

Na primeira parte apresentamos a questão proposta por Leibniz, e também o critério que ele fornece para sua resolução. Entretanto, percebemos – com a ajuda de Kant – que a resposta de Leibniz é incoerente com seu princípio, e desde já devemos descartá-la. Porém, ainda resta um problema. Ao perguntarmos “por que existe o algo e não apenas o nada?” facilmente conseguimos pensar no algo – ou em *algum* algo –, mas não conseguimos fazer o mesmo com o nada. Por *algo* entendemos qualquer coisa, como um copo, uma árvore, um pensamento, ou seja: tudo o que existe, tudo o que podemos pensar, ver, tocar, é um *algo* – ou um *datum*, como diz Sartre.

O problema aparece ao tentarmos pensar o nada. Parmênides já apontava para este problema, e Heidegger concorda ao dizer que o caminho do ser é inevitável, e o do nada, impossível (HEIDEGGER, *Introdução à Metafísica*, 1969, p.139). . Como pensar no nada sem imediatamente torná-lo algo? Sartre parece resolver o problema dizendo que o homem é o ser pelo qual o nada

vem ao mundo (SARTRE, *O Ser e o Nada*, 2015, p. 66.). O que isso quer dizer? Isso significa que a realidade humana – o Para-si – é, enquanto “presença” ao Em-si – o algo, ou *datum* -, nadificação deste algo (Ibidem, p. 60). Em outras palavras: a realidade humana é *consciência*, e é consciência enquanto consciência de algo que ela não é, ou, nas palavras do filósofo francês,

O ser está em toda parte. Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completá-la mais ou menos assim: *a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo* (Ibidem, p. 35.)

Pode-se dizer que, diante de um algo qualquer – um copo, por exemplo -, a consciência se reconhece como “não-copo”, e deste modo faz com que o nada venha ao mundo por meio da negação deste algo no mundo, sendo este mundo composto por uma infinidade de “alcos” – Em-sis ou *data* – indiferentes.

O que fica evidente se adotarmos essa perspectiva sartriana é que o algo não existe por ter prevalecido sobre o nada, ou que em algum momento no início do algo houve uma passagem “do nada ao algo”, mas significa que o nada só existe enquanto *nadificação* de um Em-si – ou algo – já existente. Para o filósofo francês “[...] o Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: *o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada.*” (Ibidem, p. 65). O problema da perspectiva sartriana é que ela, assim como Kant, não resolve o problema, mas diz que o ser humano não tem condições – seja por limitações epistemológicas, seja por limitações ontológicas – de resolver o problema. Entendemos o que Sartre quer dizer quando afirma que a pergunta “por que existe algo e não apenas o nada?” faz parte de uma visão de mundo na qual o indivíduo, para *seu* mundo, *exige* uma explicação, uma resposta que o justifique.

Entendemos também que Sartre faz a mesma coisa ao dizer que o mundo simplesmente *é*, e que todo sentindo ou porquê que buscarmos nele se deve a uma escolha primordial que exige que tal mundo tenha um sentido, enquanto este mundo apenas *é o que é*.

Porém, a questão não pode ser “resolvida” de modo tão simples. Mesmo para Sartre *é fato* que um mundo existe, mesmo que esse mundo seja entendido apenas como *data* cuja existência não dependem do Para-si, e que existo neste mundo – ou faço ele existir a partir do momento em que *constituo mundo* - enquanto consciência. E podemos dizer mais: mesmo que para Sartre o mundo só passe a existir a partir do momento que houver uma consciência que reflita sobre ele, este mundo é composto a partir de *data* ou “inúmeros algos”, sendo que estes existem ao modo de ser do Em-si, e, enquanto *são o que são*, existem independentemente de qualquer outra coisa, inclusive o Para-si.

Mesmo se pensarmos dentro de uma perspectiva idealista ou realista vemos que sempre existirá algo que possibilitará a pergunta “por que existe o algo e não apenas nada?”. Dentro da perspectiva idealista, temos um mundo que só existe enquanto o sujeito – ou consciência – pensa sobre ele e, como este sujeito não pode pensar em outra coisa além do mundo, o mundo existe tanto tempo quanto a consciência que sobre ele pensa existe. A questão é que, mesmo dentro desta perspectiva, na qual o mundo depende de *mim*, posso perguntar: “por que eu existo ao invés de não existir?”, e considerando *a mim mesmo* como algo, retornamos novamente para a questão fundamental da metafísica proposta por Leibniz.

Mas antes de prosseguirmos, podemos também analisar o problema através da perspectiva realista. Se ao contrário do idealismo o realismo propõe a existência *real* de um mundo exterior ao sujeito, e que este mundo não depende do sujeito em questão para existir, podemos deduzir que a existência do sujeito só se dá enquanto existência *no* mundo real. Se o sujeito existe no mundo, ele faz parte do mundo, e perguntar “por que existe o

mundo ao invés de não existir mundo algum?” também conduz de forma inexorável ao problema da forma como foi proposto por Leibniz.

Portanto, vimos que nem no idealismo nem no realismo podemos fugir da questão fundamental da metafísica, e que Sartre, tentando fugir tanto do idealismo quanto do realismo, também não consegue fugir dela. Ainda podem surgir questionamentos acerca da visão de mundo – ou *Weltanschauung* – do investigador que exige que o mundo tenha um sentido ou *porquê*, mas se o “mundo exterior” existe enquanto *datum* ou “algo indiferenciado”, *sempre* poderá surgir a pergunta “por que existe o algo e não apenas o nada?”, independentemente do tempo que demore ou das disposições dos inúmeros Para-sis que podem existir na totalidade indiferenciada que cada Para-si chama de “mundo”. E antes que surja a afirmação de que o nada só existe enquanto nadaificação de algo pelo Para-si, e portanto que perguntar “por que existe o algo e não apenas o nada” carece de sentido, mostraremos na próxima parte que, ao constatar que existe de fato um algo ou *datum* que independe de uma consciência para existir, e que este algo – mesmo enquanto sucessão de fenômenos – só pode ser conhecido e entendido por meio da experiência, a questão fundamental da metafísica não só volta pela porta dos fundos porque *sempre* é possível, mas também retoma seu caminho original ao indagar por que o mundo existe – sem se comprometer em afirmar que ele *passou* a existir do nada.

4. Por que o mundo existe?

Antes de concluirmos este texto propondo o retorno à metafísica pré-socrática para investigar se o problema fundamental da metafísica pode ser resolvido – ou quem sabe indicar o caminho pelo qual é possível resolvê-lo –, devemos mostrar como o problema da contingência do mundo vem à luz para aquele que o investiga.

“Por que o mundo existe?” não é apenas o título da terceira parte deste texto, mas também é o título de um livro publicado por Jim Holt em 2012, no qual inspirado pelo existencialismo e pela filosofia de Wittgenstein, decide nomear seu livro da seguinte maneira: *Por que o mundo existe?*

No livro Holt diz:

Heidegger foi, sem sombra de dúvida, o filósofo mais influente do século XX na Europa continental. Contudo, no mundo anglófono foi Ludwig Wittgenstein quem prevaleceu. Wittgenstein e Heidegger nasceram no mesmo ano (1889) e tinham temperamentos quase opostos: Wittgenstein era corajoso e ascético; Heidegger, traçoeiro e vaidoso. Mas os dois se sentiam igualmente seduzidos pelo mistério da existência. “Não é a *maneira* como as coisas estão no mundo que é mística, mas *o fato* de ele existir”, afirmou Wittgenstein numa das máximas lapidares – a de número 6.44, para ser preciso – da única obra que publicou em vida, *Tractatus Logico-Philosophicus* (HOLT, *Por que o mundo existe?*, 2013, p. 30)

Independentemente da escrita irônica de Holt, e do fato de seu livro não ter pretensões acadêmicas, o problema que é levantado na obra não perde nem um pouco de sua relevância por causa disso. Na primeira parte do texto nos apoiamos em Leibniz para iniciar a investigação, e este também parece ser o caminho que Holt adotou para a sua.

Sua crítica à tradição filosófica inicia-se pela noção de “fato bruto”. A noção de fato bruto não é nova, mas o modo como Holt a aborda traz à luz um problema antiquíssimo na filosofia: a crença. Todo fato bruto funciona como uma resposta sem justificativa que obriga o leitor ou ouvinte a *aceitar* tal resposta, seja por sua elegância, seja por coerção. Em *Por que o mundo existe?* Holt afirma o seguinte:

A perspectiva do fato bruto nega que a existência do universo como um todo precise ser explicada. Com isso, contorna a necessidade de postular alguma realidade transcendental, como

Deus, para responder à pergunta *Por que existe algo e não apenas o nada?* Do ponto de vista intelectual, todavia, é como se jogássemos a toalha. Uma coisa é aceitar um universo sem propósito nem significado – todos nós já passamos por isso em nossos momentos mais sombrios. Mas um universo sem explicação? Parece absurdo demais, pelo menos para uma espécie racional como a nossa. Quer tenhamos consciência ou não, nos apegamos por instinto ao que Leibniz, filósofo do século XVII, chamava de Princípio da Razão Suficiente. Em suma, esse princípio estipula que a explicação abarca tudo. Para cada verdade, deve haver uma razão para que ela seja assim e não de outra forma; e para cada coisa, deve haver uma razão de sua existência. Há quem descarte o princípio de Leibniz como uma mera “necessidade de metafísico”. Mas se trata de um princípio fundamental da ciência, campo em que obteve grande sucesso – de fato, tanto que se pode dizer que ele é verdadeiro por motivos pragmáticos: *funciona*. (Ibidem, p. 13).

Com Holt – como demonstrado na primeira parte do texto – concordamos com o final da citação: cientificamente, o Princípio da Razão Suficiente *funciona*. É um critério válido para indentificar e explicar as causas daquilo que acontece no dia-a-dia. No início do texto demos o exemplo do balde com água suja. A explicação para tal coisa que usamos como exemplo foi o fato de alguém ter lavado roupa nele anteriormente, mas qualquer outra explicação serviria, como por exemplo, dizer que a água do balde está suja por que o balde estava sujo antes de colocarem água nele, ou pode-se até dizer que alguém deliberadamente jogou terra ou poeira no balde. A questão é: sempre há uma explicação para os fenômenos físicos, ou em outras palavras: para as coisas que acontecem no dia-a-dia. E mesmo que perguntemos pela causa desta causa, ainda assim conseguimos encontrar algo que justifique a causa anterior. É a tão conhecida noção de causalidade, que não abordaremos aqui por ser um problema que suscita mais discussão do que podemos abarcar no momento.

O que tanto os filósofos pré-socráticos – principalmente Tales e Anaxímenes – tinham em comum com a física

contemporânea é que eles – tanto quanto nós – buscaram uma explicação para os eventos que acontecem na natureza. Devido ao fato de que na época de Tales e Anaxímenes não havia instrumentos para investigar a natureza – ou universo – da mesma forma que a ciência tem hoje, é aceitável que suas “explicações últimas” não fossem muito além daquilo que podiam ver com seus próprios olhos, como a *água* – que Tales via como fundamento da natureza –, ou o *ar* – que era o que Anaxímenes via como fundamento da mesma. É evidente que a maioria dos filósofos pré-socráticos – podemos incluir Demócrito, Anaxágoras, Empédocles – também compartilhavam uma visão semelhante, apenas aprofundando um tanto quanto mais a investigação, mas sempre caindo no mesmo problema: a solução nunca saía do campo *especulativo*.

Se pensarmos em todas as respostas que os filósofos pré-socráticos deram para a pergunta “qual é o fundamento da natureza?” ou “o que sustenta a natureza?”, todas elas são apenas hipóteses: a água, o ar, o fogo, o devir, o *ser* de Parmênides, o átomo, etc. Todas não passam de conjecturas que em algum momento da investigação se separaram da experiência. Hoje a ciência – aqui abordaremos especialmente a física – se encontra diante do mesmo problema, mas não podemos negar que ela já foi bem longe em comparação com os filósofos pré-socráticos. Atualmente temos um vasto conjunto de teorias fundamentadas no método experimental que, diante de duas ou mais hipóteses, aponta qual delas é a correta para dar prosseguimento à investigação, ou também faz o processo inverso: atua por eliminação, mostrando quais hipóteses *não* funcionam. Isso é indiferente. A questão é que, através desse conjunto de teorias, foi possível entender de modo bem abrangente não só o planeta no qual nos encontramos, mas o próprio universo ao qual ele pertence.

Hoje em dia, para explicar a origem do universo, a física se apoia na teoria do Big-bang. Proposta inicialmente em 1927 por

Georges Lemaître sob o nome de *Hipótese do Átomo Primordial*, esta hipótese ganhou força quando Edwin Hubble em 1929, por meio de observações sistemáticas – e usando um método chamado “desvio para o vermelho” –, descobriu que as galáxias estavam se afastando umas das outras, e não só isso: descobriu também que quanto mais se afastavam, maior era a velocidade com a qual se afastavam. Há controvérsias sobre quem primeiro identificou que as galáxias estavam se afastando umas das outras, e também há controvérsia sobre a quem pertence a teoria do Big-bang. Não discutiremos essa disputa aqui. A questão é que, uma vez comprovada cientificamente a hipótese da expansão universal, foi necessário apenas pensar no processo reverso para concluir que no início da expansão o universo era uma massa indistinta de matéria (ideia básica de Lemaître). A teoria do Big-bang é frequentemente mal compreendida, e comumente se julga que o Big-bang é a origem do universo. Não. O Big-bang é o momento inicial da expansão, e nada diz ou explica sobre a origem do universo, ou da massa de matéria indistinta da qual o universo que conhecemos passou a existir.

A questão que pode surgir é: se com o método experimental a ciência conseguiu ir tão longe, por que ela não consegue explicar a origem do mundo - ou universo - e responder à pergunta de Leibniz? O problema pode parecer simples, mas não é. Após o início da expansão, houve um momento em que não estavam definidas ainda as constantes que hoje são consideradas as constituintes fundamentais do nosso universo: as *forças fundamentais*. Elas são quatro: eletromagnetismo, gravidade, força nuclear fraca e forte. O que cada uma delas é não é necessário para o nosso tema, mas temos que ter em mente que, por naquele momento tais constantes estarem indeterminadas, não há nada de observável – no momento de indeterminação – que esteja sujeito às leis que conhecemos⁶. Esta situação deixa a ciência num beco

⁶ Esta dificuldade é referente ao que Hawking diz serem as *condições de contorno*.

sem saída: se toda a ciência observacional que construímos se baseia em leis que se fundamentam em constantes que são particulares do *nosso* universo atual, significa que as leis que até agora descobrimos ou formulamos *só funcionam* no nosso universo⁷. Quando digo “nosso universo”, não quero dizer que existem outros universos, mas apenas que as constantes fundamentais do universo, naquele momento de indeterminação no início da expansão, poderiam ter gerado um universo totalmente diferente daquele que conhecemos. Ainda nos aprofundaremos mais no problema, mas aqui já aparece um bom exemplo prático do Princípio da Razão Suficiente: *por que o nosso universo possui tais constantes, e não outras?* ou *por que nosso universo é assim e não de outro modo?* Não sabemos se a física atual consegue responder esta pergunta, mas os filósofos pré-socráticos também não imaginavam que algum dia seria possível chegar ao ponto ao qual chegamos. A ciência é *progressiva*, e dizer que nunca encontraremos a resposta para tais questionamentos é também “jogar a toalha”, como diz Holt.

Enfim constatamos a primeira aparição da contingência do mundo. Mas esta é a contingência do *nosso* mundo. Queremos investigar aqui a contigência do mundo propriamente dito, ou seja:

⁷ É necessário distinguir duas concepções de universos presentes nos debates atualmente. A primeira diz respeito ao universo (*uni* = um, *verso* = lado, ou faceta; ou seja, aquilo que só tem um lado, que apenas “é”, e não comporta o que “não é”) enquanto totalidade daquilo que *há*, ou à totalidade de ser. Deste modo, todas as coisas que *são* compõe o universo, e o universo é a totalidade delas. A segunda concepção de universo tem origem na palavra grega *cosmos* (κόσμος), que significa “ordem”, em contraposição ao *caos* (χάος), que, como a tradução sugere, diz respeito a uma “ausência de ordem”. A física parece comportar estas duas concepções de universo: 1) universo como a totalidade daquilo que há; e 2) o universo como uma ordem no meio do caos. A partir desta distinção, percebemos que quando os cientistas falam em multiverso eles se referem a uma variedade de aglomerados de matéria ordenados segundo determinadas leis da física, possivelmente diferentes uns dos outros. Entretanto, é fácil passar da concepção de universo de origens gregas para a concepção que entende universo por totalidade do que existe, e deste modo, não podemos falar de multiverso, mas apenas de universo, porque todos os universos com leis físicas diferentes, por mais diferentes que sejam, compartilham algo em comum: todos são *algo*. Deste modo, por universo podemos entender a totalidade de aglomerados de matéria ordenada em meio à matéria *não-ordenada* (o que quer que ela seja), e a estes aglomerados de matéria podemos chamar de “nossos universos” de acordo com a concepção grega de *cosmos*. Enfim, esta nota de rodapé tem apenas o intuito de evitar a confusão com estas duas concepções da palavra *universo*.

da massa de matéria indiferenciada que deu origem ao universo no qual vivemos e que poderia ter dado origem a outro que não este. Que esta massa existe é indubitável, ela é o universo, ou mundo. Porém, já que ela existe, temos o direito de perguntar: por que ela existe? Por que existe mundo? Esta é a característica fundamental da contingência do mundo (mostrar que ele poderia ter sido de outro modo, e um desses modos é o da *não-existência*), e o Princípio da Razão Suficiente de Leibniz, mesmo se usado apenas como princípio conjectural heurístico, exige uma resposta suficiente. Queremos saber por que o mundo existe, ao invés de simplesmente não existir, mas parece que por enquanto não nos é possível encontrar essa resposta. E podemos ir além: não conseguimos nem saber se o mundo sempre existiu ou se teve um começo. E, se ele teve um começo, o que havia antes dele? Nada? Ao que tudo indica, é neste momento da investigação que o nada surge para contrapor-se ao mundo. Concordamos com o Sartre que é enquanto *nadificação* ou negação do mundo, mas a simples existência da possibilidade de que o mundo tenha começado em algum ponto pressupõe que antes dele passar a existir *nada* havia. Com isso a contingência do mundo se torna mais evidente, e o mais aterrador é que não conseguimos ir além dela. É o que Kant aponta na segunda parte da *Dialética Transcendental* com as antinomias da razão pura, ao dizer que as antinomias são teses contrárias igualmente consistentes – ou possíveis – que, devido ao fato do entendimento não conseguir além da experiência para provar uma ou outra, não é possível escolher uma ou outra e explicar de modo suficiente o porquê de tal tese ser a explicação certa ao invés da outra. Após a quarta antinomia, Kant diz que

Nós representamos as brilhantes suposições da razão, que estendem seu âmbito para além de todos os limites da experiência, em fórmulas secas que contêm apenas o fundamento de suas pretensões legítimas, e, como é apropriado para uma filosofia transcendental, retiramos destas todo o seu conteúdo empírico, ainda que as afirmações da razão só possam reluzir,

como todo o seu brilho, em ligação com tal conteúdo (KANT, *op. cit.*, B491)

Fica evidente com isso que a partir do momento que abandonamos a experiência, todo conhecimento que construímos é apenas conjectural e, se seguirmos adiante, nosso conhecimento consistirá apenas de possíveis sustentados por possíveis que, por sua vez, são também sustentados por possíveis. O que não se percebe é que, no momento em que abandonamos a experiência, construímos este conhecimento de possíveis sobre possíveis unicamente baseados numa escolha arbitrária entre tese e antítese, na qual não conseguimos explicar por qual motivo decidimos seguir o caminho da tese ao invés do da antítese, e vice-versa.⁸

5. Conclusão

Dito o que foi dito até agora, torna-se evidente que se quisermos responder à pergunta “por que existe o algo e não apenas o nada?” devemos antes colocar a questão em seu devido terreno. Aristóteles observou muito bem ao chamar os filósofos pré-socráticos de φυσióλογοι - ou *físicos* - porque sua busca pelo fundamento da natureza não ia além da natureza, ou seja: ao contrário dos metafísicos, os físicos não procuravam o fundamento da natureza *para além da natureza* (μετά τα φυσικά) mas na própria natureza. Isso abre um horizonte para resolvermos o problema fundamental da metafísica ou, como dito anteriormente, pelo menos apontar o caminho para sua resolução.

Esta proposta consiste em, diante de tudo o que foi dito aqui, considerar o problema “por que existe o algo e não apenas o nada?” não como um problema metafísico, mas sim como um problema *físico*. Isso porque, se considerarmos tal problema como um problema metafísico, a própria noção de problema metafísico

⁸ Em outras palavras, não conseguimos justificar nossas crenças.

já implica que é um problema que está além da natureza, e que portanto nunca será resolvido de modo suficiente pela ciência, que encontra *razões suficientes* para as coisas serem de um modo de não de outro, como quis Leibniz ao postular seu Princípio da Razão Suficiente.

Deste modo concluímos nossa breve investigação acerca do problema fundamental da existência do mundo. Reconhecemos que depositar as esperanças no método experimental – teste instrumental de hipóteses, neste caso - é problemático, e que dificilmente contornará o problema de não fornecer a resposta de forma *imediata*, mas apenas de forma *mediata*. Consequentemente, tal método sempre trará consigo o “fantasma” da dúvida residual, já que mesmo que tenhamos a resposta, o fato dela ter sido obtida de forma *mediata* pode fazer com que duvidemos de nossas conclusões.. Também é possível que, mesmo explicando por qual motivo existe mundo, ainda tenhamos a sensação de incompletude, vazio. Mas podemos ser otimistas, e pensar ou como Heidegger, que diz que isto se deve porque quando uma parte do ser se *des-vela*, outra se *re-vela*, ou pensar como Tales, que dizia que o mundo pode não ser totalmente compreensível, mas também não é totalmente incompreensível.

Referências

- HAWKING, Stephen. *O Universo numa casca de noz*. Tradução de Mônica Cagliotti Fortunato Friaça; consultoria de Amâncio César Santos Friaça. Rio de Janeiro-RJ. Nova Fronteira. 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro-RJ. Tempo Brasileiro. 1969.
- HIRATA, Celi. *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio da razão suficiente*. São Paulo-SP. USP-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-Departamento de Filosofia-Programa de Pós-graduação em filosofia. 2012.

- HOLT, Jim. *Por que o mundo existe?*. Tradução de Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro-RJ. Intrínseca. 2013.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Matos. 4. ed. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco.. 2012.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*. In: Discurso de Metafísica e outros textos. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo-SP. Martins Fontes. 2004.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Os Princípios da Filosofia ditos A Monadologia*. In: Os Pensadores – Newton e Leibniz. Vol. XIX. Tradução de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo-SP. Abril Cultural. 1974.
- MELO, Adélio. *O Princípio da Razão Suficiente: limites e conjectura*. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Vol. 9. Porto. 1992. pp. 149-175.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Tradução e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis-RJ. Vozes. 2015.

A desmontagem da “falácia metafísica” da “teoria dos dois mundos” em Hannah Arendt: uma reavaliação do conceito de aparência

Eduardo Morello¹

Introdução

No texto em questão, busco interpretar a desmontagem realizada por Hannah Arendt a assim chamada “falácia metafísica” da “teoria dos dois mundos”, tendo em vista uma reavaliação que ela faz do conceito de aparência. Para tanto, a interrogação que orienta a interpretação pode ser escrita nos seguintes termos: em que sentido a desmontagem da “falácia metafísica” da “teoria dos dois mundos”, engendrada por Arendt, possibilita uma reavaliação do conceito de Aparência?

Em resposta, considero que a noção de desmontagem não é fortuito no pensamento arendtiano, mas sim revela em certo sentido o modo como a pensadora judia procede em termos de método, por assim dizer, em relação às categorias metafísicas que sobreviveram ao tempo apesar do desmoronamento dos sistemas metafísicos e, que portanto, ainda permanecem vivas no tempo presente. Essa desmontagem tornou-se possível a partir da ruptura do “fio” da tradição, bem como indica, em parte, a herança

¹ Doutorando em Filosofia, Programa de Pós-graduação em Filosofia - UFSM, Bolsista Capes. Contato: prof.morelloedu@gmail.com.

fenomenológica presente na obra arendtiana. Tal herança se faz sentir à medida que a desmontagem consiste em caminhar em direção às origens do conceito, até o substrato fenomênico para, em seguida, traçar o caminho percorrido pelo conceito, apontado se o mesmo teria se afastado ou não de suas origens, a fim de demarcar pontos de discussão conceitual.

Isso me conduz, em segundo lugar, a uma reavaliação de Arendt no que diz respeito ao conceito de Aparência, a qual requer a crítica a “falácia metafísica” da “teoria dos dois mundos” por ter trans(des)figurado o mundo das aparências em razão do não-aparente, morada das “verdades eternas”. Desse modo, a pensadora judia sustenta o conceito de aparência, tendo como base a fenomenologia e não mais a metafísica.

1. A NOÇÃO DE DESMONTAGEM (FENOMENOLÓGICA) NO PENSAMENTO ARENDTIANO

Hannah Arendt encontra-se entre aqueles que buscaram realizar uma espécie de desmontagem (fenomenológica) das categorias tradicionais da metafísica e da filosofia. Em relação a essa desmontagem, Arendt escreve em *A vida do espírito*:

[...] atenção para o que, na minha opinião, é a pressuposição básica desta investigação [...] juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando *desmontar* a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje. Tal desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo. (ARENDDT, 2014, p. 234, grifo da autora).

Esse trecho, central ao meu juízo, requer o desenvolvimento de dois aspectos: primeiramente, a tentativa de clarificar o possível significado da noção de “desmontagem” empregado por Arendt e, em seguida, de como ela torna-se possível devido a ruptura do

“fio” da tradição. No que se refere à noção de “desmontagem”, ela não pode ser tomado como furtuita, senão como indicativo da herança filosófico-fenomenológica presente no pensamento arendtiano. A esse propósito, Stein oferece uma importante pista ao referir-se como Heidegger teria lido a “História da Filosofia” ou a “História da metafísica”, a saber:

A proposta inicial de sua destruição da metafísica primeiro foi recebida apenas como uma modalidade de *Abbau* (desmontagem) que vem da fenomenologia husserliana, quando na realidade o filósofo [Heidegger] abriu, com essa proposta de revisão dos grandes filósofos, uma frente de debate, procurando descobrir em suas palavras o não dito entre as linhas do dito e o não falado, entre os enunciados do falado. Que era essa proposta a não ser um convite para uma desleitura e uma desescritura de textos clássicos? (STEIN, 2014, p. 17).²

Sob esse ângulo, parece mais evidente a influência de uma herança filosófico-fenomenológica no modo de pensar arendtiano. Em relação a Heidegger, Arendt “[...] deve um método: um dismantelamento fenomenológico peculiar que combina uma genealogia histórica de noções dadas por conhecidas e uma descrição de sua relevância genuína para experiências específicas”. (TAMINIAUX, 1998, p. 141, tradução nossa). Em semelhante perspectiva é considerado o “método filosófico” de Arendt, segundo Young-Bruehl,

Ela chamou seu método filosófico de “análise conceitual”; sua tarefa era descobrir “de onde vêm os conceitos”. Com a ajuda da filologia ou da análise linguística, retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas e geralmente políticas que davam origem a tais conceitos. Era então capaz de avaliar a que ponto um conceito se afastara de suas origens e mapear a miscelânea de conceitos através do tempo, marcando pontos de confusão linguística e conceitual. Ou,

² A “desleitura”, “não é apenas um ato de escolha e decisão, mas faz parte de uma criatividade que tem pela frente o texto que pretende interpretar ou superar por meio de outro texto, à procura de uma relação original que ele pretende estabelecer com vantagem, na sua condição de ser tardio, posterior, e, desse modo, tendo a iniciativa para ou um direcionamento ou uma segunda visão ou uma reestimativa e reavaliação”. (STEIN, 2014, p. 16).

dizendo de outra maneira: ela praticava uma *espécie de fenomenologia*. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 286).

Todavia, a “prática fenomenológica” ou o recurso a desmontagem, não consiste, segundo Magalhães, “[...] de demolir, de quebrar, mas de *mostrar*, de *manifestar*, ou seja, de uma desconstrução “fenomenológica” [...] de retirar o fenômeno do invólucro de teses herdadas que amalgamam o que temos de distinguir”. (MAGALHÃES, 2015, p. 4, grifo nosso). A própria Arendt, nesse sentido, adverte ao afirmar que: “Se alguns de meus ouvintes ou leitores se dispuserem a tentar a sorte com a técnica da desmontagem, que sejam cuidadosos para não destruir o “rico e estranho”, o “coral” e as “pérolas” que provavelmente só poderão ser salvos como fragmentos”. (ARENDDT, 2014, p. 235). Nesse aspecto, ela considera que com a ruptura do “fio” da tradição não há mais um passado coeso e contínuo, o que não significa o fim do passado, como tratarei em sequência, senão o passado em fragmentos sobre os quais tem de haver o cuidado para não destruí-los também. Dessa forma, a desmontagem não é no sentido de destruição, e, portanto, negação do passado, mas, justamente, assume o sentido positivo de mostrar ou revelar a base fenomênica da qual emerge o pensamento,³ e, portanto, os conceitos que se cristalizaram no vasto domínio do passado. A esse respeito, existe certa proximidade a “fenomenologia” de Heidegger, quando esse afirma:

O elenco de conceitos filosóficos fundamentais oriundos da tradição filosófica ainda é hoje tão influente que é difícil superestimar esse efeito da tradição. É por isso que toda discussão filosófica, mesmo a mais radical, que procura se iniciar de maneira nova, é perpassada inteiramente por conceitos tradicionais, e, com isso, por horizontes e perspectivas tradicionais [...] Desse modo, pertence necessariamente à interpretação do ser e de suas estruturas, isto é, à construção

³ “[...] meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado”. (ARENDDT, 2011, p. 41).

reduziva do ser, uma *destruição*, ou seja, uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados, com vistas às fontes das quais eles são hauridos. É só por meio da destruição que ontologia pode se assegurar plenamente de maneira fenomenológica da autenticidade de seus conceitos. [...] A construção da filosofia é necessariamente destruição, isto é, uma desconstrução daquilo que foi legado realizada em meio a um retrocesso historicológico à tradição. E essa desconstrução, por sua vez, não significa negação alguma da tradição ou condenação da tradição à nulidade. Ao contrário, ela se mostra antes precisamente como a sua apropriação positiva. (HEIDEGGER, 2012, p. 38-39).⁴

Para Arendt, a própria desmontagem torna-se possível, como salientado acima, com a ruptura do “fio” da tradição, o que significa que não mais se dispõe de um “guia” que outrora conduziu seguramente aos vastos domínios do passado, selecionando e guardando aquilo que de mais valioso deveria ser conservado e transmitido as sucessivas gerações.

Assim, a perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são as mesmas coisas [...] Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança aos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir. Mas não se pode negar que, sem uma tradição firmemente ancorada – e a perda dessa firmeza ocorreu muitos séculos atrás –, toda a dimensão do passado foi também posta em perigo. (ARENDDT, 2011, p. 130).

Embora, haja a perda da tradição, isso não significa necessariamente o esquecimento do passado, apesar de este ser

⁴ No que diz respeito a relação entre Arendt e Heidegger, se a mesma superou ou não seu “mestre”, bem como os pontos de proximidade e distanciamento, não tenho a intenção de entrar nessa discussão no presente texto. Sobre isso Cf. TAMINIAUX, 1998.

muito mais plausível do que antes. Nesse sentido, que ela toma de empréstimo um aforismo do poeta e escritor francês René Char, a saber: “Nossa herança foi deixada sem nenhum testamento”. (ARENDT, 2011, p. 28). Isso significa que, não se pode mais contar com a tradição, e, portanto, “testamento”, enquanto aquele “guia” ao passado, o que nos coloca diante de uma situação vantajosa à medida que o passado abre-se como uma novidade, mas também frente ao perigo de ser esquecido. Porém, existe ainda a “herança”, o passado, o qual, por sua vez, é possível descobri-lo somente por conta própria, sem qualquer “guia”. A esse respeito, Arendt afirma: “o fio da tradição está rompido, e temos de descobrir o passado por nós mesmos – isto é, ler seus autores como se ninguém os houvesse jamais lido antes”. (ARENDT, 2011, p. 257). Assim, é nesse sentido, que se torna plausível considerar que Hannah Arendt opera uma espécie de desmontagem fenomenológica das categorias tradicionais da metafísica, no caso, o conceito de Aparência, o que permite a ela uma reavaliação desse conceito.

2. O conceito de aparência: uma reavaliação

A reavaliação arendtiana, por assim dizer, do conceito de Aparência, requer não só levar em conta a ruptura do fio da tradição e, com ele, a possibilidade da desmontagem, mas também considerar o fim da tradição filosófico-metafísica. A tradição metafísica, por sua vez, teve como sua pedra de toque para o seu desenvolvimento aquilo que era “invisível” aos sentidos, e, portanto, ausente a eles, mas que estava presente e “perceptível” ao “olho que não vê” (Parmênides) do espírito. Nesse sentido, o que é “invisível” aos sentidos é o Ser, o que aparece somente ao espírito e, portanto, é pensável. Conforme Arendt,

[Parmênides] o Ser nunca está presente, não se apresenta a si mesmo aos sentidos. O que não está presente na percepção das coisas é o *é* [it-is]; e o *é*, ausente aos sentidos, está presente contudo para o espírito. Ou Anaxágoras: *Opsis tón adéloon ta*

phainomena, “as aparências são uma entrevisão do invisível”. De outra maneira: olhando para as aparências (dadas para a intuição, em Kant), tornamo-nos conscientes de, entrevermos algo que não aparece. Esse algo é o Ser enquanto tal. Eis como a metafísica, a disciplina que trata do que jaz para além da realidade física, mas é dado todavia ao espírito como o não-aparente nas aparências, torna-se a ontologia, a ciência do Ser. (ARENDDT, 1993, p. 102).

Essa tradição metafísica baseou-se sobre na distinção entre o “visível” e o “invisível”, entre o mundo sensível e o mundo suprassensível, constituindo uma hierarquia de superioridade ontológica do Ser (o “não aparente”) em relação a Aparência.

Pois, embora nunca tenha havido muito consenso sobre o tema da metafísica, pelo menos um ponto sempre foi tomado como certo: o de que essa disciplina – seja ela chamada de metafísica, seja de filosofia – lidava com objetos que não eram dados à percepção sensorial, e que sua compreensão transcendia o pensamento do senso comum, que deriva da experiência sensível e que pode ser validado por meios e teses empíricos. (ARENDDT, 2014, p. 27).

Sobe essa perspectiva, o fim da tradição filosófico-metafísica significa o fim da distinção entre o visível e o invisível, entre o sensorial e o suprassensorial, entre o mundo sensível e o mundo suprassensível.

O que chegou a um fim foi a distinção básica entre o sensorial e o suprassensorial, juntamente com a noção pelo menos tão antiga quanto Parmênides de que o que quer que não seja dado aos sentidos – Deus, ou o Ser, ou os Primeiros Princípios e Causas (*archai*), ou as Ideias – é mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aquilo que aparece, que está não apenas *além* da percepção sensorial, mas *acima* do mundo dos sentidos. O que está “morto” não é apenas a localização de tais “verdades eternas”, mas também a própria distinção. (ARENDDT, 2014, p. 25, grifo da autora).

Nesse aspecto, não se vê somente o desaparecimento do suprassensível, conjuntamente com as “verdades eternas”, mas com ele também o sensível. Isso significa dizer que, uma vez em que os dois mundos, sensível e suprassensível, estão ligados entre si inseparavelmente, ao abolir um o outro também é abolido. Para Arendt, ninguém sabia melhor disso do que Nietzsche, o qual escreve: “Abolimos ao mundo verdadeiro. O que permaneceu? Talvez o mundo das aparências? Mas não! Junto com o mundo verdadeiro, abolimos também o mundo das aparências”. (NIETZSCHE *apud* ARENDT, 2014, p. 25). Então, o fim da distinção entre o mundo verdadeiro e o mundo das aparências, em sentido metafísico, acarretou o fim de ambos.

Nesse ponto que Arendt, ao contrário do que se poderia imaginar, não procura realizar uma inversão na antiga hierarquia metafísica entre Ser e Aparência, dotando de superioridade esta em detrimento daquele, mas busca repensar o conceito de aparência desde a perspectiva fenomenológica. Isso porque, esse conceito é fundamental em seu pensamento, perpassando importantes obras, dentre elas, *A condição humana* e *A vida do espírito*⁵. Na primeira, a aparência vincula-se fortemente ao espaço público, como espaço do aparecer na presença de outros, em oposição ao espaço privado, enquanto espaço de ocultamento. Conforme Arendt, “[...] tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a *aparência* – aquilo que é visto e ouvido pelo outros e por nós mesmos – constitui a realidade”. (ARENDT, 2010, p. 61). É, exatamente nessa perspectiva, que ela radicaliza a compreensão da aparência enquanto realidade na segunda obra, em contraposição ao modo de como o conceito de Aparência fora concebido pela tradição filosófico-metafísica. Isso porque, compreende a *vita contemplativa*

⁵ Para o objetivo do texto, não se tem a pretensão de uma interpretação do conceito de Aparência em ambas as obras, a fim de mostrar possíveis diferenças conceituais e/ou congruências. Com efeito, esse conceito possui, sem dúvida, um caráter polissêmico, mostrando e ocultando seus sentidos conforme o contexto empregado por Arendt.

(a vida do espírito) não mais como hierarquicamente superior a *vita ativa*, tampouco a separada do mundo, mas, sobretudo, na sua relação com este.⁶

Nesse viés, as três atividades⁷ da vida do espírito, o pensar, o querer e o julgar,⁸ são abordadas nessa relação com o mundo das aparências, de maneira que enquanto o pensar encontra-se mais afastado, o querer e o julgar encontram-se mais próximos dele. Tal relação é colocada em curso já no primeiro volume, dedicado ao ‘O Pensar’, quando inicia com o capítulo sobre “Aparência”, contendo uma epígrafe do seu poeta favorito e amigo Auden, a saber: “*Deus sempre nos julga pelas aparências? Suspeito que sim*”. (AUDEN *apud* ARENDT, 2014, p. 34, grifo da autora). É bem provável que o fato de que se julga as aparências seja a suspeita que conduz a investigação arendtiana acerca não só das atividades da vida do espírito em relação ao mundo das aparências, mas também na compreensão do sentido da Aparência.

Esse sentido decorre desde uma perspectiva fenomênica, ao considerar que os seres humanos nascem em um mundo repleto de coisas, as quais têm em comum o fato de que *aparecem*, isto é, são próprias para serem vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas. (ARENDT, 2014, p. 35). Por outro lado, elas não

⁶ Contra a tradição da metafísica ocidental, Arendt opera uma dupla crítica: questiona a “hierarquia antropológica” de duas formas de vida, a *vita contemplativa* e a *vita ativa*; e questiona a “hierarquia ontológica” dos dois mundos, mundo inteligível e mundo sensível. Cf. CAMPILLO, 2002.

⁷ Se em *A condição humana* ela aborda as três atividades da *vita ativa*, trabalho, obra e ação, então em *A vida do espírito* ela trata das atividades da *vita contemplativa*. Ora, note-se que o uso do termo “atividade” denota a interpretação arendtiana de que a *vita contemplativa* não seria de modo absoluto quietude e passividade, como na tradição filosófico-metafísica, mas, sobretudo, “estar ativo”, de modo que escreve: “Eu estava todavia ciente de que era possível olhar para esse assunto [a *vita contemplativa*] de um ponto de vista completamente diferente; e para deixar registrada a minha dúvida, encerrei esse estudo da vida ativa com uma curiosa sentença que Cícero atribui a Catão. Este costumava dizer que “nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo””. (ARENDT, 2014, p. 22).

⁸ A parte destinada ao “Julgar”, Arendt não conseguiu concluir, pois viria a falecer. Conforme Mary McCarthy, a amiga e responsável pela publicação póstuma de *A vida do espírito*, escreve no “Posfácio”: “depois da morte de Hannah Arendt, encontrou-se em sua máquina de escrever uma folha em branco, a não ser pelo título, “O Julgar”, e duas epígrafes”. (MCCARTHY *apud* ARENDT, 2014), p. 532-533.

poderiam aparecer caso não houvessem seres vivos capazes de percebê-las, ou seja, seres dotados de órgãos sensoriais apropriados, que funcionam como receptores das aparências. Em outras palavras, “nada poderia aparecer – a palavra “aparência” não faria sentido – se não existissem receptores das aparências”. (ARENDDT, 2014, p. 35). Esses seres vivos, homens e animais, não só são receptores daquilo que lhes aparece, mas eles próprios são aparências. Como afirma Arendt,

[...] os seres sensíveis – homens e animais, para os quais as coisas aparecem e que, como receptores, garantem sua realidade – são eles mesmos também aparências, próprias para e capazes tanto de ver como de ser vistas, de ouvir e de ser ouvidas, de tocar e de ser tocadas, eles nunca são apenas sujeitos e nunca deve ser compreendidos como tal; não são menos “objetivos” do que uma pedra ou uma ponte. A mundanidade das coisas vivas significa que não há sujeito que não seja também objeto e que não apareça como tal para alguém que garanta a sua realidade “objetiva”. (ARENDDT, 2014, p. 35-36).

Dessa forma, não se trata de uma “consciência” que garante a realidade do sujeito, mas de outros que possam assegurar e testemunhá-la, ou seja, a “objetividade” do sujeito depende de outros que o percebem e, ao mesmo tempo, eles próprios são percebidos. Então, tudo o que existe e vive, pelo fato comum de que aparece, depende em seu ser de espectadores. A esse respeito, Arendt apresenta o que pode ser tomada como sua tese geral:

Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*. A matéria morta, natural e artificial, mutável e imutável, depende em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer, da presença de criaturas vivas. Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém.

Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra. (ARENDT, 2014, p. 35).

Disso depreendem-se, ao menos, três teses fundamentais: a primeira refere-se ao fato de que “Ser e Aparecer coincidem”; a segunda diz respeito que para que algo exista no mundo seja necessário espectadores; e, em terceiro, a “pluralidade é a lei da Terra”⁹. Em relação a primeira tese, Arendt coloca em curso a sua crítica a tradição filosófico-metafísica, a qual teria postulado a “falácia metafísica” da “teoria dos dois mundos”.¹⁰ Desta falácia surgiram as várias formas de dualismo¹¹, tais como entre Ser e Aparência, *vita ativa* e *vita contemplativa*, verdade e opinião, corpo e alma, de maneira a realizar uma hierarquização entre aquilo que não aparece (o “invisível”) e aquilo que aparece (o “visível”). Essa tradição supervalorizou aquilo que é “invisível” os sentidos, mas “visível” ao espírito, ou seja, aquilo que está ausente aos sentidos, porém presente ao espírito, como salientado anteriormente.

É nesse sentido preciso que a tradição filosófico-metafísica, por meio da “teoria dos dois mundos”, sustentou uma hierarquia ontológica entre, de um lado, o mundo não-aparente ou supra-sensível, onde radica o Verdadeiro, o uno, o imutável, o eterno, e, por outro, o mundo das aparências ou sensível, em que radica a mera Aparência, a pluralidade, o mutável, o transitório. Desse modo, era tarefa do filósofo descobrir o que realmente é, o que

⁹ Na sequência dedicar-se-á mais a primeira tese, embora as outras apareçam de modo implícito e/ou tangencialmente relacionadas a ela.

