

Permanência da Metafísica**

RESUMO

Uma primeira seção do presente trabalho se deterá sobre um problema preliminar, sobre a diferença entre a "ontologia" e a "metafísica" – o tratamento desse problema determinará toda reflexão posterior. A segunda seção interpretará alguns textos recentes de filosofia "continental" que promoveram a ideia de um fim da metafísica. A terceira seção, por sua vez, se coloca em posição crítica diante da filosofia analítica que surgiu exatamente com o projeto de superar, com a ontologia, a metafísica morta. A quarta e última seção colocará em evidência as razões pelas quais a metafísica, concebida no seu significado clássico, permanece viva, a despeito de todas as contestações.

Palavras-chave: Metafísica; Ontologia; fim da Metafísica; filosofia analítica; permanência da Metafísica.

ABSTRACT

A first section of the present work will stop on a preliminary issue, about the difference between the "Ontology" and "metaphysics"-the treatment of this problem determines all subsequent reflection. The second section will play some recent texts of continental philosophy that promoted the idea of an end of metaphysics. The third section, in turn, arises in critical position on the analytic philosophy that arose with the project to overcome, with the ontology, metaphysics dead. The fourth and last section puts in evidence the reasons why metaphysics, designed in its classic meaning, remains alive, in spite of all the challenges.

Keywords: Metaphysics; Ontology; end of Metaphysics; analytic philosophy; permanence of Metaphysics.

* Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain. Titular da Cátedra de Metafísica da Pontifícia Università Gregoriana de Roma, de 1986 a 2014. E-mail: gilbert@unigre.it.

** Texto traduzido do italiano pelo Prof. Ibraim Vitor de Oliveira (PUC Minas).

Introdução

O metafísico jamais está em zona de conforto. Apesar dos esforços de Aristóteles para combater o atomismo de Demócrito, o metafísico é constantemente contestado pelo empirismo. Hoje, bem mais que antes, o empirismo, que assumiu as formas de um positivismo grosseiro, parece cantar vitórias por todos os lugares. A metafísica, sem sombra de dúvida, jamais foi acreditável. Ela estaria muito distante das realidades verdadeiras, ditas sensíveis. Todavia, continuamente ela renascente de suas cinzas; manteve-se qual fênix mítica, mesmo sem se fixar permanentemente em expressões sempre idênticas. Os metafísicos, por sua vez, se especializam em criticar seus predecessores e as condições culturais de suas épocas. De onde provém então a vitalidade da disciplina dos metafísicos? Somente de uma vontade negativa de criticar? Eis o tema que afrontaremos agora.

Uma primeira seção do meu trabalho se deterá, porém, sobre um problema preliminar, sobre a diferença entre a “ontologia” e a “metafísica” – o tratamento desse problema determinará toda a minha reflexão. A segunda seção interpretará alguns textos recentes de filosofia “continental” que promoveram a ideia de um fim da metafísica. A terceira seção, por sua vez, se coloca em posição crítica diante da filosofia analítica que surgiu exatamente com o projeto de superar, com a ontologia, a metafísica morta. A quarta e última seção da minha reflexão colocará em evidência as razões pelas quais a metafísica, concebida no seu significado clássico, permanece viva, a despeito de todas as contestações.

Ontologia e metafísica

Esses dois termos têm obviamente dois significados muito diferentes: suas composições linguísticas mostram isso de imediato. O termo “ontologia” provém de duas palavras gregas, *ontos* (genitivo de *to on*, particípio presente do verbo *einai*, “ser”) e *logos*. *To on* remete à *Metafísica* de Aristóteles, particularmente à primeira linha do livro IV, o Gama, que fala da ciência de que tratará esse livro, a de “um certo saber que contempla o ente enquanto ente (*to on ē on*)”. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a20). *To on ē on* parece constituir o “objeto” mais amplo que a razão possa considerar. Tudo o que é participa realmente desse procedimento. A palavra *logos* possui uma longa e gloriosa história iniciada com Heráclito, o profeta de Éfeso (a cidade do apóstolo e evangelista João). A partir dele, ela progride sem verdadeiramente se desviar da direção por ele imposta: o termo *logos* significa a capacidade de unir muitas coisas diferentes entre si; assegura, conseqüentemente, a harmonia racional das coisas, a construção do cosmos.¹ *Logos* é habitualmente traduzido como “razão”, vale dizer, com a capacidade de estabelecer

¹ HERÁCLITO, fragm. 2: “É preciso então seguir o que é comum. Mas, mesmo sendo comum esse *logos*, a maior parte dos homens vive como se tivesse uma sabedoria própria e particular”; fragm. 50: “Escutando não a mim mas o *logos*, é sábio concordar que tudo é um”; fragm. 54: “A harmonia escondida vale mais do que a visível”.

conexões entre as coisas. A razão, porém, não tem a posseção dessa capacidade. De fato, também os mitos unem muitas coisas diversas em uma única trama. Seja como for, o termo *logos* comporta matizes próprios aos de um espírito “crítico”. O termo “ontologia” exprime, assim, a intenção fundamental de todos os discursos com um matiz crítico: unir os diferentes, considerar a força que conduz cada um dos diferentes na direção dos outros (eis a etimologia exata de “universal”) visando estabelecer um discurso verificável sobre o conjunto daquilo que é. Então, constatamos uma conexão direta entre *logos* e *to on*. Entretanto, essa mesma perspectiva pode ser abstrata, no sentido de que não considera as coisas enquanto diferentes umas das outras, existentes reais, cada qual em si mesma e unicamente. A ontologia parece, assim, interessar-se somente pelas essências universais, descuidando do existir das muitas realidades singulares.

