

Universidade do Sul de Santa Catarina

Ontologia II

Disciplina na modalidade a distância

Palhoça
UnisulVirtual
2011

Créditos

Universidade do Sul de Santa Catarina | Campus UnisulVirtual | Educação Superior a Distância

Avenida dos Lagos, 41 – Cidade Universitária Pedra Branca | Palhoça – SC | 88137-900 | Fone/fax: (48) 3279-1242 e 3279-1271 | E-mail: cursovirtual@unisul.br | Site: www.unisul.br/unisulvirtual

Reitor

Ailton Nazareno Soares

Vice-Reitor

Sebastião Salésio Heerdt

Chefe de Gabinete da Reitoria

Willian Corrêa Máximo

Pró-Reitor de Ensino e

**Pró-Reitor de Pesquisa,
Pós-Graduação e Inovação**
Mauri Luiz Heerdt

Pró-Reitora de Administração Acadêmica

Miriam de Fátima Bora Rosa

Pró-Reitor de Desenvolvimento e Inovação Institucional

Valter Alves Schmitz Neto

Diretora do Campus Universitário de Tubarão

Milene Pacheco Kindermann

Diretor do Campus Universitário da Grande Florianópolis

Hércules Nunes de Araújo

Secretária-Geral de Ensino

Solange Antunes de Souza

Diretora do Campus Universitário UnisulVirtual

Jucimara Roesler

Equipe UnisulVirtual

Diretor Adjunto

Moacir Heerdt

Secretaria Executiva e Cerimonial

Jackson Schuelter Wiggers (Coord.)
Marcelo Fraiberg Machado
Tenille Catarina

Assessoria de Assuntos Internacionais

Murilo Matos Mendonça

Assessoria de Relação com Poder Público e Forças Armadas

Adenir Siqueira Viana
Walter Félix Cardoso Junior

Assessoria DAD - Disciplinas a Distância

Patrícia da Silva Meneghel (Coord.)
Carlos Alberto Areias
Cláudia Berh V. da Silva
Conceição Aparecida Kindermann
Luiz Fernando Meneghel
Renata Souza de A. Subtil

Assessoria de Inovação e Qualidade de EAD

Denia Falcão de Bittencourt (Coord.)
Andrea Ouriques Balbinot
Carmen Maria Cipriani Pandini

Assessoria de Tecnologia

Osmar de Oliveira Braz Júnior (Coord.)
Felipe Fernandes
Felipe Jacson de Freitas
Jefferson Amorim Oliveira
Phelipe Luiz Winter da Silva
Priscila da Silva
Rodrigo Battistotti Pimpão
Tamara Bruna Ferreira da Silva

Coordenação Cursos

Coordenadores de UNA

Diva Marília Flemming
Marciel Evangelista Catâneo
Roberto Iunskovski

Auxiliares de Coordenação

Ana Denise Goularte de Souza
Camile Martinelli Silveira
Fabiana Lange Patricio
Tânia Regina Goularte Waltemann

Coordenadores Graduação

Aloísio José Rodrigues
Ana Luísa Müllbert
Ana Paula R. Pacheco
Artur Beck Neto
Bernardino José da Silva
Charles Odair Cesconetto da Silva
Dilsa Mondardo
Diva Marília Flemming
Horácio Dutra Mello
Itamar Pedro Bevilacqua
Jairo Afonso Henkes
Janaína Baeta Neves
Jorge Alexandre Nogared Cardoso
José Carlos da Silva Junior
José Gabriel da Silva
José Humberto Dias de Toledo
Joseane Borges de Miranda
Luiz G. Buchmann Figueiredo
Marciel Evangelista Catâneo
Maria Cristina Schweitzer Veit
Maria da Graça Poyer
Mauro Faccioni Filho
Moacir Fogaça
Nélio Herzmann
Onei Tadeu Dutra
Patrícia Fontanella
Roberto Iunskovski
Rose Clér Estivaleta Beche

Vice-Coordenadores Graduação

Adriana Santos Rammé
Bernardino José da Silva
Catia Melissa Silveira Rodrigues
Horácio Dutra Mello
Jardel Mendes Vieira
Joel Irineu Lohm
José Carlos Noronha de Oliveira
José Gabriel da Silva
José Humberto Dias de Toledo
Luciana Manfro
Rogério Santos da Costa
Rosa Beatriz Madruga Pinheiro
Sergio Sell
Tatiana Lee Marques
Valnei Carlos Denardin
Sâmia Mônica Fortunato (Adjunta)