¹⁰ Uma das considerações sobre significado de “falácias metafísicas”, Arendt argumenta: “o único registro que temos sobre o que o pensamento como atividade significou para aqueles que o escolheram como modo de vida é o que hoje chamaríamos de “falácias metafísicas” [...] as falácias metafísicas contêm as únicas pistas que temos para descobrir o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam - algo extremamente importante neste momento e sobre o que, estranhamente, existem poucos depoimentos diretos”. (ARENDT, 2014, p. 27).

¹¹ Conforme Jardim, “as teses dualistas são uma interpretação do processo de retirada do pensamento do mundo das aparências. Elas descrevem essa retirada como o deslocamento do espírito de uma primeira posição, situada no mundo aparente, para outra, onde se encontra a morada invisível das ideias ou subjetividade, no caso da filosofia moderna”. (JARDIM, 2011, p. 120).

implicava *deixar de estar entre homens* no mundo das aparências e caminhar rumo a outra região, onde encontra-se em condições de contemplar o “Verdadeiro” por de trás das meras aparências. Assim, “o filósofo, à medida que é um filósofo e não (o que naturalmente ele também é) “um homem como você e eu”, retira-se do mundo das aparências”. (ARENDDT, 2014, p. 28). Todavia, segundo Arendt,

[...] quando o filósofo se retira do mundo dado aos nossos sentidos e faz meia volta (a *periogoge* de Platão) em direção à vida do espírito, ele se orienta por este em busca de algo que lhe seria subjacente. Essa verdade – *a-letheia*, o que é revelado (Heidegger) – pode ser concebida unicamente como outra “aparência”, outro fenômeno originalmente oculto, mas de ordem supostamente mais elevada, o que indica a predominância última da aparência. Embora nosso aparato espiritual possa retirar-se das aparências *presentes*, ele permanece atrelado à Aparência. (ARENDDT, 2014, p. 40).

Então, o esforço do filósofo ao retirar-se do mundo das aparências rumo à outra região em busca do “Verdadeiro”, acaba fracassando, na medida em que ele não só se guia pela aparência, mas a ela permanece atrelado. Da mesma forma, a ciência moderna, parece basear-se na hierarquia entre Ser e Aparência, uma vez que para chegar a verdade passou a ser necessário descobrir, por meio de todo tipo de instrumentos, o que estaria abaixo da superfície. Conforme Arendt, “o cientista também está sujeito às aparências, já que para descobrir o que está por trás da superfície deve abrir o corpo visível e espreitar o seu interior”. (ARENDDT, 2014, p. 40). Desse modo, “a noção que orienta esses esforços científicos e filosóficos é sempre a mesma: as Aparências, como disse Kant, “devem ter um fundamento que não seja ele próprio uma aparência””. (ARENDDT, 2014, p. 40). Nesse sentido, é como se por de trás das aparências existisse um fundamento com um grau maior de realidade, o qual sustentaria o aparecer. Desse modo, essa primazia recaía sempre nessa suposta realidade mais

elevada em detrimento da mera aparência. Ao contrário, o senso comum sempre teve a convicção da primazia da aparência.

A primazia da aparência é um fato da vida cotidiana do qual nem o cientista nem o filósofo podem escapar, ao qual têm sempre que voltar em seus laboratórios e em seus estudos, e cuja força fica demonstrada pelo fato de nunca ter sido minimamente alterada ou desviada por qualquer coisa que eles tenham descoberto quando dela se afastaram. (ARENDT, 2014, p. 41).

Contra essa convicção do senso comum sempre houve a supremacia do verdadeiro Ser sobre a mera Aparência, do fundamento que não aparece sobre a aparência. A esse respeito escreve Arendt

Esse fundamento supostamente responde à mais antiga questão tanto da filosofia quanto da ciência: como pode alguma coisa ou alguém, inclusive eu mesmo, simplesmente aparecer, e o que faz com que apareça dessa forma e não de outra? A pergunta refere-se mais a uma *causa* do que a uma base ou a um fundamento; mas a questão é que a nossa tradição filosófica transformou a base de onde algo surge na causa que a produz; e em seguida concedeu a esse agente eficaz um grau mais elevado de realidade do que aquele atribuído ao que meramente se apresenta aos nossos olhos. A crença de que a causa deve ocupar um lugar mais elevado do que o efeito [...] encontra-se entre as mais antigas e obstinadas falácias metafísicas. (ARENDT, 2014, p. 41).

Evidencia então, que a *causalidade* é tomada como fundamento pela tradição filosófico-metafísica, o que equivale dizer que existiria uma causa por de trás da superfície das aparências, responsável pelo próprio aparecer. Ao contrário, as aparências sempre ocorrem espontaneamente, não sendo o mero efeito de uma causa superior. Para sustentar essa posição Arendt recorre as pesquisas do zoólogo e biólogo suíço Adolf Portmann, o qual realiza uma espécie de “inversão morfológica” ao considerar que nas investigações não se devem perguntar o que a coisa é, mas como ela aparece. Nesse sentido, ela procura restituir o “valor da

superfície” na medida em que aquilo aparece não está em função do que não aparece, mas tem importância em si mesmo. Até porque aquilo que não aparece, no caso os órgãos internos são sempre homogêneos e indistintos nas espécies em contraste com aquilo que aparece, sejam a plumagem das aves, sejam a pele das diversas espécies animais, etc.

Nesse viés, os homens e animais, eles são dotados de um “impulso de autoexposição”.

[...] é como se tudo o que está vivo – para além do fato de que sua superfície é feita para aparecer, é própria para ser vista e destinada a aparecer para os outros – possuísse um *impulso para aparecer*, para adequar-se a um mundo de aparências, apresentando e exibindo não seu “eu interno”, mas a si próprio como indivíduo [...] é precisamente essa autoexposição, tão realçada já nas formas superiores da vida animal, que atinge seu clímax na espécie humana. (ARENDR, 2014, p. 46).

Dessa forma, o impulso de autoexposição possibilita compreender o “aparecer” das aparências não em razão de uma causa interna e de ordem superior, mas que ela aparece espontaneamente e em si mesma. Essa compreensão a partir de Portmann, permite a Arendt tornar evidente o erro dos padrões comuns de julgamento, enraizados em pressupostos e preconceitos metafísicos, os quais consideram o fato de que o essencial se encontra sob a superfície e não na própria superfície. (ARENDR, 2014, p. 46).

Considerações finais

Assim, Hannah Arendt não realiza uma inversão em relação a superioridade hierárquica do Ser em contrapartida a Aparência, baseada na “falácia metafísica” da “teoria dos dois mundos”. Entretanto, ela procura reavaliar o conceito de aparência, no

contexto da ruptura do “fio” da tradição, o que torna possível a desmontagem (fenomenológica) dos argumentos falaciosos, que encobriram por muito tempo a questão da aparência. Essa reavaliação, portanto, possibilita compreender o fato de que além da aparência só existe aparência, ou seja, “só posso escapar da aparência para a aparência” (ARENDDT, 2014, p. 39). Então, a desmontagem (fenomenológica) dos argumentos falaciosos da “teoria dos dois mundos”, possibilita reavaliar o conceito de aparência, revelando assim, seu sentido fenomênico.

Referências

ARENDDT, Hannah. *Lições sobre filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Diário filosófico: 1950-1973*. Barcelona: Heder, 2006.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.

_____. *A condição humana*. 11 ed. Trad. Roberto Raposo. Rev. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Debates; 64)

_____. *A vida do espírito*. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

BÁRCENA, Fernando. *Hannah Arendt: uma filosofia de la natalidad*. Barcelona: Herder, 2006.

CAMPILLO, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valência: Universidade de Valência, 2013.

CAMPILLO, Antonio. Espacio de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimón*. Revista de Filosofía, n.26, 2002 (mayo-agosto), Departamento de filosofía, Universidad de Murcia, p. 159-186.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Coleção Textos Filosóficos)

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A desconstrução fenomenológica da atividade de querer: Taminiaux leitor de Arendt. Disponível em: <https://www.academia.edu/15523676/Taminiaux_reads_Arendt_a_phenomenological_deconstruction_of_the_activity_of_willing_Portuguese_version_> Acesso em: 01 out. 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gionotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PRÉVOST, Bertrand. As aparências não-endereçadas: usos de Portmann – dúvidas sobre o espectador. *Devires*, Belo Horizonte, v. 11, n. 2, jul/dez 2014, p. 210-229.

STEIN, Ernildo. Às voltas com a metafísica e a fenomenologia. Ijuí: Ed. Unijuí, 2014. (Coleção filosofia; 47).

TAMINIAUX, Jacques. Arendt y Heidegger. *Areté*. Revista de filosofía. Vol X, nº 1, 1998, p. 135-147.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo, 2004.

TASSIN, Etienne. El hombre sin cualidad. *Eidos*. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, Colombia, Universidade del Norte, 2004, nº 2, p. 124-149.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

Metafísica ou Filosofia Primeira?¹

Ernilo Stein

I

A questão do ser, a questão da metafísica sempre foi para mim um elemento extremamente importante. Cursei Filosofia, Direito, Psicologia, aqui e no exterior. Para mim foi uma questão de estratégia, pois acredito que em filosofia ou se desenvolve uma estratégia, uma espécie de articulação do projeto biográfico, das vivências, ou não se faz filosofia. Mas, portanto, vocês vão ouvir falar de alguém que aparentemente não segue sempre o objeto proposto de maneira linear. Para mim isto é um reflexo da minha biografia e de minhas experiências biográficas, mas também da percepção de quanto existem modos de abordar a questão da metafísica e de quanto estes modos tem condições em dialogar uns com os outros.

Portanto, não existe uma metafísica, mas há alguns que desenvolvem projetos metafísicos de tal porte, que nunca serão derrotados e sempre aprenderemos de novo, são como montanhas solitárias, que de vez em quando vamos cavar e achamos ouro ou cobre. Você vê que aquela construção traz na sua organização e na sua pretensão uma questão que é inevitável. Na metafísica existe isto: você aprende com autores que numa época você nem lia, e por passar por outros autores você consegue passar por outros autores, neste sentido a metafísica é uma viagem. Ela significa um terreno ao mesmo tempo essencial, isto é, a estrada é fundamental,

¹ Ernilo STEIN. Mini curso proferido no do IV Colóquio de *Filosofia da UFFS* (Universidade Federal da Fronteira Sul) Campus Erechim, setembro de 2016.

o método é decisivo, mas que não é retilíneo. Passa por novas colocações, novas propostas... Portanto, a metafísica não pode ser dogmática, este é um princípio fundamental, que eu afirmo. Ela não pode ser dogmática, não pode ser doutrinária. Ela não ensina as coisas como se fosse de uma vez para sempre, descobertas, como se descobrem questões empíricas, do universo da ciência ou como se descobrem certas questões da filosofia da lógica, da filosofia da linguagem. Questões que apresentam uma certa solidez e não podem fazer filosofia sem falar em metafísica. A metafísica é o campo mais atraente para o caçador, mais atraente para quem gosta de explorar a floresta. Heidegger diz, em seu livro *Holsweg*: “Os caminhos da floresta, em geral, levam o incauto para onde ele não quer, porque os caminhos da floresta prometem saídas pela floresta mas eles levam para dentro da floresta. E, é só voltando sobre eles, para traz é que se faz alguma experiência da floresta. Há uma espécie de incompletude constante, que vai se apresentando no trabalho teórico, quando a filosofia está atravessada por interesses ligados a metafísica.

Existem vários modos de começar a tratar do tema da metafísica. O que em geral me vêm à mente quando quero me fazer entender neste tema? Em geral, afirmo, que a metafísica primeiro precisa de uma introdução à filosofia. O que isto significa? Enumero oito introduções à filosofia que tive em minha trajetória. Minha primeira introdução foi de caráter escolástico. Aprendi questões fundamentais sobre a ontologia clássica, a metafísica clássica, a teoria clássica do ser. A Metafísica era algo em que se opunha à Física, isto é, havia o mundo físico e o mundo metafísico - uma espécie de mundo duplo ou mundo reduplicado, em que a Metafísica prometia resultados que a Física não atingia ou era compensadora daquilo que não se conseguia no mundo físico. Portanto, praticamente Metafísica como aquilo que completa e transcende a Física.

Muitos, quase todos, e livros inteiros só tratam a filosofia assim, a metafísica sempre vai apresentar teses que são contra-

argumentos ao mundo físico, de que não há só o mundo físico. Portanto é uma metafísica quase negativa ou positiva, que o mundo aqui é incompleto e ele se completa no mundo metafísico. Este é o primeiro modo no qual fui introduzido na filosofia.

Kant afirma: “não existe conhecimento metafísico”. Isto é, não existe conhecimento de objetos metafísicos: nem o mundo, nem o homem, nem Deus – não são conhecidos de uma maneira como dizemos, através de recursos que só a metafísica atinge. Então, para Kant não há conhecimento metafísico, mas Kant inverteu a expressão e afirmou: só existe uma metafísica do conhecimento. Este corte é radical do séc. XVII ao séc. XVIII, em que invertemos nossa relação com a metafísica. No lugar de pensarmos a metafísica como tendo objetos concretos ou objetivos, o ser, os entes, os primeiros princípios e nos guiarmos por estes objetos concretos. Vimos até aqui que chegávamos a metafísica pela abstração; abstraindo os lados sensíveis e materiais ficávamos com conteúdos diferentes que eram metafísicos (chegávamos a metafísica pela abstração, que sobravam conteúdos concretos, abstraindo-se dos conteúdos sensíveis) era o método da abstração. Porque havia um conhecimento metafísico, no momento em que a metafísica passa a ser a metafísica do conhecimento não se discute mais a os objetos que se vai conhecer, mas se estuda a estrutura da mente de quem estuda tais objetos. Portanto, para conhecer filosofia é preciso estudar a mente. Isto Kant nos propôs, não nos guiamos pelos objetos que conhecemos, mas pelo modo como os objetos se dirigem conforme a nossa mente. É a famosa revolução copernicana na filosofia: em lugar de o sol girar em torno da terra, como na época de Ptolomeu e de Copérnico, se diz o contrário: a terra gira em torno do sol, neste momento a nossa mente passa a ser o sol. Até o final do séc. XIX, começo do séc. XX, até 1845 está teoria era central, isto é, não temos conhecimento metafísico, temos metafísica do conhecimento. A metafísica do conhecimento passa a analisar as estruturas da mente. Cada época que for surgir daí em diante terá um conceito de mente, de cérebro, de cognição,

de conhecimento e cada época fará uma nova teoria metafísica, pois terá uma outra ideia de mente. Assim, por exemplo, a metafísica hegeliana, a metafísica de Nietzsche, a mente que eles analisam para falar de metafísica do conhecimento é diferente entre si, assim nenhum filósofo pode ser considerado perene através dos séculos, pois eles propõem no seu século um tipo de metafísica do conhecimento de acordo com a representação, que possuem da mente no seu tempo.

A metafísica vai introduzir a possibilidade de várias teorias do conhecimento. A partir daí quem vai falar sobre metafísica não é mais a realidade super física da qual se falava, quem falará de metafísica serão estas mente, como Marx com a mente será a mente com os conceitos de seu tempo e, certamente, não possui uma mente que atravessa todo o tempo, assim como em Hegel, Heidegger e todos os demais. Todos eles fazem uma teoria metafísica de acordo com o que alcança a mente deles. Quer dizer: Não nos guiamos pelos objetos, de alguma maneira os objetos são expressos, deles falamos conforme com os recursos com que temos em fazer a discussão do conhecimento. Isso, portanto, em relação a uma mudança fundamental que marcou o Ocidente. Por exemplo, a metafísica do conhecimento de Schelling, que hoje está sendo retomada em alguns aspectos. Enquanto Hegel, que elaborou uma metafísica demasiadamente sistemática e construída demais para ser verossímil e, sobretudo, para ter a proporção que Hegel lhe queria dar, que ela começaria no início da história e terminaria no começo da história.

A metafísica do conhecimento vai variando de acordo com as épocas e os filósofos, e vai sendo redescoberta uma fase nova da metafísica aparentemente deixada para trás; o importante é que há uma sucessão de teorias do conhecimento, de teorias metafísicas do conhecimento, fundada por Kant, que imaginou uma espécie de *eu transcendental* perene que se reproduziria em toda a humanidade até o fim e, que teria sempre a mesma estrutura, hoje as neurociências, a mente teria uma só estrutura, portanto

teríamos uma só teoria do conhecimento. E, essa teria do conhecimento, teria 12 categorias, racionais, que informavam o empírico e, assim, conhecíamos. Está era uma hipótese que tentava a muitos, pois resolveria a metafísica do conhecimento. Kant, portanto, seria o filósofo da teoria do conhecimento, mas o que Kant conhecia não era o que nós hoje com a neurociências, conhecemos, há falhas fundamentais. Como afirmou Eugen Fink, a *Critica da Razão Pura* é um grande livro, mas é um ensaio finito. Então, a metafísica varia e evolui conforme as nossas condições de falar na metafísica do conhecimento e também, os objetos da metafísica vão variar conforme isto, porque os objetos da metafísica não são coisas, os objetos da metafísica de modo geral são: coisas, pessoas, relações, ações, eventos e propriedades. Nestes campos pode haver discussão de conceitos metafísicos, e estes conceitos metafísicos são centrais para toda a metafísica. Certamente se introduziu algum outro destes elementos que pode ser universalizado. Existe, portanto, um conjunto de super conceitos abstratos, dos quais tratamos abstratamente como podendo ter elementos metafísicos em sua estrutura.²

Diz o filósofo alemão, Karl Otto Apel tem a percepção de que a filosofia pode ser mais do que ela pode ser, se ela quer ultrapassar a linguagem e fazer afirmações da qual a linguagem não dá inteiramente conta, como é o caso da auto contradição performativa. Ele defendeu esta ideia como elemento lógico, mas como um elemento fundamental na filosofia. A filosofia é repleta de auto contradições performativas, como é a afirmação “o todo existe”. K. O. Apel fez uma distinção da metafísica afirmando, que houve três transformações da metafísica: a transcendental, a fenomenológica e a linguística.

A transcendental foi a de Kant, onde se realizou a revolução copernicana; a fenomenológica se fez com Husserl e com Heidegger, onde houve uma outra revolução – a da *finitude*: em

² Ernildo STEIN. *Às voltas com a Metafísica e a Fenomenologia*. Ijuí: Unijuí, 2014, 200 pp.

que se passou a reconhecer que nem tudo o que temos como elemento determinante do nosso conhecimento é explicitado em forma de frases, de enunciados linguísticos, há elementos anteriores que determinam nosso ser-no-mundo, nossa linguagem. Mas, temos ali uma espécie de contradição: com que vou falar sobre estes elementos se eles são anteriores a linguagem? Com a linguagem, portanto há uma circularidade que não é contraditória, porque há uma dupla estrutura da linguagem, a empírica com que nomeamos os objetos e a especulativa, aquela que lida com objetos que são informais, conceituais, não são empíricos. Lida com aqueles aspectos sob os quais a empiria não consegue falar com o seu método e sua linguagem e, assim, existe outra estrutura que será definida de diferentes modos de acordo com os diferentes autores. Existe ali uma outra estrutura que, na expressão heideggeriana, é uma revolução de que existe uma estrutura apofântica e hermenêutica. Apofântica é feita de frases em geral do uso empírico, a hermenêutica é feita de elementos que não são de caráter empírico, são de caráter existencial. Para falar das estruturas hermenêuticas precisamos da linguagem empírica, ali há uma circularidade: a linguagem hermenêutica funda a linguagem empírica, para falar da linguagem hermenêutica preciso da empírica, esta é uma boa circularidade. A nossa relação com o mundo sempre tem a seguinte característica, ela é anterior à linguagem que condiciona a linguagem, sempre temos ao tocar um objeto (ente, apofântico) a anterioridade do ser. Compreendo o ente das coisas para compreender o meu ser e vice versa. Esta é a revolução fenomenológica. A última é a revolução linguística, a mais ampla, onde se trata de distinguir formas de percepção da linguagem, pois podemos ter uma compreensão lógica, formal, gramatical, sintática, semântica, pragmática da linguagem. Conforme o lugar onde se habita na linguagem a metafísica será marcada ou por uma percepção semântica, sintática e outras derivações da linguagem. Esta terceira revolução ainda nos assola hoje. Ela afirmava: Tudo é linguagem. Ora se tudo é linguagem,

com que linguagem eu falo da linguagem pela linguagem (metalinguagem)?

II

Ernst Tugendhat afirma, que pela sua teoria da linguagem a metafísica é impossível; a metafísica nos leva sempre a duplicação da realidade – a realidade empírica e outra realidade – então ele começou a escrever um livro *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*³, onde o autor afirma que a metafísica pode ser discutida porque a palavra *é*, a palavra *ser* não vale para todas as línguas em todo o mundo, logo não há um objeto universal da metafísica. Ele escreveu um artigo intitulado *Antropologia como filosofia primeira* e após um ano escreve seu último livro *Antropologia em lugar de metafísica*⁴, onde ele coloca a questão de que o grande “guarda chuva” da filosofia, pois o “guarda chuva”, que abarcava todas as questões filosóficas não é mais a metafísica, mas a antropologia filosófica, com isto ele eliminava os conceitos fundamentais da metafísica com que lidamos. É notável como naquela época ninguém tinha arriscado a fazer esta afirmação. Na época escrevi uma pequena crítica à este escrito, em minha *Antropologia Filosófica*. Esta é a terceira revolução, a linguística. Com este exemplo podemos notar como a revolução linguística na metafísica é extremamente delicada. Vimos uma espécie de exposição de precaução do que significa falar da metafísica: os modos de falar, as revoluções e a revolução fundamental que foi feita por alguns autores da filosofia analítica. O debate permanece em aberto! Este é uma espécie de primeiro ponto, assim podemos perceber como a metafísica é um termo fundamental. Veremos o que este termo significa na terceira parte desta exposição.

³ Tradução e Organização de Mário Fleig. Ijuí: Unijuí, 2006.

⁴ *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2008.

III

Podemos abordar a metafísica de diversos modos. Escolhi três modos: Primeiro, uma apresentação dos caminhos que foram seguidos historicamente, e as variações do conceito de metafísica e seu debate; o segundo, acentuei a questão da revoluções: a transcendental, a fenomenológica e a linguística; e, acentuei a revolução linguística, pois ela foi decisiva, influenciou grande parte da tradição americana e alemã, por exemplos.

A filosofia se situa na cultura. Ora, a cultura dispõe de ferramentas e elementos com os quais vai se consolidando, e forma uma segunda atmosfera para o mundo natural do ser humano. Pela cultura vivemos e convivemos, temos nossas relações e nossas organizações. É natural que a filosofia não é universal no sentido de que abranja a todas as culturas do mesmo modo. Do contrário, as tradições greco-cristã-ocidental hoje estariam retrocedendo em relação aos hindus-chineses.

A grande pergunta que sempre me faço é em relação a organização de nossa biografia dentro de uma cultura determinada. Nós ocidentais temos uma espécie de cultura muito universalizada, mesmo que com grupos de culturas diversas como a dos indígenas, dos outoçtones, dos missigenados, etc. O importante é percebermos que as culturas estão atravessadas por um universo de conceitos, que dão uma solidez as culturas, isto faz com que as culturas tenham também a sua visão de filosofia. Não existem línguas especiais para a filosofia, a ideia do grego e do latim vindos através do árabe para o ocidente foi extremamente importante, mas o modo de fazer filosofia está de alguma maneira dentro da cultura e não necessita de grandes variações. Por quê? Porque justamente acontece, que há uma espécie de “guarda chuva” filosófico que engloba os diversos campos da cultura: Psicologia, Sociologia, Antropologia, Política, Economia, etc., temos muitos campos da cultura, que são postos de alguma maneira sob o “guarda chuva” da filosofia. Isto é, se recuarmos na Sociologia

iremos encontrar elementos iniciais, se lemos na Psicologia vamos encontrar elementos comuns que vão se diversificando através dos indivíduos. Estão a Filosofia é indispensável neste sentido para quem quiser dar conta de sua biografia dentro de sua cultura. Por exemplo: Peter Bieri, doutorou-se sobre o conceito de tempo, em que em cerca de 500 páginas, não cita nem Heidegger nem Husserl, nem ninguém! Ele escreveu *Filosofia analítica do conhecimento (Analitisch Philosophie der Erkenntnis)* e Filosofia analítica da mente ou do espírito (*Analitisch Philosophie des geistes*). Ele utilizava os “textos cristais” (*crystalen text*) da Filosofia, dos grandes filósofos contemporâneos sobre as questões do conhecimento e da mente. Marcel, após renunciar a filosofia na universidade ele escreve uma biografia, onde descreve como o filósofo pode conceber a si mesmo. A cultura é essencial para a integração daquele que quer fazer esta pergunta para si, é por isto que ela é importante para a educação, para cada um. A filosofia portanto, tem esta dimensão de nos fazer assumir nossa biografia e dar-lhe uma direção e perguntar qual é a melhor direção. Se não tivermos a filosofia para nos dar uma direção, de que visão de mundo a escolher, que Psicanálise e etc., então este tipo de percepção faz com que quem trabalha com certa sensibilidade com a filosofia sabe que existem modos corretos de utilizar linguagem, comportamento, relações etc., – que não se definem apenas pelas ciências, mas que têm estruturas e elementos mais profundos. Com isso, vemos por que todos os grandes filósofos se ocuparam com a ética. A filosofia, portanto, de alguma maneira atravessa a nossa existência e permite construir nossa biografia também com a filosofia. Ser *Gediltdt*, estar enraizado, fazer correção de rumo, etc. Em geral, os povos que não tem filosofia, não tem isto.

Há um elemento ético fundamental na filosofia paralelo, que não é uma ética metafísica. A ética se guia fundamentalmente por uma racionalidade filosófica, que é a seguinte: Animais que não têm comunicação simbólica, se comunica através da relação instinto : estímulo e resposta (ação-reação). Animais que pensam

e vivem simbolicamente (o animal educado), ele reage diante do errado e do falso falando frases sobre errado e falso; e, reage diante do que se deve fazer falando em fórmulas ou livros ou artigos sobre a ética, sobre como se comportar. É neste ponto que metafísica e antropologia se encontram profundamente. Não proponho uma antropologia a partir da metafísica, pois não faz sentido uma Antropologia metafísica, mas faz sentido pensar as questões da metafísica vinculadas a processos de evolução humana.

IV

A filosofia grega é uma filosofia marcada pela metafísica, que começou na Grécia e a recebemos através da metafísica de maneira equivocada, por mais de XVI ou XVII séculos. Imaginem o que significa de deformação da humanidade ocidental ter recebido um tipo de estrutura de pensamento grego através de um mal entendido, que funcionou seriamente no mundo ocidental. Em primeiro lugar, recebemos a palavra metafísica imediatamente como o que é superior a física, o segundo nível: a ideia de mundo reduplicado, justamente a metafísica não têm nada a ver com reduplicação. A palavra metafísica é uma palavra aleatória, que surgiu através de uma classificação bibliotecária que Andrônico de Rodes fez das obras de Aristóteles, pondo os livros diferentes, atrás da Física e, assim, ficou os textos que vem depois da Física, os *metà tà phisica*. O conceito metafísica nem existe, é um puro equívoco! Aristóteles estava como nós hoje, Nagel com seu *Mente e Cosmos*, M. Dowell com *Mente e Mundo*, eles estão com o mesmo problema que tinha Aristóteles (*movimento*). A explicação que procuram dar como filósofos é ver os resultados das pesquisas da evolução e do conhecimento para entender o ser humano, mas não recebe um nome, na Grécia antiga recebeu um nome. Para Aristóteles, o movimento, o passado, o tempo, como podemos pensar este movimento? A questão da mente! Porque o mundo, diz Aristóteles a física já nos ensinou, hoje dizemos a evolução. Tanto Aristóteles

estava errado, pois o mundo não é esférico, como esfera última, o motor imóvel, nem o mundo como hoje pensamos. Faltam 6 bilhões de anos até vir à nos a primeira luz emitida na teoria do Big Ban, se ele for verdadeiro! Quer dizer que a nossa hipótese sobre processos evolutivos têm que esperar no mínimo 6 bilhões de anos para ser confirmada!

Aristóteles diz que Platão tinha razão neste ponto: existe o mais perfeito e ele nos atrai, em Platão tal perfeição está expressa como *Ideias*, o dualismo; existe a ideia do bem e por isto ele não faz Metafísica, enquanto Aristóteles faz Metafísica, pois já fazia Física tendo escritos primeiro os livros de Lógica, os vários volumes próximos a Lógica, as categorias, etc., então com isso introduziu uma ordem no mundo ocidental, a da teoria. Ele afirmava que quem possui a melhor teoria é o mais perfeito; Deus é o mais perfeito, logo possui a melhor teoria, o motor imóvel. Não conhece o mundo exterior pois conhecendo-o possui movimento. Por isto se diz que *Aristoteles de sub lunaribus non curat* (das coisas sublunares ele não tem preocupação). Ele afirma, que o motor imóvel move o mundo, pois atrai tudo, pois é o que é o mais perfeito é o que tudo atrai. Aqui podemos perceber a influência platônica, o mundo das ideias, em Aristóteles é a atração, por isso tudo se move, o tempo, o crescer, o nascer, o perecer. Esta é a metafísica de Aristóteles, a que é coroada por um absoluto, um *Theon*, um deus, por ele chamado de motor imóvel: que é perfeito em si mesmo: o conhecimento perfeito, a realidade perfeita. Ele reúne o que é impossível, o, todo, é o que eu chamo de *paralaxe cognitiva*: explica o que quer explicar com aquilo que você quer explicar. Isto entrou no mundo ocidental, me dei conta, com a ideia de que Aristóteles e a Escolástica, pois eles tem a ideia ser, ente e Deus. Deus é um ente junto com ente ser humano, um ente perfeito: como o ser humano conhece? Conhece, pois temos o intelecto agente, Deus me ilumina, na teoria metafísica Deus está dentro dela e Deus nos ilumina. Se Deus está dentro da teoria como ele pode de fora nos iluminar? Está é a primeira grande

contradição da tradição ocidental, que ainda hoje não é conscientizada suficientemente na filosofia. A teoria escolástica desde os gregos, na Idade média e depois da Idade média trabalha com uma contradição fundamental – em que para pensar Deus e a realidade precisamos de Deus como auxílio –; ora se penso Deus, este que vou pensar me ajuda a pensá-lo, ele sempre chega tarde. Esta é a *paralaxe cognitiva*, a chave da contradição. Por isto, a metafísica está equivocada. Estudando passei a ver a Metafísica de Aristóteles de outra maneira: ele afirma que existe outra ciência, que não é a do motor imóvel, existe a *proté philosophia*, a *proté episteme*, que conhece os primeiros princípios, mas isto não é empírico, pois não podemos fazer uma teoria empírica sobre os primeiros princípios (o do mesmo, da contradição, identidade, afirmação, etc.). Isto é *Bildung*: educação, não falar auto contraditoriamente. Esta é a *Paralaxe cognitiva*. Paralaxe, que se usou nas máquinas fotográficas, em que se vê a imagem através do espelho, não se vê a imagem direta, mas vê a imagem refletida pelo espelho. Minox, uma pequena máquina fotográfica, com uma lente torta, foi desenvolvida com este objetivo. A paralaxe é eu ter uma imagem que não é a real, é a refletida. A paralaxe cognitiva, por exemplo, o prefácio do *Entendimento humano*, no livro de Hume (negação de quem pode escrever sobre o entendimento humano), ou em Maquiavel, *O Príncipe*, que de modo mau ensinava como ser bom aos maus príncipes. Ele elemento contraditório vêm de uma falsa metafísica, pois escreve um livro onde se afirma o todo da verdade. O mau ensina a ser bom príncipe e o mau príncipe apreende pelo mau filósofo a ser bom príncipe. Estes processos contraditórios estão espalhados em todas as teorias e afirmações. Por exemplo, na dialética: Escrevi o livro *Crítica da ideologia e racionalidade*, onde com a obra de Marx onde afirmo que a dialética não é real, o movimento dialético se introduz quando eu penso os contrários. Ela é um modo de pensar. Hegel afirma no começo da *Lógica*, que a construção dialética dele é uma bela construção sistemática, mas quer ser o todo e incluir desde o

começo até o encerramento do mundo. Propriamente com o que encerro devia estar começando: Deus. Isto é circularidade e círculo vicioso, por isto Heidegger vai afirmar que a máquina hegeliana só funciona se se garante Deus nela, pois tem que estar no começo e no fim. Sobre a origem da dialética ela foi introduzida na filosofia para dar conta do problema do vivo e do movimento na lógica, como a lógica não tem vivo nem movimento, pegou-se a ideia de árvore, as raízes, planta, etc.; assim se produz tese, antítese e síntese. Tudo isto são traços da metafísica que foi mal entendida, sempre absoluta, quando há uma ideia de metafísica, o segundo caminho de Aristóteles, aquela ciência que não consegue se tratar empiricamente, mas é do conhecimento, a *episteme zeptomene*, sempre estou a procura, esta é a *prote filosofia* ou a *filosofia primeira*. Esta é o que deveria ser a metafísica, que não se fecha num todo, num absoluto, como o conceito de Deus como vimos anteriormente. Por isto que a metafísica como ciência procurada, que trato no meu livro *Metafísica e Fenomenologia*, ela é aquele tipo de conhecimento pelo qual chego à fenomenologia. Na fenomenologia hermenêutica na qual estou ligado, que trata de um processo de análise do ser humano, como aquele que tem dimensões não empíricas, no qual estão fundamentados todos os seus tipos de conhecimento, e estes elementos são de caráter não empírico, são as características que Heidegger chama de *existenciais*. Estes *existenciais* estão ligados, de um lado, a compreensão, ao sentimento de situação e, de outro lado, ligados a questão do ser, o círculo hermenêutico sobre o qual me referi anteriormente. A fenomenologia é isso, Heidegger diz que o objeto fundamental da fenomenologia é o ser, mas a definição última de ser mesmo ele nunca conseguiu definir nos seus 100 volumes escritos. Por quê? Ele tinha um conceito de ser, afirma Puntel, que o escolheu como o grande filósofo do séc. XX. Heidegger tinha o conceito de ser, mas não tinha os instrumentos para pensá-lo e Puntel afirma que possui tais instrumentos. Heidegger afirma: “tão finitos somos nós que precisamos do conceito de ser para pensar”,

isto é o conceito de ser é um conceito que usamos pois não temos a intuição das coisas, por exemplo, não basta encostar o copo em minha cabeça para eu ter o conceito de copo, eu preciso compreendê-lo, entendê-lo enquanto ele é. Portanto, eu sou tão finito que preciso do conceito de ser, o qual é um elemento pelo qual sem ele eu não conseguiria pensar. O conceito de ser não é despotencializado pelo fato de eu precisar dele para pensar. O conceito de ser passa a ser algo que envolve o todo, mas não como uma explicação final, como queria Aristóteles. Ele apenas afirma que para eu pensar o todo, tenho que pensar que tudo é, e pensar aquilo que tudo é também compreendo a mim enquanto eu sou, logo o ser ligado a mim e ligado ao ser é o mesmo conceito de ser. Este é o círculo hermenêutico: eu me compreendo enquanto sou ser e compreendo o ser enquanto o ser é. Esta é a circularidade hermenêutica, é a base do círculo hermenêutico. Isto significa: a filosofia, mesmo metafísica, se ocupa como fenomenologia, Heidegger diz é outro nome, filosofia como filosofia primeira possui um duplo caráter: ela é ciência do ser, enquanto ciência procurada e ciência do supremo, enquanto motor imóvel. A *prote philosophia*, a Filosofia primeira é a *episteme zeutomene*, a ciência procurada, aquela de que nunca se pode tomar posse definitiva, e como tal apenas precisa ser levada adiante. Ela é antes a ciência que só pode ser conquistada cada vez e procurada de novo, ela é justamente uma ousadia, um mundo invertido. Isto é, o autêntico compreender do ser sempre deve ser ele mesmo ser primeiro conquistado. Não temos como ser humano nenhum ponto de ancoragem, como dizia Hans Blumenberg, de uma maneira metafórica a condição de que não temos a condição última: “somos como um navio em alto mar”; que têm que ser arrumado em alto mar, arrumado no conhecimento e cada um de nós é um navio em alto mar, sem saber de onde veio nem para onde vamos. Ele acrescenta: “Somos náufragos sem expectadores”. Estamos lutando em alto mar, com o que hoje estudamos sobre a metafísica, mas não temos expectadores, nem o porto de onde saímos nem

onde vamos chegar existe, estamos em alto mar. Mas tem alguém nos olhando! Não! em filosofia somos naufragos sem espectadores. Esta metáfora de Blumenberg é importante para podermos perceber como a metafísica não é um pensamento absoluto, pois ela não pode ser autocontraditória. Vimos que vamos existir a questão da *paralaxe cognitiva*, com a qual operamos constantemente. Então, pensamos que vamos resolver pela dialética: a mistura do bom e do mal nunca resulta no bom ou vice-versa, é uma simulação que não faz muito sentido.

Existem hoje grandes teorias de filósofos importante que escrevem metafísicas, mas o nome metafísica significa filosofia teórica, isto é, uma filosofia que englobe todas as questões fundamentais do conhecimento humano na sua dignidade máxima, até o ser em seu todo, como um destes afirma. Mas o problema em geral é que nos falta, diz Puntel, de possibilidade de uma construção da teoria, em que o ser em seu todo seja pensado através de todos os instrumentos, que hoje a filosofia dispõe de fundamentais: matemática, lógica, semântica, pragmática e ontologia. Tudo isto é o que ele chama de *quadro referencial teórico*, uma espécie de moldura. Com todos estes elementos ele pretende construir uma teoria metafísica. Essa é a concepção que hoje sobrou da metafísica, podemos dominando o campo instrumental (matemática, lógica, etc.) e construindo com isto uma ferramenta para pensar a questão do ser e dos entes como tal e em seu todo, podemos construir uma teoria geral que Puntel chama de metafísica: uma *Teoria estrutural sistemática*.

Finalizo com a esperança de que tenha dado à vocês um lugar para pensar que a questão da metafísica é necessária na filosofia, mas a maioria que hoje nos ensina metafísica está na *paralaxe cognitiva* ou numa metafísica onto-teológica, como afirma Heidegger. Isso é uma metafísica que explica sempre as coisas por um ente, é como se quiséssemos explicar o todo e dissemos: o todo existe; outra pessoa diz: como se pode dizer o todo? o todo não se consegue dizer, mas então seu dizer está fora do todo, isto é, não

há como ter ao mesmo tempo o todo na teoria e estar de fora do todo. A paralaxe cognitiva de Kant está ligada a isto. Ele construiu uma teoria do conhecimento notável para os instrumentos da época na sua CRP, mas ele precisou por de lado intencionalmente a “coisa em si”. Ele mesmo juntamente com a “coisa em si” está fora do seu sistema, então seu sistema não explica o todo do conhecimento, alguns chamam isto de uma prática de cesura fundamental. Ele pratica um corte epistemológico, em que afirma que ele têm o conhecimento do todo, do conhecimento metafísico, mas ao mesmo tempo a *coisa em si* esta fora: Deus, Liberdade e Imortalidade. Estes elementos foram postos fora, assim Kant precisou de uma teoria para conhecer tudo e, contudo, a *coisa em si* não podemos conhecer. Uma teoria que possui uma coisa da qual ela depende e não pode conhecer, é uma teoria que cai em autocontradição, portanto, na CRP está escondida uma autocontradição. Se formos radical, podemos dizer que toda a teoria do conhecimento da CRP de Kant é um engano. Não há como esconde uma epistemologia perfeita, pois não temos como explicar ao mesmo tempo mente e inteligibilidade (espírito e elemento material) e, de outro lado, explique mente e mundo, isto é o conhecimento. Foram as duas epistemologias que Kant pensou ter dado conta. Justamente elas são epistemologias que foram substituídas, por exemplo, pela teoria heideggeriana e pela fenomenologia hermenêutica e outras posições, que procuram dar conta daquilo que Kant discretamente criou e chamou de a *coisa si* para dar conta da explicação de maneira satisfatória da sua teoria completa. Sabemos que também a metafísica não é completa, é apenas uma ciência procurada, aquela que nos colocam sempre de novo as perguntas fundamentais onde as questões não são mais empíricas.

Portanto a metafísica é um caminho necessário e impossível, nos gregos desde Parmênides (o ser é e não se pode dizer o não ser é) e os sofistas (posso dizer tudo); esta questão em Aristóteles afirma que propriamente o motor imóvel deveria fazer filosofia,

pois é perfeito, é pensamento de pensamento, mas não o faz. Somos seres finitos e fazemos filosofia. Ali está a contradição da metafísica: ser ao mesmo tempo necessária e impossível.

Para a compreensão

Ernildo Stein

Vou tratar de um tema do qual me ocupo há muito tempo, meu doutorado o teve como base e percorreu minha história por longa data. Apresentarei um texto intitulado “Para a compreensão”, que sucede a conferência escrita sob o título: “Notas sobre a Hermenêutica em Heidegger e Gadamer: dois sentidos diferentes”, ao mesmo tempo, dá também os eixos da hermenêutica no século XX e a complementa.

Imaginei um modo de começar me referindo a um livro intitulado *Hermenêutica e Filosofia Primeira*¹, com professores renomados, verdadeiras figuras da filosofia no mundo atualmente, tais como Willian J. Richardson e Manfred Frank.

O encontro com a Hermenêutica

Hermenêutica e filosofia se completam mais que nunca no século XX. Filosofia primeira é a *protè philosophía*, a Filosofia primeira, na *Metafísica* de Aristóteles, livro Z, do qual ele fala que existe uma Filosofia primeira todas filosofias terão que pressupor, porque ela trata de todos os primeiros princípios e os filósofos terão que conhecer. Existe uma frase muito interessante, que diz: “quem às vezes fala comigo e não sabe destes primeiros princípios me parece uma árvore”, tão comuns nesta época. Aristóteles considerava tão fundamentais os primeiros princípios da Filosofia

¹ *Hermenêutica e Filosofia Primeira*: festschrift para Ernildo Stein. Draiton G. de Souza, Nythamar F. De Oliveira (Orgs.). Ijuí: Unijuí, 2006, 550 pp.

primeira, que esta ao longo do texto e, sobretudo, depois na catalogação Aristóteles não os nomeou de *Metafísica*. Sabemos bem da história deste conceito, assim nomeado por Andrônico de Rodes, ao fundar uma biblioteca. Aristóteles escreveu mais de 1000 textos. O segundo autor que mais escreveu foi Heidegger; estão quase no final da publicação dos seus 144 volumes. Andrônico de Rodes apanhou e selecionou uns livros de Aristóteles, que passaram a ser postos atrás da *Física*. A *Física* era um livro fundamental, como em Euclides, que fundou uma ciência só com o livro *Elementos*, fundou praticamente uma ciência. Os físicos posteriores acrescentam a Euclides algo, mas Euclides foi o primeiro. Quer dizer, também Aristóteles de alguma maneira sem querer mudou o mundo com a *Física*, mas notamos isso a não ser através da *Metafísica*. A metafísica levou a muitos equívocos, além da física, acima da física, era apenas uma parte de capítulos, catalogação do bibliotecário posta depois da *Física*. Por isso, é *Metà tà physicà*, então a Filosofia primeira é a *Metafísica*. Certamente, todos que estudam filosofia sem metafísica não convencem. A filosofia primeira é decisiva -, é como aquele que quer estudar física das partículas sem estudar física básica. Está cheio de expertos em filosofia das partículas. É o que eu chamo de filosofias ornamentais, que sem a Filosofia primeira não tem sentido.