Ora, se o existir das coisas faz de cada qual uma realidade singular, a consideração das essências corre o risco de cair em generalidades nocionais. A filosofia dos dias atuais conhece o problema: uma filosofia das essências, por um lado, nada diz do princípio de unidade próprio de cada ente singular, e, por outro, permanece vaga, exatamente por não considerar a unicidade dos muitos existentes. A tarefa da ontologia seria então a de sair dessa suspeita de abstração, de contestar que o seu objeto seja somente o ente enquanto ente, de reconhecer a unicidade de toda realidade. Um de seus modos de proceder seria descrever aquilo que é, possibilitando uma definição para ontologia: “por ontologia, se entende uma certa descrição do mundo”. (BECCHIO; BERTONE, 2008, p. 456).

A descrição permitiria conhecer as coisas existentes. Porém, surge um problema quando as coisas mudam e quando, por consequência, uma descrição válida em um certo momento já não vale precedentemente. Por exemplo, a partir de qual momento alguém se torna calvo? Depois da queda de quantos cabelos? É impossível determinar. Disso procede a validade das ontologias que permanecem “vagas” no sentido de que se fixam nas essências abstratas (HYDE, 2008). Para a ontologia, é mais fácil definir uma essência totalmente estável e se estabelecer, por exemplo, na essência do “presente”, na essência de uma “coisa” etc., sem ter de considerar as mudanças dos existentes. Então, podemos concluir que a ontologia descritiva permanece no nível das essências e que não pode dizer o todo das realidades. A ontologia é em si mesma “vaga”, imprecisa.

A abstração da ontologia, uma possibilidade imanente ao *logos*, já é acentuada no nascimento da própria terminologia. O termo “ontologia” certamente não foi criado antes do início do séc. XVII. Sua criação é atribuída a um certo Goclênio, um pastor luterano muito culto, que o teria inserido no seu *Lexicon philosophorum*, de 1613. Na realidade, porém, ele já tinha sido utilizado em 1606 (LORHARD, 1606), como demonstra a capa de um livro conservado na cidade de Urbino, nos Marche, Itália. Mas essa particularidade não é importante. Estamos, nesse período, a poucos anos antes da *Instauratio magna* de Francis Bacon, no alvorecer da Modernidade, no início das ciências modernas. Tais ciências são menos animadas pela contemplação das coisas do que pela argumentação geométrica, pelo cálculo, vale dizer, pelos instrumentos utilizados para representar racionalmente

tudo aquilo que é, possibilitando manejar as realidades de acordo com o que se pode imaginar e prever. A modernidade considera as essências abstratas. Nasceu assim o empreendimento científico moderno, cujo imenso sucesso durante os séculos sucessivos não se pode negar. Com a Modernidade, o trabalho formal do *logos*, melhor dizendo, das representações matemáticas do real, demonstra tamanha fecundidade da qual a contemplação ou “teoria” antiga não conseguiria se aproximar. Hoje, porém, a lógica moderna é contestada pela pós-modernidade, pelos filósofos que recusam render-se aos Modernos, e recusam o fato de que sejam sensatos somente os esforços em sistematizar abstratamente as coisas para, depois, poder utilizá-las com o intuito de realizar os próprios projetos técnicos e ideológicos. A cultura filosófica atual, atenta aos existentes e ao Caos, não confia mais na ontologia. O nosso tempo deseja ir além da ontologia.

O termo “metafísica”, por sua vez, possui literalmente um significado assaz diferente, apesar de ser constantemente confundido com ontologia. A sua história é conhecida, mesmo sendo de um modo totalmente lendário (na realidade, o termo “metafísica” já se encontra em uma lista das obras de Aristóteles, composta por Aristone de Chios, anterior em quase dois séculos à lista compilada por Andrônico de Rodes, por volta dos anos 50ac). Parece indicar somente a sequência dos 14 livros que estavam depois dos livros da física na biblioteca do Estagirita. Seja como for, os livros da *Metafísica* de Aristóteles tratam, dentre outros argumentos, do ente enquanto ente. Eis a razão pela qual é, habitual e legitimamente, confundida com a ontologia.

Semelhante compreensão da metafísica é desenvolvida por Tomás de Aquino quando, em seu comentário às *Sentenças* de Lombardo, ensina que “tudo o que convém à *ratio entis* convém à metafísica”. (TOMMASO D’AQUINO, I, Prol., q. 1, a. 2, sc. 1, 2000). Mas, além disso, o Doutor Comum especifica que *ratio entis* considera o ente *absolute*, vale dizer, sem qualquer determinação que o relativize, logo, em uma perspectiva completamente “vaga” ou formal. O Aquinate distingue, ainda, (i) a lógica, por assim dizer, intencional – que considera o movimento da subjetividade em direção ao que é de acordo com suas potências², e não como a condição daquilo que é em si – (ii) da reflexão analógica *secundum suum esse* – que se divide em física e em metafísica. A *ratio entis*, que possui um sentido em si mesma, não conquista relevância mediante a lógica intencional. Já a metafísica (bem como a física), pelo contrário, trata do “modo de atuação dos conteúdos da *intentio*”. (BIFFI, 1995, p. 157). Portanto, ela vai além da lógica intencional, colocando em confronto o relativo alcance das máximas categorias nas quais nós estruturamos o mundo visível. A substância, por exemplo, é considerada mais perfeita do que o acidente, já que a primeira condiciona a realidade da segunda, e

² A lógica formal considera os modos da racionalidade que assume o que está sob as condições da coerência; verifica, por exemplo, a boa organização linguística de uma argumentação. A lógica chamada “intencional” considera, inversamente, as categorias “ontológicas” em que exprimimos o nosso modo de tender para o que é; a matéria corresponde, por exemplo, à intencionalidade da sensibilidade, e a forma à intencionalidade da inteligência (dever-se-ia, obviamente, especificar melhor esse exemplo com muitos outros matizes).

recebe portanto um significado metafísico mais nobre. A mesma ideia é retomada no comentário de *De Trinitate*, de Boezio. A metafísica, diz Tomás, não considera a “matéria” *secundum esse et intellectum* – como a física – *nem secundum intellectum* – como a matemática –, mas somente *secundum esse*. Em outros termos, a metafísica considera a “matéria” de acordo com o modo de ser do que é visado mediante categorias ontológicas, ou, mais precisamente, de acordo com a simples *ratio entis*. A metafísica não é somente “*meta ta physika*”, mas também *meta-matemática* ou *meta-lógica*.