Coordenadores Pós-Graduação

Aloísio José Rodrigues
Anelise Leal Vieira Cubas
Bernardino José da Silva
Carmen Maria Cipriani Pandini
Daniela Ernani Monteiro Will
Giovani de Paula
Karla Leonora Dayse Nunes
Leticia Cristina Bizarro Barbosa
Luiz Otávio Botelho Lento
Roberto Iunskovski
Rodrigo Nunes Lunardelli
Rogério Santos da Costa
Thiago Coelho Soares
Vera Rejane Niedersberg Schuhmacher

Gerência Administração Acadêmica

Angelita Marçal Flores (Gerente)
Fernanda Farias

Secretaria de Ensino a Distância

Samara Josten Flores (Secretária de Ensino)
Giane dos Passos (Secretária Acadêmica)
Adenir Soares Júnior
Alessandro Alves da Silva
Andréa Luci Mandira
Cristina Mara Schaufert
Djeime Sammer Bortolotti
Douglas Silveira
Evilym Melo Livramento
Fabiano Silva Michels
Fabricio Botelho Espindola
Felipe Wronski Henrique
Gisele Terezinha Cardoso Ferreira
Indyanara Ramos
Janaina Conceição
Jorge Luiz Vilhar Malaquias
Juliana Broering Martins
Luana Borges da Silva
Luana Tarsila Hellmann
Luiza Koing Zumblick
Maria José Rossetti

Marilene de Fátima Capeleto
Patrícia A. Pereira de Carvalho
Paulo Lisboa Cordeiro
Paulo Mauricio Silveira Bubalo
Rosângela Mara Siegel
Simone Torres de Oliveira
Vanessa Pereira Santos Metzker
Vanilda Liordina Heerdt

Gestão Documental

Lamuniê Souza (Coord.)
Clair Maria Cardoso
Daniel Lucas de Medeiros
Jaliza Thizon de Bona
Guilherme Henrique Koerich
Josiane Leni
Marília Locks Fernandes

Gerência Administrativa e Financeira

Renato André Luz (Gerente)
Ana Luise Wehrle
Anderson Zandrê Prudêncio
Daniel Contessa Lisboa
Naiara Jeremias da Rocha
Rafael Bourdot Back
Thais Helena Bonetti
Valmir Venício Inácio

Gerência de Ensino, Pesquisa e Extensão

Janaína Baeta Neves (Gerente)
Aracelli Araldi

Elaboração de Projeto

Carolina Hoeller da Silva Boing
Vanderlei Brasil
Francielle Arruda Rampelotte

Reconhecimento de Curso

Maria de Fátima Martins

Extensão

Maria Cristina Veit (Coord.)

Pesquisa

Daniela E. M. Will (Coord. PUIP, PUI, PIBIC)
Mauro Faccioni Filho (Coord. Nuvem)

Pós-Graduação

Anelise Leal Vieira Cubas (Coord.)

Biblioteca

Salette Cecília e Souza (Coord.)
Paula Sanhudo da Silva
Marília Ignacio de Espindola
Renan Felipe Cascaes

Gestão Docente e Discente

Enzo de Oliveira Moreira (Coord.)

Capacitação e Assessoria ao Docente

Alessandra de Oliveira (Assessoria)
Adriana Silveira
Alexandre Wagner da Rocha
Elaine Cristiane Surian (Capacitação)
Elizete De Marco
Fabiana Pereira
Iris de Souza Barros
Juliana Cardoso Esmeraldino
Maria Lina Moratelli Prado
Simone Ziguovnas

Tutoria e Suporte

Anderson da Silveira (Núcleo Comunicação)
Claudia N. Nascimento (Núcleo Norte-Nordeste)
Maria Eugênia F. Celeghein (Núcleo Pólos)
Andreza Talles Cascais
Daniela Cassol Peres
Débora Cristina Silveira
Ednéia Araújo Alberto (Núcleo Sudeste)
Francine Cardoso da Silva
Janaina Conceição (Núcleo Sul)
Joice de Castro Peres
Karla F. Wisniewski Desengrini
Kelin Buss
Liana Ferreira
Luiz Antônio Pires
Maria Aparecida Teixeira
Mayara de Oliveira Bastos
Michael Mattar