Mas como todos os filósofos não são descobridores de algo como a ciência descobre, isto é a ciência descobre, prova e suas descobertas entram, não na história da ciência, mas no progresso da ciência. A filosofia não descobre muitas coisas, ela descobre coisas que ela diz de um jeito, pois depende da linguagem, logo vem outro filósofo que diz de outro jeito melhor. Isto é extremamente importante, da percepção de que a filosofia não pode conhecer mais do que a ciência conhece. Por quê? Pois o dia que a filosofia conhecer algo melhor que a Física ela é Física, o dia que ela conhecer melhor que a Sociologia ela é Sociologia, o dia que conhecer algo melhor que qualquer ciência por aí, então ela é ciência.

Se a filosofia não é nada do que eu disse e não pode copiar por aí só há um modo decente de fazer filosofia no século XX: sabendo o que é a Hermenêutica. Porque como dizia Nietzsche “não existe verdade, existe interpretação”. Nietzsche disse uma verdade no sentido de que na filosofia há interpretação, a compreensão é fundamental. Aristóteles escreveu um pequeno livro intitulado *Peri ermeneias (Acerca da interpretação)* este livro é sobre a interpretação, sobre a hermenêutica.

A Filosofia não existe sem interpretação. Filosofia não é puramente análise lógica da linguagem, filosofia não é testar praticamente ideias filosóficas. Filosofia é um discurso que vai em direção da verdade e foi se fazendo como a História. Na Física não se estuda História, a história na Física é museológica. A História na filosofia é fundamental, porque em cada filósofo há um jeito de dizer que diz algo, mas não diz tudo, pois não tem a convivência dos que vem depois dele, só estudou os que vem antes. Aristóteles escreveu um pequeno livro de história da filosofia dentro da *Metafísica*, fato que o faz merecer ser reconhecido como o fundador da história da filosofia.

Se a filosofia então e os filósofos se sucedem e cada um pensa um pouco mais e leva adiante o seu trabalho, então há uma espécie de necessidade de interpretação. A interpretação é hermenêutica. Só que evidentemente a palavra hermenêutica foi progressivamente introduzida no século XIX, de uma maneira mais psicológica, sociológica, religiosa, etc., fazia-se a hermenêutica bíblica e, segundo penso, Lutero com a liberdade de leitura da Bíblia, introduziu a hermenêutica, pois com isto não há apenas um que sabe e diz cada um lê e interpreta de um certo modo; segundo penso a hermenêutica da modernidade nasceu com Lutero.

A hermenêutica progressivamente foi crescendo; é como se a hermenêutica aplicada a campos filosóficos e a filósofos pega-se de cada filósofo aspectos novos que ela não tinha incorporado, portanto nem a hermenêutica, nem a interpretação estão livres de estarem erradas, ela também tem que ser revista e repensada. Isto

é importante e isto é uma espécie de círculo vicioso ou de circularidade, de que a hermenêutica ajuda a compreender melhor, mas ao mesmo tempo ela enquanto que compreende melhor pode compreender mal. Ou, pelo contrário: quanto melhor ela compreende o que estuda mais ela compreende a si mesmo. É o famoso círculo hermenêutico.

Então a hermenêutica não é algo secundário que surgiu na filosofia e que irá desaparecer ela está articulada com a Filosofia primeira, com a metafísica, com a filosofia. O fato de se fazer uma espécie de fixação de data de nascimento da hermenêutica é um pouco ousado. Primeiro, porque se eu puzesse num quadro, se eu escrevesse hermenêutica sozinha, ela sozinha não vale nada; ou ela é um adjetivo com substantivo ou um substantivo com adjetivo. Ela não tem a autonomia da Filosofia Primeira e das filosofias fundamentais que se fazem a partir da metafísica. Este aspecto faz com que a hermenêutica seja aquela dimensão sem a qual, em filosofia, não há compreensão verdadeira e, contudo, ao mesmo tempo, ela, como diz Gadamer, nunca quer ter a última palavra, ela não consegue ser dogmática, porque ela está diante de textos, de interpretações, de autores, de livros e tem que dar conta do que está-aí. Mas, o importante deste estar-aí, aí os filósofos e muitos que trabalham com a hermenêutica e não se dão conta, este estar-aí da hermenêutica ele é extremamente sensível aos descaminhos da hermenêutica. No Direito, por exemplo, temos hermenêutica jurídica, caros do começo do séc. XX. Ela era apenas leitura dos códigos e fomos percebendo que a hermenêutica têm uma dimensão muito mais ampla.

Se a hermenêutica não existe sem substantivo e sem adjetivo, portanto ela não tem autonomia, então depende sempre de algo, nunca é um conhecimento acabado. Qualquer leitura de romance ou livro de filosofia que se leia será lido pela outra geração, não totalmente de outro modo, mas em grande parte de outro modo, de tal maneira que as gerações vão se sucedendo na hermenêutica. É por isto que a hermenêutica tem uma marca que

ela introduziu e que a filosofia não tinha. Hegel a tinha mas de jeito totalitário: a questão da historicidade, a percepção de que nosso conhecimento é finito, aquilo que conhecemos está ligado ao nosso mundo fático, a nossa vida fática e, que portanto, a finitude é uma marca do conhecimento filosófico e a filosofia reconhece isto. A outras ciências não precisam nem trabalhar esta questão, porque a ciência tendo método é finita, S. Hawking, Big Bang, que se pretendem explicações últimas, não são, pois enquanto ela não tiver método para dizer o que é, não é verdade.

Kant errou, ao matar a hermenêutica que poderia ter surgindo, pois usou o modelo científico, o modelo de conhecimento, de um tipo de conhecimento *a priori*, que daria na filosofia resposta semelhante como a ciência fornece, só que de maneira transcendental. Isso fez com que Kant colocasse a filosofia transcendental como a epistemologia, a epistemologia é um dogma, não ha uma teoria do conhecimento que desse conta de toda a teoria do conhecimento, então ao fazer isto Kant liquidou com a hermenêutica. Logo depois de Hegel surgiu um grupo na Alemanha, na Escola histórica e, um deles escreveu um livro interessante, com 400 páginas sobre teoria do conhecimento e metafísica, no final ele escreve “Da hermenêutica” em 5 linhas. Depois surge Dilthey e vários representantes da escola histórica, os quais começaram a falar sobre hermenêutica.

A hermenêutica ocupa um lugar central como a metafísica, mas não é totalitária como a metafísica clássica, pois sabe que não têm a última palavra. A hermenêutica ocupa um lugar tão central como a metafísica, mas não é tão totalitária como a metafísica, pois a hermenêutica sabe que está sempre interpretando e errando ou acertando um pouco, mas nunca tem a última palavra. Isso é o que a hermenêutica introduziu na filosofia e foi uma vitória muito difícil, pois o discurso totalitário, o discurso onipotente era o discurso de uma metafísica, a metafísica de uns capítulos platônicos, que estão em Aristóteles e a metafísica que foram fazendo depois até a Idade Média. Em grande parte, também na

Idade Média, se fez uma metafísica que não era boa metafísica. A metafísica na Idade Média é uma metafísica de teorias geniais; Santo Tomás disse sobre a Trintade, talvez possamos comparar com Sto Agostinho, que disse de uma forma mais esplendida. Mas a metafísica foi totalitária e dominadora e em nome da metafísica e dos princípios metafísicos se fez coisas fantásticas, até o século XVI-XVII quando surgiu Descartes, Kant, etc. Estes, em lugar de acreditarem em conhecimento metafísico, segundo Kant não existe conhecimento metafísico, acreditavam que só existe uma metafísica do conhecimento. Isto é, podemos fazer teorias semelhantes à metafísica com o modo de eu conhecer, segundo Kant. Assim, com isto ele acabou com a hermenêutica e foi ali que se introduziu também a hermenêutica, de modo que esta radicalidade da recusa da hermenêutica por Kant, mais a hermenêutica se infiltrou ao começar a se perceber que havia um chão primeiro, um enraizando primeiro de cada um de nós na vida cotidiana, havia modos de percepção que nem tínhamos bem claro, mas que estavam sempre presentes em nossas perenes e absolutas afirmações metafísicas ou filosóficas. Isso significa que a compreensão e a interpretação como historicidade antecede e precede a teoria do conhecimento. Não que ela exista separada, mas toda a teoria do conhecimento que não se dá conta das dimensões não explicitadas pela hermenêutica, ela perde algo. Tanto assim, que foi publicado recentemente no *Companion to Epistemology* um capítulo sobre epistemologia hermenêutica, onde sabemos que eles acentuam o aspecto de que a hermenêutica não dá conta dos princípios primeiros, metafísicos, mas a hermenêutica margeia as afirmações sempre como um recurso de explicitar melhor a nossa condição humana de historicidade, os limites de nossa compreensão. A hermenêutica acompanha portanto, mas não apenas acompanha, ela é o elemento no qual se enraiza o nosso modo de conhecer. Afirmar isto é relembrar que ela é o elemento fundamental, que nos permite em não cair no seguinte: “Você compreendeu o texto? Compreendi! É verdade? Não!”. A

hermenêutica nem insiste na verdade, pois ela sabe que nunca teremos a verdade inteira. Pois sempre estamos investigando, sempre estamos pensando. Não há este totalitarismo filosófico, por causa da hermenêutica, a historicidade do compreender, que é um elemento que nos limita.

Agora vou tratar de dois autores fundamentais nesta temática: Heidegger e Gadamer. Primeiramente, os trago pois estudei estes filósofos. Minha tese foi sobre Heidegger. Conheci Gadamer rapidamente e li *Verdade e Método* e Heidegger falou a mim que o círculo hermenêutico que ele usava na sua filosofia era o de Gadamer, que segundo ele, o desenvolveu de forma exemplar.

Há uma diferença fundamental neste contexto. A hermenêutica pode ser pensada de dois modos: 1) Podemos pensar primeiro, a condição humana, o ser humano como tendo a qualidade do compreender. A qualidade é uma propriedade nossa, que Heidegger chama de *existencial*, compreender, que está na base da linguagem, na base sobre nossas progressões de hipóteses de trabalho, portanto nós somos compreender. Isso se chama de filosofia hermenêutica². É uma filosofia, que sabe de seus limites e trata do ser humano enquanto ele compreende e tratar do ser humano de outra maneira, puramente evolutiva, não histórica, etc. é um entretenimento interessante. O próprio Darwin, trato disto noutra de meus estudos sobre a antropologia filosófica³.

Tomando este elemento da compreensão como propriedade do ser humano, começamos a perceber os limites do nosso conhecimento e, as vezes, a grandeza do conhecimento do outro, de quem não queremos aceitar uma afirmação importante. Por isto, que a hermenêutica é fundamentalmente resposta e diálogo, constantemente. Com isso passo a trata de Gadamer, em sua grande obra *Verdade e Método*. Ele se baseou muito na

² Ernildo STEIN. “Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica”. In: A caminho do Paradigma hermenêutico – ensaios e conferências. Ijuí: Unijuí, 2017, pp. 159-178.

³ Ernildo STEIN. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2010.

hermenêutica de Heidegger, mas não faz uma filosofia hermenêutica, ele fez uma hermenêutica filosófica. Ele escreveu este livro mostrando, como se viu no começo do aparecimento desta obra, um livro que se lê como história da filosofia ou livro de história. Depois se viu a grandeza da obra, que em *Verdade e Método* Gadamer teve uma grande intuição. Poucos dizem isto, aqui no RS apenas eu e na Europa o De Waelhens: Gadamer antes de publicar seu livro foi falar com De Waelhens e fez um ciclo de conferências intitulado: Consciência histórica, que 3 anos depois seria o *Verdade e Método*. De Waelhens após ouvir estas conferências escreveu a primeira resenha. Entretanto a maioria dos pensadores alemães não entendeu a importância da obra de Gadamer e escreveram dois volumes em homenagem a Gadamer, *Dialética e Hermenêutica*. Dialética diz Holderlin, você faz dialética como mexe numa máquina em que as coisas vão para cá e para lá, parece uma máquina, em que as coisas se combinam. É uma ficção, pois seus tijolos são os conceitos. Hegel é decisivo nesta questão.

Alphonse De Waelhens escreveu um artigo, intitulado “Hermeneutic de l’herméneutique”⁴. Neste texto ele afirma, que *Verdade e Método* foi escrito por um pensador genial, que foi menos totalitário do que Hegel e mais corajoso do que Heidegger. Afirma também que Gadamer procurou uma teoria geral da interpretação, que nunca será uma teoria completa. O que significa uma teoria geral da compreensão? É uma teoria que se dedica a estudar os elementos da compreensão em cada método das Ciências Humanas, Literatura, Direito, Teologia, Sociologia, Política, todos lidam com um método, mas é um método enjambrado, como os 5 métodos da Sociologia: o dialético, naturalista, hermenêutico, etc. Eles pensam que este método é suficiente. Gadamer mostra em sua obra, que todos os métodos das Ciências Humanas trabalham com algo igual: com a historicidade, com a história, com o compreender, com a

⁴ Publicado na *Revue Philosophique de Louvain*, 1962, pp. 573-91.

facticidade com certas características fundamentais. Portanto, este livro não é uma hermenêutica como uma metafísica; o que ele quer fundamentalmente é mostrar que o nosso modo de pensar o mundo das Ciências humanas é um modo que lida com métodos e que todos têm elementos em comum. Por isto, que Habermas não aceitou esta teoria de Gadamer. Este debate entre Gadamer e Habermas tapou aquela visão que De Waelhens tinha sobre *Verdade e Método* de que havia um grande livro, o qual meditava sobre o uso que fazemos do método nas Ciências Humanas. Cada Ciência humana de alguma maneira lida com elementos semelhantes, é o que Gadamer expõe em seu livro, é uma descoberta genial.

O problema é que não adianta ensinar hermenêutica aos sociólogos ou juristas, pois deve-se ter uma consciência de que ao fazer Sociologia, seja ela evolucionária ou naturalista ou outros tipos, estamos lidando implicitamente com o método hermenêutico, dele não podemos escapar. A diferença entre Heidegger e Gadamer é fundamental, Gadamer se enraíza em Heidegger, o primeiro fundou um paradigma filosófico do qual muitos podem se servir, pela Analítica existencial e certas obras fundamentais, sobretudo as obras até o ano de 1930. Gadamer utilizou alguns elementos do paradigma heideggeriano, por ex., da facticidade (nossa condição de estarmos enraizados no passado e nunca recuperarmos inteiramente a nossa história. Mas Gadamer não aplicou isto ao ser humano, aplicou isso ao conhecimento geral da cultura, ao conhecimento geral da atividade humana nas Ciências Humanas. Com isto Gadamer fez algo importante. Então há duas hermenêuticas; uma com substantivo, hermenêutica filosófica, que é de Gadamer, uma reflexão sobre todos os métodos para encontrar o elemento comum entre todos os métodos. Enquanto em Heidegger é filosofia hermenêutica, em que a hermenêutica é apenas adjetivo. Gadamer provavelmente sabia que o que ele estava fazendo era um trabalho menor, não era um trabalho de filosofia primeira, de *metafísica*, mas um trabalho de

reflexão sobre a compreensão (sugiro a leitura de Marcelo Dascal, *Compreensão e Interpretação*).

Esta questão, que acentuo com a relação Hermenêutica e Filosofia primeira é porque a fenomenologia de Heidegger é uma fenomenologia hermenêutica, isto é, uma fenomenologia que tenta interpretar o compreender humano, o ser humano como compreender. Isto se tornou uma matriz fundamental, que chamo de paradigma. Poucos filósofos criaram matrizes fundamentais, Gadamer não criou uma matriz fundamental, mas disse coisas fantásticas. Assim, trabalha a filosofia. Gadamer diz que temos que usar métodos, e só pelo método, algo pelo qual os instrumentos que utilizo, que De Waelhens chamou de “hermenêutica da hermenêutica”.

Habermas afirma que Gadamer urbanizou a província heideggeriana para as Ciências humanas.

A Ipseidade e a Alteridade segundo a analítica existencial do Dasein

Fernando Matheus Falkoski¹

Introdução

Neste século (XXI), a alteridade aparece como problemática para a caracterização que fundamenta a identidade do “eu” segundo a exteriorização sociocultural que vende produtos como estereótipos que vestem personalidades e novas identidades. Tal empreendimento implica apontar a crise de identidade que vem de fora, isto é, das diferenças culturais (exterior) para indagações particulares do “eu” (interior) que já não se sente confortável em assumir uma identidade própria, mas questiona o *modus operandi* e as diferenças da sociedade (s) cultural (is). A questão da alteridade se mostra cada vez mais “intrínseca” ao indivíduo, na medida em que ele mesmo não se reconhece no mundo como sendo ele em si mesmo. A identidade se torna uma busca constante ao encontro do eu interior e daquilo que há de mais profundo em seu ser. Tamanha dificuldade posta no “eu imaginário” abre portas para diversos problemas, se tornando não apenas algo intrínseco, a-si-mesmo (*ipseidade*), mas presente na alteridade (-do-outro), ou, dito de outra maneira, no imaginário coletivo. A percepção deste problema de identidade ocorre no pensamento do ser humano enquanto indivíduo social carente de sentido. Logo, a

¹ Mestrando em Ciências Humanas no curso de Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal da Fronteira Sul, *Campus* Erechim. E-mail: fernando.falkoski@hotmail.com

pergunta sobre a carência ou a ausência de sentido pressupõe algo mais na percepção do problema de identidade, o qual é percebido a partir da possibilidade de efetivação do ser que eu mesmo sou e, assim também, nas relações estabelecidas com o outro. Nesse viés, buscaremos contextualizar sobre a concepção heideggeriana acerca das questões da *ipseidade*² (*selbstheit*) e da alteridade no curso da analítica existencial³ do *Dasein*. Não devemos, pois, confundir o princípio de *ipseidade* com o de *identidade*⁴ da tradição metafísica ocidental, enquanto análise lógica, ou mesmo uma tautologia. O que Heidegger buscou desmistificar da tradição sobre o “idêntico” perfaz um caminho em que a linguagem depende da compreensão (hermenêutica) daquilo que vem a ser ele mesmo idêntico, em si mesmo, a partir de si mesmo, como ele mesmo é. Essa “interpretação” sobre o princípio de identidade não diz o que é o ente, mas *como* o ente se mostra em seu ser. Na relação do “eu” com o “outro” subjaz a alteridade dos entes que são do mesmo modo do *Dasein*, enquanto este estabelece relações. Ao percebermos diferenças culturais a partir da alteridade nos colocamos em estado de vigília com nós mesmos; procuramos dar sentido à nossa vida, nossas ações cotidianas, nossas relações

² “Do latim *ipse*, si mesmo. Na filosofia escolástica, designa o fato de um indivíduo ser ele mesmo, dotado de uma identidade própria e, por conseguinte, diferente de todos os outros indivíduos. Na filosofia heideggeriana, designa o ser próprio do homem como existência (*Dasein*) responsável”. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008).

³ “O interesse da ontologia se dirige ao ser em geral. Esclarecemos ainda que por analítica existencial entende Heidegger a explicitação das estruturas ontológicas – os ‘existenciais’ – do ser do homem”. (ZUBEN, 2011, p. 89).

⁴ Devemos fazer aqui uma análise do princípio de identidade do qual Heidegger, na obra *Que é isto – a filosofia?*, parece apontar uma distinção recíproca acerca do termo identidade deixando implícita a correlação com a questão da diferença. “O princípio da identidade soa, conforme uma fórmula corrente: $A = A$. Que diz a fórmula $A = A$, em que ordinariamente se apresenta o princípio da identidade? A fórmula designa a igualdade de A e A. De uma equação fazem parte ao menos dois elementos. Um A se assemelha a um outro. Quer o princípio da identidade expressar tal coisa? Manifestamente não. O idêntico, em latim *idem*, designa-se em grego *to autó* significa o mesmo. [...] A fórmula $A = A$ fala de uma igualdade. Ela não nomeia A como o mesmo. A fórmula corrente para o princípio da identidade encobre, por conseguinte, justamente o que o princípio quereria dizer: A é A, quer dizer, cada A é ele mesmo o mesmo.” (HEIDEGGER, 2013, p. 38).

familiares e sociais; e na medida em que buscamos compreender, nós mesmos nos compreendemos.

A inquietação de nossa pesquisa no presente trabalho perfaz um caminho por muito já percorrido, a busca pelo sentido do ser e, a partir deste, a pergunta, *como* “eu” me reconheço em *si-mesmo* perante a alteridade da co-existência. Não devemos, pois, confundir aqui a colocação do termo *sentido do ser* com a noção do “eu interior” tratado na Psicologia. Partiremos antes do arcabouço conceitual da questão do sentido do ser tratado por Heidegger, uma vez que é a partir desta questão que pretendemos nos apropriar e nos debruçar sobre importante contribuição filosófica deixada por este autor contemporâneo. Esta questão marcou profundamente o início do século XX, uma vez que a pergunta de toda tradição metafísica, segundo Heidegger, estava equivocada. A pergunta sobre o ente encobriu o principal questionamento, qual seja, a pergunta sobre o sentido do ser⁵.

Mas de que diferença o autor de *Ser e Tempo* partiu ao recolocar a pergunta pelo sentido do ser?

Ser no sentido do sobrevento desocultante e ente enquanto tal, no sentido do advento que se esconde, acontecem como fenômenos enquanto são assim diferenciados a partir do mesmo, a partir da di-ferença. Somente esta dá e mantém separado o “ente” em que sobrevento e advento são conservados na unidade, em que são sustentados distintos e identificados. A diferença entre ser e ente é, enquanto diferença entre sobrevento e advento, a *de-cisão desocultante-ocultante* de ambos. Na de-cisão impera a revelação do que fecha e se vela; este imperar dá a separação e união de sobrevento e advento. (STEIN, 2013, p. 70).

A supracitação busca a orientação de que a unidade, enquanto fenômeno da temporalidade, conserva a condição de possibilidade de a diferença advir ou sobrevir ao “ente”. Dito de outra maneira, o “ente” ao se velar, esconde sua identidade; e ao se

⁵ O modo de pensar o “ser” pressupõe algo que só é possível no *Dasein*.

desvelar permite sua manifestação, isto é, permite o sentido do ser manifesto no ente. Para Heidegger, não se trata de uma diferença ontológica, mas de uma com-pertença do *Dasein* ao seu poder-ser. Contudo, o projeto de ser do *Dasein* compreende um horizonte de significações de fenômenos que estão no plano da possibilidade mais autêntica de se estabelecer na linguagem. A fenomenologia que abarca este horizonte se orienta pela compreensão (hermenêutica) das condições de possibilidades de algo vir-a-ser ou não advir. Desse modo, a hermenêutica enquanto disciplina tramita não distinta, mas juntamente à fenomenologia, a fim de fundar uma ontologia fundamental segundo os modos de ser do *Dasein*.

1. A Fenomenologia Hermenêutica

1.1 A hermenêutica da pré-compreensão

A pergunta sobre o sentido do ser pressupõe desde já uma pré-compreensão em todo enunciado. A explicitação do que vem a ser o sentido do enunciado se torna possível enquanto hermenêutica, cuja compreensão é possível para o ente privilegiado (*Dasein*), na medida em que o ser se mostra, se desvela. O mostrar-se do ser é uma condição de possibilidade, uma vez que há aquele que compreende. Portanto, é uma condição de possibilidade ontológico-existencial. O conhecimento se torna possível enquanto o ser se desvela para o ente, abrindo a clareira do *compreender* (*verstehen*)⁶. A pré-compreensão é nada mais que uma estrutura prévia de sentido. (STEIN, 2004, p. 199). Tal é a tarefa da hermenêutica na filosofia enquanto fenomenologia, qual seja, de significar aquilo que é enunciado enquanto fenômeno na

⁶ Preferimos a tradução do original *verstehen* por *compreender* presente na tradução de Márcia Sá Schuback conforme in Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback, posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. ed. 5, Petrópolis: Vozes, 2011, ao invés da tradução por *entender* de Fausto Castilho da obra principal utilizada neste trabalho.

estrutura da pré-compreensão de sentido, desvelando um modo de ser no mundo.

A pré-compreensão e a autocompreensão que acompanham todo o conhecimento e toda a interpretação, manifestam uma estrutura prévia em que a relação sujeito-objeto, que representava a marca de toda a metafísica ocidental, é envolvida por um acontecer e um vir ao encontro que conduz à compreensão do ser e à autocompreensão. (STEIN, 2004, p. 200).

A passagem acima citada concorda que a manifestação do ser ocorre segundo pressupostos determinantes no horizonte temporal de significação de qualquer conhecimento. Dito de outra maneira, o sentido que conduz à luz da presença da verdade é pressuposto desde sempre no tempo, na medida em que o sentido se encontra no desvelar daquilo que estava oculto no enunciado, a saber, o ser-descobridor manifestado no ente, naquele ente propriamente dito *ser-aí*. Desse modo, observa-se a virada linguística em que Heidegger buscou o fim do dualismo sujeito-objeto para um novo paradigma calcado na filosofia da linguagem, mais especificamente, no projeto de ontologia fundamental⁷ revestido pela fenomenologia hermenêutica. Desse modo, o ser humano passa a ser considerado para além de sua essência como animal racional, mas como ser-no-mundo, constitutivo de mundo, aquele que compreende o seu ser.

Na filosofia medieval de Duns Scotus, ente é tudo o que pode existir. A existência é algo que o ente recebe em sua essência⁸. Mas qual a diferença entre Ser de essência e Ser de existência⁹? A

⁷ Cf. Heidegger, “As ontologias cujo tema é o ente que não possui o caráter-de-ser conforme-ao-*Dasein* estão fundadas e portanto motivadas na estrutura ôntica do *Dasein* ele mesmo, estrutura que contém em si a determinidade de um entendimento-de-ser pré-ontológico. É assim que se deve buscar na *analítica existenciária* do *Dasein* a *ontologia-fundamental*, da qual somente todas as outras [ontologias] podem surgir”. (HEIDEGGER, 2012, p. 63)

⁸ Essência significa dizer o que a coisa é de maneira geral. Para Scotus, não há distinção real entre essência e existência. A existência nada mais é do que um modo intrínseco da essência.

⁹ “A existência é compreensão de ser”. (STEIN, 2011, p. 45)

tradição filosófica considerou que a existência é o ser que Deus por sua essência possuía e possibilitava para que o ente pudesse existir¹⁰. Ademais, a tradição ontificou o ser confundindo a pergunta, pensando o ser como “coisa”.

Todavia, Heidegger recolocou a questão perguntando sobre o sentido do ser, ou seja, *como* os entes são permitidos ser. No entanto, essa virada linguística não permite cair num relativismo porque o *Dasein* depende de uma estrutura histórico-cultural (temporalidade). *Dasein* é o único que consegue sair do âmbito ôntico ao ontológico, ou seja, ele sai do âmbito das coisas e acessa o sentido delas. Por exemplo, o cachorro é pobre de mundo; o homem, por sua vez, constitui mundo¹¹. Esse ente que sai do âmbito ôntico ao ontológico é um *transcendente* (*transcendens*). Ao realizar esse movimento, o *Dasein* já transita numa pré-compreensão do ser¹². Por mais que ele não saiba plenamente qual o sentido desse ser, ele consegue se questionar sobre o sentido do ser em geral. Logo, o *Dasein* ao buscar sua compreensão, ao transitar nessa busca de sentido, compreende¹³ não somente a si mesmo, mas, também, o ser dos demais entes. O *Dasein* é o ponto de partida e o ponto de chegada de cada compreensão pelo simples fato de partir de uma pré-compreensão. O plano filosófico de Heidegger em *Ser e Tempo* possibilitou a ontologia que estuda o sentido do ser em geral, qual seja, a fenomenologia hermenêutica, a qual permite fundar uma ontologia fundamental. A noção de

¹⁰ “A interpretação do ser na metafísica ocidental se operou a partir do modelo do ente intramundano, a saber, o ente subsistente”. (ZUBEN, 2011, p. 88)

¹¹ Cf. Heidegger, 2011a, p. 230, 240, 248, 249, 253, 258

¹² “O *ser-af* é luz e revelação, não enquanto consciência, mas enquanto a própria facticidade do ser existir já é radicalmente e inteiramente compreensão por ser presença *ek-stática* ao ser. Não é, pois, primordialmente pelo ver teórico, mas pela relação vivida para com os outros entes e para si mesma que o homem é um ser aberto às várias possibilidades de compreensão do ser”. (ZUBEN, 2011, p. 90 - 91).

¹³ “Compreender (*verstehen*) o seu ser é para o homem [...] situar-se a si-mesmo no eixo de suas possibilidades’. [...] O projeto de si mesmo no sentido da compreensão de suas possibilidades constitui para Heidegger o conceito formal de existência, enquanto determinação ontológica que distingue o *ser-af* pela dos outros entes que não são o *ser-af*”. (ZUBEN, 2011, p. 91).

fundamento não é a de princípio último, como um axioma, por exemplo. *Dasein* é um fundamento sem fundamento¹⁴. O ser do *Dasein* é um *transcendens*, na medida em que transcende do âmbito ôntico ao ontológico.

Mas, se a estrutura da individuação scotista remete para aquilo que há de mais singular em cada indivíduo, distinguindo cada um de nós mesmos, indagamos: - o que há de idêntico em seu ser, há de diferente em outro? Para Heidegger, uma vez que pensamos nessa questão já temos a compreensão, mesmo que prévia, da resposta. O *Dasein* enquanto o ente privilegiado possui a estrutura que possibilita desvelar o que há de mais revelador no ser do ente. Com efeito, a diferença ontológica se torna, a partir de Heidegger, diferença da alteridade. Seria minimamente estranho pensar em ser-no-mundo sem o outro, quando Heidegger descreveu que não há sujeito sem mundo, não há mundo sem *Dasein*, pelo fato de o *Dasein* constituir mundo enquanto ser-*áí*, isto é, *sendo*.

Ser-no-mundo implica por isso transcender o mundo. Mas a transcendência pertence ao *Dasein*, isto é, à sua constituição fundamental. A relação com o mundo é um engajamento pré-reflexivo, que se cumpre independentemente do sujeito por um liame mais primitivo e fundamental do que o nexo entre sujeito e objeto admitido pela teoria do conhecimento. É mais uma região ontológica do que uma realidade dada. Designaria uma totalidade no gênero kantiano de totalidade transcendental. O mundo que está aí diante de nós não é ente ou receptáculo de objetos. Só no mundo os entes se nos tornam acessíveis, inclusive o *Dasein*, que não está dentro do mundo. Os entes que nos cercam, e que não são o *Dasein*, fazem parte do mundo circundante; podemos chamá-los de *intramundanos*. Lemos na Introdução de *Ser e tempo*: Ao *Dasein* é inerente essencialmente: ser num mundo. À compreensão do ser que é inerente ao *Dasein*, concernem, com igual originariedade, o compreender o que se chama 'mundo' e o compreender o ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do

¹⁴ Cf. Stein, 2013, p. 45.

mundo. Ser-no-mundo assinala a transcendência do *Dasein* e, como tal, constitui a estrutura da subjetividade. Não há sujeito sem mundo; não há homem sem *Dasein*. (NUNES, 2002, p. 14-15).

Não obstante, o fato de estar lançado no mundo temporalmente, pressupõe o ser-no-mundo estabelecendo relações, logo, o ser-*aí* também é ser-com-outro. Nesse viés, Heidegger buscou fundamentar uma ontologia calcada na analítica do *Dasein* segundo seu modo de ser, desmistificando a tradição filosófica que se ocupou de estudar o ser como “coisa”, para projetar uma ontologia¹⁵ que se preocupa com o *sentido* do ser¹⁶.

1.2 A hermenêutica da facticidade

Heidegger buscou na fenomenologia transcendental de Edmund Husserl elementos para seu projeto de fenomenologia hermenêutica. Enquanto Husserl permaneceu na obscuridade da “redução transcendental”, de um eu a-histórico, negando-se ao diálogo com a tradição ocidental, ficando preso na subjetividade, Heidegger, por sua vez, percorreu o caminho da historicidade para explorar os fenômenos que expliquem a existência fáctica do homem. Para tanto, assim como a vida é histórica, o ser (*Dasein*) se desvela no horizonte da temporalidade histórico-cultural¹⁷. A temporalidade do *Dasein* é a morada da pré-compreensão daquilo que está no horizonte de possibilidades ontológico-existenciais. Nesta morada se encontra a compreensão do homem, isto é, o sentido de ser do homem.

¹⁵ Cf. Heidegger, “As ciências são modos-de-ser do *Dasein* nos quais este se comporta também em relação ao ente que ele mesmo não precisa ser. Mas ao *Dasein* é essencialmente inerente: o ser em um mundo”. (HEIDEGGER, 2012, p. 61)

¹⁶ “Se em Descartes, a questão ontológica não chega a se transformar em interrogação sobre o problema do ser, em geral, é porque o ser é pensado de imediato a partir do modelo de ser da substância, o que faz com que permaneça obscuro o próprio modo de ser da ‘res cogitans’ e, sobretudo o sentido de ser do *sum*”. (ZUBEN, 2011, p. 88)

¹⁷ Cf. Stein, 2011, p. 48 - 49.

A facticidade se constitui na pré-compreensão. A forma radical de exercício da facticidade é compreender. [...] Heidegger instaura sua hermenêutica da facticidade; com ela ultrapassa a ontologia da coisa. As coisas são interpretadas desde Aristóteles, em sua estrutura íntima, pelas categorias, e também o homem é abordado com as mesmas estruturas categorias. Assim o original da dimensão humana, sua historicidade e temporalidade, escapa e, sobretudo, fica inacessível o súbito e eterno começo que a leva para à compreensão de ser. [...] Heidegger supera essa eterna aporia da metafísica colocando o homem, com sua facticidade e historicidade, já sempre para fora de si mesmo, para dentro da compreensão do ser, como *ek-sistência*. (STEIN, 2011, p. 49).

Gadamer (2012) ressalta que demonstrar esse sentido é a tarefa da hermenêutica¹⁸.

A estrutura universal da compreensão atinge a sua concreção na compreensão histórica, uma vez que os vínculos concretos de costume e tradição e suas correspondentes possibilidades de futuro tornam-se operantes na própria compreensão. A presença [*Dasein*], que se projeta para seu poder-ser, já é sempre “sido” [sendo]. Este é o sentido do existencial do estar-lançado. O fato de que todo comportar-se livremente com relação ao seu ser não possa remontar para além da facticidade desse ser constitui o núcleo central da hermenêutica da facticidade e sua oposição à investigação transcendental constitutiva da fenomenologia de Husserl. (GADAMER, 2012, p. 353).

A hermenêutica da facticidade parece compor a pré-compreensão que todo *Dasein* possui em seu ser, em sua existência (ontologia). “Enquanto hermenêutica da existência fáctica do homem, a ontologia de Heidegger é decididamente uma filosofia da finitude”. (ZUBEN, 2011, p. 90). Contudo, pode-se inferir que a

¹⁸ A hermenêutica abrange um conceito de método. No entanto, o método hermenêutico não é apenas um círculo vicioso como a Lógica poderia questionar. Mas, antes, é um círculo virtuoso da Fenomenologia, uma vez que permite a interpretação de fenômenos, permite compreender o sentido do ser.

facticidade é um “tapa na cara” do indivíduo, pois reflete a finitude em que o *Dasein* tem como possibilidade última, a saber, a morte. No entanto, a morte entendida como a perda de um ente, remete para a ausência de vida do ser humano. Logo, a morte entra no imaginário com a certeza de que um dia o ser humano finda. Portanto, a vida se torna fáctica, uma vez que compreendemos isso, compreendemos que o ser é também ser para a morte (finitude). A partir da interrogação acerca do sentido do ser e como o *Dasein* permite sua compreensão, indagamos: a estrutura do sentido do ser, ela mesma, implica na própria significação da teia relacional *mundo*?

A estrutura do sentido do ser é uma condição de possibilidade ontológico-existencial, é um poder ser com sentido. Segundo Zuben (2011), enquanto *sempre-já* lançado como ser-ao-mundo ao encontro dos entes intramundanos, o poder ser do homem está sempre ligado a algo, ‘pre-ocupado’. Esse sentimento da situação (*Befindlichkeit*), sentimento de estar sempre-já ligado a um determinado mundo que o solicita e o limita, revela ao homem a sua inalienável *facticidade*. (ZUBEN, 2011, p. 91).

2. O *Dasein* como “Cotidianidade”

2.1 O ser humano ele mesmo como ser-no-mundo

A investigação sobre a *ipseidade* do *Dasein* revela antes uma definição implícita desse sujeito, o qual foi anteriormente descrito como o ente privilegiado, ou, o ser-*aí*. A pergunta pelo *quem*¹⁹ do *Dasein* pressupõe a existencialidade de um ser idêntico a-si-mesmo (e distinto dos demais) ao mesmo tempo em que pressupõe sua ocupação com a existência de outros entes, os entes

¹⁹ “De imediato, o quem do *Dasein* não é só ontologicamente um problema, mas permanece também onticamente encoberto”. (HEIDEGGER, 2012, p. 339)

*intramundanos*²⁰, os quais podem aparecer como entes *simplesmente dados*²¹. Estes entes são chamados de *subsistentes*²².

Mas, se a ocupação com os entes intramundanos possibilita também a ocupação com os entes simplesmente dados, *como* o *Dasein* se relaciona com o que o cerca? Com o *que* exatamente *Dasein* se relaciona? *Dasein* é um ente que não se relaciona apenas com “coisas”, antes se relaciona com a totalidade do mundo que ele constitui. *Dasein* também se relaciona com entes que possuem o mesmo modo de ser do *Dasein* (“outrem”), isto é, entes que possuem a mesma estrutura ontológica (ser humano). Mas como essa estrutura se realiza em cada *Dasein*? Os *modi* de ser do *Dasein* podem se assemelhar e se diferir entre os entes com o mesmo modo de ser do *ser-aí*. Conquanto, pode-se inferir que o que há de idêntico no ente que eu mesmo sou, há de semelhante e distinto no ser de outrem. “*Dasein* é o ente que sou cada vez eu mesmo, seu ser é cada vez o meu” (HEIDEGGER, 2012, p. 333).

A partir da ocupação com outros entes, o *Dasein* pode estabelecer uma segunda posição, uma *pré-ocupação*. Esta pré-ocupação sinaliza a relação com o “outro” (*Dasein*). O prefixo *pré* alude para uma compreensão prévia do sentido do ser-com-outro ente que pode tanto ser um ente intramundano, como um ente ao modo de ser do *Dasein*.

O mundo do *Dasein* põe-em-liberdade, por conseguinte, um ente que é não somente diverso do instrumento e das coisas em geral, mas, conforme o seu modo-de-ser *como Dasein*, é ele mesmo “no” mundo, no modo do ser-no-mundo, em que ele ao mesmo tempo vem-de-encontro no interior-do-mundo. Esse ente não é

²⁰ Entes intramundanos são instrumentos, utensílios. Por exemplo, lápis *serve* para escrever.

²¹ Há a inserção destes entes enquanto o *Dasein* dá sentido aos fenômenos em questão, aos entes intramundanos. O que caracteriza um ente como simplesmente dado é o fato de ele não estar inserido na teia de significação do *Dasein*. *Dasein* não sabe para o que ele serve, logo, ele ainda não se configura como instrumento. Por isso *Dasein* tem de questionar o que ele é, ou seja, tem de questionar pelo quid desse ente, pela essência dele.

²² “Subsistência é, contudo, o modo-de-ser de um ente não-conforme ao-*Dasein*”. (HEIDEGGER, 2012, p. 333)

nem utilizável, nem subsistente, mas, *assim como o Dasein* que ele mesmo põe-em-liberdade – é *ele também e concomitantemente “aí”*. Se se quisesse, pois, identificar o mundo em geral com o ente do-interior-do-mundo, dever-se-ia dizer então: “mundo” é também *Dasein*. (HEIDEGGER, 2012, p. 343).

O encontro do *Dasein* com o “outro” não se faz de imediato, antes o *Dasein* encontra a-si-mesmo na medida em que se ocupa no mundo. Conquanto, mundo não é lugar, mundo não é um ente no qual outros entes estão inseridos. Para Heidegger, mundo é uma construção a partir da significação, é uma estrutura-estruturante. Mundo é pressuposto junto ao ser-*em*²³ que possui os *modi* de ser do *ser-aí*. “O outro vem-de-encontro em seu *Dasein*-com no mundo”. (HEIDEGGER, 2012, p. 347). Ademais, “o ente em relação ao qual o *Dasein* se comporta como ser-com, mas não tem o modo-de-ser do instrumento²⁴ utilizável, é ele mesmo *Dasein*. Desse ente o *Dasein* não se ocupa, pois com ele se *preocupa*”. (HEIDEGGER, 2012, p. 351). Nessa passagem Heidegger aponta para uma relação recíproca do *Dasein* com o “outro” (*Dasein*), o qual reflete semelhanças e guarda, principalmente, a alteridade de ser como si-próprio. Contudo, o ser próprio do “outro” e o ser próprio do *Dasein* não se encontram senão pela alteridade. Segundo Duarte (2002), “o acesso à propriedade de si mesmo, concebida como o outro da impessoalidade, é a condição existencial por meio da qual se pode esclarecer o enigma do encontro de si e do outro enquanto alteridade”. (DUARTE, 2002, p. 182).

Todavia, a diferença ontológica se torna diferença da alteridade, uma vez que a *individualização* ocorre na transcendência do ser do *Dasein*, isto é, na compreensão ôntico-ontológica que cada vez eu mesmo sou, *ipsum*. A impropriedade

²³ O termo ser-*em* constitui o núcleo de ser-no-mundo, derivado de ser-em-o-mundo. Cf. ST, 2012, p. 161, p. 344 e p. 345.

²⁴ “Denominamos *instrumento* o ente que-vem-de-encontro no ocupar-se. No trato pode se encontrar o instrumento para escrever, para costurar, para trabalhar [ferramenta], para viajar [veículo], para medir”. (HEIDEGGER, 2012, p. 211)

traz consigo o caráter *impessoal*. Este caráter “é um existenciário e, como fenômeno originário, pertence à constituição positiva do *Dasein*”. (HEIDEGGER, 2012, p. 171). A principal característica do impessoal é a *medianidade*, posta na cotidianidade de possibilidades de concretude dos *modi* de ser do *Dasein*. O modo de ser do ser-no-mundo cotidiano é o impessoal ele mesmo distinto do ser próprio ao *Dasein*. O modo impessoal encobre o modo de ser si-mesmo, fazendo com que o *Dasein* busque a compreensão do sentido do ser próprio, a fim de malograr a identidade do “eu” como o modo de ser-si-mesmo perante a multiplicidade dos *modi* dos “outros”. Com efeito, o ser humano têm ele mesmo essa característica da impessoalidade decorrente do discurso neutro em que o modo de ser do ser-no-mundo recai sobre ele como encobrimento. Descobrir o caráter fenomênico do ser-aí é a tarefa da fenomenologia hermenêutica. A abertura do ser-si-mesmo clareia a manifestação do ser do ente desvelando sua compreensão. A compreensão de que temos do ser é a apreensão do sentido revelador de si mesmo pelo próprio existir fáctico²⁵. “A *factualidade* [facticidade] não é a *factualidade* [facticidade] do *factum brutum* de um subsistente, mas um caráter-de-ser do *Dasein*, assumido na existência, embora rejeitado de imediato”. (HEIDEGGER, 2012, p. 387). Segundo Zuben (2011), “o homem, enquanto *eksistente* exposto ao ser, é lugar onde este se manifesta”. (ZUBEN, 2011, p. 90).