Note-se, portanto, que a mentalidade da ontologia funciona antes mesmo que o termo “ontologia”, no campo da metafísica, tivesse sido expressamente criado. Existe, porém, outra dimensão da metafísica elucidada também pela Modernidade. Descartes publica, em 1641, a primeira edição de suas *Meditações de filosofia primeira*, que, em uma segunda edição, em 1647, recebe o novo título de *Meditações metafísicas*. Já na primeira edição, o autor especifica que a sua intenção é tratar da existência de Deus e da imortalidade da alma, ou seja, de temas que estão rigorosamente para além da física – eis porque, na segunda edição, ele pôde substituir a expressão “filosofia primeira” por “metafísica”. As explicações do título esclarecem que, de fato, o autor visa a problemas de “metafísica”, problemas que consideram “coisas” que não são “físicas”, ultrapassam as “físicas”. Nesse caso, Cartésio utiliza um significado que Aristóteles deu à sua investigação no VI livro da *Metafísica*, cap. 1: “a filosofia primeira trata de realidades que são separadas e imóveis”. Por isso, a filosofia primeira é, rigorosamente, uma “teologia” (ARISTOTELE, *Metafísica*, 1026a 15-16), além de ser uma ciência que considera o ente enquanto ente.

Disso resulta que a metafísica possui uma tarefa ambígua. Aliás, a própria Metafísica de Aristóteles era ambígua: por um lado, tratava do ente enquanto ente (essências ontológicas) e, por outro, de Deus (entes reais).³ É difícil decidir, sem pressupostos ideológicos, qual das duas direções – essencial ou real – possa ser capaz, para o Estagirita, de absorver a outra. Não é fácil dizer se a unificação vinha a partir da causa primeira formal – o ente – ou a partir da primeira causa real – Deus. Entretanto, pode-se pensar que o trabalho de Tomás sobre as máximas categorias do que é se efetiva na reflexão sobre os entes reais (metafísica) e não somente essenciais, como se a reflexão ontológica devesse, a um certo ponto, mudar de direção para se transformar em metafísica. O problema é saber quando e como se faz tal mudança. A ontologia considera o nosso discurso ou logos sobre o que é e suas estruturas mais essenciais. Por sua vez, a metafísica considera o que é transcendente, “meta” a física. É óbvio que existe uma continuidade entre as duas direções – não podemos colher o que é (metafísica) sem algum meio de inteligibilidade (ontologia); uma categoria de razão (ontologia) sem realidade correspondente (metafísica) seria vazia. Porém, convém distinguir as duas tarefas que nascem a partir de dois níveis de conhecimento: as formas ontológicas não

³ Sobre o problema do objeto próprio da Metafísica de Aristóteles, conferir REALE, 1993 e BERTI, 2005, p. 395-420.

são, por si mesmas, indicativas das coisas reais. Logo, a metafísica supõe a superação da ontologia, vale dizer, “o” fim da ontologia.

Principalmente na Modernidade, a ontologia é problemática enquanto pretende unificar o universo de modo formal, matemático, sem respeitar as coisas reais, que são singulares, diferentes umas das outras. Podemos dizer que é propriamente o espírito metafísico, quando se mostra atento às realidades singulares, que coloca a ontologia em crise. A metafísica, porém, também ela, está hoje em crise, pois a ontologia não se deixa eliminar assim tão facilmente. De fato, como falar de maneira sensata se não se quer obedecer às necessidades do *logos*? Realmente, a preposição grega “meta”⁴ não faz qualquer convite para se desistir da razão calculadora, para se ignorarem os direitos de uma razão universalmente humana.

Fim da metafísica

A preposição “meta”, no termo “metafísica”, recebeu classicamente o significado de “depois”. Os livros de metafísica, de fato, viriam “depois” dos da física. Tal explicação é reforçada propriamente pela epistemologia aristotélica, segundo a qual a experiência do conhecimento começa com a experiência sensível, para “depois” ir em direção dos conceitos inteligíveis. A metafísica trataria especificamente de tais objetos inteligíveis, em particular dos que são especificamente “separados” e “imóveis” (ARISTOTELE, *Metafísica*, V, 1 1026a10-11).

Aqui, porém, existem duas possibilidades: (i) ou se considera que tais objetos são imediatamente acessíveis, com a mesma *imediatez* das coisas sensíveis (todos os objetos seriam então dados *a priori*) – estaremos desse modo na perspectiva da positividade da onto-teologia –, (ii) ou se tem presente o fato de que o termo “metafísica” implica uma operação de distanciamento, de diferenciação. Nesse último caso, a metafísica não viria mais “com” a física, mas “depois”. Ela deveria sair da física, porém sempre se referindo a ela para dela se distinguir; deveria também considerar que os seus objetos terão um estatuto totalmente novo pela mera razão de que são diferentes dos objetos da física. Tal possibilidade instaurará então um discurso, cuja primeira característica será de não ser “física”, de ser outra coisa com relação à “física”. Consequentemente, devemos pensar que a lógica da metafísica é a lógica de uma diferenciação, de uma alteração, e não uma lógica que poderia considerar imediatamente os seus objetos dados *a priori*. A metafísica será assim uma ciência primeira, mediada pela prática de uma negação, a negação da física.