Patrícia de Souza Amorim
Poliana Simao
Schenon Souza Preto

Gerência de Desenho e Desenvolvimento de Materiais Didáticos

Márcia Loch (Gerente)

Desenho Educacional

Cristina Klipp de Oliveira (Coord. Grad./DAD)
Roseli A. Rocha Moterle (Coord. Pós/Ext.)
Aline Cassol Daga
Aline Pimentel
Carmelita Schulze
Daniela Siqueira de Menezes
Delma Cristiane Morari
Eliete de Oliveira Costa
Eloísa Machado Seemann
Flavia Lumi Matuzawa
Geovania Japiassu Martins
Isabel Zoldan da Veiga Rambo
João Marcos de Souza Alves
Leandro Romanó Bamberg
Lygia Pereira
Lis Airé Fogolari
Luiz Henrique Milani Queriquelli
Marcelo Tavares de Souza Campos
Mariana Aparecida dos Santos
Marina Melhado Gomes da Silva
Marina Cabeda Egger Moellwald
Mirian Elizabet Hahmeyer Collares Elpo
Pâmella Rocha Flores da Silva
Rafael da Cunha Lara
Roberta de Fátima Martins
Roseli Aparecida Rocha Moterle
Sabrina Bleicher
Verônica Ribas Cúrcio

Acessibilidade

Vanessa de Andrade Manoel (Coord.)
Leticia Regiane Da Silva Tobar
Mariella Gloria Rodrigues
Vanessa Montagna

Avaliação da aprendizagem

Claudia Gabriela Dreher
Jaqueline Cardozo Polla
Nágila Cristina Hinkel
Sabrina Paula Soares Scaranto
Thayanny Aparecida B. da Conceição

Gerência de Logística

Jeferson Cassiano A. da Costa (Gerente)

Logística de Materiais

Carlos Eduardo D. da Silva (Coord.)
Abraão do Nascimento Germano
Bruna Maciel
Fernando Sardão da Silva
Fylyppy Margino dos Santos
Guilherme Lentz
Marlon Eliseu Pereira
Pablo Varela da Silveira
Rubens Amorim
Yslann David Melo Cordeiro

Avaliações Presenciais

Graciele M. Lindenmayr (Coord.)
Ana Paula de Andrade
Angelica Cristina Gollo
Cristilaine Medeiros
Daiana Cristina Bortolotti
Delano Pinheiro Gomes
Edson Martins Rosa Junior
Fernando Steimbach
Fernando Oliveira Santos
Lisdeise Nunes Felipe
Marcelo Ramos
Marcio Ventura
Osni Jose Seidler Junior
Thais Bortolotti

Gerência de Marketing

Eliza B. Dallanhol Locks (Gerente)

Relacionamento com o Mercado

Alvaro José Souto

Relacionamento com Polos Presenciais

Alex Fabiano Wehrle (Coord.)
Jeferson Pandolfo

Karine Augusta Zanon
Marcia Luz de Oliveira
Mayara Pereira Rosa
Luciana Tomadão Borguetti

Assuntos Jurídicos

Bruno Lucion Roso
Sheila Cristina Martins

Marketing Estratégico

Rafael Bavaresco Bongioio

Portal e Comunicação

Catia Melissa Silveira Rodrigues
Andreia Drewes
Luiz Felipe Buchmann Figueiredo
Rafael Pessi

Gerência de Produção

Arthur Emmanuel F. Silveira (Gerente)
Francini Ferreira Dias

Design Visual

Pedro Paulo Alves Teixeira (Coord.)
Alberto Regis Elias
Alex Sandro Xavier
Anne Cristyene Pereira
Cristiano Neri Gonçalves Ribeiro
Daiana Ferreira Cassanego
Davi Pieper
Diogo Rafael da Silva
Edison Rodrigo Valim
Fernanda Fernandes
Frederico Trilha
Jordana Paula Schulka
Marcelo Neri da Silva
Nelson Rosa
Noemia Souza Mesquita
Oberdan Porto Leal Piantino

Multimídia

Sérgio Giron (Coord.)
Dandara Lemos Reynaldo
Cleber Magri
Fernando Gustavo Soares Lima
Josué Lange

Conferência (e-OLA)

Carla Fabiana Feltrin Raimundo (Coord.)
Bruno Augusto Zunino
Gabriel Barbosa

Produção Industrial

Marcelo Bittencourt (Coord.)