2.2 A abertura da “significatividade” como compreender

A *pré-disposição* é uma estrutura própria do ser do *Dasein* enquanto ser-no-mundo aberto ao horizonte de possibilidades de *compreender* (*verstehen*). A abertura do sentido do ser é senão a compreensão que o *ser-aí* tem do ser si-mesmo e do seu entorno que antes já está junto no interior do mundo. Não obstante,

²⁵ Cf. ZUBEN, 2011, p. 97.

compreender é um *modus* próprio do *ser* do *Dasein*, cujo [compreender] é distinto do “explicar” (*erklären*) de algo presente no mundo-ambiente²⁶. O “compreender” deste algo é um derivado existenciário do *compreender* ao *modus* do *ser-aí*, o qual permite interpretar a totalidade “em-vista-de-que o *Dasein* é”.²⁷ Com efeito, “a abertura do entender [compreender], como abertura do em-vista-de-quê e da significatividade, é cooriginariamente abertura do completo ser-no-mundo. A significatividade é aquilo-em-relação-a que o mundo, como tal, é aberto”. (HEIDEGGER, 2012, p. 407). Significatividade é aquilo em relação a quê o mundo como tal é aberto, como o mundo se abre, se constitui, isto é, como sentido. Ademais, o *compreender* em sentido originário pressupõe desde já e no mais das vezes aquilo que se abre como *fenômeno* para o sentido do ser do *ser-aí*. Portanto, compreender o sentido do ser é compreender o sentido existenciário do *ipsum*.²⁸ “O entender [compreender] é o existenciário do poder-ser próprio do *Dasein* ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca”. (HEIDEGGER, 2012, p. 411). A partir dessa passagem da analítica existenciária do poder-ser do *Dasein*, pode-se inferir que *compreender* é a virtude máxima da possibilidade ontológico-existencial que o *ser-aí* possui em seu ser. Compreender é poder-ser, *possibilidade* e *somente* isso. “O entender [compreender] como abrir abrange sempre o todo da constituição-fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é cada vez poder-ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 2012, p. 411). O limite da temporalidade de constituição do *ser-aí* reside em que seu poder-ser pertence

²⁶ Mundo-ambiente é o mundo mais próximo do *Dasein* cotidiano. (HEIDEGGER, 2012, p. 205).

²⁷ Cf. Heidegger, 2012, p. 407.

²⁸ “Aquilo que se pode no entender [compreender] como existenciário não é um quê, mas o ser como existir. No entender [compreender] reside existencialmente o modo-de-ser do *Dasein* como poder-ser. O *Dasein* não é um subsistente que possui além disso como dote adjetivo o poder de fazer algo, mas ele é primariamente ser-possível. O *Dasein* é cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade. O ser-possível essencial do *Dasein* concerne aos modos caracterizados da ocupação do ‘mundo’, da preocupação-com os outros e, em tudo isso e já sempre, o poder-ser em relação a si mesmo, em vista de si”. (HEIDEGGER, 2012, p. 407 – 409).

essencialmente à sua facticidade. O *Dasein* guarda a possibilidade de vir-a-ser o que ainda *não é* somente na medida em que compreende o ser de si-mesmo, isto é, sua *ipseidade*²⁹.

Considerações finais

A analítica existencial do *Dasein* conforma um todo conceitual acerca do sentido do ser inerente a constituição de mundo enquanto o *Dasein* compreende o seu ser (*ipseidade*) e o ser dos demais entes (alteridade). Todavia, nessa “apreensão” de sentido não há de modo algum uma cisão ontológica, mas uma questão de reciprocidade e *compreensão* (hermenêutica) do sentido do ser em geral. Portanto, o sentido do ser que eu mesmo sou compreende a existencialidade de ser-si-mesmo em consonância com o ser dos outros em o mundo que compreendemos na facticidade de nossa existência (*ek-sistência*). A disposição em que nos encontramos cotidianamente permite a busca do ser-si-mesmo enquanto possibilidades de poder-ser. O encontrar-se (*befindlichkeit*), é uma busca constante acerca de nossa *ipseidade*, uma vez que nos identificamos na multiplicidade dos *modi* de ser cada vez nós mesmos. Desse modo, a ontologia enquanto fenomenologia se mostra fundamental enquanto disciplina por abarcar o conteúdo que permite o questionamento acerca do sentido do ser e como se dá a compreensão do ente que eu mesmo sou (*ipsum*). Contudo, nos resta ainda uma pesquisa mais profunda acerca da questão da individualidade do ser pela totalidade do *Dasein*, na medida em que a existencialidade do ser que eu mesmo sou está na estrutura (ontológica) de outrem que é do mesmo modo do *Dasein*, porém, de modo distinto enquanto

²⁹ Cf. ZUBEN (2011), “o ser que no próprio ser do homem como *ek-sistência* se revela não é somente o ser dos entes subsistentes - o ser das coisas - nem apenas o ser determinado que a *ipseidade* humana pode assumir, nas diferentes modalidades de seus projetos fundamentais, mas, sobretudo o ser em geral”. (ZUBEN, 2011, p. 97).

ipseidade, e, aparentemente, “idêntico” enquanto possibilidades dos *modi* de ser.

Referências

DUARTE, A. *Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo*. Natureza Humana. v. 4, n. 1, São Paulo, 2002, p. 157 – 185. Disponível [online] em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v4n1/v4n1a05.pdf>>. Acesso em: 06 de dezembro de 2015.

GADAMER, H. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução de Enio Paulo Giachini. ed. 12, Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. ed. 2, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a.

_____. *Que é isto – A filosofia? Identidade e diferença*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. ed. 3, Petrópolis: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2013.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback, posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. ed. 5, Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho, Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. ed. 5, Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

NUNES, B. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

STEIN, E. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.

_____. *Exercícios de Fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Unijuí, 2004.

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

ZUBEN, N. *A Fenomenologia como retorno à Ontologia em Martin Heidegger*. *Trans/Form/Ação*. v. 34, n. 2, Marília, 2011, p. 85 - 102. Disponível [online] em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v34n2/ao6v34n2.pdf>>. Acesso em: 01/11/2015.

Relação entre linguagem e estudos interdisciplinares em ciências humanas

Jéssica Baggio Scartazzini¹

1. Introdução

Já dizia Ludwing Wittgenstein que é na linguagem que tudo é feito. É impossível viver sem a linguagem: ela está presente de forma coeva na vida das pessoas, seja através da fala, escrita, sinais ou através das mais diversas formas de comunicação. Saber e poder comunicar- se de forma correta e clara é fundamental, a fim de que se faça entender e ser entendido.

Dentro do mundo acadêmico não é diferente: é possível comunicar-se a partir das mais diferentes áreas de pesquisa e através do pensamento dos autores. Desvincular a linguagem de qualquer atividade acadêmica seria uma tarefa muito difícil, afinal, é ela que dá sentido às coisas. Assim, é possível perceber as diversas formas em que a linguagem está inserida no mundo acadêmico e nos estudos, principalmente os interdisciplinares.

A compreensão da prática interdisciplinar reside muito mais na inclusão das disciplinas como um todo do que na exclusão desta ideia. Ela é um enfrentamento do momento atual do mundo acadêmico, em que exige dos docentes e cientistas conexões mais

¹ Jornalista pela Universidade de Passo Fundo, Especialista em Assessoria de Comunicação e Marketing pela Universidade de Cruz Alta e mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Erechim/RS. Contato eletrônico: scartazzinij@gmail.com

completas no que diz respeito ao entendimento de sua totalidade. Noberto Etges (p.73) traz, ao longo de seu artigo, divulgado no livro de Jantsch & Bianchetti (2008), que a interdisciplinaridade jamais poderá consistir em reduzir as ciências à um denominador comum, pelo contrário, ela deverá ser mediadora, possibilitando a compreensão da ciência, além de formas de cooperação a nível bem mais crítico e criativo entre os cientistas.

Muito se fala sobre interdisciplinaridade, mas pouco se aprofunda em seu conceito. A educação interdisciplinar acaba sendo problematizada antes mesmo de ser conceituada. Neste mesmo livro, o autor Gaudêncio Frigotto (2008, p.187) destaca que a prática interdisciplinar é um problema pelos limites do sujeito que busca construir o conhecimento de uma determinada realidade, e de outro lado, pela complexibilidade desta realidade e seu conceito histórico.

Embora a interdisciplinaridade ainda gere algumas discussões sobre seu conceito final, ao longo de leituras realizadas, é possível salientar que a prática interdisciplinar nada mais é do que fazer com que diferentes disciplinas dialoguem entre si. O objetivo do estudo a seguir é entender e pensar, então, de que forma a linguagem, tão importante e tão presente, se relaciona com os estudos interdisciplinares em Ciências Humanas.

Partindo da ideia de que a interdisciplinaridade pode integrar com todas as disciplinas e com as mais diversas áreas de estudo, inclusive nas Ciências Humanas, pretende-se descobrir de que forma ela se relaciona com os estudos interdisciplinares em Ciências Humana. Nortearão o estudo autores como Héctor Ricardo Leis, Maria Helena Souza Patto, Wilthem Dilthey, Olga Pombo, Jantsch & Bianchetti, entre outros pensadores.

2. Interdisciplinaridade: Conceito Em Constante Lapidação

Historicamente questões são polemizadas. O conceito de interdisciplinaridade, há tempos, tem ganhado novos estudos, a

fim de que diversos autores entrassem em um mesmo consenso, de que este, é um conceito em constante lapidação. Para LEIS (2005, pg.5), qualquer definição unívoca do conceito de interdisciplinaridade deve ser rejeitada, por tratar-se de proposta que inevitavelmente está sendo feita a partir de alguma das culturas disciplinares existentes. Em outras palavras, a tarefa de procurar definições finais para interdisciplinaridade não seria algo propriamente interdisciplinar, se não, disciplinar.

A questão abordada por Leis direciona ao pensamento de que se deve evitar procurar definições abstratas da interdisciplinaridade. Entretanto, ele traz, através de seu artigo, os autores Lenoir & Hasni, que distinguem três conceitos da interdisciplinaridade, que se constituem em verdadeiros movimentos impulsionadores da mesma (LEIS, 2005, p.6-7). Um primeiro, associado à cultura científica francesa, fixado em dimensões epistemológicas dos saberes disciplinares e na racionalidade científica, que pode ser qualificado de lógico racional, centrado na busca de significado (portanto, abstrato). Um segundo, associado à cultura científica norte-americana, de tipo metodológico, que remete a uma preocupação marcada pela lógica instrumental, orientada para a busca da funcionalidade social (portanto, profissionalizante). E um terceiro, associado a uma cultura científica brasileira emergente, que privilegia as dimensões humanas e afetivas, expressando uma lógica subjetiva dirigida à procura do próprio ser.

Segundo Leis (2005, p.7), esta diferenciação se fundamenta em culturas e finalidades diferentes. Na França, a tradição da interdisciplinaridade deriva do Renascimento e do Iluminismo, surge da luta contra o obscurantismo. Esta interdisciplinaridade possui um caráter reflexivo e crítico que pode estar orientado para a unificação do saber científico ou também para um trabalho de reflexão epistemológico sobre os saberes disciplinares. Já nos Estados Unidos, o recurso à interdisciplinaridade parte de uma lógica instrumental, claramente oposta à francesa. Antes que uma

oposição científica, a opção americana reflete uma oposição cultural. Na concepção americana, a emancipação humana não está relacionada diretamente com os conhecimentos, mas com a capacidade de agir sobre o mundo. Para entender os impasses da universidade brasileira sobre a questão interdisciplinar é fundamental entender bem o modelo cultural americano, porque nas últimas décadas ele impactou profundamente nosso meio. Em certa forma, a cultura científica americana é a mesma, tanto para o trabalho disciplinar, como interdisciplinar. Partindo do privilégio do “fazer” não é difícil estabelecer a equivalência entre educar e formar pessoas para o mercado de trabalho. Isto pode ser percebido claramente na importância dada às vocações profissionais nos Estados Unidos. Assim, os americanos rapidamente substituíram o humanismo europeu recebido da Inglaterra por uma política curricular orientada pelas profissões e vocações (neste sentido, nos EUA a eficiência do taylorismo para o aumento da produtividade nas fábricas está intimamente associada à eficiência da departamentalização para o aumento da produtividade nas universidades).

Curiosamente, o meio acadêmico atual brasileiro é impactado fortemente pelo enfoque norte-americano; em menor escala pelo enfoque francês; e em muito menor medida, pelo enfoque chamado “brasileiro”. (LEIS, 2005, p.8). Partindo da ideia trazida por Leis, é questionável de que forma a cultura científica norte americana, voltada totalmente ao mercado de trabalho, prepara estudantes para o mundo não acadêmico? As críticas às universidades que preparam seus estudantes somente para o mercado de trabalho e não para o mundo acadêmico são inúmeras. As autoras Maria Helena Souza Patto (2007) e Olga Pombo (2006) também abordam acerca disso ao longo de suas reflexões em que ambas dialogam quando problematizam as especializações e os cursos de graduação que preparam o aluno somente para o mercado de trabalho. Para Patto (2007, p.11) é preciso estimular os alunos a pensarem por si próprios. É importante mostrar-lhes

como diferentes ciências e, dentro delas, diferentes linhas de pensamento lidam com a mesma questão ou recortam questões diversas. Só assim alunos serão formados como pensadores originais, capazes de fazer escolhas.

Patto (2007, p.6), diz que a cientificação das Ciências Humanas levou a produção em massa de cientistas que, embora dominem o campo de pesquisa, integram-se cada vez mais ao capitalismo de organização e são desatentos à sociedade de produção em massa e de consumo, que traz perigos cada vez mais amplos e profundos à inteligência e à cultura. O capitalismo, então, visa a especialização somente em uma disciplina, ou seja, totalmente contrário a interdisciplinaridade que, embora, não tenha um conceito, traz em sua essência o pensamento de que são diversas disciplinas que devem dialogar entre si. Leis (2005, p. 2) se questiona como, então, a interdisciplinaridade se apresenta no campo acadêmico atual. Ali mesmo, o autor diz que a partir das dinâmicas existentes a interdisciplinaridade pode ser definida como um ponto de cruzamento entre atividades, com logicas diferentes. “Tem a ver com a procura de um equilíbrio entre a análise fragmentada e a síntese simplificadora, como entre as visões marcadas pela lógica racional, instrumental e subjetiva”. (LEIS, 2005, p.2). Neste sentido, ele cita Bernstein (1983), quando o autor reivindica que o conhecimento deve ser empírico, interpretativo e crítico, ao mesmo tempo e que esta proposta converge plenamente com o dia a dia da prática interdisciplinar.

Leis destaca que a interdisciplinaridade pode ser definida como ponto de cruzamento entre atividades (disciplinares e interdisciplinares) com logicas diferentes. Ela tem a ver com a procura de um equilíbrio entre a análise fragmentada e a síntese simplificadora (Jantsch & Bianchetti, 2002). Tem a ver com a procura de um equilíbrio entre as visões marcadas pela lógica racional, instrumental e subjetiva (Lenoir & Hasni, 2004) e, por último, ela tem a ver não apenas como um trabalho de equipe, mas também individual (Klein, 1990).

3. Estudos Interdisciplinares Nas Ciências Humanas

Um estudo torna-se interdisciplinar quando existe a possibilidade de que as disciplinas dialoguem entre si. Neste caso, é possível que estudos dentro das ciências humanas sejam interdisciplinares quando as disciplinas que compõem as humanas (filosofia, história, direito, antropologia cultural, ciência da religião, arqueologia, teoria da arte, cinema, dança, teoria musical, design, literatura, letras, filologia, entre outras) possam manter um diálogo entre si.

Para Wilthem Dilthey é as ciências humanas que devem oferecer a base de sustentação do conhecimento. O autor esteve, durante grande parte de sua obra intitulada “Introdução às Ciências Humanas”, preocupado com a existência de dois campos distintos de conhecimento: as ciências da natureza e as ciências do espírito. Por mais que tentasse estabelecer esta distinção, em sua teoria é possível encontrar elementos que conduzem a refletir no sentido de aproximações uma vez que todos os fatos são fatos da consciência individual, pois em Dilthey não há nada na realidade que, para ser conhecido, não tenha que ser apreendido como vivência psíquica. Então, ambos os campos científicos são produtos da consciência. É a estrutura da vida psíquica que no indivíduo possui uma conexão teleológica da vida, um sentido interno, que organiza a realidade no conhecimento e lhe dá um sentido. Esta seria a forma como age a consciência que conhece em relação aos fenômenos naturais e humanos.

Dilthey introduz às ciências naturais, pois com a passagem para as ciências humanas não é mais possível sustentar a metafísica. Devido a isto, ele faz esta transição das ciências e posteriormente ele utiliza a hermenêutica como uma solução, já que é voltada para a teoria da interpretação e ela é voltada à linguagem. É isto que Dilthey tenta fundamentar ao longo do livro “Introdução as Ciências Humanas”, trazendo a mensagem de que

as Ciências Humanas devem oferecer a base de sustentação do conhecimento científico.

4. Linguagem, Interdisciplinaridade E As Ciências Humanas

A linguagem está presente no contexto social todo o tempo através de tudo que remete às formas de comunicação, exercendo papel fundamental nesse processo entre os indivíduos, pois é através dela que conseguimos interagir socialmente. Assim, pode-se identificar a linguagem como mediadora do discurso enquanto ciência. Para Saussure (1969) “A língua é uma parte essencial da linguagem; é um produto social da faculdade da linguagem é um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos”.

Mas, afinal, de que forma a linguagem e os estudos interdisciplinares em Ciências Humanas se relacionam? Parafraseando Ludwig Wittgenstein, “é na linguagem que tudo é feito”. Ao introduzir a hermenêutica, Dilthey a destaca como uma teoria da interpretação, ou seja, a busca pelo método correto. Além da perspectiva hermenêutica do problema da compreensão, é preciso considerá-lo relevante no sentido de compreendê-lo por meio dos significados da linguagem. A hermenêutica pode ser uma teoria da interpretação e também uma análise metodológica. É preciso interpretar do modo correto para chegar a um determinado significado. A interpretação é um modo de tornar compreensível o texto.

O autor Friedrich Schleiermacher afirma que sempre se está envolvido em um círculo hermenêutico, em que é necessário conhecer o texto como um todo. Porém, para que isto aconteça, é essencial conhecer algumas passagens do texto e o significado das palavras, ao menos de uma para compreender o conjunto delas. Porém, nem sempre todas as palavras são incompreensíveis. Algumas são “transparentes” e fazem com que aquelas palavras obscuras sejam interpretadas de maneira mais fácil. E nem todas

as palavras e frases são obscuras de modo idêntico, “o relativamente transparente leva a esclarecer o opaco”. Portanto, para Schleiermacher, é preciso compreender o texto por completo a partir da compreensão de cada palavra e de cada frase. Somente assim será possível chegar a compreensão do texto como um todo. Parece fácil o modo como ele explica isso, no entanto, nem sempre acontece desta forma. Às vezes, posso compreender um texto de maneira aproximada sem compreendê-lo totalmente, e a compreensão aproximada me permite decifrar algumas partes em específico.

Schleiermacher buscava a hermenêutica a partir da teoria da interpretação e tradução de textos antigos clássicos. Ele interpretou os textos de Platão, onde os poetas eram intérpretes dos deuses, e os rapsodos intérpretes dos poetas. Neste caso, pode-se citar, como exemplo, o diálogo Íon. Na hermenêutica anterior a Schleiermacher, o texto era interpretado de certa forma que em determinado ponto não era mais possível seguir adiante, apesar das tentativas de *exegese*. E ele justifica que a interpretação de um texto não segue adiante, pois ela se iniciou de forma incorreta. O pressuposto é o mal-entendido.

A situação que pode ocorrer é o mal-entendido na leitura de textos, e Schleiermacher aponta para a possibilidade da interpretação seguir regras desde o início. Deste modo, ele tenta abrir caminho para uma hermenêutica universal. Para o autor, a compreensão, no âmbito filosófico, está ligada à linguagem e ao pensamento, ou modo de pensar. É uma maneira de reconstrução histórica dos fatores objetivos e subjetivos que levaram à escrita do texto. Por isso, compreensão vai além da arte de interpretação. Compreender realmente um texto é verificar corretamente a ideia do texto. Para isso, segundo Schleiermacher, se faz necessário uma análise da linguagem a partir de duas formas de interpretação: a gramatical e a psicológica.

A linguagem precisa ser dominada pelo leitor para a interpretação e compreensão do texto. Porém, isso deve ocorrer

em sua totalidade. A partir de uma totalidade do discurso é possível entender todas as partes. Uma frase possui várias palavras que possuem significado e a junção disso dá sentido à frase. E o agrupamento e correlação entre as frases dão sentido ao texto. Não há sentido com as palavras isoladas, elas precisam se correlacionar. Isso Schleiermacher chama de caráter circular da hermenêutica: deve ocorrer um movimento entre o todo e a parte, e vice-versa.

Schleiermacher estabelece bases para uma hermenêutica universal. Dilthey se utiliza das concepções de Schleiermacher para o desenvolvimento de uma hermenêutica geral. Segundo ele, é preciso uma base de verificação para obter o significado de um texto. Dilthey usa a empatia (colocar-se no lugar do outro) para chegar ao ponto de justificar o que o outro pretende dizer. Com materiais históricos, é possível acessar a intenção do outro e sua objetividade, até mesmo a compreensão e interpretação.

Dilthey parte do pressuposto de que existem dois tipos de compreensão: a compreensão de expressões mais simples, como os discursos, por exemplo; e a compreensão de complexidade mais elevada, como um trabalho artístico, por exemplo. Esta última é geralmente provocada por uma falha da compreensão elementar. Se não consigo compreender uma frase, devo interpretar o livro inteiro. Da mesma forma quando não consigo compreender de imediato a ação de uma pessoa, devo interpretar a sua cultura ou sua vida de modo geral. A interpretação de textos, para Dilthey, não é nada mais que a reconstrução do processo técnico. É preciso acessar o gênio do autor para saber se a compreensão está correta ou não. Então, Dilthey aponta para uma estrutura universal para a compreensão.

A estrutura subjetiva interfere no significado, já que cada sujeito possui elementos próprios e estes interferem na interpretação de um texto. Porém, Dilthey fala de uma estrutura comum a todos os seres humanos. Por exemplo, um texto escrito por João não pode ser totalmente estranho a mim, já que há uma estrutura comum que me permite interpretá-lo. Então, Dilthey

aponta para uma interpretação correta, onde o caráter universal baseia-se numa estrutura comum que é acessível a todos. Ele coloca a hermenêutica a partir de uma fundamentação histórica, eliminando a estranheza que ocorre entre o leitor e a linguagem do autor e, parte para uma hermenêutica universal.

A compreensão, para Dilthey, pode ser definida como um processo interno que ocorre através dos sinais externos apreendidos pelos sentidos. Ele aponta para o argumento de uma hermenêutica universal não a partir do que o autor queira dizer com o texto, mas com o que o texto quer dizer para nós e o modo como ele é compreendido a partir do sentido comum.

A partir do que foi tratado, é possível afirmar que a linguagem está presente como um todo no dia a dia e é de fundamental importância dentro das diversas áreas do conhecimento, assim como nas Ciências Humanas, principalmente em estudos interdisciplinares, a fim de fazer com que se mantenha um diálogo direto, fácil e compreensível entre os cientistas e estudiosos.

5. Conclusão

A interdisciplinaridade evidencia que a comunicação entre cientistas se faz cada vez mais necessária, pois é através do diálogo com outros saberes que se impulsiona o conhecimento. Ela motiva a busca de novos horizontes, a fim de que se entenda a realidade posta. Mas esta comunicação necessita e deve ser bem-feita. Por isso a importância de uma linguagem acessível a todos.

Schleiermacher justifica que a interpretação de um texto não segue adiante se iniciou de forma incorreta. Baseado nisso, uma conversa e até mesmo uma aula não se prossegue se o entendimento não está de acordo com o que a pessoa quer falar/expressar/passar. A interpretação de textos, para Dilthey, não é nada mais que a reconstrução do processo técnico. É preciso acessar o gênio do autor para saber se a compreensão está correta

ou não. O pressuposto é o mal-entendido. E Dilthey se utiliza das concepções de Schleiermacher para o desenvolvimento de uma hermenêutica geral. De acordo com ele, é preciso uma base de verificação para obter o significado de um texto. Dilthey usa a empatia, o fato de colocar-se no lugar do outro, para chegar ao ponto de justificar o que o outro pretende dizer. Com materiais históricos, é possível acessar a intenção do outro e sua objetividade, até mesmo a compreensão e interpretação.

Com este artigo e a partir das leituras realizadas, é possível afirmar que a relação entre linguagem, interdisciplinaridade e Ciências Humanas é muito forte. Elas se conectam a ponto de que se permita direcionar ao pensamento de que a linguagem entre as disciplinas que compõem as Humanas é interdisciplinar, pois vai além da junção das disciplinas, além do disciplinar, faz com que elas mantenham um diálogo entre si, tornando-se interdisciplinares.

6. Referencias

DILTHEY, W. *Introdução às Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

PATTO, Maria Helena Souza. *A Psicologia em questão*. In: PATTO, Maria Helena Souza; FRAYZE-PEREIRA, João Augusto (Orgs.). *Pensamento cruel - Humanidades e Ciências Humanas: há lugar para a Psicologia?* São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

POMBO, Olga. *Práticas Interdisciplinares*. Sociologias, Porto Alegre, ano 8, nº 15, jan/jun2006.

JANTSCH, Ari Paulo & BIANCHETTI, Lucídio (Orgs.) *Interdisciplinaridade: para além da filosofia do sujeito*. Petrópolis: Vozes, 2002

LEIS, Héctor Ricardo. *Sobre o conceito de interdisciplinaridade*. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas, vol. 73, 2005, p. 2-23.

PALMER, Richard E. 1969. *Hermeneutics*. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer. 7th printing, Northwestern University Press, Evanston, 1985. (disponível em português: Lisboa, Edições 70, 1986.)

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística geral*. Trad. de A. Chelini; J.P. Paes e I.Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1969.

Pedro de João Olivi: De como devem ser folhados os livros dos filósofos

Luis Alberto De Boni

Em 1941, na revista *Antonianum*¹, publicava-se um pequeno texto de Pedro de João Olivi, intitulado *De perlegendis philosophorum libris* (De como devem ser folhados os livros dos filósofos). São umas poucas páginas, dedicadas especificamente à questão do valor a ser atribuído pelos estudiosos cristãos ao pensamento greco-árabe. Ao que consta, não se encontra definida a data da redação, supondo-se que o texto fazia parte do comentário que o autor escreveu à *Epístola aos Coríntios*. Sobre ele versa o presente estudo que dividirei em três partes: na primeira, é apresentado um resumo do fascículo; na segunda, examina-se a posição de alguns teólogos medievais ante a Filosofia e, na terceira, será analisada a posição de Olivi a respeito.

O texto de Olivi

A obra inicia-se com uma frase de são Paulo: “Deus transformou em estulta a sabedoria deste mundo” (1 Cor 1, 20). Relacionando a citação com o tema do opúsculo, Olivi julga que há quatro elementos da filosofia mundana, à qual os cristãos devem prestar atenção: a) a falsidade do erro, b) a verdade da razão, c) a vaidade da tradição e d) a parcialidade (ou modicidade) da

¹ Cf. *Antonianum* XVI (1941), p. 37-44 (F. Delorme, ed.).

perscrutação. A partir da revelação, o autor está, pois, traçando limites ao papel da filosofia dentro do mundo cultural cristão. Sem a luz da fé, os filósofos, valendo-se da razão, disseram algo de verdadeiro, mas envolto pelo erro proveniente das trevas do pecado; aquilo que é o mais evidente para os fiéis, eles ignoraram, colocando-se, para utilizar a imagem de Aristóteles, na situação da coruja, que tem dificuldade em ver à luz do sol. Por isso, a leitura de um texto filosófico deve ser feita de modo crítico: a filosofia “deve ser lida de forma dominativa, e não de forma servil, pois, mais que seguidores, devemos ser juizes dela”².

a) A falsidade do erro (n. 4-7)

A filosofia possui erro nos princípios em que se fundamenta, nos argumentos de que se vale e nas conclusões a que chega. Para demonstrar o que está afirmando, Olivi vale-se de citações bíblicas em profusão. Assim, quanto aos *princípios*, partindo do texto de Paulo, dizendo que “O homem animal não aceita as coisas do espírito de Deus” (1 Cor 2, 14), opõe o conhecimento filosófico, que, segundo Aristóteles, se dá a partir dos sentidos, ao conhecimento da fé, que é de todo espiritual. Quanto aos *argumentos*, são falsos porque as premissas maiores colocadas são falsas e impedem que se chegue ao descobrimento da verdade. Enfim, apelando para Rm 1, 21s., que diz: “Obscureceu o coração insensato deles; pretendendo-se sábios tornaram estultos”, segue com o texto paulino para concluir que, por isso, os filósofos caíram em conclusões péssimas e falsas tanto a respeito de Deus, como de si mesmos.

² “[...] legenda est dominative, non serviliter: debemus enim ejus esse judices potius quam sequaces” (*Ibid.* n. 3, p. 38).

b) A verdade da razão (n. 8-12)

Há um lado positivo na perícopé oliviana: a filosofia é obra da razão, que foi dada ao homem por Deus. Por isso, tanto em seu objeto, como no modo e no fim próximo, ela possui sabedoria. Ora, a filosofia é ciência do ente e suas partes e não do não-ente. E assim, tendo de um lado a verdade do objeto segundo a divisão do ente e, de outro, a medida de nosso intelecto, segundo nosso modo de apreender, os filósofos criaram as diversas divisões das ciências. Diz Olivi: “Assim, pois, por terem percebido que existe um ente que não depende de nós, um ente que é de nossa razão e um ente que depende de nossa vontade e de nossa ação, por isso dividiram as ciências em real, racional (ou sermocinal) e prática; atribuíram as ciências reais ao quadrívio, as racionais ao trívio, e as práticas à metafísica e às éticas ou políticas. Ora, nosso intelecto chega às coisas por um tríplice grau: algumas ele apreende com a ajuda das qualidades sensíveis, algumas com a ajuda das quantidades imaginadas, e algumas pela forma das quiddidades inteligíveis – isto é, apreende algumas com movimento e quantidade; algumas, sem movimento e com quantidade; e algumas, sem movimento e sem quantidade. Por isso, dividiram as ciências reais, ou especulativas, em natural, matemática e metafísica (ou divina). E como o ente de razão refere-se à descoberta do verdadeiro, do conveniente e do persuasivo, dividiram as ciências racionais ou sermocinais em gramática (que se atém à descoberta do discurso cõngruo), lógica (acerca da descoberta e do juízo referentes ao silogismo verdadeiro) e em retórica e poética (que tratam do silogismo persuasivo e atrativo, através de passos retóricos e de tropos figurados e poéticos). E como o ente de nossa vontade e de nossa ação parece ocupar-se principalmente a respeito de três coisas, isto é, a respeito da alma, do corpo animado (isto é da vida do corpo) e

da matéria exterior, por isso dividiram a ciência prática em ética (ou política), em medicina (ou curativa) e em metafísica³.

A filosofia possui sabedoria também quanto ao *modo* de operar, pois procede ordenando as matérias, provando pelas causas ou pelos efeitos, por dedução ou indução, por suposição ou enunciação.

Da mesma forma, possui sabedoria quanto a seu *fim próximo*, que nas ciências especulativas é a contemplação da verdade; nas sermocinais, a formação do discurso e, nas práticas, a utilidade da ordenação humana nesta vida. Deve-se, porém, observar que ao verdadeiro e ao útil do fim da filosofia mundana encontra-se misturado o falso e o danoso, pois, quanto ao fim principal das ciências especulativas, ela não sabe que tal fim é a perfeita contemplação de Deus; e quanto às ciências práticas, ela igualmente ignora que o fim primeiro se encontra no provimento da salvação humana.

c) A vaidade da tradição filosófica (13-16)

Trata-se, aqui, de examinar com que espírito os filósofos praticaram a filosofia. Olivi vê-os marcados pela vaidade. O texto está recheado de citações bíblicas, por vezes sem explicação de

³ “Unde, quia viderunt quoddam esse ens non a nobis, quoddam vero esse ens nostrae rationis, quoddam vero esse ens nostrae voluntatis et actionis, idcirco diviserunt scientias in realem, rationalem seu sermocinalem et in practicam, reales attribuentes quadrvio, sermocinales trivio, practicas vero metaphysicis et ethicis seu politicis. Et quoniam circa res noster intellectus triplici gradu ascendit: quaedam enim apprehendit per adjutorium sensibilibium qualitatum, quaedam vero per adjutorium imaginabilium quantitatum, quaedam vero per speciem intelligibilium quidditatum, seu quaedam apprehendit cum motu et quantitate, quaedam sine motu et cum quantitate, quaedam vero sino utroque, ideo scientias reales seu speculativas diviserunt in naturalem, mathematicam, metaphysicam seu divinam. Quoniam etiam ens rationis fuit circa intentionem veri, congrui et persuasivi, ideo diviserunt scientias rationales seu sermocinales in grammaticam, quae insistit circa inventionem congrui sermonis, in logicam, quae insistit circa inventionem dijudicationem syllogismi verisimilis, et in rhetoricam simul et poeticam, quae insistunt circa inventionem syllogismi persuasivi et attractivi per locos rhetoricos et per tropos figurales et poeticos. Quia autem ens nostrae voluntatis et actionis videtur versari principaliter circa tria, videlicet circa anima, circa corpus vitale seu circa corporis vitam et circa exteriorem materiam, ideo practicam diviserunt in ethicam seu politicam et in medicinam seu curativam et in methaphysicam” (*ibid.* n. 9, p. 40).

como se aplicam ao que pretende afirmar. Em primeiro lugar, os filósofos trataram de Deus de modo temerário e presunçoso e, por isso, não obtiveram o auxílio divino. Além disso, foram curiosos e soberbos, valendo-se de palavras da persuasão humano, e não das palavras da cruz de Cristo. Enfim, a finalidade de seu discurso foi vã, pois, não colocando outro fim que o desta vida, devem afirmar que as coisas acontecem do mesmo modo para o estulto e para o sábio, pois “tanto morre o sábio como morre o louco” (*Ecl* 2, 16).

d) A parcialidade ou modicidade da perscrutação (17-23)

Por último, Olivi detém-se nos resultados a que chegou a pesquisa dos filósofos, mostrando que ela foi extremamente limitada.

De fato, quanto à natureza corpórea, o que puderam dizer foi o que os acidentes lhes apresentaram, acidentes estes que permitiram experiências, é certo, mas impediram que se fosse muito além deles, pois, como diz Aristóteles (*Meteoros* IV, c. 7), “as diferenças específicas das coisas são-nos ocultas”. Já das coisas que estão ao nosso alcance, mas se encontram muito distantes, pouco puderam dizer; e nada puderam a respeito dos corpos, de suas partes e propriedades, quando estão totalmente fora de nosso alcance. Cabe, pois, citar Agostinho, quando diz desses filósofos que “a respeito de muitas coisas que escreveram, mais opinaram do que tiveram certeza, e quanto àquelas coisas sobre as quais opinaram, afirmaram muita falsidade”⁴. Do mesmo modo, pouco souberam sobre a alma e suas faculdades, por desconhecerem o estado primordial do homem, a divisão das línguas, a dispersão dos homens sobre a terra. E foram mínimos seus conhecimentos sobre as substâncias intelectuais separadas, tomadas geralmente como deuses. Também sobre Deus, causa primeira, pouco ou quase nada disseram de verdadeiro, pois, mesmo não

⁴ Este texto não é de Agostinho. Desconhece-se o autor.

considerando temas específicos da revelação, como a trindade das pessoas e suas propriedades, o que disseram sobre a criação e as coisas sobrenaturais, a justiça, a misericórdia e a presença universal do criador?

Reconhecendo que nas ciências racionais foram poucos os erros dos filósofos e quase nunca atingiram a fé, conclui que, a respeito dos costumes, ao proporem uma falsa felicidade, tiveram também que propor falsas virtudes, e ignorando as verdades da fé a respeito, acabaram tornando-se idólatras e mesmo Platão e Aristóteles, como observa Agostinho, escreveram a respeito do culto que deveria ser prestado às divindades – eles que melhor falaram da unidade de Deus.

Os teólogos medievais e os filósofos

À primeira vista, a posição de Olivi ante a Filosofia pode parecer estranha e mesmo desconcertante. Contudo, se a compararmos com a dos outros teólogos dos séculos XIII e XIV, constataremos que ela não diverge muito da dos demais. Sem dúvida, Tomás de Aquino, por exemplo, não traçaria uma linha divisória com palavras tão radicais, mas, seguramente, traçaria e traçou tal linha. E, como ele, todos os demais. Por isso, são de serventia alguns esclarecimentos iniciais, para melhor podermos compreender a posição tanto dos teólogos medievais em geral, como de Olivi, em particular, ante os filósofos não-cristãos.

Digamos, inicialmente, para evitar mal-entendidos, que, pelo nome ‘filósofos’ eram geralmente chamados os pagãos do passado, considerando-se Aristóteles como o maior de todos eles, como o *Filósofo* por antonomásia. Mas também, em muitos casos, os árabes e judeus de época pouco anterior, tais como Avicena, Averróis, Maimônides e Ibn-Gabirol, eram elencados como tais. Devido à posição singular de Aristóteles no pensamento medieval, ater-nos-emos quase que somente a alguns casos paradigmáticos referentes a ele.

Em segundo lugar, convém ter presente que todos os teólogos medievais valeram-se de Aristóteles e nenhum deles pode ser classificado como simplesmente anti-aristotélico. Para nos atermos tão somente a dados quantitativos, observemos que, desde Alexandre de Hales até Ockham, isto é, no período áureo da universidade medieval, sem exceção, o Filósofo disputa com Agostinho a primazia no número de citações, e tais citações servem para argumentar ou para comprovar uma afirmação formulada por outras vias; raramente ele é citado para ser contradito. Além disso, Aristóteles será, de longe, depois da Bíblia, o autor cujos livros mereceram o maior número de comentários. Neste sentido, todos os medievais foram aristotélicos, podendo-se apenas distinguir graus para mais ou para menos da recepção e utilização do pensamento peripatético.

Enfim, convém ter presente as características específicas do “renascimento” filosófico-teológico do século XIII (e XIV). Segundo o Pe. Chenu⁵, o Ocidente conheceu três momentos de retorno a modelos antigos: no século IX, o sonho político carolíngio de fazer brilhar novamente a grandeza da Roma dos Césares; nos séculos XV e XVI, o ressurgimento das letras e das artes, e, entre eles, no século XIII, o renascimento da filosofia e do direito. Ora, voltar-se para o passado clássico é algo que pode acontecer sob paradigmas diversos que são até mesmo excludentes entre si. Por um lado, os antigos “podem ser cultivados por si mesmos, com a intenção expressa de, ao termo de uma paciente investigação, recuperá-los em sua antiga estatura, sua razão e sua beleza; seus textos são então objeto de uma admiração, da qual a filologia se faz instrumento e a simpatia que nós assim constatamos, não se separa de uma certa distinção aristocrática [...]. Mas a antiguidade pode ser evocada sob um outro clima, que não o seu e, ao preço de uma certa verdade histórica, nascer para uma vida nova, *re-nascer*

⁵ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Montréal: Institut d'Études Médiévales, 2. ed. 1954, p. 22-28.

verdadeiramente em uma assimilação espiritual que não deixa que se perca nada do alimento antigo neste novo organismo”⁶. Tem-se, então, não mais um humanismo do passado, mas do presente, ou mesmo atemporal. Aristóteles e Platão deixam de falar grego, Cícero e Sêneca não falam mais o latim clássico, mas fazem filosofia, eles vivem ainda e, por viverem, modificam-se⁷. Os teólogos dos séculos XIII e XIV reverenciam Aristóteles, valem-se respeitosamente de Avicena e Averróis, tal como os literatos e artistas do Quattrocento haverão de reverenciar Platão, Virgílio e Fídias. O número de comentários que nos legaram sobre a obra de Aristóteles é demonstração cabal de tal apreço. Mas há uma diferença fundamental entre os dois grupos: nos teólogos medievais há uma afirmação categórica do primado, para a filosofia, da investigação racional sobre o culto aos antigos. A filosofia não é propriamente a arte da reprodução do que foi dito pelos grandes pensadores do passado, ela é um debate racional com eles, à procura a verdade.

Isto posto, vejamos, pelo estudo de uns poucos casos, o modo crítico como alguns teólogos medievais leram Aristóteles e outros filósofos do passado.

Examinemos, inicialmente, a atitude de *Alberto Magno* (1193 – 15.11.1280), um dos primeiros teólogos a comentar a obra peripatética. Atenho-me a um problema: a questão do movimento e do tempo⁸. Como é sabido, nos livros III a VI da *Física*, Aristóteles desenvolve sua teoria a respeito no movimento⁹. Para ele, os

⁶ *Ibid.*, p. 25s.

⁷ E. Gilson. “Moyen âge et naturalisme”, in AHDLM, 1932, p. 35 (apud M.-D. Chenu, *op. cit.* p. 26).

⁸ Cabe observar que Roberto Grosseteste, já antes de Alberto, em seu *Commentarius in VIII libros Physicorum Aristotelis* (ed. R. C. Dales. Boulder: Un. of Colorado Presse, 1963), principalmente no comentário ao livro VIII, volta-se para as mesmas colocações aristotélicas sobre o movimento e o tempo, e as questiona filosoficamente.

⁹ Cf. a respeito J. Mau. “Die Welt, ungeworden und unvergänglich”, In: *Hermes* 97 (1969), p. 198-204; I. Craemer-Ruegenberg. *Albertus Magnus*, München: C. H. Beck, 1980, p. 778-96; U. Lindgren. “Abschied von Aristoteles. Die Zeit als Problem”, in AA. VV. *Albertus Magnus – Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag, 2001, p. 427-435.

movimentos sublunares, os únicos que são estudados na *Física*, são retilíneos (ao contrário do dos corpos celestes, que é circular). O movimento, preso sempre a um corpo, é algo contínuo e sem interrupção; ele se encontra entre dois extremos: o ainda-não de um estado e o já atingido, e por isso pode ser concebido como a passagem de um estado de possibilidade para o de realidade. As fases de seu desenvolvimento podem ser registradas, contadas, e com isso surge o tempo, definido por ele como “a medida do movimento, segundo o antes e o depois”¹⁰. Por isso mesmo, o tempo é também um contínuo. Com estas coordenadas, é conseqüência lógica o que ele desenvolve no VIII livro, a respeito do mundo como algo que sempre existiu e existirá, pois nele estão incluídos todos os corpos que se encontram em movimento.

Como observa I. Craemer-Ruegenberg¹¹, Aristóteles trabalha basicamente com dois argumentos: o de que o movimento não tem início e nem fim e o de que, por conseqüência, o tempo também não possui início e nem fim. De fato, dentro de sua perspectiva, se o movimento tivesse um início, deveria haver, portanto, uma possibilidade de movimento; mas a passagem da possibilidade para a realidade é movimento e, por isso, seria necessário que já houvesse movimento para que o movimento pudesse iniciar-se e, assim, *ad infinitum*, o primeiro movimento suporia um movimento anterior. Do mesmo modo, não poderia haver um último movimento, pois a realização do movimento desemboca em movimento. Na visão aristotélica de um mundo que sempre foi o que sempre será, é um absurdo, é algo inexplicável, supor que tal mundo esteja, de início, totalmente estático e que, depois, seja capaz de colocar-se em movimento, do mesmo modo como é absurdo pensar em um mundo em movimento que um dia venha a tornar-se estático. Dentro do mesmo raciocínio, o tempo também

¹⁰ Na tradução latina: “Tempus est numerus motus secundum prius et posterius” (*Physica* IV, c. 11, 220a 24-26).