Exatamente aqui emergem os problemas. Como entender essa negação da física? O esquema mais comum de tal negação é platônico – a metafísica considera o que não é sensível, confirmando-o como inteligível, uma inteligibilidade igualmente negativa, na realidade, resultante de uma conversão. Mais propria-

⁴ Nota do tradutor: “meta”, em grego, é uma preposição, e deve ser assim considerada no presente texto. Em português, “meta” é apenas um prefixo de origem grega.

mente, resultante de um deslocamento que conduz para fora do sensível, que, por assim dizer, destrói a pretensão do sensível de ser o todo da experiência racional humana. Apresenta-se aqui um primeiro significado, evidenciado por Nietzsche, da expressão “fim da metafísica”. Essa expressão significaria que a negação da física constitui a própria metafísica, e que se deve voltar a considerar positivamente o mundo físico. Heidegger interpreta essa concepção nietzschiana na quinta parte do seu Nietzsche, em um parágrafo dedicado ao niilismo europeu, um texto de 1940. A preposição grega “meta” indicaria em Nietzsche, segundo Heidegger (1994, p. 698), a “metafísica da subjetividade incondicionada da vontade de potência”. O sintagma “fim da metafísica” significaria a reversão ou a destruição do platonismo e da sua consideração de entes insensíveis, mas pensados como reais mediante a interpretação da vontade de potência que estaria na sua origem. Essa interpretação nietzschiana se transformou em referência para a tradição filosófica recente.

Aqui, o aspecto mais decisivo é a referência à subjetividade e à sua vontade de potência. Não é que a metafísica seja uma construção “subjetiva”, livre, no sentido de “sem regras”. Nietzsche sublinha, de fato, que a subjetividade é submetida a regras que limitam a sua liberdade. A passagem do sensível para o inteligível é sempre uma operação da subjetividade. O problema é que o caminho que conduz ao inteligível deve ser interpretado. Para Hegel, diz Heidegger, esse caminho é percorrido naturalmente pela razão. Contudo, tal interpretação, que evoca os procedimentos de todas as metafísicas clássicas e *racionalizantes*, vale absolutamente? A metafísica, nesse caso, sempre e absolutamente, teria de fugir do sensível, teria de pensar um ente novo e superior que, conseqüentemente, se tornaria insignificante para a experiência quotidiana. Disso procede a reação anti-hegeliana de Nietzsche. Segundo ele, “a subjetividade é um modo incondicionado enquanto subjetividade do corpo, ou seja, dos instintos e das paixões, melhor dizendo, da vontade de potência”. (HEIDEGGER, 1994, p. 698). Aqui estaria a origem do platonismo niilista ocidental: um erro de interpretação da subjetividade. Heidegger (1994, p. 699) especifica o seu comentário dizendo que, para Hegel, a essência do homem é a racionalidade. Para Nietzsche, pelo contrário, é a “animalidade”. “No fim da metafísica está a tese: *homo est brutum bestiale*”. Contudo, de acordo com Heidegger, a tese de Nietzsche não expulsa a metafísica. Na realidade, o fim da metafísica não seria outra coisa senão sua “ressurreição em formas mudadas”. A velha metafísica ofereceria somente alguns elementos materiais para construir uma nova metafísica vital. A velha metafísica não seria inutilizada. Segundo Heidegger (1994, p. 700), “o desfecho da essência da metafísica [...] não precisa excluir o persistir dos dados que, até o momento, foram as posições metafísicas de fundo”. Basta transferi-los para um outro ambiente. A modernidade, denunciada por Nietzsche, teria situado a origem da superação do sensível na vontade de possuir e manejar o real de acordo com leis definidas em conformidade com nossa representação do mundo, e particularmente com nossas “visões de mundo (*Weltanschauung*)”. (HEIDEGGER, 1994, p. 700).

É preciso interpretar o movimento criativo das metafísicas clássicas para compreender que a vontade de utilizá-las para se apossar do mundo não corresponde com a verdade da vida, pelo contrário, a trai. Devemos recuperar uma subjetividade mais natural, instintiva, animal.

A interpretação do percurso assinalado pela preposição grega “meta”, mas sob o impulso de uma vontade de potência vital, pré-racional, é o que a filosofia do séc. XX teria erigido como eixo essencial da sua reflexão. Todas as hermenêuticas, que pretendem desmitificar ou desconstruir as construções metafísicas, repetem isso. O ponto mais original em Nietzsche, segundo Heidegger, seria o de ler a história da metafísica ocidental como se fosse a história do exaurimento apolíneo da vida e do esquecimento do ser, vale dizer, a história do niilismo europeu. Nietzsche teria denunciado tal niilismo sustentando que os melhores textos de metafísica seriam o resultado de uma mascarada vitalidade animal. Porém, pergunta Heidegger, essa mesma ideia de Nietzsche não seria também uma tese metafísica, semelhante à tese que ele pretende denunciar? O filósofo profeta realmente denuncia o niilismo ocidental, mas permanece superficial. Heidegger, diversamente, não se contenta com essa hermenêutica da história subjetiva da metafísica que Nietzsche descreve como se ele não fizesse parte dela.

A originalidade da metafísica, segundo Heidegger, está no fato de que o filósofo esteja implicado interiormente nela. Assim, descrever a história da metafísica é descrever a própria história do pensamento e da questão que ele propõe, enquanto o filósofo sabe que está “nos limites do ser” interrogado. Uma simples descrição “objetiva” sobre o primeiro princípio não basta, porque o homem não pode se colocar a distância daquilo que o constitui em sua própria radicalidade mais abrangente. Na metafísica, põe-se em questão o homem que é “pastor do ser” (HEIDEGGER, 1987, p. 295), pode-se dizer, capturado pelo ser, convocado ao ser. A questão metafísica é a questão mais radical que possa existir para o homem. Deve-se, nesse caso, ir além de Nietzsche e não se contentar com sua hermenêutica de-constitutiva. É preciso meditar sobre o que Heidegger chama de “diferença ontológica”, sobre a diferenciação entre o ser e os entes.