Gerência Serviço de Atenção Integral ao Acadêmico

Maria Isabel Aragon (Gerente)
Ana Paula Batista Detóni
André Luiz Portes
Carolina Dias Damasceno
Cleide Inácio Goulart Seeman
Denise Fernandes
Francielle Fernandes
Holdrin Milet Brandão
Jenniffer Camargo
Jessica da Silva Bruchado
Jonatas Collaço de Souza
Juliana Cardoso da Silva
Juliana Elen Tizian
Kamilla Rosa
Mariana Souza
Marilene Fátima Capeleto
Maurício dos Santos Augusto
Maycon de Sousa Candido
Monique Napoli Ribeiro
Priscilla Geovana Paganini
Sabrina Mari Kawano Gonçalves
Sheila Cristina Martins
Taize Muller
Tatiane Crestani Trentin

Leandro Kingeski Pacheco

Ontologia II

Livro didático

Revisão atualização, e ampliação de conteúdo

Leandro Kingeski Pacheco

Design Instrucional

Ana Cláudia Taú

1ª edição revista, atualizada e ampliada

Palhoça
UnisulVirtual
2011

Copyright © UnisulVirtual 2011

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida por qualquer meio sem a prévia autorização desta instituição.

Edição – Livro Didático

Professor Conteudista
Leandro Kingeski Pacheco

Revisão atualização, e ampliação de conteúdo
Leandro Kingeski Pacheco (1ª ed. rev. atual. e ampl.)

Design Instrucional
Ana Cláudia Taú

Assistente Acadêmico
Leandro Romanó Bamberg (1ª ed. rev. atual. e ampl.)

Projeto Gráfico e Capa
Equipe UnisulVirtual

Diagramação
Frederico Trilha
Davi Pieper (1ª ed. rev. atual. e ampl.)

Revisão
Diane Dal Mago

ISBN
978-85-7817-337-1

111

P11

Pacheco, Leandro Kingeski

Ontologia II : livro didático / Leandro Kingeski Pacheco ; revisão, atualização e ampliação de conteúdo Leandro Kingeski Pacheco ; design instrucional Ana Cláudia Taú ; [assistente acadêmico Leandro Romanó Bamberg]. – 1. ed., rev., atual. e ampl. – Palhoça : UnisulVirtual, 2011. 170 p. : il. ; 28 cm.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-7817-337-1

1. Ontologia. 2. Descartes, René – 1596-1650. 3. Spinoza, Benedictus de –1632-1677. 4. Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von – 1646-1716. 5. Hume, David – 1711-1776. 6. Kant, Immanuel – 1724-1804. 7. Husserl, Edmund – 1859-1938. 8. Heidegger, Martin – 1889-1976. I. Taú. Ana Cláudia. II. Bamberg, Leandro Romanó. III. Título.

Sumário

Apresentação.....	7
Palavras do professor.....	9
Plano de estudo	11
UNIDADE 1 - Substância para Descartes, para Espinoza e para Leibniz..	15
UNIDADE 2 - Críticas de Hume e de Kant à metafísica	59
UNIDADE 3 - Aspectos ontológicos em Husserl, em Heidegger e em Carnap	109
Para concluir o estudo.....	151
Referências	153
Sobre o professor conteudista.....	157
Respostas e comentários das atividades de autoavaliação	159
Biblioteca Virtual.....	169

Apresentação

Este livro didático corresponde à disciplina **Ontologia II**.

O material foi elaborado visando a uma aprendizagem autônoma e aborda conteúdos especialmente selecionados e relacionados à sua área de formação. Ao adotar uma linguagem didática e dialógica, objetivamos facilitar seu estudo a distância, proporcionando condições favoráveis às múltiplas interações e a um aprendizado contextualizado e eficaz.