¹¹ *Op. cit.*, p. 79s.

não pode ter início, nem fim. Sendo um contínuo, o “agora” do tempo, tal como o ponto de uma linha, é algo que não possui dimensão; o agora é um ponto, a indicar a separação entre o passado e o futuro. Ora, assim como uma quantidade de pontos não constitui uma linha, assim, também, uma multiplicação de “agoras” não perfaz o contínuo do tempo. Por isso, colocar um primeiro “agora” seria um absurdo, pois que ele precisaria ter um anterior a ele, um antes, que lhe possibilitasse situar-se entre o antes e o depois.

Alberto é perspicaz e crítico em sua análise. Ele concorda que, aceitando-se os pressupostos aristotélicos, deve-se também concluir com o Filósofo que, em um mundo que sempre foi e sempre será o mesmo, não se pode colocar um primeiro movimento ou um momento inicial. Contudo, observa ele, ao deixar de lado o movimento dos céus, do *primum mobile*, Aristóteles, que julgara ridícula esta teoria platônica, acaba por não poder conciliar suas idéias físicas, baseadas no movimento sublunar retilíneo com as idéias metafísicas, cujo suporte é o movimento circular dos astros. Por isso, “mantém ainda a ilusão de que o movimento retilíneo do espaço sublunar poderia ser suficientemente determinado pela simples medição da distância. Em Alberto encontramos o desmascaramento desta ilusão e a superação dela na teoria física”¹². Ora, relacionar o *primum mobile*, o movimento do firmamento, com o tempo, como medida absoluta deste, permite a Alberto mostrar as semelhanças entre movimento e tempo, mas também as diferenças. Assim, por exemplo, tanto um como outro possuem continuidade e, por isso, são divisíveis ao infinito. Por outra parte, o movimento possui duração, o tempo não a possui; o movimento, quando deduzido de um *primum mobile*, compreende todos os movimentos e possui, por isso, tanto quantidade como qualidade, já o tempo limita-se tão somente à distensão quantitativa. Acima de tudo, porém, observa ele que

¹² Cf. U. Lindgren, *op. cit.*, p. 430-432.

Aristóteles concluiu demais a partir das premissas por ele colocadas. Na verdade, ele deveria limitar-se a afirmar que não se pode defender um surgimento natural do mundo, que teria começado a ser depois de não ser; e que não se pode colocar um movimento que preexistisse ao tempo, nem um tempo que preexistisse ao movimento. Isso, porém, não exclui que a ação não-temporal de uma causa tenha podido colocar o mundo na existência, como também não exclui que o movimento do céu um dia venha a cessar, porque está ordenado a um outro modo de ser do mundo¹³. Com isso, porém, o argumento aristotélico perde seu caráter de necessidade, tornando-se apenas provável.

Alberto, que mostrara a não-consistência de alguns argumentos aduzidos por críticos de Aristóteles, aponta, agora, os limites da argumentação do Filósofo, o que, provavelmente, deve ter causado espécie em alguns círculos. Por isso, procura esclarecer qual sua atitude ante o maior de todos os pensadores pagãos. São palavras suas: “Talvez alguém diga que nós não tenhamos compreendido Aristóteles e, por isso, não concordamos com as palavras dele; ou que conscientemente o contradizemos por razões subjetivas, mas não devido à verdade da coisa. Quanto a isso, dizemos que quem acredita que Aristóteles foi um deus deve também crer que ele nunca errou; se, porém, crê que ele é um homem, então, sem dúvida, ele poderia errar, tal como nós erramos. Em todos os casos, suas demonstrações, tais como são apresentadas, só são conclusivas sob certas condições. Ele pressupõe [primeiro] que nada começa a existir a não ser por mutação física [no já existente] e [segundo] que nada começa a existir a não ser no tempo. Com tais pressupostos, nós concedemos que seus argumentos são necessariamente concludentes. Mas nós permanecemos afirmando que quem conhece bem o pensamento de Aristóteles sabe também que ele nunca provou aqueles dois

¹³ I. Craemer-Ruegenberg, *op. cit.*, p. 80-82.

pressupostos que, no entanto, afirmou, e se os quisesse provar, não o poderia e nem teria encontrado caminho para tanto...”¹⁴.

- Permito-me um salto de cerca de 70 anos, a fim de mencionar um outro comentador da *Física*: desta vez o franciscano Guilherme de Ockham (1285 – 1349). Neste curto lapso de tempo, Aristóteles tornara-se moeda corrente, toda sua obra era conhecida entre os latinos e fora comentada por diversos filósofos e teólogos. Ockham, com formação em Oxford, apesar da curta carreira acadêmica de cerca de apenas 10 anos, comentou, mesmo assim, várias obras de lógica e, principalmente, a *Física*, esta aliás em diversas formas, perfazendo cerca da metade da *Opera Philosophica*, o que está a indicar a importância conferida por ele a este texto. Pois bem, no prólogo de 13 páginas à *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, o *Venerabilis inceptor* inicia referindo-se a Aristóteles como ao mais preclaro dentre os filósofos do passado, os quais foram luminas a espantar a escuridão das trevas. Colocando-se, pois, no rol dos muitos que já expuseram obras do Filósofo, ele também se dispõe a fazê-lo, valendo-se para tanto também do trabalho já realizado por outros, que serão lidos criticamente por ele em seu comentário¹⁵. Ora, o comentário é antes de tudo uma exposição do pensamento de outrem, com quem não se precisa necessariamente concordar e, por isso, como já observara Alberto Magno, tentar expor o que Aristóteles

¹⁴ “Dicet autem fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse, et ideo non consentire verbis eius; vel quod ex certa scientia contradicamus ei quantum ad hominem, et non quantum ad rei veritatem. Et ad illum nos dicimus, quod qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere, quod numquam erravit; si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos. Tamen hoc modo quo rationes suae inducuntur, non sequuntur nisi quibusdam propositis, scilicet nihil incipere nisi mutatione physica, et nihil incipere nisi in tempore; et quod talibus suppositis nos bene concedimus, quod rationes suae sunt de necessitate concludentes. Et constanter dicimus, quod quicumque bene intelligit Aristotelem, bene scit, quod ipse numquam probavit duo illa quae dicta sunt, quae tamen supposuit; et si voluisset probare quae posuit, non potuisset neque viam ad hoc habuisset...” (*Physica* I. 1, tr. 1, c. 14 (ed. Par. tr. 3, p. 532s).

¹⁵ Além de Averróis, há autores recentes, já falecidos, que não são geralmente citados pelo nome, entre os quais encontram-se Tomás de Aquino, Egídio Romano e Duns Scotus. Porém, como observam os editores (p. 12*), o debate é mais contundente quando se refere a autores vivos, como Walter Burleigh.

tencionava dizer não significa fazer suas as idéias de Aristóteles. Pelo contrário, em certos casos, pode ser grande a discrepância que se tem ante algo dito pelo autor comentado, podendo-se, e devendo-se mesmo, discordar dele, o que não impede, contudo, que o comentador do texto procure explicar fielmente o que o autor (Aristóteles, no caso) escreveu. É este o projeto de Ockham, que assim o explicita: “Apesar de, graças ao auxílio divino, [Aristóteles] ter encontrado muitas e grandes verdades, contudo, limitado por sua condição humana, misturou não poucos erros à verdade. Por isso, ninguém atribua a mim as opiniões que apresentarei, pois meu propósito é apresentar não o que penso ser a verdade católica, mas o que este filósofo aprovou, ou o que, segundo me parece, deveria aprovar, sendo fiel a seus princípios. Quanto à sua opinião, é lícito pensar coisas diversas e opostas, pois ele não foi o autor da Sagrada Escritura”¹⁶.

- Se houve um teólogo medieval a quem se poderia chamar de aristotélico, seria Tomás de Aquino (1224 – 7.03.1274). De fato, deve-se a ele, mais do que a Alberto Magno, a incorporação do pensamento aristotélico à cosmovisão cristã e, em seus comentários a doze das obras do Estagirita, criou algo assim como um cânon ocidental de hermenêutica de Aristóteles. Mas as aparências enganam e uma leitura pouco atenta pode enganar. O aristotelismo de Tomás exige um grande esforço interpretativo e

¹⁶ “Sane licet vir iste multa et magna divinitus adiutus invenerit, nonnullos tamen impeditus humanitus errores immiscuit veritati. Eapropter opiniones recitandas mihi nullus ascribat, cum non quid iuxta veritatem catholicam sentiam, sed quid istum philosophum approbasse vel secundum sua principia, ut mihi videtur, approbare debuisse putem, referre proponam. De intentione autem eius diversa et adversa, cum ipse Scripturae Sacrae auctor non fuerit, sine periculo animae licitum est sentire” (*Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prologus. OPh 4, p. 4). Cabe aqui, quase que obrigatoriamente, acrescentar que o aristotélico radical Siger de Brabante possui uma frase no mesmo teor das de Alberto e Ockham: “*Sed cum Philosophus quantumque magnus possuit errare [...]*” (mas, como o Filósofo, por grande que tenha sido, também pode errar). (*Quaestiones in Metaphysicam*, ed. Dunphy, p. 44; ed. Maurer, p. 32 e 370. Vai além do propósito do presente texto entrar no análise do aristotelismo de Siger de Brabante, Boécio de Dácia e outros, a respeito do que a crítica moderna tem chegado a conclusões que divergem da, e mesmo contrariam a leitura tradicional. Cf., por exemplo, L. Bianchi. “Aristotele fu un uomo e potè errare”: Sulle origini medievali della critica al’principio di autorità”, in: id. (org.) *Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*. Louvain-la-Neuve/ FIDEM, 1994, p. 509-533.

comparativo, ao final do qual constata-se que o frade dominicano soube, como ninguém, valer-se do excepcional sistema aristotélico para montar o próprio sistema, que difere em muito do de Aristóteles. Para comprovar o que estamos dizendo, remetemos a um estudo, hoje clássico: o de J. Owens, mostrando como a noção de ser, fundamental em toda a metafísica, é montada por Tomás com categorias aristotélicas, mas de modo nada aristotélico¹⁷. Tomando a causa eficiente, e colocando-a como causa anterior a toda forma e matéria e causa de toda a forma e de toda a matéria, Tomás faz dela o princípio primeiro, o qual, em primeiro lugar, dá a existência à forma e à matéria; Aristóteles, ao contrário, vê na forma a causa eficiente que se une à matéria, nada havendo de anterior a elas. Com isso, enquanto o Filósofo concebe o ser como uma essência que recebe a matéria e a forma, Tomás o concebe como existindo sob dois modos diferentes: de um lado, como aquela causa eficiente primeira, que possui o ser por si mesmo, e cuja essência, por isso, encontra-se na própria existência; de outro, como aquele que participa do ser, que recebe o ser, mas não o possui por si mesmo. Para Aristóteles, ser deus difere de ser homem por se tratar de gêneros diferentes, tal como ser homem difere de ser pedra. Para Tomás, ser Deus é possuir o ser por si; ser homem, é receber o ser – e há distância intransponível entre o ser em si e o ser participado, entre criador e criatura.

Permito-me citar mais um exemplo de como Tomás de Aquino pensa que devem ser lidos os filósofos. Tomo-o do seu comentário ao *De caelo et mundo*¹⁸. Ao perguntar-se se o mundo é gerado ou não, insiste nas observações de Aristóteles sobre a necessidade de resolver as dúvidas e de conhecer opiniões diferentes, com as quais o filósofo deve confrontar-se, sem se deixar levar pela paixão. Observa então, citando Aristóteles, que,

¹⁷ J. Owens. "Aristotle and Aquinas", in N. Kretzmann e E. Stumpf (ed.) *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, CUP, 1993, p. 18-59.

¹⁸ Cf. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, l. 1, lect. 22.

antes deste, todos admitiam que o mundo fora gerado, podendo-se reduzir a três as respostas dadas: a dos poetas e teólogos, de que foi gerado e não deixará de existir; a de Demócrito, dizendo que, assim como começou a existir, também haverá de extinguir-se, e a de Empédocles e Heráclito, que defenderam um eterno retorno. Ora, Aristóteles coloca Platão como alguém que aceitou a primeira opinião. Mas os comentaristas gregos divergem a respeito, afirmando Simplicio que Platão e os poetas e teólogos ocultavam seu pensamento de forma enigmática e, por isso, não os podemos tomar pelas palavras com que se expressam, mas devemos procurar o que tais palavras ocultam. Já Alexandre de Afrodísias coloca-se em posição contrária, dizendo que Aristóteles critica-lhes as palavras e também o pensamento. Tomás não toma parte na discussão, por parecer-lhe inócua, pois o estudo da filosofia não se preocupa tanto como o que os outros disseram, mas com a verdade das coisas¹⁹. Tomás coloca-se, pois, na posição de filósofo – ao contrário de Boaventura que haverá de olhar os problemas filosóficos sempre com as lentes de teólogo – e, como tal, faz esta pequena grande observação, que todos os teólogos medievais haveriam de subscrever: os pensadores do passado são lidos não para serem repetidos – e aqui a grande distância entre o renascimento filosófico do século XIII e o renascimento artístico do século XV –, mas para, no debate com eles, chegar-se à descoberta da verdade.

- *Duns Scotus* (1266 - 08.11.1308) aproxima-se da questão por um ângulo diferente. Em seu Prólogo à *Ordinatio*, seguramente o mais importante prólogo que um medieval antepôs a uma obra²⁰, a primeira das cinco questões colocadas é exatamente a da relação entre Filosofia e Teologia, ou melhor, entre filósofos e teólogos. Ao perguntar-se sobre ‘Se, para salvar-

¹⁹ “Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum; quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum” (Ibid. lec. 22, n.8).

²⁰ Encontra-se no prelo, na coleção ‘Pensamento Franciscano’ (PUCRS/Bragança Paulista), em tradução de Roberto H. Pich, o volume contendo o texto completo do Prólogo.

se, é necessária alguma doutrina revelada', constata ele que existe uma *controversia inter philosophos et theologos*²¹, uma divergência entre filósofos e teólogos, defendendo os primeiros a auto-suficiência da razão, enquanto os segundos insistem na necessidade da revelação divina. Examinando o porquê de tal divergência, Scotus acentua a separação entre filosofia e teologia, criticando alguns filósofos que apresentam conclusões aparentemente filosóficas, as quais, porém, em verdade, apóiam-se em premissas teológicas – e o criticado, no caso, não é cristão, e sim um muçulmano: nada mais, nada menos que Avicena²². Olhando para a história da Filosofia, Scotus constata que, no decurso do tempo, há certas conclusões que são verdadeiras constantes, aceitas por todos. Assim, por exemplo, desde Aristóteles, perpassando a Antigüidade e o mundo árabe, os filósofos colocam-se na linha do necessitarismo, afirmando que Deus age por necessidade, ou que os seres procedem de Deus necessariamente. Já os teólogos, observa ele, dizem exatamente o contrário: Deus é livre e as coisas procedem livremente de sua bondade. Do mesmo modo, enquanto os filósofos concluem pela unidade de Deus, os teólogos afirmam a unidade da natureza, mas a trindade de pessoas²³. Ora, no debate que venham a travar entre si, os teólogos não podem apresentar seus argumentos como provas filosóficas, pois as premissas não são filosoficamente demonstráveis; por isso, o que subsiste de seus argumentos, a nível filosófico, são *persuasiones*, persuasões. Já os filósofos, de sua parte, não têm como refutar os argumentos dos teólogos, argumentos que, se não possuem a consistência da apoditicidade, contudo, não pecam contra as regras da lógica e da metafísica, classificando-se, pois, como prováveis.

²¹ Cf. *Ordinatio* I, Prologus, p. I, n. 5; Vat. I, p. 4.

²² *Ibid.*, n. 33; I, 19s.

²³ *Ibid.*, n. 4; I, 19s.

Um exemplo conhecido de como Scotus aplica sua afirmação ao defrontar-se com os filósofos encontra-se na segunda parte da distinção oitava da *Ordinatio* I, onde, ao tratar da imutabilidade divina, adentra-se pelo problema da produção dos seres²⁴. Da imutabilidade e necessidade do ser primeiro, os filósofos concluem pela imutabilidade e necessidade na cadeia dos seres. Fazendo um acerto, Henrique de Gand procurara mostrar como era falha a argumentação deles. Scotus concorda com Henrique, ao afirmar que, fora de Deus, tudo é ontologicamente mutável e contingente, mas discorda de Henrique na crítica que este faz aos filósofos. Parece-lhe que, examinando a fundo os textos, não se devem atribuir aos filósofos coisas mais absurdas do que as que de fato disseram²⁵, pois, de fato, não existe incoerência na argumentação deles, mas tão somente dedução correta a partir de um princípio falso²⁶. Por isso, os argumentos de Henrique, embora sejam válidos para os católicos, contudo não são conclusivos para os filósofos, para os quais eles não passam de prováveis²⁷.

Teórico da liberdade humana, Scotus defronta-se com Aristóteles nas *Questões sobre a Metafísica*, quando se pergunta se é correta a afirmação deste de que os irracionais agem necessariamente e os racionais livremente. Ao analisar a afirmação, procura ater-se à intenção do Filósofo (o que, tal como também em Tomás de Aquino, já é sinal de que está discordando dele), e observa que se tal afirmação for feita com referência à inteligência, ela não subsiste, pois a inteligência não é livre, mas volta-se necessariamente para a verdade; livre é vontade, que *est oppositorum*, isto é, que pode voltar-se tanto para um, como para

²⁴ *Ordinatio* I, d. 8, p. 2, n. 223-306, Vat. IV, 279-328.

²⁵ *Ibid.*, n. 250; IV, 294.

²⁶ “Itaque concordant Aristoteles et Avicena in sequentibus ex uno principio falso – in quo concordant – scilicet quod Dues necessario se habet ad quidlibet quod est extra se, ad quod immediate vel mediate immutabili comparatur (*Ibid.* n. 225; IV, 297).

²⁷ “Ista ratio, licet sic bona sit catholicis, non tamen convinceret philosophos” (*Lect.* I, d. 8, n. 246; XVII, 92).

outro. Daí que a verdadeira distinção deve ser feita entre natureza e vontade, e não propriamente entre natureza e inteligência, visto que a inteligência, em si, situa-se no campo da natureza, sem exercer opção ante alternativas²⁸.

- Finalmente, e não sem razão, *Boaventura* (1217-15.07.1274) é aqui aventado, tanto por sua posição singular ante o problema como, principalmente, por Olivi haver convivido com ele em Paris e ter sido seu ouvinte²⁹. Nenhum dos teólogos percebeu tão rápido e com tanta acuidade a crise que o aristotelismo radical levava em seu bojo, e talvez ninguém traçou com tanta clareza os limites da teologia ante o saber pagão, como Boaventura.. Em seus *Comentários às Sentenças*, obra de início da carreira, vê-se que, para ele, como para os demais, Aristóteles – de quem possui bom conhecimento – goza de posição privilegiada enquanto filósofo. Por isso, cita-o centenas de vezes e chama-o de *excellentior inter philosophos*³⁰. Alguns anos depois, ante o crescimento do que se costumou chamar de “averroísmo latino”, foi a primeira voz a levantar-se em defesa do que lhe parecia ser a ortodoxia católica. Ao contrário de Tomás, que em seus debates contra os “averroístas” procurava mostrar como estes – e Averroís – estavam deturpando Aristóteles, Boaventura se interessa, acima de tudo, em mostrar os limites do pensamento não-cristão, incluindo o aristotélico.

Sua polêmica, é claro, trava-se com os contemporâneos e, por isso, não está a exigir de Aristóteles aquilo que ele não poderia oferecer. Assim, por exemplo, ao falar sobre a questão da eternidade do mundo – um dos erros fundamentais dos averroístas

²⁸ “Si autem intelligatur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis. Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potest se determinare ad alterum, sed modo libero, potens se determinare” (*Quaest. In Metaph. IX*, q. 15, n. 41; *Opera Philosophica IV*, 686).

²⁹ Sobre a posição de Boaventura ante Aristóteles cf., com indicação de bibliografia, L. A. De Boni. “Apresentação”, In: *Boaventura de Bagnoregio – Escritos filosófico-teológicos*, Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/USF, 1999, p. 30-34.

³⁰ *II Sent. D. 1, p. 1, q. 1; II, 22.*

-, julga que o pensador grego não pode ser criticado por suas afirmações, pois “falava como filósofo natural, isto é, dizendo que, por natureza, o mundo não pôde ter começado”³¹. Contudo, aponta para a deficiência fundamental de Aristóteles, que foi a negação das idéias em Deus. Com isso, pensa ele, o Filósofo incidiu em três erros graves, causa de todos os demais: admitiu a eternidade do mundo, a unidade do intelecto e o necessitarismo: “Três erros devem ser evitados nas ciências, erros esses que destroem a Sagrada Escritura, a fé cristã e toda a sabedoria. O primeiro deles vai contra a causa do ser, o segundo contra a razão do conhecer e o terceiro contra a ordem do viver. O erro contra a causa do ser é aquele que afirma a eternidade do mundo, dizendo que o mundo é eterno. O erro contra a razão de conhecer é o do necessitarismo, dizendo que todas as coisas acontecem por necessidade. O terceiro erro é o da unidade do intelecto humano, colocando que há um só intelecto para todos”³².

Enganar-se-ia, porém, quem pensasse que um filósofo pagão que aceitasse a existência das idéias poderia chegar à plenitude da verdade. A filosofia, diz Boaventura, é apenas um grau do saber, o mais elevado dentre os saberes humanos, mas o ínfimo na escala que leva à plenitude do conhecimento. Acima dela encontra-se o saber teológico e, acima deste, o saber da contemplação de Deus. Os filósofos erraram necessariamente, porque a filosofia, devido à condição humana, é limitada, e eles, sem a fé, não puderam ir além dela. O mais sublime entre os conhecimentos humanos precisa ser iluminado pela fé. “A filosofia é um caminho para as

³¹ “De aeternitate mundi [Aristoteles] excusari posset, quod intellexit hoc ut philosophus, loquen ut naturalis, scilicet quod per naturam [mundus] non potuit incipere” (*In Hexaëm.* VII, n. 2; V, 365).

³² “Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant, quorum unus est contra causa essendi, alius contra rationem intelligendi, et tertius contra ordinem vivendi. Error contra causa essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum. Error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere, quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere, quod unus est intellectus in omnibus” (*De donis Sp. Sancti* VIII, n. 16; V, 497; cf. *In Hexaëm.* VI, n. 2-4; V, 360s.).

outras ciências; quem deseja permanecer nela cai nas trevas”³³. Se, pois, por um lado, não se podia esperar mais dos pagãos e dos não-cristãos, por outro lado, devia-se exigir dos cristãos que não se ativessem à filosofia, como se ela fosse um fim em si mesma, ignorando a revelação, pois isto equivalia a manter-se conscientemente no caminho que leva erro.

Para compreender a posição de Olivi

Olivi estudou em Paris no auge da crise “averroísta”. Sua permanência naquela cidade deve ter-se estendido no mínimo entre 1266 e 1274, tendo ouvido as *collationes* de Boaventura³⁴ e tendo acompanhado de perto o debate a respeito do papel da filosofia pagã e árabe no pensamento cristão. Nesta polêmica, os franciscanos adotaram uma posição comum em defesa da fé cristã, que julgavam ameaçada pela heresia dos novos tempos. Boaventura e João Peckham foram seus principais representantes. Lendo-os, percebe-se que lhes parecia suspeita até mesmo a posição de Tomás de Aquino, que também se engajara contra os averroístas. Olivi vai herdar de seus confrades a consciência da clara separação entre a filosofia e a teologia e a consciência dos limites da filosofia e de sua função ancilar.

Mas esta circunstância externa, por si só, não pode ser considerada como determinante da posição oliviana. Noutras palavras, para se conhecer o pensamento de Olivi a respeito do significado da filosofia, é necessário saber qual o lugar que ele atribui a ela dentro da vida cristã; é preciso ser levado em consideração o modo como Olivi relaciona a filosofia e toda a

³³ “Esto quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo, ut ibi quiescat, hoc est impossibile, quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum unum et trinum, potentissimum et optimum secundum ultimam influentiam bonitatis [...] Philosophica scientia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare cadit in tenebris” (*De donis sp. Sancti* IV, n. 13; V, 477). Onde Boaventura mais detalhadamente expõe sua visão sobre o problema é em *Haxaëm* VI-VII; V, 360-368.

³⁴ Cf. *Quaestiones in II Sent.* (ed. B. Jansen, Quaracchi, 1922-1924), vol. I, p. 98.

ciência mundana com a interpretação do que vem a ser, em seu núcleo, a vida franciscana, tal como proposta por são Francisco e aprovada pela Igreja. Envolvido pela longa controvérsia que se travou entre franciscanos e outros grupos eclesiásticos, e entre os *espirituais* e os *conventuais*, - controvérsia esta que escapa aos limites do presente trabalho³⁵, Olivi, em seus escritos, insiste em dois pontos. Em primeiro lugar, no significado central da pobreza, não só para a vida franciscana, mas para a vivência cristã em geral. Não se trata simplesmente de um dos três votos da vida religiosa, nem apenas de uma das muitas virtudes, iluminada ela, como as demais, pela caridade. Pobreza é um modo específico de ser, uma opção de vida de quem deseja a perfeição, pois Cristo não disse ao jovem que queria segui-lo que praticasse a caridade, que desse esmolas, que obedecesse aos superiores, etc., mas sim: “Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres e terás um tesouro no céu; depois, vem e segue-me” (Mt 19, 21). O segundo ponto, tipicamente oliviano, é a questão do *usus pauper*, o uso pobre das coisas³⁶. Não basta fazer o voto de pobreza, não basta dizer que não se possui nada, nem individualmente, nem como ordem religiosa: é necessário não possuir e/ou não utilizar de fato. Há uma *contraditio in terminis*, e uma blasfêmia contra o que de mais sagrado do espírito de são Francisco, quando um frade diz que, sendo ele e a ordem juridicamente pobres, nada o impede de morar em um luxuoso convento, de alimentar-se como os nobres ou de usar, como meio de transporte, um cavalo emprestado. O *usus pauper* requer que se viva concretamente a pobreza, assim como vivem os deserdados do mundo: roupa, habitação, comida pobres – isto é, a vida concreta, e não apenas declarações retóricas

³⁵ Sobre esta questão, com indicação de bibliografia a respeito, cf. L.A. De Boni, ‘O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV’, in: *Patristica et Mediaevalia* XIX (1998), p. 23-50. Cf. também, embora não concordemos in totum com algumas idéias do autor, J. Bórmida. *A não-propriedade - Uma proposta dos franciscanos do século XIII*. Porto Alegre: EST, 1997.

³⁶ Cf. D. Burr (ed.) *Petrus Ioannis Olivi - De usu paupere: The Quaestio ant the Tractatus*, Firenze/Perth: Leo Olschki/Un. of W. Australia, 1992.

– são parte constitutiva do voto de pobreza. Pobre voluntário é aquele que deixa de lado o mundo, contentando-se com o mínimo que lhe permita viver.

Este tipo de pobreza material ilumina-se por uma decisão interior de *contemptus mundi*, de abandono das coisas mundanas, como condição de possibilidade de uma vida nova, uma vida diferente, onde o espaço para a contemplação torna-se muito mais amplo. Aquele que não prende seu coração aos bens materiais, pode voltá-lo como muito maior facilidade para a contemplação – que o diga Francisco de Assis. Ora, entre os bens deste mundo, a que se deve renunciar, encontra-se também a sabedoria mundana, aquele tipo de conhecimento que também pode tornar-se entrave para a contemplação. A ela também, portanto, aplica-se o *usus pauper*, isto é, o frade e o cristão devem valer-se dela na quantidade necessária para melhor amarem a Deus e ao próximo. Por isso, dedicar-se a ela por passa-tempo, é uma inversão de valores. Manter acalorados e extensos debates em torno dela, parece-lhe algo fútil. Voltar-se para ela como para um bem absoluto, é cair em uma espécie de idolatria, é cultuar o conhecimento humano acima do conhecimento divino³⁷.

Com isso chegamos à raiz do problema: o ponto a partir do qual se define qual o lugar da filosofia, e do estudo em geral, no projeto cristão de vida. Ora, como anota D. Burr³⁸, o pensamento do frade provençal a respeito da função da filosofia e de qualquer espécie de saber deve ser procurado nas quatro primeiras *Quaestiones de perfectione evangelica*³⁹. Nelas, na linha do que se convencionou chamar de voluntarismo franciscano, ele afirma a superioridade da vida contemplativa sobre a ativa, pois aquela visa à ação que nos une diretamente a Deus, nosso fim último,

³⁷ F.-X. Putallaz, *Insolente liberté* (Fribourg/Paris: Ed. Universitaires/Cerf), 1995, p. 131-135, mostra como o conceito de idolatria é fundamental na relativização que Olivi confere ao saber filosófico.

³⁸ 'Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers', in: *Franciscan Studies* 31 (1971), p. 41-71, aqui p. 41.

³⁹ A *quaestio* I foi publicada em *Studi Francescani* LX (1963), p. 402-445; as *quaestiones* II-IV em *Studi Francescani* LXI (1964), p. 113-167.

enquanto a vida ativa apenas nos dispõe para a contemplação. A visão de Deus, porém, não é propriamente uma ação intelectual, mas um ato de amor em sua mais elevada forma, a de *amor amicitiae*. O conhecimento, com isso, não é menosprezado ou ignorado: ele é um momento importante, e mesmo imprescindível, preparatório da contemplação. Além disso, nesta vida, o homem não consegue dedicar-se o tempo todo à contemplação e, assim sendo, a vida ativa oferece a necessária alternância, que permite, depois, uma dedicação maior à contemplativa.

Sob esses pressupostos, é possível colocar o estudo em seu devido lugar na escala de valores. Sua bondade, portanto, não se deixa determinar por uma análise meramente interna, mas pelo quanto contribui para a contemplação⁴⁰. O estudo possui uma certa prioridade sobre outras atividades humanas, na medida em que devemos conhecer a verdade e a bondade das ações que desejamos praticar, mas, em si mesmo, ele é inferior aos atos internos da vontade, como a compaixão e a abnegação, pois tais atos são meritórios em si mesmos⁴¹. Relativizado em seu valor, o estudo pode, pois, tanto ser necessário, como útil, como danoso. Ele é necessário, por exemplo, naquilo que traz de melhor conhecimento para quem deve dirigir os outros; ele é útil com relação àquelas disciplinas que ajudam a melhor compreender a Sagrada Escritura; ele é danoso quando tomado como valor absoluto, pois que, então, se afasta de sua função primordial de colocar-se a serviço da contemplação de Deus.

A fidelidade de Olivi a estes enunciados manifesta-se, de forma modelar, nos escritos em própria defesa, redigidos ante diversas acusações que lhe foram feitas a partir de sua própria obra. A mais conhecida destas acusações - datada de 1282-83 -

⁴⁰ *Quaestio* III, p. 149.

⁴¹ *Quaestio* IV, p. 162.

surgiu de um pedido do geral da ordem a sete frades de Paris⁴² para que se manifestassem sobre a ortodoxia da obra oliviana. Pinçando textos dele dos *Comentários às Sentenças*, à moda das então recentes condenações feitas por E. Tempier em 1277, os examinadores elencaram, em um *rotulus*, uma série de 22 erros, apontando a censura aplicável a cada um; depois, em outro documento, em forma de carta, autenticada com o sinete de cada um deles (por isso conhecida como *Carta dos sete selos*⁴³), apresentavam proposições corretivas das afirmações de Olivi⁴⁴. Todos os frades, inclusive o visado, eram solicitados a apor a própria assinatura ao documento, em sinal de concordância com ele.

Olivi reagiu a esta e a outras condenações com três escritos⁴⁵, enviados a seus censores e/ou a autoridades da ordem. Neles observa que o processo contra ele foi estranho, pois sequer teve o direito de defesa⁴⁶, permitindo-se os censores a simplesmente improbar-lhe os escritos, impondo-lhe mesmo teses que não eram dele⁴⁷. Aliás, por vezes, parece-lhe que existe até má-fé por parte dos acusadores. Também observa que é necessário

⁴² Eram eles, os mestres Droco Pravinense, Arloto de Prato (depois ministro geral), Simão de Lans e João Valense, e os bacharéis Ricardo de Mediavilla, Egídio de Bensa e João de Murrovalle (mais tarde também ministro geral e perseguidor de Olivi).

⁴³ Cf. '*Littera septem sigillorum contra doctrinam Petri Joannis Olivi edita*', in: *Archivum Franciscanum Historicum* [AFH] 47 (1954), p. 45-53.

⁴⁴ Sobre as condenações que pesaram sobre Olivi, cf. C. Partee, 'Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study', in: *Franciscan Studies* 20 (1960), p. 215-260; D. Burr, *Petrus Joannis Olivi and the Philosophers...*; id., 'The Persecution of Peter Olivi', in: *Transactions of the American Philosophical Society*, 66 (1990), p. 1-98.

⁴⁵ Estes textos foram publicados por D. Laberge, sob o título 'Fr. Petri Ioannis Olivi O. F. M., Tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285', in: *AFH* 28 (1935), p. 135-155, 374-407, e 29 (1936), p. 98-141, 365-395.

⁴⁶ *AFH* 28, p. 407.

⁴⁷ "[...] miror satis, quomodo tam rigidus processus est contra me actus [...] cum omnia iura, tam civilia quam canonica, clament quod reus ante debeat audiri quam sententialiter condemnari" (*AFH* 28, p. 132). [...] ad improbationem dictorum meorum nulla ratio aut auctoritas inducitur se absolute mea dicta vel mihi imposita improbat, praecise dicendo: 'hoc est haereticum vel falsum [...]' nec ibi etiam ex dictis meis contra me probatur, quod ego sensum illum qui mihi ibidem imponi videtur semper habuerim, sed tanquam sit hoc certum et ratum, sine mora damnatur" (*AFH*, 28, p. 134).

demonstrar que o que se está afirmando é algo de fé católica, e não mera opinião professores⁴⁸. Por isso, solicita a seus censores que lhe enviem uma resposta - que não seja apenas uma lista de erros, baseada no único argumento do sinete dos censores - e então, lendo os argumentos que eles apresentarem, dispõe-se a corrigir o que possa ter dito ou escrito de errado⁴⁹ contra a fé. Caso contrário, sentir-se-ia constrangido a subscrever tal censura, pois equivaleria a mentir, admitindo como proveniente de seus escritos o que lhe era impingido de errôneo ou herético, mas que ele, de fato, não escrevera, nem afirmara⁵⁰.

E surge, então, a originalidade do autor: os erros de que foi acusado são por ele divididos em duas classes, isto é, erros teológicos e erros filosóficos. Mantendo-se fiel ao que sempre afirmou, diz que, se lhe for demonstrado que cometeu erro contra a fé, dispõe-se a corrigir-se de imediato; quanto, porém, “a questões filosóficas, que não tangem nossa fé”, observa ele, “não apresentei nenhuma defesa. Submeti tais casos, simples e absolutamente, ao vosso juízo, em parte porque detesto as afirmações, principalmente quando categóricas, e em parte porque, mais do que muitos imaginam, não me interessa e mesmo desprezo tais temas, como transparece do modo de que me vali, apenas recitando esses textos filosóficos”⁵¹. Por isso, como ele

⁴⁸ “Hinc est, carissimi patres, mihi valde venerabiles, et merito reverendi ac metuendi, quod quamvis ego abominandus hominico, nem dicam quam respectu Dei, sed etiam respectu vestri sim nihil, et si dici quaet minus quam nihil, ex hoc tamen a me obedientiam talem exigere aut exigendam consulere non debetis, ut dictis vestris, quamvis solemnibus, quamvis reverendis, tanquam catholicae fidei [...] omnino debeam subdi, nisi enodatione luce clariori primitus innotescat vestrum dictum esse verum dictum catholicae fidei et Scripturae sacrae” (*Ibid.*, p. 131s).

⁴⁹ “Si autem... iudicor errasse, ostendatur mihi hoc, et libenter volo corrigi et edoceri; sed meo iudicio sola cruce signatio, vel solum dicere: ‘falsum et erroneum est’, non sufficiunt eruditioni meae” (*AFH* 28, p. 397).

⁵⁰ ‘viderer concedere, et hoc mendose et contra conscientiam meam, quod ego in illo erroneo vel haeretico sensu Qui mihi erat impositus, ea dixissem’ (*Ibid.*, p. 133).

⁵¹ “[...] de his quae erant philosophica, fidem nostram non contingentia, nullam vim feci, sed ea simpliciter et absolute subieci iudicio vestro pro eo quod eorum assertiones, et praecipue pertinaces, ego in parte detestor, et in parte, plusquam a plerisque credatur, negligo et parvipendo, sicut satis potest patere ex modo quem tenui in huiusmodi philosophica recitando” (*Ibid.*, p. 134). Algo

mesmo confessa, seu costume, quanto à filosofia, foi o de apresentar opiniões diversas, sem tomar partido. Em alguns casos, aliás, chegou a apresentar sua própria opinião sob um anônimo *quidam*, e, depois, concluiu expressamente em favor da opinião oposta, por julgá-la mais solene e comum⁵².

Como anota D. Burr: “Olivi possui consciência aguda de que a filosofia aristotélica nasceu em um ambiente religioso estranho e ele tende a crer que Aristóteles aceitou seu ambiente de tal modo a produzir uma filosofia que, entre outras coisas, possui decididamente implicações politeístas”⁵³, inadmissíveis para um cristão. Por isso, embora, como todos os escolásticos, costume geralmente tratar a filosofia aristotélica como expressão da razão natural, contudo, de fato, mantém-se ante ela em uma atitude crítica de quem sabe que Aristóteles por vezes argumenta de modo estulto⁵⁴, ou que pressupõe exatamente o que deveria provar⁵⁵. Aristóteles significa, pois, a sabedoria – e também a ignorância – deste mundo. Assim sendo, de modo nenhum pode ser tomado como “a regra inefável de toda verdade”⁵⁶, como “o deus deste mundo”⁵⁷. Para os cristãos, ele não pode ser tomado como Deus ou como autoridade⁵⁸, pelo contrário, em seu conjunto, a filosofia dele e dos pagãos “é vazia e enganosa”⁵⁹ e, por isso, ela deve ser lida com ressalvas.

semelhante diz ele, poucas páginas antes, com referência aos predicamentos: “De hoc nihil assertive quod sciamdixi, licet inter multas opiniones aliquid de hoc recitaverim; et quia de huiusmodi philosophicis non multum curo, paratum sum revocare, quamvis communem opinionem in scholis semper tenuerim” (*Ibid.*, p. 130).

⁵² Cf. D. Burr, ‘Petrus Joannis Olivi...’, p. 47.

⁵³ D. Burr, ‘Petrus Joannis Olivi...’, p. 67.

⁵⁴ *II Sent.* q. 11; I, 199.

⁵⁵ *Ibid.* q. 7, I; 145.

⁵⁶ *Ibid.*, q. 27; I, 479.

⁵⁷ *Ibid.*, q. 58; II, 482.

⁵⁸ “Non est ipse nobis Deus seu auctoritas” (*Ibid.*, q. 54; II, 269).

⁵⁹ *Ibid.*, q. 16; I, 199.

Ante tais palavras, podemos dizer que estamos assistindo ao ressurgimento de Tertuliano em pleno século XIII? De maneira alguma. Olivi está longe de negar o recurso à Filosofia a fim de construir o discurso teológico. Ele sabe muito bem que a redescoberta da filosofia grega foi, sem dúvida, de grande importância para a teologia cristã medieval, que sem ela não se teria articulado de modo sistemático e nem mesmo manteria sua pretensão à cientificidade. Em seus *Comentários às Sentenças* e em todos os outros textos, quando se faz necessário, trava um diálogo profícuo com Aristóteles, mas também com demais pensadores pagãos e árabes, com a mesma intensidade com que, naquela época, os discípulos de Tomás o faziam. Ele também se pergunta se Aristóteles não está sendo mal-interpretado, quando sua autoridade é invocada em favor de uma posição que parece indefensável⁶⁰. E, mais ainda, por vezes prefere a solução do Filósofo à de um mestre cristão⁶¹. Como anota F. Delorme, na apresentação do *De perlegendis philosophorum libris*: “[...] erraria, estaria enganando a si e aos outros, quem considerasse este opúsculo como um escrito para levar à guerra contra os filósofos”⁶².

A “guerra” de Olivi, tal como o de Boaventura, anos antes, não era propriamente com o Aristóteles histórico, nem com outros filósofos não-cristãos. O que estava em jogo era a leitura que lhe parecia servil do pensamento antigo por parte de professores universitários cristãos⁶³. É contra eles que se dirige a ele polêmica.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁶¹ Por exemplo: “[...] in hac parte melius vidit etiam Aristoteles quam Hugo (II *Sent.*, q. 58; II, 436).

⁶² *Antonianum* XVI (1941), p. 33.

⁶³ Que entre tais profesoress se contassem os “averroístas” da Faculdade de Artes, parece não haver dúvidas. Mas, as ressalvas de Olivi ante Tomás de Aquino permitem supor que, a seu modo de ver, também o doutor Angélico era por demais aristotélico. Nisso mantinha-se fiel a Boaventura e aos mestres franciscanos de seu tempo. No *De perlegendis* Tomás não é citado, mas em outras ocasiões Olivi polemiza diretamente contra ele. Cf. a respeito M. Th. D’Alverny. “Un adversaire de saint Thomas: Petrus Iohannis Olivi”, in *Saint Thomas d’Aquin 1274-1974*. Toronto, 1974, II vol., p. 179-218 (são editadas partes do c. 10 da *Lectura super Mattheum*); L. A. De Boni. “O debate sobre a

Diz ele: “[...] não é de admirar que [Aristóteles] um pagão e idólatra, gerado e nutrido por idólatras [tenha dito tais coisas]. De causar estupefação é o fato de que cristãos, teólogos de profissão, e mesmo religiosos, admirem e quase que adorem os ditos dele em matéria referente à teologia ou à metafísica, isto é, em temas que tratam do sobrenatural”⁶⁴. E noutro texto: “Tenho certeza de que não me apego com amor a questões filosóficas ou a quaisquer opiniões humanas, nem insisto nelas com pertinácia, nem as considero como coisas excelsas e importantes. Pelo contrário, detesto com veemência que o pagão Aristóteles e o sarraceno Averróis e outros filósofos infiéis sejam tidos por alguns em tanta estima e consideração e lhes concedam tanta autoridade, principalmente no que se refere aos ditos e escritos da sagrada teologia”⁶⁵.

Não fora assim, estavam a seu alcance outras leituras a respeito do significado do saber terreno no conjunto da vida cristã, como a desenvolvida por seu confrade Rogério Bacon, para quem todo o saber constitui uma unidade e foi dado por Deus aos homens⁶⁶. Neste sentido, filosofia e teologia possuem o mesmo objeto, enquanto leituras interpretativas da palavra divina expressa na Bíblia. Sem trair suas próprias convicções, Olivi poderia ter seguido por este caminho, contrabalançando então as citações bíblicas, principalmente os textos de *Romanos* e *1 Coríntios*, nos

pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV”, in *Patrística et Mediaevalia* XIX (1998), p. 31s..