Heidegger se apropria do sintagma nietzschiano “fim da metafísica” em um artigo de 1964, com o preciso título de “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. Esse texto recupera muitos temas já presentes no comentário a Nietzsche, insistindo, contudo, sobre a ambiguidade do termo “fim”. Na realidade, tal termo pode significar, por um lado, o fim no qual um movimento termina e, por outro, o fim ou horizonte de um movimento, o ponto que ele busca alcançar e que mira intencionalmente. Para uma mentalidade moderna, esses dois significados de “fim” se encontram na ideia de desfecho, já que toda ciência exaure o seu projeto particular no seu ponto de exaltação ou de sucesso. Se o fim da metafísica fosse também o seu desfecho, nesse caso ocorreria também a sua própria morte. Heidegger pensa que a técnica científica, que hoje invade o mundo inteiro, evidencia tal destino da metafísica, da sua história, do seu caminho para o seu fim. A metafísica, que teria gerado o espírito da técnica – não levarei em consideração

aqui a interpretação heideggeriana da história da metafísica –, terá, assim, alcançado o seu término. Todavia, observa Heidegger, esse desfecho pode ser o ponto de partida para um novo início.

Em um texto de 1986, Jean-Luc Marion comenta o artigo de Heidegger que acabamos de resumir, colocando em evidência a abertura que oferece o tema heideggeriano da “diferença ontológica” explicado em termos de “doação”. A história da metafísica encontraria nesse tema um novo nascimento. Não se fixaria mais sobre os entes, mas se preocuparia com suas origens, com o ser reconhecido ativo na constituição dos entes. Tal ser poderia se denominar de *Ereignis*. Na *Ereignis*, no “evento”, os entes são vistos originalmente como dados enquanto são fenômenos de uma origem que lhes fenomeniza. Porém, o que se vê são os fenômenos, não o próprio fenomenizar da *Ereignis*. Marion (1986, p. 32) interpreta esse fenomenizar-se da origem no registro da “doação”, mais precisamente, “de acordo com as existências da caridade”. Despede-se assim do racionalismo que estrutura inevitavelmente toda ontologia; despede-se também da interpretação nietzschiana da construção da metafísica. Desse modo, entramos na metafísica de maneira autêntica.

A tradição analítica

O tema do fim ou morte da metafísica não impõe uma verdade definitiva. A metafísica ressurgente continuamente. Porém, os seus modos heideggerianos de renovação podem ser críveis? Os desdobramentos da metafísica que se apoiam sobre uma interpretação do *es gibt* alemão, por exemplo, as recentes aventuras da fenomenologia francesa, não serão ingênuas e exageradas? Como apreciar o retorno a Platão e à sublimidade da ideia de bem (LEVINAS, 1986), a qual está, por princípio, fora da vida penosa de nossas histórias concretas? Os filósofos do dom não estão, além disso, utilizando termos cujo significado é totalmente evanescente e que jamais serão confiáveis para construir uma séria e fecunda argumentação?⁵ Deveremos ver ao final dessa conferência como se pode responder a tais perguntas. Antes, porém, vejamos como a filosofia analítica afronta a questão do fim da metafísica.

A filosofia analítica – cuja origem, hoje já distante, se reconhece no neo-positivismo do círculo de Viena – abandonou o a priori antimetafísico do dito círculo. Todavia, permanece atenta aos direitos superiores da experiência, não mais puramente sensível, mas da linguagem comum. Ora, a linguagem comum é plena de termos ontológicos: ser, causa, objeto, realidade, “há” (“c’è”) etc., e de funções gramaticais que implicam uma lógica de categorias essenciais como a modalidade, a propriedade etc. A investigação analítica reconquista assim muitos projetos filosóficos que se encontram na *Metafísica* de Aristóteles (especialmente nos

⁵ O volume organizado por FERRARIS, M. *Storia dell’ontologia*, não menciona Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-François Courtine, nenhum dos filósofos franceses contemporâneos. Não é honesto!

livros em que o Estagirita especifica o seu dicionário) e no *De ente et essentia* de Tomás de Aquino. A filosofia analítica pode então reivindicar uma longa herança.

Entretanto, o que seria novo na filosofia analítica é a capacidade dos autores de discutirem entre si com uma vontade de cientificidade antes desconhecida, quero dizer, com a intenção de promoverem um progresso cumulativo do saber filosófico. Na sua “Introdução” aos *Problemas fundamentais da ontologia analítica*, escritos com Edmund Runggaldier, Christian Kanzian declara:

como [...] característica da filosofia analítica devem ser mencionados os vínculos com uma determinada terminologia e o postulado da indivisibilidade da introdução e do uso de termos técnicos [...]. Não se deve prescindir da vantagem desse rigor terminológico: a discussão sobre conteúdos no interior da comunidade analítica de pesquisa é com isso significativamente facilitada [...] Do ponto de vista analítico, filosofar significa então afrontar problemas filosóficos de um determinado modo.⁶

Franca D’Agostini fala, a esse propósito, de um “estilo” analítico: “Essa ideia de uma filosofia minuciosa, colaboradora, anti-heróica, permanece essencial no desenvolvimento do movimento analítico”, com a sua “propensão por textos breves, que enfrentam questões detalhadas, se adentram em questões sutis e, constantemente, usam linguagens ‘disciplinadas’, esquemas, formalismos”.⁷ A filosofia exige a discussão; a reflexão metafísica se enuncia em discursos; o *logos* é sua condição de possibilidade de existência; não existe qualquer *logos* se não for falado, comunicado. A filosofia analítica conseqüentemente se submete ao modelo vencedor de se fazer ciência hoje.

Quanto ao seu conteúdo – deixando de lado o seu modo de proceder – notamos que a tendência profunda da filosofia analítica é de reconduzir a metafísica à ontologia, concentrando-se de fato sobre a descrição de uma linguagem dada *a priori*. A “Introdução” de Kanzian afirma que

o filósofo analítico estuda, por exemplo, a natureza de expressões mentais quando reflete sobre a natureza dos estados mentais; ou então, parte da análise de enunciados normativos quando se reflete sobre as normas. Alguns filósofos buscam por aspectos mais gerais das nossas estruturas linguísticas para assim poder tematizar também questões fundamentais da metafísica clássica. (RUNGGALDIER; KANZIAN, 2002, p. 5).

Veremos, porém, a dificuldade de uma tal posição que restringe o questionar metafísico no espaço possibilitado pelos limites dos nossos usos linguísticos. Consideremos o termo “norma”. Não deveremos supor que saibamos o que significa, para, depois, poder reconhecer quais enunciados são normativos e quais não o são? Ora, não será a estrutura linguística que mostrará esse significado que, ao

⁶ RUNGGALDIER; KANZIAN, 2002, p. 6. A introdução do livro, a que nos referimos nesse artigo, foi escrita por Christian Kanzian.

⁷ D’AGOSTINI, 1997, p. 205. Para dizer a verdade, todos esses aspectos (salvo o tamanho dos textos) convêm perfeitamente aos fenomenólogos franceses contemporâneos

contrário, é (re)conhecido num conjunto em que entram muitos elementos, não raramente de ordem transcendental, e que procedem da ampla experiência humana da qual se ocupa a reflexão filosófica? Existem determinações mentais e culturais que se impõem à linguagem, mas que algumas línguas não conhecem. Por exemplo, o hebraico não possui o verbo copulativo “ser” – será então incapaz de colocar perguntas ontológicas?

A ontologia analítica se pretende descritiva e se define inspirando-se na enunciação aristotélica: “a ontologia é a doutrina que estuda o ente enquanto ente e as suas propriedades essenciais”⁸. Recorde-se que o termo “ontologia” é do séc. XVII, e que, logo, os autores da definição aqui transcrita leem Aristóteles com olhos decididamente modernos. Em um livro no qual apresenta o que chama “ontologia formal”, Maurizio Ferraris escreve que “a metafísica serve para classificar e para explicitar, assim como a física serve para explicar através do reconhecimento de causas em um contexto empírico”. (FERRARIS, 2003, p. 6). A distinção entre metafísica e ontologia se mantém, porém, desse modo:

A metafísica perguntaria [...] se existe uma deusa ou se somos livres, enquanto a ontologia tenta nos dizer o que venha a ser “existir” ou em que coisa consiste a causalidade. Nesse sentido, um objetivo possível de uma ontologia é a constituição de uma linguagem ontológica universal que possa servir para a classificação de cada gênero de realidade. (FERRARIS, 2003, p. 6).

Essa definição de Ferraris assume o mesmo espírito de Kanzia, para o qual, por ‘ontologia’,

“se entende a disciplina filosófica que estuda o que existe, e fornece informações sobre a essência ou a natureza de cada coisa. A ontologia deve, por isso, dar o impulso inicial para a compreensão conceitual das características mais universais das realidades”. (RUNGGALDIER; KANZIAN, 2002, p. 6-7).⁹

A filosofia analítica então renova o projeto moderno da ontologia. Encontra sua inspiração em Aristóteles, mas parcialmente. Em Aristóteles, de fato, a ontologia se completa por uma metafísica, que trata, por exemplo, de Deus, ou, mais genericamente, dos entes separados e imóveis, como dissemos. Para os antepassados positivistas da filosofia analítica, é propriamente essa metafísica que deve ser destruída. Para Rudolf Carnap, termos como “Deus”, “Absoluto”, “infinito” são privados de significado. Pode-se, portanto, falar do fim da metafísica (no significado de morte da metafísica) nas fontes da filosofia analítica, mérito do positivismo anglo-saxão do séc. XX. A filosofia analítica, porém, pretende superar essa morte, libertar suas fontes do *a priori* antimetafísico e, novamente, dar vida à re-

⁸ RUNGGALDIER; KANZIAN, 2002, p. 1. Note-se que a definição de Aristóteles (*Metafísica*, 1003a20, definição citada na nossa nota 1) não fala de “disciplina”, mas de “um certo saber” (*tis epistēmē*).

⁹ Essa definição conduz a identificar a ontologia analítica com as filosofias da essência.

flexão fundamental. Na apresentação do livro de Kanzian e Runggaldier, Sergio Galvan insiste realmente sobre essa possibilidade oferecida pela filosofia analítica, principalmente quando a ciência contemporânea põe problemas que “são também ontológicos como, por exemplo, as questões concernentes à natureza das substâncias, dos organismos, dos eventos, das pessoas, das mudanças, da permanência, do tempo, da eternidade etc.” (RUNGGALDIER; KANZIAN, 2002, p. XI).

Contudo, bastará proclamar esses bons intentos para empreender efetivamente uma reflexão verdadeiramente metafísica? A citação de Galvan, há pouco lida, elenca uma série de temas ontológicos. Porém, serão de metafísica? Não faltam em filosofia analítica pesquisas de filosofia religiosa (RAMSEY, 1974; HUGHES, 2005), por exemplo, sobre o termo “Deus” (MEIXNER, 1992), com a preocupação de descrever uma linguagem em que intervêm termos de ordem religiosa. Entretanto, isso bastará para reanimar a velha metafísica?