⁶⁴ “Et quidem non miror de homine pagano et idolatra et ab idolatris genito et nutrito. Sed hoc nimis stupendum quod Christiani, professione theologi, et etiam religiosi, sic aestimant et quasi adorant dicta istius in iis quae ad materiam theologicam vel metaphysicam seu supernaturalem spectant (II *Sent.*, q. 6; I, 131).

⁶⁵ “Certus autem sum quod in talibus philosophicis aut in quibuscumque opinionibus humanis amore non inhaereo, nec pertinaciter illis insisto, nec eas secundum se velut res altas et magnas aestimo, quin potius vehementer detestor, quod Aristoteles paganus, et Averroes saracenus, et quidam alii infideles philosophi a quibusdam in tanta aestimatione et veneratione et in tanta auctoritate habentur, et praecipue in dictis et scriptis sacrae theologiae” (*Tria scripta...* AFH 28, p. 406).

⁶⁶ J. H. Bridges (ed.) *The ‘Opus Magnus’ of Roger Bacon*, Oxford, 1897-1900 (3 vol), aqui vol. I, p. 33s.

quais contrapõem-se o saber cristão e o pagão, com outros textos bíblicos, nos Cristo é apontado como plenitude dos tempos e manifestação da bondade de Deus; do mesmo modo, as ressalvas de Agostinho ante os filósofos poderiam ser acompanhados por outros texto deste e de outros santos padres, como Justino e Clemente de Alexandria, que apontam para o saber pagão como preparação para a fé.

Mas não. Olivi permanece fiel a si mesmo e prefere palmilhar as trilhas de Boaventura em suas *collationes*. A filosofia é caminho para outras ciências mais sublimes; permanecer nela não faz sentido para o cristão. Ela se justifica na medida em que se coloca a serviço da fé, nunca, porém, como uma realidade autônoma. Aristóteles é uma autoridade secundária, que nem sempre interessa⁶⁷, que pode até causar horror⁶⁸, uma autoridade que jamais poderá ser colocada ao mesmo nível da Escritura Sagrada. Equipará-lo, na prática, quando não também na teoria, com a palavra divina é uma forma de idolatria, é prender-se a ídolos.

Ser pobre dos bens deste mundo, significa também não se apegar às ciências mundanas, significa livrar-se de todas as formas de idolatria. O *usus pauper* do saber mundano liberta o homem para contemplação. Por isso, faz parte da perfeição evangélica que os filósofos sejam lidos na medida em que ser de auxílio para conduzir o cristão ao amor de Deus e do próximo.

⁶⁷ “Quod etiam Aristoteles hoc non senserit videtur, licet eius auctoritas mihi valde displiceat” (*Ibid.*, q. 31; I,548).

⁶⁸ *Ibid.* p. 551.

O método fenomenológico-hermenêutico e a desconstrução da metafísica clássica

*Paola Rosa*¹

1 Introdução

Ser e Tempo é um tratado de ontologia, e, acima disso, um tratado sobre o sentido do ser. Portanto, todas as questões que Heidegger se propõe a analisar não só tem como pano de fundo essa questão que é fundamental, mas estão intimamente ligadas a ela.

A tarefa fundamental que Heidegger se propõe através da construção de uma ontologia fundamental é tratar do *ser enquanto ser*, a partir do seu sentido. Tratar do *ser enquanto ser* implica em desconstruir a caracterização do ser como um objeto, que predominou durante toda a metafísica clássica.

Diante disso, ele buscará o sentido do ser a partir do *Dasein*, o único ente que não só é capaz de interrogar sobre o ser e sobre o seu sentido, mas que carrega desde sempre consigo o ser na sua própria existência, através de uma pré-compreensão.

O ser reside na existência do ente *Dasein* - e a existência do *Dasein* se concretiza na medida em que ele compreende o ser. Mas o ser não é uma ideia, um objeto, que pode ser simplesmente apreendido através da cognição; o ser é possibilidade e está encoberto, velado nos entes. Buscar o sentido do ser, significa

¹ Graduada em Licenciatura em Filosofia, pela Universidade Federal da Fronteira Sul - Campus Erechim, e-mail para contato: loolaroosa@hotmail.com.

buscar aquilo que ele é em si mesmo, é por isso que a investigação heideggeriana se guiará pelo método fenomenológico-hermenêutico.

Considerando que o princípio do método fenomenológico é “as coisas mesmas,” Heidegger guiado por ele desenvolverá uma nova ontologia que se estrutura por uma base fenomenológica, ao passo que, trata do ser enquanto ser – buscando aquilo que ele é em si mesmo, retornando ao seu solo originário.

Posto isso, o presente texto encontra-se estruturado em três seções: A primeira visa demonstrar como a recolocação da questão do sentido do ser é recolocada por Heidegger. A segunda seção busca fazer uma exposição do método fenomenológico-hermenêutico que é crucial para a investigação acerca do sentido do ser, enquanto um caminho que viabilizará a caracterização de como as coisas são em si mesmas, de como elas se mostram em si mesmas ao Dasein, e principalmente de como o ser se mostra em si mesmo.

Posteriormente, na terceira e última seção desenvolve-se uma breve abordagem acerca da desconstrução da metafísica clássica e da metafísica da subjetividade, já que, essa desconstrução é positiva e necessária, na medida em que visa desobstruir o caminho para a investigação do ser.

1.1 *Ser e Tempo*: a busca pelo sentido do ser

Heidegger determina o seu projeto filosófico como um tratado sobre o sentido do ser², “A elaboração concreta da pergunta pelo sentido do *ser*, é o objetivo do tratado que segue (...)”, (HEIDEGGER, 2012, p. 31).

Esse tratado visa não só a recolocação e reformulação da questão acerca do sentido do ser em geral, que é posta como

² Quanto ao ser, reside no quê, no quem, naquilo que subsiste, no que existe, neste ente particular que é o *Dasein*. (PASQUA, 1900, p.18).

principal, mas aponta para a necessidade de concebê-la a partir de uma via de acesso adequada, e principalmente a partir do tempo, ao passo que no sistema filosófico heideggeriano à questão sobre o sentido do ser encontra-se inerentemente atrelada ao conceito de tempo³.

Em ST delinea-se e demonstra-se a necessidade de uma nova abordagem para a questão do ser apontada por Heidegger como a principal questão da metafísica e da filosofia, que passa a ser desenvolvida em contraposição ao modo de investigação da ontologia tradicional. Porquanto, o modo de proceder da ontologia tradicional no decorrer do seu percurso tornou-a uma ontologia da “coisa⁴”, na medida em que sua investigação sobre o ser deteve-se em definições lógico-formais.

Diante disso, a via de acesso escolhida por Heidegger para abordar e investigar a questão do sentido do ser, é o ser humano – denominado pela terminologia heideggeriana de *Dasein*⁵ (ser-aí). O

³ Em Heidegger, portanto, o tempo é a força do ser. Não é mais o ser (ente) que é o elemento do qual surge o tempo, como em Hegel. O tempo é o horizonte, o elemento estruturante-estruturado, organizador-organizado, transcendental- historial do ser. Não é o ser que chega como ente a invadir a esfera do ser humano, pelo contrário, toda questão do ser passa pela compreensão do ser que se dá no Dasein (STEIN, 2004, p.82)

⁴ Uma vez que a ontologia tradicional, de acordo com a interpretação de Heidegger, teria construído uma “ontologia da coisa” e da coisa presente atestada ao longo da história da Filosofia através de expressões variadas como, por exemplo, a expressão res para Descartes, inevitavelmente decorre que o resultado deste encaminhamento seria sempre uma coisa puramente subsistente, tratada a partir do enquadramento de definições lógico-formais. Ou seja, todos os resultados obtidos a partir da pergunta acerca da quiddidade, obrigatoriamente, seriam produtos da abstração que é operada pelo intelecto sobre a realidade sensível e que prescindiria das modulações temporais, visto que teria operado sob a ótica da extração de categorias que, por subsistirem no tempo, concorreriam para a determinação da essência da coisa, isto é, tratar-se-ia de tomar como referência o que é constante, a substância entendida enquanto presença permanente. (SAMPAIO, 2007, p.16).

⁵ Em ST, Heidegger usa (das) Dasein para. 1 o ser dos humanos. 2 o ente ou pessoa que possui esse ser. Nas preleções, ele muitas vezes fala *das menschliche Dasein*, “o Dasein humano”, e isto pode significar tanto o ser dos humanos quanto o ser humano (p. ex., XXIV, 21). Como infinitivo substantivado, Dasein não tem plural. Refere-se a todo e qualquer ser humano, de modo semelhante àquele pelo qual *das siende*, lit. “aquele que é”, refere-se a qualquer e todo SER. Quando mais de uma pessoa está em cena Heidegger fala de (os) outro(s) ou Dasein-com (com-presença *Mitdasein*). Retoma o sentido original da palavra “ser-aí”, escrevendo frequentemente dasein para frisá-lo. Dasein está essencialmente no mundo e ilumina a si mesmo e ao mundo. O “aí” [das Da] é o espaço que abre e ilumina: O ‘aí [Das da] não é um lugar [...] que contrasta com um lá [‘dort]; Da-sein

Dasein se consolida como ponto de partida da investigação heideggeriana na medida em que é o único ente⁶ capaz de compreender e de interrogar a questão sobre o sentido do ser.

Destarte a necessidade da repetição da pergunta pelo ser é demonstrada por Heidegger através do exame dos três preconceitos⁷ que conduziram a investigação da ontologia tradicional: o da universalidade, o da indefinibilidade; e o da evidência do conceito de ser.

Esses preconceitos comportam suas raízes na ontologia tradicional, na medida em que direcionaram equivocadamente a questão do ser, que inquietou o filosofar antigo por seu caráter oculto, para o âmbito da certeza. Diante disso, constata que não temos uma resposta para a pergunta do ser, tampouco, uma direção para a pergunta “Por isso, repetir a questão-do-ser significa elaborar de modo suficiente e de uma vez por todas o que é preciso para fazer a pergunta” (HEIDEGGER, p.39).

Portanto, Heidegger propõe um novo modo de indagar sobre o ser, todavia como já é sinalizado no § 7 de ST, a sua investigação filosófica remete em não mais “perguntar pelo o “que”, mas pelo seu modo, ou seja, o seu “como”. Conforme Sampaio “Isso quer dizer que Heidegger não perguntará sobre “o que são o ser e seu sentido” mas “como estes são”. (2007, p.15).

Diante disso, a estrutura da pergunta sobre o ser deve considerar os seguintes pressupostos: Aquilo de que se pergunta, no caso o ser; Aquilo que se pergunta, o sentido do ser; que exige

significa não estar aqui em vez de lá, nem mesmo aqui ou lá, mas é a possibilidade, a condição de ser orientado por um estar aqui e estar lá” (XXVII, 136). (INWOOD, 2002, p. 29).

⁶ Chamamos ente a uma multiplicidade de coisas e de modos: aquilo de que falamos, aquilo em que pensamos, aquilo com respeito ao qual nos comportamos, o que nós próprios somos e o modo como somos (PASQUA, 1900, p.18).

⁷ Se o conceito de ser é o mais universal, ele é o mais extenso, todavia, quanto maior a extensão de um conceito, menor será sua compreensão; a definição do conceito de ser como indefinível acarreta, por sua vez, em óbvia contradição performativa; a evidência do conceito de ser por si mesmo transforma a compreensão do ser em incompreensão, sendo um procedimento “duvidoso” em se tratando do âmbito dos conceitos fundamentais em filosofia (SAMPAIO, 2007, p. 15).

uma conceituação prévia; e por fim, aquilo a que se pergunta, o ente.

Perguntar, questionar, pressupõe primeiramente buscar algo. Considerando que não é possível buscar algo que não se conhece, é preciso admitir que toda busca é conduzida por uma direção prévia “como busca, o perguntar necessita de uma direção prévia, a partir do que é buscado” (HEIDEGGER, p.41).

Porém, Heidegger levanta uma objeção que poderia ser feita: A estrutura da *questão do sentido do ser* não estaria fundada em um círculo vicioso, na medida em que o ente, enquanto algo que é, busca pelo ser de si mesmo, ou seja, o ser que é buscado já não se encontra no ente?

Mas no modo como se faz a pergunta, que foi antes caracterizado, não há em geral círculo algum. O ente pode ser determinado em seu ser, não sendo preciso para isso que o conceito explícito do sentido do ser já deva estar disponível. Se assim não fosse, não poderia haver até agora nenhum conhecimento ontológico, cuja existência de fato não pode ser negada. O “ser” foi sem dúvida “pressuposto” até agora em toda ontologia, mas não como conceito disponível-não como aquilo que é buscado como tal. O “pressupor” o ser tem caráter de uma vista prévia do ser, a partir do qual o ente já-dado é provisoriamente articulado em seu ser (2012, p.49)

No entanto, é preciso considerar que a busca pelo ser já se constitui como prévia, na medida em que nós já temos disponível de algum modo, o sentido do ser “não sabemos o que “ser” significa. Mas já quando perguntamos “que é ser?” nos mantemos em um entendimento do “é”. (HEIDEGGER, p.41)

Posto isso, se atentarmos para o fato de que quando nos interrogarmos sobre o que o ser “é”, já temos um entendimento prévio desse “é”, (mesmo não sabendo o que ele significa), percebe-se que um paradoxo pode ser gerado. Conforme Pasqua “O que permite a Heidegger resolver esse paradoxo é a distinção entre o ser e o ente” (1993, p.16).

A distinção entre *ser* e *ente*, é denominada diferença ontológica⁸. O ser é sempre ser de um ente, mas ele mesmo não é um ente, “O ser diz respeito a cada ente. E, por certo, se o ente não fosse não estaria aqui para poder interrogar-se sobre o ser. Mas o próprio ser não é um ente. Transcende-o” (PASQUA,1993, p.30).

Neste sentido, a investigação heideggeriana constitui-se por duas vias: a primeira remete a pergunta pelo sentido do ser em geral, o ser que foi tematizado por toda a tradição metafísica.

A segunda remete a pergunta pelo sentido do ser do ente humano, denominado *Dasein*, que é essencialmente ser-no-mundo, o único ente capaz de compreender e interrogar a questão sobre o sentido do ser, “fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser” (HEIDEGGER, p. 47).

Diante disso, reitera-se que o *Dasein* é tomado como uma via de acesso ao ser, não só por que em relação aos outros entes ele é o único capaz de se interrogar sobre o sentido do ser e compreender sua própria existência, mas por que carrega consigo desde sempre uma pré-compreensão do ser. De acordo com Pasqua, esta compreensão é *pré-ontológica* e na medida em que precede o desenvolvimento da questão sobre o ser pode ser entendida como uma determinação do ser do *Dasein*. (1900, p.20).

Esse tratado é primordialmente ontológico, visto que se propõe a investigar o ser ontologicamente. No entanto, essa frase poderia gerar certo estranhamento se considerarmos o fato de que na tradição filosófica ocidental toda a investigação que se volta para o ser situa-se no âmbito da ontologia, enquanto uma disciplina da filosofia que se ocupa com a tematização do ser.

⁸A expressão *die ontologische differenz* foi introduzida pela primeira vez em 1927, para marcar a distinção entre (ser (*das sein*) e ente (*das seiende*) (XXIV, 22). A distinção e não a expressão, é central em ST “O ser e a estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda a determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *Transcendens* pura e simplesmente” (ST, 38). (INWOOD, 2002, p.42).

A ontologia proposta por Heidegger opera de modo distinto da ontologia tradicional, que ignorou a diferença ontológica, na qual designa a distinção entre ser e ente, e conseqüentemente tematizou o ente enquanto ente nas suas particularidades. “Por em relevo o ser do ente e explicar o ser ele mesmo é tarefa da ontologia” (HEIDEGGER, p. 99).

O referido tratado pretende investigar a questão acerca do sentido do ser através da construção de uma *ontologia fundamental*, que se contrapõe a tradicional por que deve voltar-se para uma dimensão originária⁹, que funda as demais e questiona os pressupostos através do qual toda e qualquer ontologia se torna possível. O ponto de partida dessa ontologia se situa na analítica existencial¹⁰.

De acordo com Stein, Heidegger concebe o termo ontologia através de um sentido formal e amplo, assim, ele não pode utilizar o método de nenhuma das ontologias existentes “Isso por que Heidegger usa a palavra ontologia num sentido que não coincide com nenhuma disciplina filosófica até aí existente.” (2001, p.161).

A analítica existencial remete a investigação da estrutura da existência do Dasein, o ente que é via de acesso para a questão do sentido do ser. Em solo heideggeriano ela se consolida como

⁹ A dimensão originária remete ao retorno ao solo originário que Heidegger propõe enquanto uma tarefa da filosofia. Retornar ao solo originário significa olhar para as coisas a partir de como elas são em si mesmas, (vinculado ao princípio fenomenológico “as coisas mesmas”) ou seja, olhar para o lugar originário de onde elas vieram. Para Heidegger esse lugar originário, ou solo originário que precisa ser recuperado é o mundo da vida, que está inerentemente ligado a existência do Dasein, ao passo que ele se constrói concomitantemente com o mundo. O dasein já possui uma compreensão prévia do ser e todas as outras coisas que o rodeiam, ou seja, ele conhece as coisas a partir de uma teia de significação e de sentido que desde sempre existe com ele. Nós já conhecemos as coisas previamente e independentemente de qualquer conceitualização linguística, a primeira etapa do conhecimento se dá a partir do sentido e da compreensão, ou seja, no âmbito pré-teórico.

¹⁰ A analítica existencial é a explicitação das condições de possibilidade do ser-no-mundo e a partir dela é possível pensar o problema da fundamentação para além da subjetividade. Assim, é construída a partir de *existenciais* primordiais, ou seja, tem por finalidade “revelar os traços essenciais desse ente que possui como determinação ontológica uma compreensão prévia acerca do sentido do ser” (SAMPAIO, 2007, P.104)

uma análise preparatória não só para a busca do sentido do ser e sim para a construção de qualquer ontologia.

Construir uma *ontologia fundamental* implica na *destruição*¹¹ da ontologia tradicional e na reinterpretação da história da filosofia, ao passo que, é mediante isso que Heidegger irá investigar e clarificar os fundamentos e pressupostos por meio do qual os conceitos da tradição metafísica se estruturaram, ou seja, os que foram determinantes para as concepções do conceito de ser até então vigentes.

Nesse sentido, é importante ressaltar que o diagnóstico heideggeriano aponta para a investigação da metafísica clássica como a responsável pelo encobrimento da questão sobre o sentido do ser. “A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o” (HEIDEGGER, p.85).

Destarte diante da constatação que denuncia o esquecimento da questão do sentido do ser na tradição filosófica é imprescindível apontar que no texto do semestre de 1919, intitulado *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger propõe a filosofia como uma ciência originária que possibilita o retorno a um âmbito originário, assim como aponta Seibt: “Ele quer retornar do teórico para o lugar onde o teórico surge e onde estão os fenômenos com que o teórico se ocupa” (2012, p.86).

Assim, essa questão está intimamente ligada com o projeto que se desenvolve em ST, a busca pelo sentido do ser volta-se para o âmbito originário. É mediante isso que a investigação será guiada pelo método-fenomenológico hermenêutico que se caracteriza não apenas como um método, mas como um existencial constituinte do *Dasein*.

¹¹“O termo empregado é *Destruktion*, que não deve ser entendido como “destruição” no sentido de aniquilamento e supressão, mas como exposição das “experiências originárias” que estão na base das palavras-chave da linguagem filosófica” (STEIN, 2004, p.20).

Posto isso, a segunda seção tem por objetivo expor como o projeto filosófico de Martin Heidegger se utilizará do método fenomenológico-hermenêutico para conduzir sua investigação acerca da questão do sentido do ser, a partir do *Dasein* e de um solo originário que se situa no âmbito pré-teórico.

A terceira seção tem por finalidade expor brevemente a “destruição”, ou seja, a *Desconstrução*¹² da metafísica clássica que também se faz necessária para a recuperação do solo¹³ originário¹⁴ e para a construção de uma nova metafísica pensada sob uma base fenomenológica.

2 O método fenomenológico-hermenêutico

No tratado ST apesar das divergências, Heidegger se utiliza do método fenomenológico de Edmund Husserl, que remete “as coisas mesmas” para pensar a questão do ser a partir do seu sentido e da pré-compreensão do ente privilegiado, o único capaz de interrogar e compreender essa questão, o *Dasein*.

¹² “O termo “desconstrução” foi colocado em circulação nos últimos 30 anos por Derrida, mas o impulso para esse debate saiu do famoso parágrafo 6 de *Ser e Tempo*, em que Heidegger expõe a “tarefa da desconstrução da história da ontologia” (Stein, 2004, p.21).

¹³ No caminho de Heidegger há que se considerar as tentativas precoces de enfrentar o problema da realidade. Nos primeiros seminários ele mostra que a filosofia terá de ser uma ciência originária. A crise das ciências revela que os diversos campos do ser que se expressam nas diversas ciências particulares precisam ‘ver’ o lugar de onde tudo brota e onde ficam suas raízes. O olhar fixado nos objetos e inclusive na metodologia das ciências oculta o solo originário. A filosofia é o âmbito do conhecimento que precisa reconquistar esse solo originário. Para isso tem de orientar-se diferentemente das ciências. Aqui está claramente presente o problema da teoria que, por ser teoria, perde contato com sua origem e transforma-se em um conjunto de conteúdos e numa lógica que se auto preserva nos subseqüentes desdobramentos. O solo a ser reconquistado é a própria vida, o mundo-vital. Neste âmbito pré-teórico é que radica a origem dos empreendimentos teóricos que se desligam, independizam do lugar prático de onde vieram (SEIBT, 2012, p. 84).

¹⁴ E o originário é a facticidade indepassável, aquele modo de ser de um ente situado no mundo e que já sempre compreende o ser. Originário não é nenhuma abstração teórica. Originária é a abertura fática do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. A intenção fenomenológica do retorno às coisas elas mesmas agora é uma descrição que busca desocultar o que se esconde na manifestação das coisas, a sua possibilidade existencial (SEIBT, 2009, p.14)

Husserl pretendia transformar a fenomenologia em uma ciência primeira, que deveria se tornar uma base para toda e qualquer ciência. A filosofia Husserliana se desenvolve em um contexto que perpassa pelo século XX e se caracteriza por um forte movimento das ciências do homem que acabaram reduzindo-o a seu objeto de pesquisa, redução na qual, o filósofo pretende combater. Conforme Cescato, “Husserl busca um método filosófico que permite superar o reducionismo científico e torne possível o retorno “as coisas mesmas” aos “fenômenos”, ou aquilo que “aparece” à consciência” (2011, p.2).

Portanto a fenomenologia husserliana se volta para a consciência que é sempre intencional na medida em que é sempre consciência de alguma coisa, visto que, é a partir dela, que os objetos enquanto fenômenos aparecem. Ela opera como um núcleo investigativo que comporta os objetos e torna possível a investigação da descrição fenomenológica.

De acordo com Inwood, Husserl expôs pela primeira vez uma fenomenologia das ideias, ele irá sinalizar a necessidade de suspender a crença natural que paira sobre o mundo externo, nas ciências matemáticas, e até mesmo na lógica. A suspensão da crença é a *Epoche*, do grego *epoche*, “restrição” (2002, p.67).

Nesse sentido, a fenomenologia deveria exercer a função de afastar a investigação fenomenológica dessa atitude natural ou crença, que poderia comprometer a investigação devido ao fato de que está sempre carregada por preconceitos. Afastar-se dessa atitude significa em uma primeira instância voltar-se apenas para a consciência e esquecer o mundo externo.

Segundo Cescato:

A redução fenomenológica tem essa função: ela coloca o “mundo” entre parênteses e afasta o fenomenólogo da “atitude natural”, para que ele possa ter acesso aos objetos da consciência, livre dos preconceitos da atitude natural. Ela permite ao fenomenólogo observar, em sua pureza, os fenômenos da sua consciência, para que ele tenha acesso privilegiado aos conteúdos dela em sua

evidência original e possa examinar a essência dos fenômenos dados à consciência, assim como a essência dos atos e estruturas intencionais na origem dos fenômenos da consciência (2012, p.2).

Por conseguinte, é exatamente nesse processo que visa colocar o mundo entre parênteses que Heidegger diverge de Husserl, a partir de dois aspectos: 1) a distinção entre consciência intencional e aquilo que se dá a conhecer, e 2) a distinção entre consciência e mundo.

O sujeito transcendental¹⁵, o eu puro, portador da consciência intencional¹⁶ se situa no horizonte fenomenológico a partir da distinção entre consciência e o mundo. De acordo com Seibt, é por meio da redução fenomenológica proposta por Husserl que se chega à consciência pura e se determina a separação entre consciência e mundo, culminando no retorno a base da metafísica tradicional: o dualismo. (2011, p.163).

Diante disso, a filosofia heideggerina se apropriará da fenomenologia de Husserl, enquanto o retorno “as coisas mesmas”, mas irá criticar a separação entre mundo e consciência, assim como a primazia dessa consciência¹⁷ intencional enquanto um fundamento do ser.

¹⁵ Segundo Husserl (2001a, p. 81), o Eu transcendental é o substrato último de todo conhecimento, calçado no próprio princípio intencional da consciência, isto é, de sempre estar em relação com o mundo e consigo mesmo. Nesse sentido, os objetos só existem para ele e somente são o que são como objetos de uma consciência possível. Decorre então que “pertence à essência do ego viver sempre em sistemas de intencionalidades e em sistemas de suas concordâncias, ora transcorrendo no ego, ora formando potencialidades estáveis que sempre podem ser realizadas” (idem, p. 82) (SILVEIRA, 2010, p.51).

¹⁶ E a consciência é sempre consciência de alguma coisa, ou seja, é aquilo que dá sentido às coisas. Pois, as coisas em si não tem sentido, nós é que as interpretamos, ou seja, é somente na consciência que as coisas tem sentido. Deste modo, a consciência está sempre direcionada para um objeto, e o objeto só pode ser definido em relação a uma consciência, ele é sempre objeto para um sujeito. (SILVA, 2009, p. 47).

¹⁷Ao ignorar a relação com o mundo como condição da produção do sentido e reduzir a análise fenomenológica à descrição de uma consciência constitutiva, pura, e atemporal, Husserl comete o mesmo erro que tem caracterizado a história da metafísica desde Platão: ele toma o ente pelo ser, pois entende que a constituição do ser deve se fundar num ente, a consciência constitutiva. (CESCATO, 2011, p. 5).

A crítica de Heidegger a Husserl se fundamenta a partir do *Dasein* que é via de acesso para a investigação sobre o sentido do ser. O *Dasein* é ser-no-mundo, por que tem como primeira e essencial estrutura o mundo¹⁸.

Conforme Pasqua “Portanto, quando empregamos a expressão *ser-no-mundo*, queremos dizer com isso que o mundo não se junta de fora ao *Dasein* como um outro ente, essa relação é essencial e não acidental” (1993, p.42).

Diante disso, é no § 7 que Heidegger expõe uma constituição prévia do método fenomenológico, considerando que a fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa; ou seja, a ontologia só é possível enquanto fenomenologia (p.123).

Heidegger enfatiza que o modo de tratar a questão sobre o sentido do ser é fenomenológico, a fenomenologia significa em uma primeira instância um conceito de método: “A expressão “fenomenologia” tem a significação primária de um *conceito-de-método*. Não se caracteriza o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como*” (HEIDEGGER, p. 101).

Posto isso, se realiza uma exposição prévia do termo fenomenologia que se caracteriza a partir da máxima “as coisas mesmas”, é prévia por que a sua constituição é composta por dois termos que serão analisados etimologicamente: fenômeno e logos, “O conceito prévio da fenomenologia deve ser exposto mediante a

¹⁸ "Mundo" é um *existencial* para Heidegger, ou seja, uma das principais estruturas (do ser-aí) que compõem a sua proposta de uma *ontologia fundamental*. Segundo Pegoraro (2007, p.68) "as principais estruturas ontológicas do *ser-aí* são "ser-no-mundo" (*In-der-Welt-Sein*), ser cuidadoso (*Sorge*), sentimento da situação (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e temporalidade (*Zeitlichkeit*)". Destarte, alguns existenciais são brevemente aclarados, devido suas ligações intrínsecas, como é o caso de "mundo". Por sua vez, *mundo (Welt)* é um conceito chave em *Ser e Tempo* (e em todas as fases do pensamento de Heidegger), simplesmente porque "o mundo não é um mundo de objetos, é o mundo do *Dasein*: o ser do mundo é um *momento constitutivo* do ser do *Dasein*. A sua "*mundaneidade*" pode, portanto, ser percebida ontologicamente a partir da analítica existencial do *Dasein*. A sua "*mundaneidade*" é um conceito ontológico. (...) para as ontologias do passado, podemos constatar que *não apreenderam o fenômeno da mundaneidade*." (PASQUA,1993, pp. 45-46).

caracterização do que é visado com as duas partes componentes: “fenômeno” e “logos”(…) (HEIDEGGER, P.103).

Mediante isso o percurso argumentativo heideggeriano expõe o que compreende por fenômeno “Como significação da expressão “fenômeno” deve-se *reter firmemente: o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto (...) (HEIDEGGER, p.103).

Conforme Sampaio, a expressão fenômeno se constitui a partir de dois sentidos, e é somente diante da compreensão da relação entre esses dois sentidos, que o seu significado pode ser de fato alcançado. O primeiro significado é denominado positivo, na medida em que remete a “aquilo que se mostra em si mesmo”, e em que conduzira a investigação da ontologia fundamental, o segundo é que o fenômeno, (já entendido pelos gregos como a totalidade dos entes) pode vir a se distorcer, mostrando-se como algo que não é (2007, p. 26).

Destarte os fenômenos¹⁹ remetem ao conjunto do que pode ser posto em claro, do que se mostra a luz do dia. No entanto, o fenômeno não se resume a uma manifestação, pelo contrário, ele é um meio que permite o manifestar-se.

Posteriormente a análise se volta para o conceito de *logos* que apesar de estar presente em toda a tradição filosófica não possui uma significação própria, ou seja, esse conceito foi revestido por uma pluralidade de sentidos. Isso ocorre justamente por que a pluralidade de sentidos que se atribuiu ao termo operou separadamente na medida em que não se unificou na tentativa de

¹⁹ A sua concepção de fenômeno difere do conceito trabalhado por Kant. Para Heidegger, a noção kantiana de fenômeno como algo acessível à intuição empírica corresponde ao conceito vulgar de fenômeno, não ao conceito fenomenológico. Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre o ser de um ente (HEIDEGGER, 1993, p. 37)¹³. Seu conceito oposto é o de encobrimento (“Verdecktheit”); assim, a busca pelos fenômenos é necessária justamente porque estes, na pelos menos de início e na maioria das vezes, não se dão, não estão simplesmente acessíveis. O filósofo assinalou que existem várias formas de encobrimento do fenômeno. Esteja ele desvirtuado ou velado, o importante é assinalar que tal encobrimento pode participar necessariamente do próprio modo de dar-se do fenômeno. Afirma Heidegger que todo e qualquer conceito ou sentença fenomenológicos obtidos originariamente estão expostos à possibilidade de desvirtuamento, i.e., de encobrimento (1993, p. 36) (BRASIL, 2005, p.54)

lhe atribuir um sentido fundamental, apenas estabeleceu-se uma concordância em relação ao termo.

Durante toda a tradição filosófica a palavra *logos* já foi traduzida por razão, juízo, conceito, definição, fundamento, e relação. Nesse sentido, aponta-se para o fato de que essas diversas significações se reduzem a uma significação: a própria palavra. Conforme Pasqua, o significado fundamental do conceito de *logos* seria possibilitar a manifestação daquilo de que a palavra fala, como uma estrutura que determina a palavra e o discurso através de um *fazer ver* e não do *ligar*. (1900, p. 28)

Deste modo, é a partir do fazer ver que se determina o verdadeiro e o falso. Porém, essa ideia se confronta com a concepção tradicional de verdade, que provém do termo grego *Aletheia*,²⁰ e é concebida como “adequação, ou correspondência do juízo à coisa”.

Para Heidegger, a verdade não é mais entendida como uma adequação, mas como um desvelamento²¹. Assim como aponta Pasqua o ser verdadeiro se caracteriza por aquilo que se expõe à luz e pode ser visto, e o falso é aquilo que se encontra velado na sombra e se torna impossível de ver. É por isso que a verdade é concebida como um desvelamento e não como um acordo entre um sujeito e um objeto, que se ampara na concordância do pensamento consigo mesmo, a verdade não é uma construção e sim uma apresentação. (1900, p.28)

²⁰*Aletheia* é o termo grego para “verdade, veracidade, honestidade, sinceridade”. *Alethes* é “verdadeiro; sincero, franco; real, atual. Há também um verbo *aletheuein*, “falar verdadeiramente etc” (cf. XIX, 21ss). Estas palavras estão relacionadas a *lanthanein*, e a uma forma mais antiga, *lethein* “passar despercebido” “não ser visto”. *Alethes*, *aletheia* são geralmente aceitos como sendo *alethes*, *a-letheia*, ou seja, “não escondido ou esquecido” (INWOOD, 2002, p. 4)

²¹ Verdade é para Heidegger “desencobrimento” [*unverborgenheit*] ou “desvelamento”[*entborgenheit*]. *Unverborgenheit* vem de *verbergen*, “esconder” “velar”, especialmente coisas sobre a personalidade ou a vida interior de alguém. *Verbergen* vem de *bergen* “pôr a salvo”, e guarda um tom de proteção a algo. Aplica-se também a coisas escondidas naturalmente, p.ex. o sol pelas nuvens. *Unverborgenheit* é um termo genérico: antes de qualquer tipo, e o próprio ser podem estar *unverborgenheit* ou inversamente sofrer *Verbergung* “velamento”, ou *Verborgenheit* “desvelamento, desencobrimento”. (INWOOD, 2002, p. 37)

Portanto é depois do desmembramento dos conceitos de fenômeno e de *logos* que se define o conceito provisório de fenomenologia como “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra (...)” (HEIDEGGER, p. 119).

Diante disso, a fenomenologia é um direcionamento para as coisas mesmas, ou seja, para o desvelamento dos fenômenos. Entretanto o ser ele mesmo não é um fenômeno, assim como aponta Palmer “O ser não é realmente um fenômeno mas sim algo mais lato e indefinível (...)” (2006, p.133)

Segundo Stein:

O ser não é fenômeno. A fenomenologia procurará transformá-lo em fenômeno no sentido fenomenológico, como aquilo que se oculta no que se manifesta e, contudo, constitui o fundamento e sentido de tudo o que se manifesta (2001, p.170)

Contudo, a diferença ontológica já anunciada por Heidegger exprime a distinção entre ser e ente; o ser é sempre ser de um ente, mas ele mesmo não é um ente. É por isso que o ser não é um fenômeno, ele apenas se manifestará através daquele que é, e que tem a capacidade de compreendê-lo e interroga-lo a partir do seu sentido: o ente humano, ou seja, o *Dasein*.

Nesse sentido, a diferença ontológica é mais do que uma distinção conceitual que designa a diferença entre ser e ente, ela está inerentemente ligada ao caráter de circularidade que é próprio do *Dasein* na relação com o ser.

O caráter de circularidade do *Dasein* se expressa na relação do homem com o ser, e do ser com o homem, na medida em que a compreensão da existência de um (ente) torna-se essencial para a compreensão da existência do outro (ser), e é desde sempre circular e hermenêutica, ou seja, essa compreensão se move no

círculo hermenêutico²² ao passo que já carrega consigo a diferença ontológica.

Para Heidegger a nossa relação com o mundo é desde sempre anterior à linguagem conceitual, ao passo que, quando empiricamente entramos em contato com qualquer objeto já temos uma compreensão do ser, por exemplo, ao agarrarmos um copo não estamos simplesmente agarrando o vazio.

Segundo Stein:

A relação do ser com o homem e do homem com o ser que revela a circularidade já é a própria diferença ontológica, entre o ser e o ente. Uma não se dá sem a outra. Não podemos experimentar uma para, a partir dela, chegar à outra. Para pensarmos a circularidade já nela nos movimentamos e afirmamos a diferença; para pensarmos a diferença já nela nos movemos e afirmamos a circularidade. (2001, p.279)

Posto isso, a partir de uma perspectiva etimológica Heidegger pondera que a fenomenologia pode ser entendida como “ciência do ser do ente - ontologia”, mas ela não se caracteriza por ser uma ciência que opera a partir de uma disciplina isolada, ou por possuir um objeto específico por meio do qual se dirige sua investigação, ela se desenvolve conduzindo-se pela questão do sentido do ser e pelo modo de tratamento exigido pelas “coisas mesmas”.

A fenomenologia não pode ser entendida como uma ciência por que não procede do mesmo modo; a sua investigação não se volta para um objeto específico com o intuito de aclarar sua essência. Pois, “posto que, se assim o fosse, compreender-se-ia que

²² Mas, à medida que a compreensão e explicitação constituem existencialmente o ser-aí, o sentido deverá ser concebido como a estrutura formal e existencial da compreensão. Assim, o sentido faz realmente parte do ser-aí e não se prende às coisas. Somente o ser-aí pode ter ou estar privado de sentido. Portanto, pela compreensão prévia, que é a abertura do ser-aí, nós já sempre levamos conosco o sentido que buscamos. Disso resulta o círculo da compreensão ou o círculo hermenêutico. (STEIN, 2001, p.247).

há em *Ser e tempo* uma natureza de estudos que evoca o objeto para caracteriza-lo em sua quiddidade” (Sampaio, 2007, p.24).

A tarefa da fenomenologia consiste em direcionar os fenômenos rumo a sua manifestação, ou seja, permitir que as coisas se manifestem e se revelem em si mesmas evitando que projetemos nelas por meio da consciência as nossas categorias.

Portanto, não é a nossa mente que interpreta e projeta sentido aos fenômenos, mas essa interpretação decorre da manifestação das coisas com que nos deparamos na nossa realidade, como aponta Solano: “A colocação de Heidegger está no sentido de que não é o sujeito que percebe o ente, mas é este que se deixa revelar” (2014, p.65).

Assim, a ontologia é uma fenomenologia por que tem o ser como campo temático e precisa voltar-se para os processos de compreensão e de interpretação através do qual as coisas aparecem, segundo Stein, “a ontologia é fenomenologia, por que seu “objeto”, o ser, é o que se manifesta velando-se nos entes” (2001, p.178).

Consoante ao exposto, depois de definir que a questão sobre o sentido do ser será tematizada a partir de uma ontologia fundamental, partindo da analítica existencial, e que o caminho percorrido será conduzido pela fenomenologia, Heidegger incorpora a hermenêutica ao método fenomenológico.

A incorporação da hermenêutica ao método fenomenológico vai permitir ao sistema filosófico heideggeriano proceder de uma maneira diferente da metafísica tradicional que foi predominada por uma tendência naturalista e cientificista.

Heidegger se utiliza da Hermenêutica enquanto um modo de ser inerente ao Dasein, que remete ao interpretar e ao compreender, já que esse existe na medida em que compreende; e compreende na medida em que existe, ao passo que está sempre imerso em uma teia de sentido²³ e significação. Posto isso, o

²³ No Heidegger inicial, significados *Bedeutungen*, são componentes do sentido (ds, 2009) (o alemão usa *Sinn* mais do que *Bedeutung* para o ‘significado’ de uma vida) *Bedeutsamkeit* era para

sentido do ser só pode ser desvelado pelo ente *Dasein*, que desde sempre carrega consigo uma pré-compreensão do ser.

O princípio de investigação proposto pela fenomenologia remete “as coisas mesmas”, ou seja, se caracteriza pela busca do originário através de um olhar que foge da objetivação, e visa alcançar as coisas como elas são em si mesmas.

Posto isso, é necessário olhar para o lugar de onde tudo surge ao passo que se tratarmos das coisas apenas como objetos que possuem determinadas funções estaremos ocultando ainda mais o solo originário, pois os objetos desde sempre significam para nós, eles são concomitantes a nossa existência.

Para Heidegger o lugar onde tudo surge é o âmbito do pré-teórico; o âmbito que prescinde de qualquer conceitualização linguística para a produção de sentido e significado, é por isso que ele vai propor a hermenêutica como uma alternativa para alcançar esse âmbito que o *Dasein* desde sempre se move.

Essa incorporação emerge do *Dasein* que se constitui como via de acesso para a busca do sentido do ser, através da investigação da sua estrutura ontológica; que possui em sua constituição essencial a existência.²⁴

O *Dasein* compreende que é a partir da sua existência, da possibilidade de ser ou não ser ele mesmo. Esse ser em relação ao qual o *Dasein* se comporta de diferentes maneiras é chamado

Dilthey uma “categoria de vida” central em contraste com o mundo natural. Heidegger usa *Bedeutsamkeit* (sempre no singular) para indicar a rede de relações que une firmemente o mundo de *Dasein*. Ele a conecta com *bedeuten*, escrevendo às vezes *be-deuten* para realçar o sentido de “apontar, interpretar” : Aprendemos o caráter de remissão dessas remissões de referência [*Verweisens*] como ação de *significar* [*be-deuten*]. Na familiaridade com estas remissões, *Dasein* “significa” [bedeut, i.e. interpreta] para si mesmo, oferece a si mesmo o seu ser e o seu poder-ser para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo (INWOOD, 2002, P. 172).

²⁴ *Existieren*, “existir” era uma tradução, feita no século XIX, do verbo latino *existire*, lit. “dar um passo à frente, para fora, portanto, “aparecer, estar na existência”. A palavra latina tardia *Ex(s)istentia* tornou-se *Existenz*. *Existenz* significa tradicionalmente a existência de um ente, em contraste com sua essência. Heidegger a utiliza em sentido restrito, aplicando-a somente ao DASEIN: *Dasein* não possui essência ou natureza do mesmo modo como os outros entes possuem: A “essência de *Dasein* encontra-se na sua existência” (ST,42). Porém, a *Existenz* é *modo* de ser de *Dasein*, não fato de que ele é”. (INWOOD, 2002, p.58).

existência “O ser ele mesmo, em relação ao qual o Dasein pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado *existência*” (Heidegger, p.59).

A estrutura ontológica do *Dasein* se estrutura a partir do seu principal modo-de-ser²⁵ a existência, que se caracteriza por estar desde sempre imersa na questão sobre o ser. (ARAÚJO, 2013, p.51).

Para compreender a inserção da hermenêutica ao método fenomenológico e principalmente na questão sobre o ser, é necessário considerar que o pensamento heideggeriano volta-se para o âmbito originário; um âmbito que deve considerar o retorno ao solo originário.