“Logos” e “Meta”

Há manuais clássicos¹⁰ – hoje alguns diriam serem escritos na mentalidade da onto-teologia – que afirmam que o ente enquanto ente – pressuposto princípio primeiro – não se descreve pelo fato de que a descrição exige a intervenção de elementos diferentes com relação ao descrito. Isso é impossível para o princípio primeiro enquanto primeiro. Então, seria clássico dizer que a própria ontologia não pode ser uma “ciência” descritiva, vale dizer, determinada por atributos, que explicaria tudo com a causalidade – essa funciona somente em um contexto predicativo – ou que classificaria tudo (contrariamente à tese proposta por Ferraris). Seguramente, será errôneo restringir o domínio da filosofia analítica de tal maneira que ela não possa pretender aproximar-se da “metafísica” no significado etimológico e clássico do termo. Se a filosofia analítica se submete, sem crítica, aos pressupostos do neopositivismo, transferidos para o mundo linguístico, ela fecha os olhos sobre sua própria situação. Na realidade, enquanto se pretende crítica de algum modo, ela se apresenta mais do que um espelho sensível da experiência sensível. Situa-se, ela mesma, *meta ta physika*. O problema é dar conta do exercício de tal “meta”, de refletir sobre o movimento de diferenciação e de tomada de distância que a preposição “meta” efetivamente percorre.

A tomada de distância significada pela preposição grega “meta” é original. Essa preposição possui dois significados principais: “com” (ou “entre”) e “depois de”. A tradição atribui a ela um terceiro significado, “sobre”. Tal “sobre” (platônico) ilustra na realidade o “depois de” (aristotélico). Vejamos cada um desses significados. O significado “com” não está distante do nosso contexto, porque não há qualquer conhecimento racional – e a metafísica é preferentemente racional – que não integre a experiência dos sentidos. Pode-se compreender, então, o motivo pelo qual a preposição “com” não contradiz o significado de “sobre” e de “depois

¹⁰ DEZZA, 1952, p. 25: “Ens nec definiri nec declarari proprie potest”.

de”, já que um termo dialético sempre acompanha o seu oposto. O “com”, todavia, esconde um aspecto de diferenciação, que se pode observar nas preposições “sobre” ou “depois de”. A preposição “sobre” se refere necessariamente ao que está sob – no “sobre”, o “sob” está dialeticamente presente. A mesma observação vale para o “depois de”, que não tem sentido sem o “antes”.

Além disso, as preposições “sobre” e “depois de” se apoiam mutuamente no sentido de que “sobre” exprime de modo espacial a diferença que pertence ao “depois” temporal. Entendemos a preposição “depois de” do seguinte modo: estamos no sensível o qual, “em seguida”, buscamos compreender indo mais pro “alto”. Aqui se observa a intervenção do trabalho da memória e da pesquisa intelectual de acordo com o modelo platônico. As ideias transcendentais de Platão não podem aparecer ao pensamento sem o trabalho da memória, sem a anamnese que parte do sensível e de uma insatisfação da mente. O trabalho da razão segue então a experiência dos sentidos, vem “depois” dela. Porém, a razão se exprime utilizando as nossas capacidades de representar tanto o que é quanto a sua própria atividade. A representatividade é assim compartilhada com a experiência das coisas e com a própria razão, mesmo que ela saiba bem como se distinguir dos sentidos.¹¹ Desse modo, a razão se coloca “sobre” as representações que pôde elaborar “depois” de ter feito a experiência dos sentidos.

A preposição “sobre”, espacial, serve de símbolo para a preposição “depois de”, temporal, mais significativa, mas dificilmente representável (cada representação, de fato, se bloqueia na sincronia de um espaço visto imediatamente). Por isso, o tempo pertence à metafísica mais do que o espaço. Graças ao tempo do esforço é que a razão se distancia da experiência sensível, o tempo da meditação, do pensar, da posição de si – todos os atos que exigem tempo para ir “além”, “meta” e “depois” da experiência sensível. As características do tempo do esforço da razão são de análise e de síntese. De análise, porque a distinção entre o sensível e o racional é discursiva (a experiência sensível não é racional); de síntese, porque a interpretação racional da experiência sensível não fala de outro “ente” senão do ente da experiência sensível, mesmo compreendendo-o de um modo desconhecido pelos sentidos. Constitui-se, assim, a temporalidade própria da reflexão, que é um ato de pensar capaz de voltar analiticamente sobre os próprios atos de conhecimento para determinar seus respectivos modos de proceder. Além disso, a reflexão se sabe, ela mesma, implicada sinteticamente nesses atos de conhecimento, reportando para o sensível – que é *a priori* – a construção a posteriori do inteligível, elaborado de modo transcendente pelo puro pensar.

A filosofia analítica segue a inspiração da lógica contemporânea, a qual não se organiza somente a partir do *Organon* do Estagirita, mas também, e sobretudo, a partir da distinção proposta por Gottlob Frege (1892, p. 25-50) entre *Sinn* (significação) e *Bedeutung* (sentido). A lógica da filosofia analítica é assinalada pela semântica, vale dizer, pela intencionalidade da consciência e não somente pela

¹¹ Quando Descartes escreve *Cogito sum*, ele sabe bem que essa expressão de si, essa representação, não é de uma coisa qualquer.

coerência lógica de nossas expressões linguísticas. Alguns autores sustentam que a distinção entre a significação e o sentido pode ser explicada com as chaves fenomenológicas da intencionalidade, do empenho da subjetividade racional. (CHISHOLM, 1989). Porém, os autores de filosofia analítica parecem deixar de lado o estudo da diferença entre as intencionalidades a ponto de considerar a significação e o sentido em modos distintos. Mesmo se as questões postas por eles no que tange ao indivíduo, à presença etc. façam eco às problemáticas da metafísica clássica, não parece que entrem na vitalidade do pensamento metafísico que é precisamente a investigação da presença sintética do pensamento em cada etapa de suas construções analíticas. A filosofia analítica realmente assume o pressuposto moderno das possibilidades de terminar o movimento da razão nas representações, mas não o ato de diferenciar e de unir, que é, por assim dizer, o ato específico da reflexão sintética. O seu horizonte de investigação refere-se menos ao objetivo da reflexão metafísica do que ao seu fim. A sua postura é meramente científica, senão técnica. Parece que o seu modelo de saber seja o concludente, que não deixa espaço para um saber ulterior. O seu saber se encerra em si mesmo – pretende-se “ontológico” no significado estrito do termo. O editor inglês de uma nova edição crítica de Aristóteles¹² disse que, para refletir com eficiência, não é necessário refletir sobre a reflexão, não é necessário que o pensamento volte sobre suas operações e se descubra ali implicado.

A preposição grega “meta” não possui qualquer significado nessa perspectiva. A metafísica não pode realizar o inteiro significado dessa preposição se não considera o retorno da subjetividade racional sobre seus atos de racionalização do sensível – um retorno que segue e confirma a tomada de distância possibilitada pela própria racionalização do sensível. A atividade de reflexão supõe uma prévia tomada de distância, um exílio da mente do dado imediato. A absoluta originalidade da metafísica provém dessa capacidade propriamente humana de colocar-se a distância, de ser livre, e, além disso, de ser aberta a valores, a Deus – contudo, a reflexão sobre isso ensejaria um outro discurso. Já que a tomada de distância condiciona o emergir da consciência humana, a metafísica não poderá morrer, a menos que o homem ignore a potência da própria consciência e liberdade; a menos que o homem se abandone a um destino do qual os mais espertalhões saberão apoderar-se. Sem a metafísica, a humanidade corre graves perigos.

Seria possível empreender agora um caminho de metafísica reflexiva, de acordo com a intuição de Descartes, para o qual a exposição da mente na linguagem, dita em primeira pessoa, revela um ato de autoexposição (logo, com a possibilidade de análise) sem se exaurir (logo, com um destino sintético). Nessa expressão de si, a mente erige um “evento”, cujo significado metafísico foi meditado por alguns autores contemporâneos – especialmente por fenomenólogos franceses – em um modo que exigiria uma grande atenção, se bem que não esteja

¹² “[...] para refletir é quase inútil refletir sobre a reflexão” (BARNES, 1977, p. 206-208).

em conformidade com a filosofia técnica que desejaria se impor em todas as universidades do mundo.

Referências bibliográficas

- ARISTOTELE. *Metafisica*: a cura di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- BARNES, J. Aristote dans la philosophie anglo-saxonne. *Revue Philosophique de Louvain*, v.76, 1977, p.206-208.
- BECCHIO C.; BERTONE, C. Neuroscienze. In: FERRARIS, M (Org.). *Storia dell'ontologia*. Milano: Bompiani, 2008. p. 452-464.
- BERTI, E. La Metafisica di Aristotele: "onto-teologia" o "filosofia prima". In: _____. *Nuovi studi aristotelici*. Fisica, antropologia e metafisica. Brescia: Morcelliana, 2005, p. 395-420.
- BIFFI, I. *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*. Saggi. Milano: Jaca Book, 1995.
- CHISHOLM, R. M. *On metaphysics*. Minneapolis: University of Minneapolis, 1989.
- D'AGOSTINI, F. *Analitici e continentali* : Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1997.
- DEZZA, P. *Metaphysica generalis*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1952.
- FERRARIS, M. Ontologia. In: _____. *Guida* (Parole chiave della filosofia). Napoli, 2003.
- FREGE, G. Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, v.100 ,n. 1892, p. 25- 50.
- HEIDEGGER, M. Lettera sull'umanismo. In: _____. *Segnavia*. A cura di F. Volpi. Milano: Adelphi, 1987.
- _____. *Nietzsche*. A cura di Fr. Volpi. Milano: Adelphi, 1994.
- HERÁCLITO. Frammenti. In: _____. *I Presocratici*. Testimonianze e frammenti. t. 1. Trad. G. Giannantoni. Bari: Edizioni Laterza, 1999.
- HUGHES, C. *Filosofia della religione*. La prospettiva analitica. Bari-Roma: Laterza, 2005.
- HYDE, D. *Vagueness, Logic and Ontology*. Ashgate: Aldershot, 2008.
- LEVINAS, E. *Dall'esistenza all'esistente*. Trad. F. Sossi. Genova: Marietti, 1986.
- LORHARD, J. *Ogdoas Scholastica*. Sangalli, 1606.
- MARION, J.-L. La fin de la fin de la métaphysique. *Laval théologique et philosophique*, v.42 p.23-33, 1986.
- MEIXNER, U. Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der Analytischen Philosophie. In: *Theologie und Philosophie*, v.67, p. 246-262, 1992.
- QUINE. On what there is?. *The review of metaphysics*, v.2, p. 21-38, 1948.

RAMSEY, T. *Religious Language: an Empirical Placing of Theological Phrases*. London: SCM Press, 1974.

REALE, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

RUNGGALDIER, E.; KANZIAN, C. *Problemi fondamentali dell'ontologia analítica: cura di S. Galvan*. Milano: Vita e Pensiero, 2002.

TOMMASO D'AQUINO. *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*. Libro I. Bologna: Ed. Studio Domenicano, 2000.

VARZI, A. Sul confine tra ontologia e metafisica. *Giornale di metafisica*, v.19, p. 285,2007.