De acordo com Seibt, ainda em seus primeiros seminários Heidegger aponta que a filosofia deve se tornar uma ciência originária, considerando que a crise das ciências demonstra que os diversos campos do ser que se expressam através das diversas ciências particulares precisam olhar para o lugar de onde tudo nasce e principalmente suas raízes. Por conseguinte, esse olhar se fixa apenas nos objetos e acaba por ocultar o solo originário. (2012, p.84)

No entanto, é por isso que a filosofia precisa proceder de modo diferente do que as ciências²⁶. Essa questão já é sinalizada no

²⁵ Dasein tende a tratar de todas as entidades – e também não-entidades tais como o espaço, o tempo, e o próprio ser – como se fossem entes, exatamente da mesma maneira (XXXI44). Mas há, e implicitamente reconhecemos que há, diferentes maneiras e modos de ser (*seinsweise (n) seinsart (en)*). Reconhecemos que as coisas não diferem apenas no que (was) são mas também em como (wie) elas são. Um modo de ser é Vorhandenheit ou Vorhandensei, “ser simplesmente dado”. Essa expressão vem de uma palavra comum, vorhanden, lit “diante das mãos, à mão” mas agora (estar) aí, presente, disponível; ela é usada para coisas e não para pessoas. Heidegger frequentemente utiliza Vorhandeisen, -heit, especialmente quando discute as visões de outros no sentido de “existência” de algo (XXIV, 32). Ele a utiliza com mais frequência para um modo de ser particular. (INWOOD, 2002, p.114)

²⁶ *Wissenschaft* tem um sentido mais abrangente do que “ciência”. Qualquer estudo sistemático de um campo é uma *wissenschaft*. História, teologia, filologia clássica, história da arte, são todas *wissenschaft*, apesar de pertencerem às *Geistes-wissenschaft*, às ciências humanas, “sociais” ou “morais” em contraste com as *Naturwissenschaften*, ciências da natureza. A ciência não é o caminho primordial pelo qual descortinamos o mundo. Antes da ciência o “solo” se descobre [...] no cultivo dos campos, o mar na navegação (XXVII,62). A ciência pressupõe uma compreensão pré-científica e

início de ST, quando Heidegger aponta para o fato de que as ciências falham por não conseguir estabelecer uma relação entre a pergunta que move a sua investigação e as próprias coisas interrogadas “Em tais crises, imanentes às ciências, a relação entre o perguntar que investiga positivamente e as próprias coisas interrogadas vacila” (2012, p.63).

Assim pode-se se questionar o fato de as ciências serem capazes de falar concretamente do ente, pois, se assim fosse qual seria a utilidade da filosofia? Porém, é diante disso que se sinaliza a necessidade da filosofia recuperar o olhar para esse solo originário.

O solo originário encontra-se no âmbito do pré-teórico, ou seja, que antecede a cristalização do conhecimento em linguagem e conceitos; na medida em que para Heidegger a nossa relação com o mundo e o nosso conhecimento é anterior a toda e qualquer linguagem.

Deste modo, o *Dasein* possui uma pré-compreensão do ser que está inerentemente articulada a sua existência, possui uma pré-compreensão do mundo e de tudo o que o rodeia, as coisas já estão imersas no significado independentemente de serem conceituadas. É importante ressaltar que Heidegger não pretende desenvolver uma teoria do conhecimento; mas sim reconduzir a questão do ser para o âmbito originário.

Portanto, em relação ao conhecimento ele procede de um modo diferente do caminho que foi percorrido pela teoria do conhecimento, enquanto uma área da filosofia que tematiza nosso modo de acesso ao conhecimento; e que desde a modernidade busca um ponto de partida que fundamente e justifique o nosso conhecimento.

De acordo com Stein, para o pensamento heideggeriano “nada é simplesmente dado ou não influenciado por nosso modo de ser no mundo” (2011, p.63). É diante disso que Heidegger

pré-ontológica do ser. Uma ciência não é primordialmente um conjunto de proposições, nem a descoberta de novos fatos. Fatos e proposições pressupõem um desencobrimento anterior de entes. (INWOOD, 2002, p.14).

propõe a hermenêutica como uma alternativa para alcançar esse solo originário, ou seja, o âmbito pré-teórico que está atrelado ao sentido e a nossa pré-compreensão.

Diante disso, para Heidegger a hermenêutica não é entendida como a ciência da interpretação, mas é imanente ao *Dasein* enquanto um modo de compreender a sua própria existência e o ser, existir é desde sempre compreender. Segundo Stein:

Heidegger assume a expressão hermenêutica no sentido de ontologia da compreensão. “Hermenêutica” não significa em ‘Ser e Tempo’, nem a teoria da arte de interpretar, nem a própria interpretação, antes a tentativa de, primeiramente determinar a essência da interpretação, a partir do hermenêutico. O hermenêutico é, justamente, o elemento ontológico da compreensão, enquanto ela radica na própria existencialidade da existência. O ser-aí, é em si mesmo, hermenêutico, enquanto nele reside uma pré-compreensão, fundamento de toda posterior hermenêutica. A compreensão é o modo de ser do ser-aí enquanto existência (2001, p.188).

3 A desconstrução da metafísica clássica: do paradigma onto-teo-lógico às metafísicas da subjetividade

Em ST Heidegger propõe uma nova forma de pensar a metafísica; uma forma que primeiramente considera a sua totalidade, assim afirma Stein “A filosofia de heidegger representa um todo paradigmático para repensarmos as categorias metafísicas e realizar a crítica ao quadro em que elas tomaram forma” (2000, p.114).

A metafísica heideggeriana assume uma base fenomenológica-hermenêutica na medida em que considera o ser a partir do seu sentido, do seu “como”, voltando-se para o âmbito originário. É por essa razão que estabelece um diálogo interno com toda a história da tradição metafísica, pois voltar-se para o âmbito originário e reestruturar as bases da metafísica implica em

dialogar com a tradição, e até mesmo na sua “destruição”, ou desconstrução.

É no § 6 de *Ser e Tempo* que Heidegger apresenta a tarefa de destruição da história da ontologia na qual se propõe, já que a mesma é marcada pelo esquecimento do ser, ou seja, pela entificação do ser que resulta no seu encobrimento pelo ente.

Entretanto, a “destruição” não deve ser entendida com um sentido negativo de arrasar a tradição ontológica, mas sim de definir e de delimita-la em suas possibilidades positivas. Assim Heidegger afirma:

A destruição também não tem o sentido negativo de se desfazer da tradição ontológica. Ao contrário, é preciso circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, o que sempre significa nos seus limites, isto é, nos limites factualmente dados com a respectiva formulação-da-pergunta e com a prévia delimitação do possível campo de investigação (p.89).

Porém é indispensável enfatizar que essa metafísica é resultante de um novo modo de pensar que rompe com um paradigma,²⁷ que marcou o desenvolvimento da filosofia no campo metafísico, durante o período antigo até escolástico: o onto-teológico²⁸. Mas essa metafísica também se caracteriza pela retomada, reestruturação, e refundação da questão do ser, tratando-a primordialmente a partir do seu sentido.

²⁷ Utilizamos o conceito de *paradigma* basicamente como uma espécie de matriz teórica. Matriz teórica quer dizer um campo delimitado em que se desenvolvem determinados processos de conhecimento. Processos naturalmente conduzidos por uma construção progressiva que pode ser, por exemplo, caracterizada a partir da ideia de modelo, de método, de princípio de racionalidade, de teoria da verdade, enfim de um universo conceitual. (Stein, 2000, p.43)

²⁸ *Ontologie* é o “estudo [logos] dos entes [onta]”, *Theologie*, o “estudo de Deus [theos]”. Heidegger combina essas palavras derivadas do grego para formar *Onto-theo-logie*. A ideia, mas não as palavras, vem de Aristóteles, cuja “filosofia primeira” considera tantos os entes enquanto tais quanto o ser mais elevado (K, 220/150;EVW, 373/275). Assim sendo a ontoteologia formula duas questões distintas: 1. O que são os entes enquanto tais em geral? 2. O que é o ser mais elevado e qual sua natureza?. (INWOOD, 2002, p.133).

Esta difere daquela que predominou durante grande parte da filosofia ocidental que fora denominada por Aristóteles como a filosofia primeira, por ser “a ciência do ser enquanto ser”, ou seja, é a metafísica clássica ou tradicional, a que de acordo com Heidegger é a responsável pelo esquecimento e pela objetivação da questão do sentido do ser. A metafísica tradicional ignorou a diferença ontológica que designa a distinção entre ser e ente, e conseqüentemente se deteve na investigação de um ente enquanto ente.

É rumo ao caminho da desconstrução que Heidegger se confronta com o paradigma onto-teo-lógico que é caracterizado pelo desenvolvimento de metafísicas que tentaram explicar a realidade a partir de uma perspectiva objetiva, tomando o ser como fundamento dos entes, e ao mesmo tempo, fundamentando-o a partir de um ente supremo, além de pensa-lo em uma dimensão temporal que remete somente ao presente.

Portanto, pensar e tematizar o ser mediante aos entes como um fundamento ocasionou o encobrimento do ser em si mesmo, e do questionamento sobre o seu sentido. Assim, a metafísica que foi concebida como ciência do ser enquanto ser deteve-se em investigar somente o ente enquanto ente, diante de um âmbito particular e não geral.

Os primeiros elementos de uma constituição onto-teológica da metafísica começaram a se esboçar ainda no pensamento dos gregos que concebiam o ser como algo que desde sempre é presente, sem desenvolver a preocupação de investigar seus fundamentos ou até mesmo, a possibilidade de ele ser constituído por uma causa última, assim como ocorre na tradição precedente.

Conforme aponta Stein, a concepção de ser é interpretada pelos gregos como aquilo que se presentifica, é a manifestação e a presença daquilo que sempre foi, já que o mundo é eterno e a possibilidade de um dia nada ter existido por eles não foi concebida (2005, p. 134).

Posteriormente, na história da tradição filosófica desenvolvem-se as filosofias de Platão e Aristóteles que em contraposição aos gregos se ocuparam em discorrer sobre as causas e os fundamentos da noção de ser.

A filosofia de Platão é marcada pelo desenvolvimento da “Teoria das ideias” que remete a existência de dois mundos: 0) o sensível, que esta no âmbito das percepções sensíveis que ocorrem a partir da experiência e do contato com os objetos; 2) e o inteligível que se encontra em um âmbito supra-sensível, em que se predomina a racionalidade, ao passo que se situa em um plano que é inacessível a experiência empírica.

No mundo inteligível é que residem as causas e principalmente a essência de tudo aquilo que se localizava no âmbito sensível, ou seja, as ideias eram concebidas como o ser por excelência, as razões últimas.

As ideias²⁹ tornam-se acessíveis a cognição e modelo ao mundo dos entes a partir de Deus (*Demiurgo*) que é o ser supremo, eterno, e imutável, que insere as ideias no mundo real ao contemplar a “Ideia de Bem”, (*Agathon*) que não só condiciona todas as outras ideias sem ser condicionada, e produz o ser e a substância, mas é o princípio que rege toda a realidade viabilizando a sua existência.

Conforme Rocha:

Segundo o filósofo, as ideias eram as causas não-físicas dos entes físicos. As ideias ou formas, são segundo a filosofia de Platão, o “ser por excelência”, o “ser verdadeiro”, o que significa que as

²⁹ Na história da metafísica, foi a partir da noção de ser como Ideia em Platão, que se inaugurou a determinação onto-teo-lógica do ser como fundamento primeiro. A palavra Ideia quer dizer aquilo que é visto no visível, o que é visto é o aspecto (*Eidos*) do que se apresenta, a aparência. Ocorre que para os gregos, nesse aparecimento o ente se faz presente naquilo em que e como tal ele é, em seu ser. Platão, ao interpretar o ser como Ideia, abre uma ruptura entre o aparecer e o que aparece, e busca compreender o que, ultrapassando tudo o que aparece, constitui o fundamento primeiro e original de todo aparecer, de modo que o ser, pensado como Ideia, não é mais o que se desvela, o que aparece, mas a essência, fundamento primeiro do que aparece, a instância última de determinação dos entes. (COSTA, 2007, P.12)

ideia existem “em si” e “por si”, ou seja, não podem ser consumidas pelo *dever* que consome todas as coisas corpóreas, pois as ideias são as “razões últimas e supremas”, e “as verdadeiras causas das coisas”, são essências puras, incorpóreas e inteligíveis (2009, p. 4).

Posteriormente ao sistema filosófico platônico se desenvolve a partir da obra *Metafísica* a filosofia de Aristóteles que foi aluno e discípulo de Platão, e é reconhecido por sistematizar a metafísica como “a ciência do ser enquanto ser”.

A metafísica Aristotélica tem como ápice a teoria da “substância”, e se configura a partir de duas vias: a teológica, que remete a Deus, o motor imóvel que é a causa final de tudo o que existe, e o ente perfeito que se situa acima do plano do ser sem interferir no mundo por que só conhece aquilo que é tão perfeito quanto ele, e a ontológica: que problematiza o ser enquanto ser, a partir da ambiguidade da substância e das suas aporias. Assim, pode-se dizer que Platão concebeu o ser como Ideia pensando-o em um plano imaterial, ao passo que, Aristóteles concebeu o ser a partir da substância primeira, no mundo sensível.

Diante disso, podemos constatar que as metafísicas desenvolvidas por sistemas filosóficos como os de Platão, Aristóteles, Anselmo, Tomás de Aquino, que marcaram a época antiga até a escolástica, tentaram explicar a realidade a partir de uma perspectiva onto-teo-lógica, ao passo que o ser era fundamentado por um ente transcendente (Deus supremo), estava em um plano distinto e superior que precisava ser alcançado, ou imbricado a um conceito supra-sensível.

No paradigma onto-teo-lógico da metafísica o ser humano estava situado em um plano inferior ao ser, e submetido ao seu conhecimento somente a partir daquilo que Deus, enquanto um ente supremo o permitisse, assim como enfatiza Stein “Deste modo, Deus não se torna apenas o fundamento do ser e da verdade, mas vem a ser o arquétipo de todo conhecimento perfeito” (2001, p.21).

Posteriormente desenvolvem-se as metafísicas da modernidade, ou da subjetividade, tendo em vista que determinam o conhecimento da realidade através da subjetividade do sujeito; e se estruturam a partir de uma base dualista.

Descartes é um dos notáveis representantes das metafísicas que foram desenvolvidas na modernidade. Nos § 8 de *Ser e Tempo* o filósofo já sinaliza um diálogo com Descartes, afirmando a necessidade de investigar os fundamentos ontológicos constituintes do *cogito ergo sum*, assim como o lugar que a metafísica cartesiana ocupa no desenvolvimento do projeto que visa à construção de uma ontologia fundamental.

Segundo Heidegger:

Com o “*cogito sum*” Descartes pretende dar a filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio “radical” é o modo de ser da *res cogitans*, ou, mais precisamente, o *sentido de ser* do “*sum*”. A elaboração dos fundamentos ontológicos implícitos no “*cogito sum*” constitui o ponto de parada na segunda estação a caminho de um retorno destruidor à história da ontologia (2009,p.63).

De acordo com Cornejo (2012), o lugar que a filosofia cartesiana ocupa no itinerário histórico que Heidegger tem em mente, se relaciona com o fato de que Descartes se estabelece como um ponto de intermédio entre a filosofia medieval e moderna.

Por um lado, sem questioná-las ele aplica as categorias medievais ontológicas ao seu ponto de partida, ou seja, o *cogito*, interpretando-o à luz da metafísica grega como *ousia* ou substância. Heidegger também observa que em Descartes está latente uma das mais importantes ocultações da pergunta inicial pelo sentido do ser, e com isso o esquecimento da diferença ontológica (p.35).

Considerações finais

O projeto de uma ontologia fundamental que se torna possível enquanto fenomenologia e se desenvolve em *Ser e Tempo* se contrapõe a ontologia tradicional, e volta-se para uma dimensão originária que deve ser conduzida pela recolocação da questão do ser, visando tematizar e elucidar o sentido do ser em geral, que até então fora encoberto pela metafísica tradicional.

Entretanto, é a partir do método fenomenológico-hermenêutico que Heidegger se propõe a desvelar o sentido do ser que até então se encontrou na obscuridade. Posto que para o desvelamento³⁰ das coisas em si mesmas é necessário voltar-se para os processos de interpretação e compreensão que resultam em sua determinação.

Mediante isso é necessário investigar os fundamentos por meio do qual os conceitos da tradição filosófica se estruturaram, e principalmente os fundamentos pelos quais até então a tradição determinou o conceito de ser.

A partir disso, pode-se apontar que o método fenomenológico-hermenêutico assume um papel crucial no projeto filosófico que se tornou possível em *Ser e Tempo*. Heidegger dialogou com toda a história da metafísica clássica a partir de um processo de desconstrução, que como já fora apontado no decorrer do texto, é um processo fundamentalmente positivo por que visa não só apontar o que impediu que a metafísica clássica avançasse na investigação acerca do ser, mas visa recuperar e reconstruir suas bases.

O método fenomenológico-hermenêutico a partir do seu princípio “o retorno às coisas mesmas” possibilitou a metafísica heideggeriana tratar do ser a partir do que ele é em si mesmo, ou seja, possibilitou que a metafísica realize a sua verdadeira tarefa: tratar do ser enquanto ser.

³⁰ Rever nota 19.

Referências

- ARAÚJO, P. A. A questão do *ser em geral* em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. Revista *Ética e filosofia antiga*. n.16. <www.ufrj/eticaefilosofia/files/2009/08/16_2Araújo.pdf> Acesso em Set. 2016.
- BRASIL, F.L. A espacialidade do Dasein: Um estudo sobre o § 24 de *Ser e Tempo*. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Teses/LucianodeFaria.pdf> Acesso em Set. 2016.
- CORNEJO, P.N. La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes. n.9. Revista de filosofia *Factótum* <www.revistafactótum.com/revista/f_9/factotum_4_9_natanaelpacheco.pdf> Acesso em Julh. 2016.
- COSTA, M. D. *O si-mesmo e a singularidade da presença*. 2007. 134 f. Dissertação (mestrado) Universidade Federal da Bahia. 2007. Disponível em <<http://repositoriufba/ri/handle/ri/10891>> Acesso em Set.2016.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução, organização e nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes. 2012. (edição bilíngue).
- _____. *Ser y Tiempo*. Tradução, prólogo e notas de Jorge Eduardo Rivera. 1953. Disponível em: <http://www.magonzalezvalerio.com/textos/ser_y_tiempo.pdf> Acesso em abr. 2015.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2002
- NUNES, B. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002 (coleção passo-a-passo).
- PASQUA, H. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 2006.

ROCHA.M, E. Dualismo, Substância e atributo essencial no sistema cartesiano. *Revista Analytica*, v.10, n 2, 90-105, 2006.

SAMPAIO, J. L. *Fenomenologia-hermenêutica: um estudo da questão do método em Ser e Tempo*. 2007. 129f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro: PPGF-IFCS. Rio de Janeiro, 2007

SEIBT, L.C. Elementos da critica do jovem Heidegger a Kant e Husserl. Disponível em <periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/13595/pdf> Acesso em Set. 2016.

SEIBT, L.C. A dupla estrutura do conhecimento: Relação entre teoria e compreender prévio do ser-no-mundo de Martin Heidegger. Disponível em <periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/13595/pdf> Acesso em Nov. 2016.

SEIBT, L. C. Heidegger: da fenomenologia ‘reflexiva’ à fenomenologia hermenêutica. Disponível em <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4064736.pdf>> Acesso em: Set. 2016.

SILVEIRA. B.M.C.A. O sentido transcendental do outro na fenomenologia husserliana. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/779> > Acesso em Set. 2016.

SILVA, L.M. A intencionalidade da consciência em Husserl. Disponível em: <www.periodicos.ufc.br/argumentos/index> Acesso em Set. 2016.

SOLANO, E. A crítica de Heidegger à metafísica – contribuição para o estudo da subjetividade jurídica. Disponível: <[file:///C:/Users/Windows/Downloads/Doutorado_A_Critica_de_Heidegger_Edgar_Solano_Integral%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Windows/Downloads/Doutorado_A_Critica_de_Heidegger_Edgar_Solano_Integral%20(1).pdf)> Acesso em Nov. 2016.

STEIN, E. *Aproximações sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento na interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

_____. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

_____. *Inovação na filosofia*. Ijuí: Ed: Unijuí, 2011

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto alegre: Edipucrs, 2011a.

_____. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2 ed, 2006.

Hermenêutica e suposição

Paulo Rudi Schneider¹

Quando procuramos instaurar a diferença existente entre o modo de teorização no mundo da ciência e a atividade reflexiva da filosofia, geralmente abordamos a questão científica resumidamente do seguinte modo:

No cotidiano tropeçamos em, utilizamos, compramos, vendemos e inexoravelmente dependemos de instrumentos provindos da técnica, e esta, na maioria das vezes, já entendemos como uma derivação da pesquisa científica ao modo de aproveitamento prático. Os recursos e aparatos técnicos fazem parte da nossa prática do dia a dia, e em todos os sentidos já estamos umbilicalmente dependentes das facilidades que nos oferecem. Permaneceríamos simplesmente paralisados estupefatos se eles de repente nos faltassem em todas as nossas rotineiras atividades cotidianas. A maioria das pessoas se dá por satisfeita simplesmente pelo uso prático de instrumentos ao dispor, segundo as suas necessidades do momento. Além disso, grande número de profissionais de diversas áreas defende o ponto de vista de que é perda de tempo tentar relacionar a prática de uso concreto de todo o aparelhamento com qualquer tipo de teorização. Diz-se que ?teoria e prática são coisas distintas?, e se chega a negar que a atividade teórica com pesquisa anterior possibilitou a concepção e a construção de todos os instrumentos já na dinâmica de uso geral em todas as profissões. No máximo há interesse em saber como é

¹ Doutor pela PUCRS. Professor da UNIJUI.

que se faz para manejar, como se usa e se manipulam os aparelhos ao dispor.

Na filosofia, porém, defendemos que a prática de uso de meios e instrumentos provenientes das conquistas técnicas já depende de determinadas concepções técnicas, das teorizações científicas, da estruturação da própria teoria, da compreensão de cada um dos conceitos estruturantes, da linguagem que acalenta e acalenta cada um dos conceitos como se fosse um berço, do qual tudo se deriva e ainda, por fim, da emergência por enquanto inexplicável da nova compreensão com a mesma linguagem veiculada pelos mesmos conceitos, mas compreendidos diferentemente. Portanto, retrocedendo por etapas, vamos à busca dos supostos, dos quais a prática usual e cotidiana é derivada. Então, teríamos

- 1. O aparato técnico em aplicação no cotidiano já de todo incorporado à compreensão e ao possível uso prático de todos;*
- 2. o viés teórico-técnico fundamental incorporado e subjacente à técnica em uso na prática;*
- 3. a estrutura conceitual subjacente à teoria, agora configurando as possibilidades da teorização técnica e científica dos caminhos do uso técnico;*
- 4. subjacentes a esta configuração estrutural, toparíamos com os conceitos para tanto escolhidos e definidos por um significado específico e facilitador da compreensibilidade da estrutura em questão;*
- 5. chegando aos conceitos bem definidos, estaríamos já no chão da linguagem com suas possibilidades de interpretação diferenciada de época em época, mas sem nem ainda mencionar as questões*

existenciais vitais dos sentimentos em geral, da tonalidade afetiva sempre presente em toda a atividade humana.

A atenção filosófica em sua regressão pelas suas análises significaria agora a condição e o processo de instigação para abranger, visualizar e descrever a totalidade das etapas de descoberta daquilo que subjaz e se incorpora à movimentação da superfície normalizada do uso imediato; o processo de apontar todas as tentativas de fundamentação desde a multifacetada prática cotidiana até, de algum modo, poder perceber um sem fundo, inefável por enquanto, de onde tudo emerge aparecendo e oferecendo-se à nossa compreensão.

Já na *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant encontramos não a fundamentação última de tudo aquilo de que falamos, provamos e justificamos uns aos outros na comunidade humana, mas o alerta incisivo para a limitação da nossa compreensão racional no que se refere a qualquer fundamentação última. Kant limita-se em afirmar descritivamente a barreira transcendental, um conjunto de conceitos com os quais operamos compreensivamente possibilitando tudo o que pensamos e dizemos. Para além dessa barreira não teríamos acesso, pois apenas a própria barreira transcendental formaria o conjunto de condições de possibilidades do que articulamos em pensamento, linguagem, compreensão geral. Mesmo na *Crítica da Razão Prática* Kant parece querer depurar descritivamente o conhecidíssimo *Imperativo Categórico* no sentido de um suposto geral que pudesse justificar e fundamentar todos os nossos julgamentos humanos em todas as áreas de atuação em sociedade.

Poderíamos continuar tecendo inúmeras outras considerações sobre a inevitabilidade da presença do desejo de elucidar e firmar a suposição fundamental que pudesse justificar cabalmente o fato e o direito das descrições e explicações que apresentamos e apregoamos em vida e na ciência especificamente. Encurtando, porém, o assunto, teríamos:

O anseio inerente à fala e à atividade humana se esgota resumindo-se a apenas dois modos de suposição fundamental na tentativa de unificar relacionadamente a totalidade da nossa compreensão, da fala e da ação:

1. A aposta numa entidade metafísica e externa ao nosso compreender, a qual pudesse indicar através de revelações pontuais e por intermédio de representantes adequados como se pode e se deve compreender, pensar, falar e agir.

2. A descrição de alguma estrutura ou rede conceitual transcendental inevitavelmente já dada sustentando o nosso compreender, acompanhando-o e indicando as condições de possibilidade das nossas elucubrações em e sobre pensamento, fala, ação e facticidade afetiva.

O título *Hermenêutica e Suposição* representa o interesse de verificar com que suposição fundamental o exercício hermenêutico e a filosofia fenomenológica contam nos dias de hoje, trazem consigo e pelo qual se fundamentam, se for o caso. É certo que não há como esgotar o assunto, mas certamente vale a pena pelo menos ingressar nesse campo.

Martin Heidegger, como se sabe, quando escreveu os seus textos sobre a questão da técnica e da ciência a partir da sua concepção fenomenológica e hermenêutica, citou o físico Werner Heisenberg, formulador da *Princípio da Incerteza*, que é parte da teorização quântica sobre o microcosmo. É conhecido o fato de que os dois pensadores durante certo tempo dialogavam entre si sobre as questões que se referem à pertinência, necessidade e diferenças de fundamentação na filosofia e na ciência. Muito já foi escrito a respeito desse diálogo e, para se ter uma ideia do que se trata, vamos diretamente às suposições necessárias da mecânica quântica de acordo com Heisenberg:

Werner Heisenberg, na *Festschrift* a Martin Heidegger por ocasião dos seus 70 anos, apresenta sucintamente os supostos fundamentais da física contemporânea do seguinte modo:

No centro da física atômica estariam as partículas elementares. Trata-se das últimas estruturas da matéria que levam à formulação de leis da natureza de caráter extremamente geral. Por isso, é muito difícil decidir se elas expressam afirmações sobre o comportamento empírico do mundo, sobre formas do nosso pensar, ou formas da linguagem com que procuramos captar o mundo. O assunto está, sem dúvida, relacionado com supostos fundamentais que desde sempre pertenceram à reflexão filosófica.

Com base nos experimentos empíricos podemos dizer: as partículas elementares do microcosmo não são imutáveis, mas pelo choque entre si podem ser transformadas umas nas outras, podem ser criadas ou destruídas desaparecendo por completo. São formas fundamentais da matéria que surgem e desaparecem, formas pelas quais o elemento fundamental energia deve passar para poder transformar-se em matéria. O elemento fundamental energia pode ser comparado ao elemento fundamental fogo da antiga filosofia de Heráclito. Heisenberg apresenta a Heidegger as suposições da teoria:

a) *A possibilidade de diferenciar algo e nada, ou ser e não-ser? Assim há a necessidade de um operador matemático que indique nada, vácuo, e algo, a matéria.*

b) *Relacionada a isso há a necessidade da suposição de tempo e espaço num ordenamento quadridimensional. O operador matemático depende de tempo e espaço para definir/produzir algo do nada.*

c) *Necessidade de se pautar pela pergunta sobre quais propriedades simétricas deve ter aquele algo produzido, ou seja, a matéria.*

d) O suposto de que há leis na natureza que relacionam situações futuras e passadas com o presente. Mesmo assim, isso é impreciso, pois o mundo como um todo é um processo único. O mundo todo é um experimento que não pode ser repetido. Partes do mundo são passíveis de consideração experimental. Quando nessas partes a situação original parece repetir-se, então, temos regularidades.

e) O suposto de que há efeitos recíprocos, isto é, de que não pode haver superposição dos estados de algo/matéria: não pode haver num determinado espaço simultaneamente uma pedra e uma árvore.

f) Suposto da causalidade, não no sentido simples tradicional de seqüência unidimensional, mas no sentido de que há efetivamente uma relação entre acontecimento num ponto espacial temporal e outro imediatamente ao lado. Para esta suposição elementar há que ter uma fórmula matemática ?simples?, o que significa a possibilidade de descrição simétrica que torne compreensível as muitas e diversas formas da matéria.

g) As suposições e as fórmulas devem ser investigadas experimentalmente à exaustão até nos mínimos detalhes. O estatuto da experimentação/experiência nos mínimos detalhes é a última instância na avaliação dos fundamentos, ou axiomas supostos sobre a filosofia da natureza hoje. E isso nos diferencia dos tempos passados.

A relação de proximidade que Heisenberg cultivava com a filosofia milenar pitagórica e platônica testemunham que ele tinha consciência do fato de que a física e a técnica contemporâneas são diretamente relacionadas com gestos idealizadores, oriundos da filosofia grega. Em outros textos ele cita Demócrito, Heráclito, Parmênides e Epicuro, demonstrando a firme convicção de que a civilização ocidental é um todo conjugado em possível evolução, na qual o homem sempre se reconhece a si mesmo em cada detalhe elaborado pelas intuições possíveis que lhe subjazem.

Percebemos que para a existência do diálogo do Sec. XX entre Heidegger e Heisenberg sobre a questão da ciência e da técnica, já tiveram que acontecer grandes mudanças na forma de fundamentação absoluta do conhecimento e da pretensão de argumentação definitiva. Temos, por exemplo,

1. a postura dos pensadores do Círculo de Viena que desloca toda a questão do fundamento para um procedimento metodológico capaz de validar as sentenças filosóficas por meio da verificação empírica;

2. a filosofia da linguagem e a reviravolta linguística que procura limitar o âmbito da filosofia à análise científica;

3. Ludwig Wittgenstein em sua segunda fase, instaurando nova reviravolta pela qual acentua o caráter pragmático do pensamento situando qualquer fundamento no interior da própria linguagem somente enquanto práxis e uso concreto. Por este viés afirma-se que só se conhece aquilo que se pode dizer e ainda conforme acordos prévios ao modo de instituição de jogos de linguagem; ainda, que o acesso a qualquer realidade se dá apenas no interior da linguagem.

4. Karl-Otto Apel e Ernst Tugendhat que tentam relacionar a tradição da filosofia analítica com a filosofia fenomenológica e hermenêutica, sempre relacionada à historicidade.

De todas essas revisões da questão central da filosofia tradicional, porém, julgamos que o questionamento central da pergunta pelo fundamento sempre suposto emerge como consciência da historicidade de todas as afirmações de fundamentação, de suposição, de subjetividade. Mas metafísica tradicional é questionada mais diretamente, talvez até invertida pelo modo de questionamento de Martin Heidegger. Em sua ontologia fundamental, por ocasião da sua pergunta pelo sentido do ser, a suposição central e fundamental extra-mundo e extra-discurso é deslocada para o *Dasein*, o ser-aí, que sempre é ele

mesmo transcendência em ocorrência compreensiva e inevitável. Como isso se dá a compreender? Como surge a ideia e essa afirmação?

Heidegger já em seus primeiros textos (Por exemplo, na *Dissertação* de 1913 e *Doutrina das categorias e do significado de Dun Scotus*-1915) deixa entrever os motivos centrais de todo o seu percurso filosófico posterior, quais sejam, experiência da história e experiência imediata e sem disfarce da própria vida. O termo posterior será *Dasein*, ser-aí. A acentuação desses dois motivos já prefigura a independência e a novidade da sua filosofia em relação a todas as outras.

Em seus estudos sobre a elaboração do entendimento das categorias em Dun Scotus, já ciente das abordagens de Kant, de Hegel, de Rickert e de Husserl, ele afirma que as categorias são as determinações gerais de um objeto em sua objetividade. Mas a pergunta pelas determinações gerais do objeto apenas se pode formular e elaborar adequadamente quando nisso se leva em conta o papel do sujeito: objeto e objetividade só tem sentido como tal para um sujeito.? Sujeitos são caracterizados pelo fato de estarem dirigidos a objetos. A estrutura intencional dos atos da consciência é ressaltada. Esse sujeito, porém, não é caracterizado apenas por seu aspecto epistemológico, isto é, ele não pode ser reduzido apenas às funções do seu pensamento. E por que? É que a percepção de objetos sempre já é uma ação viva plena de sentido e realizadora de sentido? (GA I, 406). Isso significa que a experiência de objetos a cada instante e o próprio modo da experiência a cada vez só podem ser compreendidos pelo modo de vida do sujeito. Dessa maneira a questão epistemológica das categorias já imediatamente pertence a um contexto mais abrangente. A subjetividade tem determinações mais amplas. Tais determinações e categorias devem, por outro lado, ser consideradas históricas quando se trata de um modo de vida passado. E o que passou não se pode compreender em si mesmo sem levar em conta o tempo em que mesmo se está, pois se está compreendendo precisamente

no tempo atual de acordo com a plethora das determinações do modo contemporâneo de ser. Para marcar acentuadamente a sua posição, Heidegger recorre ao conceito de espírito de Hegel dizendo: O espírito vivo é como tal essencialmente espírito histórico no mais amplo sentido da palavra. (GA I, 407) Essa ideia é muito parecida com o que Hegel diz. Há, porém, uma diferença.

A concepção histórica de Hegel não permite uma relativização da filosofia atual, pois ele entende a história da filosofia como contínua e una por meio de uma eterna articulação através das épocas, a qual se forma no tempo e com o tempo, mesmo que existam diferenças entre uma e outra. A passada atividade do pensar seria incompreensível se o pensamento perdesse toda a sua validade em tempos posteriores. O pensamento do tempo atual para Hegel sempre figura como também incorporação do passado. Ele se torna autoconsciência absoluta. Há em Hegel a ideia de um espírito completamente transparente a si mesmo através dos tempos, e é neste ponto que Heidegger discorda. Para Heidegger não há espírito auto-transparente a si mesmo na atualidade, mas a possibilidade de apenas uma intermitente aproximação a essa condição. Na compreensão da história da filosofia não há a realidade do absoluto, mas apenas uma aproximação ao absoluto. Essa mudança fundamental significa a acentuação do específico e individual. A filosofia passa a ter o caráter da singularidade e da individualidade. O verdadeiro pensar vivenciando agora é sempre único e individual em suas realizações. Apesar da sua validade geral, o absoluto é acessível apenas de modo individual. A experiência do absoluto sempre se refere ao indivíduo. Mas de que modo? Sempre apenas por aproximação, e é por isso que a filosofia é uma tarefa sempre a ser reiniciada com muito esforço e certamente no sentido de auscultar a vida imediata da subjetividade (GA I, pg. 9, 13, 14 ss). Nessa abordagem filosófica da história da filosofia percebe-se uma seriedade e uma postura que antes era dedicada às questões da fé individual. Desse modo a relação entre

filosofia e história mudou fundamentalmente frente à concepção hegeliana. O pensamento filosófico trata principalmente do específico e ele é tanto mais compreensível concretamente quanto mais a filosofia se der conta da sua própria especificidade, a qual é histórica numa determinada situação histórica. A filosofia se torna sempre uma esclarecimento da estrutura da compreensão histórica, uma articulação da vida específica que se debruça sobre o esclarecimento da estrutura geral da sua especificidade. Apenas na meditação própria encontramos a unidade de vida e sua continuidade em nós, a qual carrega e segura todas essas relações com as formas da vida espiritual no passado (GA I, 56/57, 164)

Aos poucos Heidegger elabora a ideia de que não basta apenas auscultar diretamente o sujeito em seu modo de vida vivida específica, mas, junto com isso, há que perceber que essa subjetividade depende também especificamente de uma tradição. Então, não basta orientar-se apenas pelo modo de pensar característico de uma determinada figura histórica, mas necessita-se perguntar sobre as determinações antecedentes da subjetividade de uma época como orientação suplementar. Por exemplo, quanto se quer compreender a ideia de ser humano na Escolástica da Idade Média, necessita-se retroceder a Aristóteles. Essa conclusão, então, leva à percepção de que a atual forma de pensar é devedora de uma longa tradição, aparecendo, porém, como falseada e inautêntica em si mesma. A filosofia da atualidade estaria então na mesma situação da Idade Média pelo fato de se movimentar inautenticamente em grande parte ainda pelos conceitos da Grécia Antiga. E, mais ainda, para chegar à filosofia atual, tais conceitos fundamentais sofreram ao logo do tempo uma série de interpretações e reinterpretções perdendo a sua função de expressar as suas referências imediatamente concretas. (GA 1, 249) Os conceitos fundamentais deixaram de ser articulações vitais da vida em sua concretude, pois pela sua tradição de época em época eles se tornaram independentes e levam agora uma vida própria sem relação com a realidade. Desse modo esses conceitos não mais

servem para captar a estrutura fundamental da vida e, mais ainda, todas as interpretações de tais conceitos posteriores ao mundo grego seguramente nos mantém na mesma ignorância.

É decisivo para Heidegger que Aristóteles seja de algum modo o resumo da filosofia grega e que ele tenha conseguido uma introspecção na estrutura fundamental da vida. Para Heidegger, Aristóteles é o autor filosófico que em seus textos expressa imediata e autenticamente a ideia do homem em seu ser-aí. Em Aristóteles, aquilo que se mostra em si e por si mesmo é denominado *phainomai*. Os textos aristotélicos traditados são aqueles que servem para que contemporaneamente a filosofia mesma possa se entender como articulação da vida. O grande significado que Heidegger atribui a Aristóteles tem a sua explicação no fato de que a filosofia aristotélica é encarada como o início de toda a filosofia posterior. No início ainda não há tradição e os conceitos fundamentais ainda não podem ter-se tornado independentes da sua imediata e vital expressão contextual. Apenas o caráter inaugural do início pode ser expressão da vida mesma e descrição da sua estrutura fundamental. Desse modo a filosofia autêntica expressando-se como articulação da vida em sua estrutura fundamental somente é possível ainda como filosofia histórica. Heidegger diz programaticamente: Pesquisa filosófica é em sentido radical reconhecimento histórico. (GA I, 249) Desse modo, de acordo com a concepção de Heidegger, o presente é caracterizado como intransparência, de modo que podemos perceber uma inversão em relação a Hegel. O passado não mais pode ser referido à autoconsciência transparente do tempo presente, mas pelo contrário, o presente somente pode esperar esclarecimento sobre a sua singular escuridão a partir da visão do passado. A pesquisa histórico-filosófica desconstrói as explicações traditadas e dominantes descobrindo os seus motivos encobertos, suas tendências veladas e volteios explicativos. Trata-se de um recuo por intermédio de uma desconstrução como tarefa a fim de desencobrir os motivos e as fontes das explicações costumeiras. A

pesquisa histórico-filosófica desmonta a pretensão de autonomia e independência dos conceitos fundamentais da tradição, e esse procedimento é denominado de destruição, um conceito inúmeras vezes presente na obra de Heidegger. Tudo isso implica que há a necessidade de destruição do que foi veiculado e falsificado ao longo do processo da tradição a fim de se poder chegar até o início inaugural. A tarefa de destruição para a recuperação do sentido original dos conceitos mostra que a vida atual precisamente ainda não se compreendeu, pois é uma vida dominada por uma peculiar situação de dominação pela tradição ainda não vislumbrada. Heidegger, portanto, critica não a tradição atual em si mesma, mas a sua função em meio à vida atual. A crítica destrutiva não se volta contra o fato de estarmos em meio à tradição, mas ao modo como a aceitamos automaticamente. (GA I, 249ss) A crítica não se volta, portanto, ao passado agora presente como tradição no tempo atual, mas à própria atualidade. Essa crítica acerba contra uma atualidade capturada e presa, pelo já visto, é possível apenas pelo recuo ao início da tradição. A destruição é o caminho efetivo pelo qual a atualidade deve encontrar a si mesma em suas movimentações fundamentais. (GA I, 249). A filosofia da história de Heidegger em seu todo resumir-se-ia com o seguinte recado: Na medida em que a tradição é destruída até o seu início inaugural, acontece a libertação da captura pelos conceitos meramente repassados e autonomizados. Por esse processo é possível a compreensão de que ambos os movimentos são possíveis, isto é, a captura pela tradição e a libertação dela. Disso precisamente é que trata o conceito de movimentação fundamental, o qual expressa a atividade de captura e de libertação como modos de realização da própria vida, e não simplesmente situações estáticas.

Heidegger compreende o seu recuo inquiridor em direção ao início inaugural da tradição como a própria experiência de estar capturado nela, mas ao mesmo tempo também compreende essa destruição como experiência em que se possibilita a experiência de si mesmo. A pergunta questionadora sobre o início não é apenas

um gesto teórico, mas algo que acerta em cheio o perguntador, o inquiridor, questionando-o sobre a sua própria vida. Ele é confrontado com o desafio de se preocupar e ocupar com a apropriação de possíveis experiências fundamentais de libertação e suas explicações. Em suma, ele é desafiado a filosofar de um modo que a vida possa se expressar de novo de maneira imediata.

Percebemos que a escuta atenta à vida imediata da subjetividade permanece, mas agora acrescida da escuta atenta ao início inaugural da tradição. Trata-se de um passo atrás em direção a um pensar próprio e vivo sobre o que mesmo se é e que se afigura inconsciente. Esse entendimento, por sua vez, traz a questão da possibilidade de outro começo, de um novo começo. Trata-se da possibilidade de repetir o início inaugural instaurando um outro, um novo início.

O primeiro início e um novo início de qualquer modo devem ser momentos da movimentação vital do reconhecimento histórico, pois se trata da realização do perguntar. O perguntar se torna necessário quando não acontece a satisfação com a situação atual. E, de fato, a situação atual não é satisfatória, é precária pelo fato de que a atualidade ainda pertence ao âmbito dos conceitos automatizados; mas, apesar de tudo, esses conceitos no presente ainda carregam consigo alguma parte da tradição genuína em seu sentido original, tanto que podemos perguntar por eles auscultando a proveniência do seu sentido. E esse perguntar insistente se mostra precisamente como a movimentação fundamental da vida. Heidegger intenta chegar às determinações da estrutura fundamental da vida pelo fato de considerar a efetiva realização do reconhecimento histórico. O método, a realização do reconhecimento histórico é como que o objeto e, ao mesmo tempo esse objeto, que é a realização do reconhecimento histórico, é o método, o caminho em que se está envolvido. Nesse processo, aquilo que passou e o presente atual, o início e a repetição, permanecem cada um deles em sua singularidade, e, assim, separados um do outro, perfazem a tensão do reconhecimento

histórico. No bojo dessa realização de reconhecimento histórico também os novos conceitos introduzidos devem se tornar compreensíveis. Para Heideggero mais importante novo conceito referido à realização efetiva do reconhecimento histórico é o da fenomenologia hermenêutica da facticidade (GA,247). O filósofo assim se expressa: Faticidade é a designação do caráter de ser do nosso próprio *Dasein*. Mais precisamente, a expressão significa respectivamente este *Dasein*.....Ser-aí ao modo de ser significa: não e nunca em primeiro lugar como objeto da intuição....*Dasein* está aí consigo mesmo no como de seu próprio ser. (GA I, 63). Dá-se a entender com isso, que nós não somos primeiramente para então ser num tempo determinado, mas nosso ser se perfaz especificamente sendo num tempo determinado. O termo facticidade remete, portanto, à singularidade da própria vida em perspectiva temporal, constituindo-se num fato do qual não se pode fugir ou ultrapassar, pois é um evento em processo em que se está imediatamente envolvido, e não no sentido de um fato constatável como tantos outros. É um fato-evento que por sua singularidade indica não ter sido produto de escolha, nem ter a característica de se poder desvincular dele. *Dasein* (ser-aí) nesta compreensão é o conceito de Heidegger para o nosso modo de ser, não compreendido como expressão de situação estática, mas como verbo, como movimentação. A compreensão verbal do termo *Dasein* como nosso modo de ser não remete a um objeto inerte, presente, verificável e imediatamente definível, mas designa uma movimentação fundamental vital. Porém, mesmo sendo uma movimentação vital, o termo *Dasein* exige a associação com demorar-se, não fugir de si, estar junto a si mesmo, estar presente a si mesmo, estar atento a si mesmo e não perdido na desatenção. Enquanto explicação do que seja faticidade, *Dasein* é atenção dirigida ao inultrapassável de si mesmo como uma singularidade temporal específica.

Esse modo de compreensão de *Dasein* coaduna-se com o que se falou sobre a captura, a prisão nos conceitos automáticos

por autonomia da tradição. A situação de capturado nos conceitos da tradição equivale à fuga de si para longe da movimentação vital, equivale à queda, à decadência. A queda, por sua vez equivale a permanecer e querer manter-se na prisão da tradição. Por outro lado, mesmo a queda, a decadência, a situação de captura, não elimina o evento da faticidade singular, pois mesmo nesta situação de fuga sempre permanece a inconfessada consideração sobre de que se foge. Essa questão repassada ao âmbito da história significa que o início inaugural da tradição permanece na mesma tradição e em qualquer comportamento em relação a ela. No fundo sempre se sabe que os conceitos automatizados e esclerosados de uma tradição irrefletida deveriam desafiar-nos à reflexão ao modo de um retorno ao início inaugural. Os conceitos e formas de pensar tradicionais somente conseguem desafiar-nos ao pensar próprio quando os rejeitamos, repelimos e não continuamos nas facilidades da situação de captura, na prisão supostamente agradável dos automatismos do cotidiano. Precisamente nesse instante inicia a pergunta que nos leva em retorno ao início inaugural.

O início inaugural não deixa de ser apenas início e, caso nele apenas se permaneça, torna-se impossível o acesso ao filosofar próprio, pois para isso é necessário que antes se tenha sido capturado e se tenha repellido a captura na tradição. A própria captura apenas se torna mais nítida já no movimento de rejeição, da contraposição, da saída da prisão conceitual tradicional num processo compreensivo de libertação. Precisamente esta forma de ser na vida fática e que dá acesso a si é por Heidegger designado como existência. O termo existência assume, então, o processo de distanciamento da tradição e a pergunta pelo retorno em direção ao início inaugural, o que, por sua vez, se configura como a movimentação fundamental da facticidade, na qual se sabe estar junto a si mesmo.

A partir dessa movimentação fundamental que possibilita a compreensão do ser próprio como evento fundamental surge o uso do conceito de hermenêutica. Heidegger diz: O Termo implica [...]

em conexão com o significado original, uma determinada unidade de realização do *HERMENEUEN* (da participação), isto é, daquilo que leva ao encontro, à visão, ao manuseio da explanação da facticidade (GA I, 6, 14). Isso significa que a hermenêutica é auto-interpretação do *Dasein* e assim também é expressão da sua singularidade perceptível por sua pergunta pelo início inaugural. Heidegger diz: O estar desperto do ser-aí para si mesmo. (GA I, 6, 15) No processo da destruição o ser-aí confessa a sua captura nas malhas da tradição, e no processo de retorno na pergunta pelo início inaugural ele está consigo mesmo na singularidade do seu ser atual. De modo expreso a facticidade se torna hermenêutica, ou ainda, a facticidade é fenomenologia hermenêutica. Sobre fenomenologia especificamente Heidegger diz: Fenômeno é o modo de ser objetivo de algo, um modo específico: o estar presente de um objeto a partir de si mesmo. (GA 63). O termo fenomenologia é extremamente adequado, pelo fato de que a vida, entendida como ser-aí, se caracteriza como autodoação. *Da-sein* na significação de estar presente, atento à movimentação vital que mesmo é, constitui-se em único e específico objeto da fenomenologia. A tarefa expressa que a fenomenologia atribui à filosofia torna tudo mais claro, ou seja: A própria filosofia é *logos*, é uma fala, é um discurso em demonstração, no qual aquilo que está encoberto é expressamente descoberto; essa fala, esse discurso chama a atenção para o sentido e o fundamento do que se mostra. E se nós mesmos somos ambas as coisas, então o *logos* da filosofia é uma fala pela qual nós mesmos nos damos a compreender a nós mesmos. Conforme Heidegger: o *logos* da fenomenologia {...} tem o caráter do *hermeneuen*. (GA II, 50/37) Fenomenologia e hermenêutica da facticidade são em última análise o mesmo do mesmo.

Se no início constatamos que há na história da filosofia apenas duas tentativas principais de procura por suposição fundamental que pudesse dar conta da compreensibilidade da totalidade dos entes em relação, desde o perceptível geral incluindo

a compreensão, o pensamento e a linguagem, temos que agora refazer o número a partir do que foi exposto. A fenomenologia hermenêutica constitui-se numa terceira forma de suposição fundamental quando ocorre como vida em descrição da intransponível necessidade de assunção de si, do *Dasein* específico de cada um em relação com todos os outros de forma existencial de ser em, ser num mundo, ser com outros.

Referências

HEIDEGGER, M.: *Frühe Schriften*, GA 1, hr. von Friedrich Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

_____: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Siebzehente Auflage, Tübingen, 1993,

HEISENBERG, W. : *Quantentheorie und Philosophie*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co. , Stuttgart: Germany, 2003.

_____: *Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementarteilchen*. In: Martin Heidegger zum siebzigten Geburtstag. Festschrift, P. 291-297. Verlag Günther Neske. Pfullingen, 1959.

A formulação do conceito scotista “diferença individual” no âmbito da obra *Lectura*¹

*Susiane Kreibich*²

1 Introdução

Ente é o objeto primeiro do intelecto.³ A questão “o que é ente?” vincula-se à questão “como o ente se torna um ente individual?” Não obstante, ao termos em mente o contexto medieval, pensar na questão “como um ente se torna um ente individual?” se torna especialmente relevante. Levando em consideração os aspectos histórico-culturais desse período vinculados a práticas religiosas, o questionamento acerca do princípio que torna um ente em um ente individual, ou seja, sobre o princípio de individuação, passa a ter maior importância. A partir do século XII, diversas questões de cunho teológico surgem em relação à questão da individuação. Dentre elas, a trindade, o pecado original, a imortalidade da alma, a ressurreição dos corpos

¹ O presente artigo foi elaborado a partir do Trabalho de Conclusão de Curso *Natura et differentia individualis: a primeira exposição scotista acerca da individuação*, aprovado pelo Curso de Graduação em Filosofia – Licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul, *campus* Erechim, realizado sob a orientação do Prof. Dr. Thiago Soares Leite.

² Discente do PPGICH – Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal da Fronteira Sul, *campus* Erechim. E-mail: susikreibich@gmail.com

³ Para melhor abordagem do assunto, ver LEITE, T. S. “Ontologia e teoria dos transcendentais na Metafísica de Duns Scotus”. In: DE BONI, L. A. et al. (orgs) João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos. Porto Alegre: Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, pp. 206-223.

e a natureza dos anjos.⁴ Com isso, a necessidade de se pensar em um princípio que individualize passa a ser um problema filosófico entre os pensadores medievais.

É João Duns Scotus (1265/6-1308) que, no século XIV, até onde se sabe, o primeiro filósofo a elaborar um princípio de individuação intrínseco à substância e comum a todas as substâncias criadas. A formulação do princípio de individuação scotista se dá, num primeiro momento, a partir da discussão acerca da natureza dos anjos. Este princípio confere maior estatuto ontológico ao singular,⁵ o que estabelece uma nova diretriz na tradição filosófica ocidental. Esta costumou atribuir, via de regra, maior estatuto ontológico ao universal do que ao singular.

A formulação do princípio de individuação scotista é apresentada em cinco obras fundamentais, quais sejam: *Lectura* II, d. 3, q. 1-6; *Reportatio* II, d. 12, q. 3-8; *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 1-6; *Quodlibet*, q. 2, art. 1; e *Quaestiones super libros Metaphysicorum*

⁴ Cf. LEITE, 2015, p. 281: “Dentre as diversas questões teológicas implicadas no problema sobre o princípio de individuação, cinco podem ser objetivamente nomeadas, quais sejam: a trindade, o pecado original, a imortalidade da alma, a ressurreição dos corpos e a natureza dos anjos. A **doutrina da trinitária** se relaciona com o princípio de individuação na medida em que a ortodoxia cristã afirma Deus ser um e, ao mesmo tempo, ser três pessoas. Assim, a fim de expressar a ortodoxia em uma linguagem racionalmente compreensível, torna-se necessário discutir a natureza da individualidade e o princípio de individuação. O princípio de individuação ganha relevância para as discussões acerca do **pecado original**, pois é necessário explicar como um pecado pode ser cometido por um só indivíduo, mas ser comutado aos que vieram depois dele. A questão acerca da **imortalidade da alma** demanda uma teoria sobre o princípio de individuação, pois afirmar ser a alma imortal nada mais significa que afirmar a continuação do indivíduo na existência após a morte do corpo. Mas, para tal, torna-se importante saber em que consiste a individualidade, como ela se dá e como se preserva. Vinculada à questão da imortalidade da alma, a discussão sobre a **ressurreição dos corpos** pressupõe a determinação de um princípio de individuação na medida em que essa discussão se volta à identidade e à individualidade tanto do corpo quanto do composto alma e corpo. Por fim, a temática acerca da **natureza dos anjos** relaciona-se com as discussões sobre o princípio de individuação, pois a possibilidade de se defender a pluralidade de indivíduos em uma mesma espécie angélica ou a necessidade de se identificar indivíduo e espécie angélica é dependente da formulação do princípio de individuação.”

⁵ Cf. MARTINS, 2008, p. 242: “A teoria da individuação de Duns Escoto enquadra-se, igualmente, no campo vasto de uma Metafísica que, na sua teoria do ente, alarga a sua reflexão para o âmbito de uma metafísica da pessoa humana. Por isso mesmo, a metafísica do indivíduo revela ser a marca indelével do seu próprio pensamento e como que permanecendo no ‘cerne da metafísica escotista’.”

Aristotelis, VII, q. 13.⁶ Contudo, é na *Lectura*, II, d. 3, q. 1-6,⁷ que Duns Scotus elabora, primeiramente, uma teoria da individuação, de maneira mais reflexiva, a partir das críticas às teorias da individuação dos demais mestres contidas nos comentários das *Sentenças* de Pedro Lombardo.⁸

A elaboração de um princípio de individuação envolve três questões que são relevantes para determinar o estatuto ontológico da entidade individualizante, a saber: 1) é a entidade individualizante algo em um indivíduo ou é apenas uma construção mental?; 2) se a entidade individualizante não é apenas uma construção mental, o que ela é?; 3) como são distintos o indivíduo, a entidade individualizante e os componentes do indivíduo?⁹ Elaborar um princípio de individuação não é apenas dar uma definição de individualidade, mas sim, determinar o estatuto ontológico da mesma.

Posto isto, o nosso artigo divide-se em dois grandes momentos, a saber: 1) *A formulação do conceito de natureza (natura)*, discutida na Questão 1 da *Lectura*; e 2) *A formulação do conceito de diferença individual (differentia individualis)*, apresentada na Questão 6 da mesma obra.

⁶ Cf. LEITE, 2015, p. 282.

⁷ A Questão 1 discute se, a partir de sua natureza, a substância material é singular e individual. A Questão 2 discute se a substância material é individual por algo positivo e intrínseco. A Questão 3 discute se a substância material é individualizada por meio de sua existência atual. A Questão 4 indaga se a quantidade é aquele positivo pelo qual a substância material é um “esta”, singular e indivisível em partes subjetivas. A Questão 5 discute se é a matéria o que individua a substância material. Por fim, a Questão 6 questiona se a substância material é um indivíduo por meio de uma entidade positiva que determina a natureza a ser “esta” substância individual.

⁸ Cf. WOLTER, 2005, p. ix: “The *Lecture* [...] is from his first bachelor lectures in Oxford on theological issues occasioned by Peter Lombard’s *Sentenças*. Book Two of Peter’s collection of opinions of Fathers of the Church that served as their university textbook began with a discussion of angels. Scotus tells us distinction three ‘treats of the personality of the angels’ and it was this that prompted him to raise these six questions about the individuation of a material substance.”

⁹ Cf. GRACIA, 1996, p. 231 “[...] concerning the determination of ontological status three questions are pertinent in a discussion of the ontological status of the individuating entity: first, is the individuating entity something in an individual, or is it merely a mental construct?; second, if the individuating entity is not merely a mental construct, what is it?; and third, how are the individuating entity, the individual, and the components of the individual distinguished?”

2 A formulação do conceito de natureza (*natura*)

A questão acerca do princípio de individuação, i.e., acerca do que diferencia um indivíduo dos demais da mesma espécie, surge a partir da constatação da multiplicidade característica dos singulares. É através do singular que conhecemos o universal e percebemos esse singular pertencente a uma universalidade comum aos demais da mesma espécie.

Indivíduos da mesma espécie possuem algo comum. Cada indivíduo possui algo que ele compartilha com outros da mesma espécie. Esse “algo comum” é o que servirá de base para a individualidade, e, no medievo, via de regra, recebeu a denominação de “natureza”. A natureza é uma estrutura ontológica, que, ao ser contraída pelo princípio de individuação, singulariza o indivíduo.

Duns Scotus, ao formular a sua teoria sobre o princípio de individuação, recebeu a influência de Avicena.¹⁰ As concepções scotistas de essência, universalidade e ação no intelecto foram praticamente baseadas na filosofia aviceniana.¹¹ É no quinto tratado da *Metafísica*¹² que Avicena discute sobre as coisas comuns e o ser delas. Primeiramente, o filósofo árabe discute acerca da questão do universal. É a partir da teoria aviceniana dos universais, que Duns Scotus formula a sua teoria da “natureza”.

O pensamento aviceniano utilizado por Duns Scotus é explicitado em n. 30, da *Lectura* II, d. 3, p. 1, q. 1. Duns Scotus o expõe da seguinte maneira: “Então digo, segundo Avicena, que ‘a equinidade é apenas equinidade, e não é, de si mesma, nem uma só

¹⁰ Avicena (980-1037) é como ficou conhecido no ocidente o filósofo ‘Abu ‘Ali al-Hussain ibn ‘Abd Allah ibn al-Hassan ibn ‘Ali ibn Sina.

¹¹ Cf. CARRARA, 2011, p. 45: “As opiniões de Scotus estão mais voltadas para Aristóteles e Avicena do que para o platonismo e o averroísmo latino. Duns Scotus praticamente forma a sua concepção de essência, universalidade e a ação do intelecto com base em Avicena.”

¹² Cf. AVICENA, *Metaphysicae*, V, p. 227: “Capitulum de rebus communibus et quomodo est esse earum”.

nem muitas, nem universal nem singular’.”¹³ O problema é apresentado a partir da formulação da questão “Acaso a substância material, a partir de sua natureza, é um ‘esta’, ou seja, singular e individual?”.¹⁴

Então, o que seria isto que não é, de si mesmo, nem universal nem singular a que Duns Scotus se refere? Afirma o Doutor Sutil: “Donde, tal qual, no intelecto, não é apenas singular nem apenas universal, assim também a natureza fora do intelecto não é de si mesma uma só nem muitas. Donde, a natureza não inclui de si mesma esta unidade numérica nem aquela.”¹⁵ “O isto” que não é, de si mesmo, nem universal nem singular é a natureza. A natureza fundamenta tanto a realidade do indivíduo quanto a universalidade do conceito, servindo de estrutura ontológica tanto para o singular quanto para o universal. O processo de individuação inicia com uma primeira estrutura (natureza) que é compartilhada com os demais da mesma espécie.

A formulação do conceito de natureza é apresentada por Duns Scotus na *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1. A Questão 1 discute se é a natureza que está na coisa que a torna singular. A discussão se inicia em resposta à questão “Acaso a substância material,¹⁶ a partir de sua natureza, é um ‘esta’, ou seja, singular e individual?”.

A teoria com a qual Duns Scotus discute nessa questão afirma que a natureza é a causa da singularidade, ou seja, a natureza é aquilo que torna algo individual. A refutação scotista da teoria na qual a natureza é a causa da individuação dá-se por duas vias: 1) o objeto do intelecto é anterior ao ato pelo qual ele

¹³ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 30.

¹⁴ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 1: “Utrum substantia materialis ex natura sua sit haec scilicet singularis et individualis.”

¹⁵ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 31.

¹⁶ Por substância material entende-se substância sensível, ou seja, é tudo aquilo que está no âmbito da sensibilidade.

compreende;¹⁷ 2) há uma unidade menor do que a unidade numérica.¹⁸

Em n. 28, Duns Scotus afirma que a unidade de singularidade, ou seja, a unidade numérica ou o indivíduo, não convém à natureza, pois, se assim o fosse, esta não poderia ser compreendida enquanto conceito universal.¹⁹ Ademais, se a natureza fosse singular de si, não haveria unidade real a não ser a unidade numérica.²⁰

Dito isto, Duns Scotus afirma “Então digo, segundo Avicena, que a ‘equinidade é apenas equinidade, e não é, de si mesma, nem uma só nem muitas, nem universal²¹ nem singular’.”²² Ou seja, a natureza não é apenas singular na realidade nem apenas universal no intelecto.²³ “Pedra”, por exemplo, é anteriormente inteligida pelo intelecto como algo segundo a natureza “pedreidade”, não sendo esta, de si, nem universal nem singular, mas indiferente a ambos. A natureza da pedra possui uma unidade própria a si. Esta unidade é menor do que a unidade numérica e é o “ser” quiditativo²⁴ da coisa. Assim, “pedra” é considerada nela mesma, ou seja, segundo a sua natureza.²⁵ Outrossim, afirma Duns Scotus,

¹⁷ Cf. DUNS Scotus. *Lect. II*, d. 3, p. 1, q. 1, n. 8.

¹⁸ Duns Scotus apresenta sete provas da existência de uma unidade menor do que a unidade numérica, as quais fundamentam a teoria scotista. Estas encontram-se estruturadas da seguinte maneira: 1ª prova: nn. 13-17; 2ª prova: nn. 18-20; 3ª prova: n. 21; 4ª prova: n. 22; 5ª prova: nn. 23-24; 6ª prova: n. 26); 7ª prova: nn. 26-27.

¹⁹ Cf. DUNS Scotus. *Lect. II*, d. 3, p. 1, q. 1, n. 28.

²⁰ Cf. DUNS Scotus. *Lect. II*, d. 3, p. 1, q. 1, n. 29.

²¹ A definição de universal scotista é apresentada em n. 34: “[...] o universal é um só em muitos e acerca de muitos”. De acordo com Duns Scotus, a natureza é o “fundamento próximo da universalidade”, ou seja, ela não é universal, mas pode ser universalizada pelo intelecto.

²² Cf. DUNS Scotus. *Lect. II*, d. 3, p. 1, q. 1, n. 30.

²³ Cf. DUNS Scotus. *Lect. II*, d. 3, p. 1, q. 1, n. 31.

²⁴ “Ser quiditativo” é aquilo que responde a que conjunto um indivíduo pertence enquanto membro de uma espécie.

²⁵ Cf. DUNS Scotus. *Lect. II*, d. 3, p. 1, q. 1, n. 32.

a natureza é ente por uma unidade própria, e esta é uma unidade menor do que a unidade numérica.²⁶

Uma vez que a natureza é o ser quiditativo compartilhado entre os indivíduos da mesma espécie, ela serve de estrutura tanto para o singular, contraída por aquilo que torna algo *este* singular, quanto para o ato do intelecto que se constitui universal. A natureza fundamenta tanto a realidade do indivíduo quanto a universalidade do conceito.²⁷

A natureza existe nas coisas individuais e é apreendida como ato do intelecto quando estamos diante de um singular. Dito de outra maneira, “a natureza que existe nas coisas individuais é apreendida indeterminadamente em ato só quando ela é conhecida por si no conceito abstrativamente obtido como um conteúdo determinado.”²⁸ É a partir da natureza, presente no singular, que o universal pode ser abstraído. Contudo, nesse universal, enquanto conceito, isto é, enquanto conteúdo determinado, a natureza é apreendida apenas de maneira determinada. Pensemos em um exemplo: o acesso epistêmico aos indivíduos da espécie humana permite que o intelecto formule o conceito “ser humano”. Enquanto conceito, “ser humano” possui um conteúdo determinado na medida em que significa, única e exclusivamente, “animal racional”. Não obstante, o elemento que, previamente, possibilitou a reunião de diversos indivíduos a ponto de ser gerado o conceito “ser humano” não está presente em sua definição. Isso significa dizer que esse elemento não é apreendido de maneira determinada, mas apenas indeterminadamente. Esse elemento não é senão a humanidade, isso é, a natureza comum a todos os seres humanos.

²⁶ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 37.

²⁷ Cf. ABBAGNANO apud CEREZER, 2013, p. 234: “Enquanto é objeto do intelecto ela é determinada em sua universalidade; enquanto é um existente real ela é contraída num indivíduo singular. Por não repugnar nem a uma nem a outra, a natureza comum – enquanto substancialmente originária – dá oportunidade tanto à universalização quanto à individuação.”

²⁸ Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 147.

Para compreendermos o individual, precisamos partir da natureza. O conhecimento do singular *qua singular* é algo que foge à capacidade cognitiva do intelecto humano. Esse intelecto só é capaz de conhecer por meio de conceitos, e esses são, de si, universais. O intelecto humano consegue, portanto, conhecer o singular apenas enquanto instânciação de um conceito. Outrossim, o que, por um lado, permite a reunião de diversos singulares em um mesmo grupo, e, por outro, ao ser abstraído deles, permite a formulação de um conceito acerca deles, é algo que, de si, não pode ser nem singular nem universal, mas indiferente a ambos. Esse algo é o que Duns Scotus denomina de “natureza”. Portanto, ela é anterior ao indivíduo, na medida em que o indivíduo é uma contração dela, mas se constitui em uma realidade absolutamente indissociável dele.²⁹

Consoante ao exposto, a natureza não pode possuir unidade numérica, mas sim, é possuidora de uma unidade real menor do que a numérica. A unidade real menor do que a unidade numérica é a comunidade. A comunidade concede uma unidade à natureza, e, sendo esta unidade indeterminada, permite a ela ser encontrada em diversos singulares. Dito de outro modo, a natureza é a estrutura compartilhada entre vários indivíduos, podendo ser replicada neles sem perder a sua estrutura original.

3 A formulação do conceito de diferença individual

Como dito anteriormente, a natureza é anterior ao indivíduo, na medida em que o indivíduo é uma contração dela. A contração da natureza específica por meio da diferença individual faz com que a substância material seja individuada. O conceito de diferença individual é formulado pelo Doutor Sutil na Questão 6

²⁹ Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 148: “Ela é ontologicamente ‘anterior’ aos modos de unidade ou de pluralidade, de singularidade ou de universalidade, do ser fora ou do ser dentro do intelecto, e possui como tal uma entidade própria e uma unidade real própria, a qual seguramente ‘[é] menor do que a unidade numérica’ (cf. Ord. II d. 3, p. 1, q. 5-6, n. 34; ed. Vat. VII 404s.)”.

“Acaso a substância material é individual por meio de uma entidade positiva que determina a natureza a ser esta substância individual?”,³⁰ a qual visa a discutir se a individuação se dá por meio da contração da natureza por uma entidade positiva. A tese a partir da qual Duns Scotus discute nesta questão é a de Godofredo de Fontaines.

Godofredo de Fontaines defende que a natureza específica é um indivíduo em si mesma, ou seja, a natureza é nela mesma uma individualidade. Ademais, uma vez que o “esta” está em diversos indivíduos por meio da quantidade, é por meio da quantidade que a substância material o possui.³¹ Para ele, a substância material singular possui duas unidades, quais sejam: a unidade metafísica (transcendental), segundo a qual o indivíduo é indiviso em si e dividido dos demais, e a unidade numérica (quantitativa).³² A unidade transcendental se expressa na forma substancial, sendo esta a mesma para todos; já a unidade numérica advém do gênero da quantidade.³³

Uma vez que o indivíduo é considerado a partir destas duas unidades, unidade transcendental e unidade numérica, para Godofredo de Fontaines, a individuação da substância material se dá por meio de algo positivo e por um princípio que envolve a forma substancial de uma entidade composta, sendo esta composta de forma (natureza) e matéria (quantidade).³⁴ A forma substancial é o princípio formal da individuação, sendo anterior a qualquer um

³⁰ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p.1, q. 6.

³¹ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 146.

³² Cf. WIPPEL, 1994, p. 222.

³³ Cf. WIPPEL, 1994, p. 223: “Important for our immediate purposes is Godfrey’s claim within this same context that by reason of its form any being enjoys this last-mentioned kind of unity – transcendental unity (numerical unity in the broad sense). In support of this Godfrey comments that by reason of its form a given being is what it is, undivided from itself, and divided from all else.”

³⁴ Cf. WIPPEL, 1994, p. 222: “Godfrey distinguishes between a substantial principle of a ‘individuality’ and an accidental one and that for Godfrey the substantial form of a composite entity serves as its substantial principle of individuation.”

de seus acidentes.³⁵ Dito de outro modo, a forma é o meio pelo qual algo se torna “este” indivíduo, e, como dito anteriormente, esta é a natureza.³⁶ Contudo, a quantidade se mostra como causa da divisibilidade da substância material, sendo, portanto, causa de sua unidade numérica.

De acordo com Duns Scotus, a teoria de Godofredo de Fontaines não se sustenta. Para tanto, o Doutor Sutil apresenta alguns elementos para refutar a teoria acerca da qual a natureza específica é um indivíduo em si mesma. Primeiramente, Duns Scotus apresenta as duas maneiras que a teoria pode ser compreendida: 1) “que haja muitos inteiros simultâneos, permanecendo a mesma substância mediante a mesma singularidade, ainda que sob diversas quantidades”.³⁷ Dito de outra maneira, a substância singular é a mesma nos diversos indivíduos e a pluralidade dos indivíduos se dá por meio da quantidade; ou 2) “que a substância não possua a mesma singularidade sob diversas quantidades”.³⁸ Assim, a substância material é, de si, um “esta” e distingue-se das demais segundo a divisão da quantidade.

Se compreendida da primeira maneira, a substância singular é a mesma nos diversos indivíduos e a pluralidade dos indivíduos se dá por meio da quantidade, surgem inconvenientes na teologia, na metafísica, na matemática e na filosofia natural.³⁹ Na teologia, o inconveniente é que se algum vinho for transubstanciado, então todo o vinho no universo também seria, já que a substância é a

³⁵ Cf. WIPPEL, 1994, p. 226: “[...] In the present discussion he has now concluded that the same substantial form is also the formal principle of individuation. The undividedness from itself or ontological unity enjoyed by any substance by reason of its substantial form is prior in nature to any of its accidents, including quantity.

³⁶ Cf. WIPPEL, 1994, p. 226: “[...] Against this he can counter that he has distinguished between the principle of strict numerical unity, on the one hand, and the formal principle of individuation, on the other. If he proposes quantity as the principle of strict numerical unity, he denies that it is the formal principle of individuation. Only the substantial form of any such substance can be its formal principle of individuation.”

³⁷ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 153.

³⁸ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 153.

³⁹ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 154.

mesma sob esta e aquela quantidade em todo o vinho.⁴⁰ Na metafísica, esta substância não difere daquela a não ser pela quantidade, portanto, seriam a mesma substância.⁴¹ Na matemática, “o mesmo estaria em ato por duas quantidades”,⁴² ou seja, uma coisa possuiria duas quantidades ao mesmo tempo e no mesmo sentido. Já na filosofia natural, uma vez que a quantidade é sempre a mesma, a substância material não seria passível de geração nem de corrupção. Para ser gerada, precisa de alguma quantidade, e ao ser corrompida, toda a substância seria corrompida.⁴³

Se compreendida da segunda maneira, a substância material é, de si, um “esta” e distingue-se das demais segundo a divisão da quantidade, a substância material possui uma só singularidade sob uma parte da quantidade e outra singularidade, sob outra parte da quantidade. Assim, a substância material seria um “esta” e produziria um “não-esta” a partir da quantidade.⁴⁴ Porém, a substância é indivisível e repugna que seja dividida quantitativamente. Assim, a substância material indivisível não pode ser estendida pela quantidade, bem como não pode vir a estar em muitas singularidades.⁴⁵ Por fim, afirma Duns Scotus que “a natureza específica não é, de si, um ‘esta’, e por isso, não repugna que a ela seja dividida de acordo com muitas singularidades, mas não formalmente por meio da quantidade.”⁴⁶

De acordo com Duns Scotus, a individuação da substância material se dá por meio de algo positivo. Afirma o Doutor Sutil “que a substância material, por meio de algo positivo, é

⁴⁰ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 156.

⁴¹ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 157.

⁴² Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 159.

⁴³ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 160.

⁴⁴ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 161.

⁴⁵ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 162.

⁴⁶ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 163.

determinada a esta singularidade, e a diversas singularidades segundo diversos positivos”.⁴⁷ Dito de outra maneira, a natureza específica é contraída por meio de algo positivo que a singulariza.⁴⁸

Uma vez que “toda unidade segue uma entidade”,⁴⁹ a unidade da entidade específica é responsável pela quiddidade da espécie. Ou seja, quando uma entidade específica comunga algo com os demais, denominamos “natureza específica”. E, como dito, a unidade da natureza é uma unidade menor do que a unidade numérica. Já a unidade da singularidade, à qual repugna ser dividida em partes subjetivas, é a unidade numérica. Outrossim, a unidade da singularidade possui uma entidade proporcional a si,⁵⁰ e esta não pode ser a mesma que a unidade da natureza. Portanto, é preciso que alguma entidade, que não a entidade da unidade da natureza, acompanhe a unidade da singularidade. E, por ser o indivíduo uno por si, a entidade que segue a unidade da singularidade só pode ser algo positivo.⁵¹

A natureza específica não é a causa do que torna algo “este” indivíduo. Todavia, é preciso que a natureza específica venha a ser singularizada por meio de algo positivo do gênero da substância.⁵² O elemento positivo por meio do qual a natureza específica é individuada é a diferença individual.⁵³ “Diferença individual”, o Doutor Sutil denominou por meio de comparação e semelhança à diferença específica.⁵⁴

⁴⁷ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 164.

⁴⁸ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 166.

⁴⁹ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 166.

⁵⁰ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 166.

⁵¹ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 166.

⁵² Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 168.

⁵³ Diferença individual é o conceito utilizado por Duns Scotus na obra *Lectura* para o princípio de individuação. A tradição scotista costuma utilizar o termo *haecceitas*. Há textos nos quais encontram-se os termos “ecccidade”, “estidade” ou “heccidade”. Para nos mantermos fiéis ao vocabulário scotista no âmbito da obra *Lectura*, utilizaremos apenas “diferença individual”.

⁵⁴ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 169.

A diferença individual é uma entidade positiva (*entitas positiva*) ou uma realidade positiva (*realitas positiva*) inerente à substância material, sendo assim um elemento constitutivo da substância concreta e indissociável dela, e, ao contrair a diferença específica, torna algo “este” indivíduo. A diferença individual é o que individua a natureza específica, uma vez que esta é, de si, indiferente à universalidade ou à singularidade, como já foi mostrado. O indivíduo é o que possui a unidade mais radical, e esta difere-se da unidade da natureza específica, que pode ser entendida como uma unidade mais “fraca”.⁵⁵

A natureza específica pode ser determinada e contraída por meio da diferença individual, tornando, assim, “este” indivíduo.⁵⁶ Os singulares são produzidos e individuados por meio da diferença individual contraída à natureza específica, uma vez que a natureza específica está como que em potência e é passível de contração. Outrossim, as diferenças individuais são recebidas pela perfeição última que está na coisa e na natureza.⁵⁷ Já o gênero, ao ser contraído por uma diferença específica, gera a espécie, e a espécie ao ser contraída pela diferença individual, gera o indivíduo.⁵⁸

A diferença individual é a atualização última da natureza de determinado ente, e trata-se de uma determinação real e positiva que confere ao ente ser distinto dos demais entes pertencentes a uma mesma espécie. A individualidade é a última realidade do ente, ou seja, uma atualização última do ente ao singularizar a sua

⁵⁵ Cf. BROADIE, 2009, p. 18: “It is therefore plain why Scotus wishes to distinguish between different sorts of unity, and to maintain that the unity of a common nature is weaker than the unity of the individual that instantiates it. [...] The individual difference is a positive entity that contracts the species to an individual, a something that is so determinate that it cannot become more determinate.”

⁵⁶ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 171.

⁵⁷ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 172.

⁵⁸ Cf. BROADIE, 2009, p. 18: “[...] On this account, much as the genus contracts to a species by a specific difference, so a species contracts to an individual by an individual difference. [...] Animal becomes more determinate when it contracts to cat, and cat becomes more determinate when it contracts to Tibbles. But Tibbles cannot contract to anything; it cannot be a head of division in relation to subordinate heads of division, and therefore is neither repeatable nor divisible.”

natureza específica. Portanto, a diferença individual possui estatuto ontológico superior à natureza específica, uma vez que somente o singular individuado existe realmente. Isso significa ser a diferença individual a responsável por trazer à existência aquilo que existe, na essência comum, apenas de maneira possível e indeterminada. Ou seja, na diferença individual “[...] se encontra o estatuto superior ontologicamente da unidade individual, unidade mais perfeita (é expressão de Escoto) do que a unidade essencial prévia.”⁵⁹

Visto ser o que possui estatuto ontológico superior, a diferença individual é, em si mesma, o aspecto da realidade maximamente inteligível. Aqui continua válido o adágio de Aristóteles segundo o qual quanto mais ser tanto mais inteligibilidade.⁶⁰ Não obstante, o singular não é compreendido pelo intelecto humano, mas sim, pelo intelecto de Deus. O intelecto humano é imperfeito e, portanto, o singular não ser compreendido pelo intelecto humano, não é por parte do singular, mas sim, do intelecto.⁶¹

Consoante ao exposto, percebemos que a individuação scotista é um princípio positivo na coisa individual, cujas características são: 1) o princípio é na ordem da substância; 2) é um princípio de realidade; 3) é um princípio de determinação; e 4) é um princípio individual por si só.⁶²

⁵⁹ Cf. MACEDO, 2009, p. 414

⁶⁰ *Metafísica V*, 7, 1017a 23-24.

⁶¹ Cf. DUNS Scotus. *Lect. II*, d. 3, p. 1, q. 6, n. 180.

⁶² Cf. NOONE, 2003, p. 118: “We are searching for a principle that is a positive element in the individual thing that must have the following characteristics: the principle must be in the substantial order (to avoid the flaw of appealing to accidental being); it must be a principle of actuality (failure to appeal to such a principle is what is mistaken in the materialist theory, whereas positing such a principle is the virtue of the esse theory); it must be a principle of determination (failure to add this feature is what mars the esse theory); and, finally, it must be individual of itself, not needing further individuation in turn (this is the virtue of the quantitativists’ account, since quantity, as the source of parcels, is individual of itself).”

O indivíduo é uma composição da contração da natureza específica por meio da diferença individual, a qual o determina.⁶³ O indivíduo é possuidor de uma unidade e de uma distinção média,⁶⁴ pois possui duas entidades formais, a natureza específica e a diferença individual.

De acordo com o Doutor Sutil, há três maneiras de haver unidade, quais sejam: 1) a unidade entre coisas que são distintas, porém não encontram-se distintas na realidade, por exemplo, alma e corpo; 2) a unidade entre coisas que são distintas formalmente, sendo que uma razão formal inteira inclua a outra razão, por exemplo, a unidade entre o indivíduo e a natureza específica ou entre o indivíduo e a diferença individual; e 3) a unidade entre diversas entidades formais que encontram-se na mesma coisa, por exemplo, a unidade entre a natureza específica e a diferença individual.⁶⁵ A unidade do indivíduo é da terceira maneira, pois a unidade entre a natureza específica e a diferença individual compõem o indivíduo.

As duas entidades formais que determinam o indivíduo, natureza específica e diferença individual, não incluem uma à outra, nem são formalmente a outra a partir de si. Contudo, estas duas entidades formais distinguem-se entre si, possuindo assim, uma distinção formal.⁶⁶

Duns Scotus apresenta três tipos de distinção, a saber: 1) distinção real; 2) distinção de razão; e 3) distinção formal. A distinção real é a distinção entre duas ou mais entidades que podem existir separadamente no tempo e no espaço, pois elas são distintas na realidade. Na distinção real, há a noção de matéria, bem como o critério de separabilidade real é uma condição

⁶³ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 178.

⁶⁴ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 178.

⁶⁵ Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 178.

⁶⁶ Cf. VOS, p. 253: "The doctrine of the formal distinction is considered to be a distinctive part of Duns Scotus' philosophy and Scotism in general. Its importance is seen in resolving dilemmas in the theories of divine attributes and of universality and individuality."

necessária e suficiente. A distinção de razão é a distinção feita a partir de um ato do intelecto de partes de uma entidade. Por exemplo, na proposição “Sócrates é igual a Sócrates” há distinção na relação de Sócrates sujeito e Sócrates predicado. A distinção formal é a distinção entre duas ou mais entidades formais que são realmente idênticas, porém indissociáveis na realidade.⁶⁷ A distinção é, portanto, independente da ação do intelecto que as conhece, pois está na coisa.⁶⁸

Como dito anteriormente, a natureza específica e a diferença individual são formalmente distintas. A distinção formal não é meramente um distinguir conceitual, uma vez que não consiste em uma distinção atribuída à coisa pelo intelecto. Trata-se de um tipo de distinção real, por ser obtida a partir da realidade, mas, uma vez que a natureza específica e a diferença individual não são indissociáveis na realidade, esta distinção não se configura em uma distinção entre coisas, mas entre os aspectos formais que constituem uma coisa. A distinção formal é a diferença existente entre duas coisas realmente idênticas. Dito de outro modo, dois elementos de uma mesma coisa, realmente idênticos, possuem definições distintas. A existência dessas duas entidades formais nos mostra que essa diferença, a distinção formal, é característica da própria coisa, antes da ação do intelecto.⁶⁹ Destarte, podemos perceber certo realismo das formas, “sendo a ‘distinção formal’ algo intermediário entre a ‘distinção de razão’ e a ‘distinção real’ propriamente dita.”⁷⁰

4 Considerações finais

⁶⁷ Cf. VOS, 2006, pp. 254-256.

⁶⁸ Cf. LEITE, 2013, p. 120.

⁶⁹ Cf. LEITE, 2013, p. 121.

⁷⁰ Cf. CEREZER, 2013, p. 236: “A ‘distinção formal’ ocorre cada vez que o intelecto pode conceber, no seio de um ser real, um dos seus constituintes formais à parte dos demais; assim, tais formalidades são, ao mesmo tempo, realmente distintas no pensamento e realmente unas na própria unidade do sujeito.”

O nosso artigo teve como objetivo apresentar a formulação do conceito de “diferença individual” (*differentia individualis*). Uma vez que este, juntamente com o conceito de “natureza” (*natura*) constituem o cerne da teoria da individuação de João Duns Scotus, o nosso trabalho dividiu-se em dois grandes momentos.

O primeiro momento configurou-se como *A formulação do conceito de natureza*. Este momento teve como objetivo apresentar a primeira formulação scotista do conceito de natureza (*natura*), a qual é discutida na Questão 1. Ao discutir se é a natureza que está na coisa o que a torna singular, Duns Scotus mostrou que a natureza é a estrutura que mantém a unidade da espécie. Ao passo que a natureza é compartilhada entre os singulares de uma mesma espécie sem que haja uma divisão em partes integrais, é necessário que a natureza possua uma unidade que a permita estar nestes muitos. Duns Scotus não nega a existência da natureza, uma vez que esta é a estrutura que fundamenta tanto a realidade do indivíduo quanto a universalidade do conceito, mas sim, apresenta argumentos que mostram que ela não pode ser aquilo que torna algo “este” singular.

O segundo momento denominou-se *A formulação do conceito de diferença individual*, tratando, assim, da Questão 6 da *Lectura*, a qual discute se a individuação se dá por meio da contração da natureza por uma entidade positiva. De acordo com Duns Scotus, a individuação da substância material se dá por meio de algo positivo. A natureza específica não é a causa do que torna algo “este” indivíduo, mas ao ser contraída por meio de algo positivo, ocorre a individuação. O elemento positivo por meio do qual a natureza específica é individuada é a diferença individual.

A diferença individual é uma entidade positiva inerente à substância material, sendo assim um elemento constitutivo da substância concreta e indissociável dela. Ao contrair a natureza específica, a diferença individual torna algo “este” indivíduo. Com

isso, percebemos que o indivíduo é uma composição da contração da natureza específica por meio da diferença individual. A natureza específica e a diferença individual são duas entidades formais que se distinguem formalmente entre si.

A distinção formal é uma distinção existente entre duas formalidades realmente idênticas, ou seja, é um tipo de distinção real, por ser obtida a partir da realidade. Porém, uma vez que a natureza específica e a diferença individual são indissociáveis na realidade, esta distinção não se configura em uma distinção entre coisa e coisa, mas entre os aspectos formais que constituem uma coisa. Duas formalidades de uma mesma coisa, realmente idênticas, geram definições distintas. A existência dessas duas entidades formais nos mostra que a distinção formal é característica da própria coisa, antes da ação do intelecto.

Como dito anteriormente, o indivíduo é composto por duas formalidades distintas, natureza e diferença individual, mas indissociáveis na realidade. A contração da natureza específica por meio da diferença individual é o que faz com que a substância material seja individuada.

Referências

AVICENA, *Metaphysicae*, V, p.p. 227-238.

BROADIE, A. *A History of Scottish Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltda, 2009.

CARRARA, M.A. “A perspectiva filosófica do conceito de essência (*quod quid est*) em João Duns Scotus: o problema da *quod quid est singular*”. *Revista Signum*, 2011. Vol. 12, N. 1, pp 38-65.

CEREZER, C. “O problema da individuação em Duns Scotus: uma introdução”. *Thaumazein*, Ano V, N. 11, Santa Maria (Julho de 2013), pp. 225-245.

GRACIA, J. J. E. “Individuality and the Individualizing Entity in Scotu’s *Ordinatio*: Na Ontological Characterization” In: HONNEFELDER, L. et al. (orgs)

John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics. New York: E. J. Brill, 1996, pp. 229-249.

HONNEFELDER, L. *João Duns Scotus*. São Paulo: Loyola, 2010

LEITE, T. S. *Natura communis e o princípio de individuação na filosofia de João Duns Scotus*. 2015. (Texto cedido pelo autor).

O Estatuto Transcendente das Perfectiones Simpliciter na Metafísica de João Duns Scotus. 151f. Tese. (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

MACEDO, J. M. C. “Individualidade e individuação em Duns Escoto”. *Itinerarium*, LV 2009, pp. 411-421.

MARTINS, M. M. B., 2008, p. 241: “A noção de individuação em São Tomás e Duns Escoto”. In: DE BONI, L. A. et al. (orgs) *João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos*. Porto Alegre: Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, pp. 235-252.

NOONE, T.B. “Universals and Individuation”. In: WILLIAMS, T. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, UK: CUP, 2003.

SCOTUS, J. D. *Early Oxford Lecture on Individuation*. Ed. Allan B. Wolter. Saint Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 2005. (Tradução de Thiago Soares Leite – texto cedido pelo autor).

VOS, A. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edimburgo: EUP, 2006.

WIPPEL, J.F. “Godfrey of Fontaines, Peter of Auvergne, and John Baconthorpe”. In: GRACIA, J.E. *Individuation in Scholasticism: the Later Middle Ages and the Counter-reformation, 1150-1650*. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 220-256.

WOLTER, A.B. *Introdução Early Oxford Lecture on Individuation*. Saint Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 2005. pp. ix-xxi.