Lembre-se que sua caminhada, nesta disciplina, será acompanhada e monitorada constantemente pelo Sistema Tutorial da UnisulVirtual, por isso a “distância” fica caracterizada somente na modalidade de ensino que você optou para sua formação, pois na relação de aprendizagem professores e instituição estarão sempre conectados com você.

Então, sempre que sentir necessidade entre em contato; você tem à disposição diversas ferramentas e canais de acesso tais como: telefone, e-mail e o Espaço Unisul Virtual de Aprendizagem, que é o canal mais recomendado, pois tudo o que for enviado e recebido fica registrado para seu maior controle e comodidade. Nossa equipe técnica e pedagógica terá o maior prazer em lhe atender, pois sua aprendizagem é o nosso principal objetivo.

Bom estudo e sucesso!

Equipe UnisulVirtual.

Palavras do professor



Caríssimo(a) estudante:

Com o apoio deste livro didático, você continuará seu percurso no mundo fascinante da Ontologia. Nesta disciplina de Ontologia II você conhecerá outras perspectivas sobre o ser, com foco na Modernidade e na Contemporaneidade. Nesse âmbito, alguns filósofos expoentes serão abordados: Descartes, Espinoza, Leibniz, Hume, Kant, Husserl, Heidegger e Carnap.

Muitos outros filósofos poderiam ser abordados, mas estão já são suficientemente significativos. Embora os conteúdos respectivos a esses pensadores impliquem certa complexidade, tenho certeza de que você desenvolverá uma excelente aprendizagem. Para tanto, sua dedicação é essencial. Assim, conceitos, teses e teorias serão desvelados passo a passo.

Faço duas ressalvas, a primeira é que a abordagem do conteúdo deste livro didático segue um delineamento histórico, o que não significa que você estudará uma História da Filosofia, e sim questões clássicas da Ontologia, situadas historicamente.

Como nosso tempo é escasso e nosso objeto de trabalho delimitado, vamos nos concentrar nas questões de Ontologia. Certo?

A segunda ressalva, básica, é válida para qualquer livro didático: este livro não tem a mínima pretensão de esgotar o assunto Ontologia, mas tão somente desenvolver “uma” abordagem didática e sistemática e, enquanto tal, humildemente parcial.

Diante desta limitação, procure ampliar seus conhecimentos sobre Ontologia, consultando os textos originais dos próprios filósofos, como sugerido na seção “Saiba mais”, ao final de cada uma das unidades de seu livro. Procure, também, consultar dicionários e outras obras, sempre que considerar pertinente.

Bons estudos!

Professor Leandro Kingeski Pacheco



Plano de estudo

O plano de estudos visa a orientá-lo(a) no desenvolvimento da disciplina. Possui elementos que o(a) ajudarão a conhecer o contexto da disciplina e a organizar o seu tempo de estudos.

O processo de ensino e aprendizagem na UnisulVirtual leva em conta instrumentos que se articulam e se complementam, portanto, a construção de competências se dá sobre a articulação de metodologias e por meio das diversas formas de ação/mediação.

São elementos desse processo:

- o livro didático;
- o Espaço UnisulVirtual de Aprendizagem (EVA);
- as atividades de avaliação (a distância, presenciais e de autoavaliação);
- o Sistema Tutorial.

Ementa

A crise da Metafísica no período Moderno. As diferentes visões e interpretações da Ontologia no período Contemporâneo.

Objetivos

Geral

Conhecer e refletir sobre teorias ontológicas de alguns clássicos filósofos da Modernidade e da Contemporaneidade.

Específicos:

- Identificar a perspectiva ontológica de diferentes escolas modernas e contemporâneas, com destaque para as críticas à Metafísica.
- Conhecer e compreender a perspectiva ontológica moderna e racionalista de Descartes, de Espinoza e de Leibniz.
- Conhecer e compreender críticas à Metafísica, em função da perspectiva de Hume e de Kant.
- Conhecer e compreender aspectos ontológicos relativos ao pensamento de Husserl, de Heidegger e de Carnap.
- Compreender que embora existam várias ontologias, a pergunta pelo ser ainda não recebeu uma resposta consensual, aceita por todos.
- Desenvolver exercícios de análise e de síntese de trechos ontológicos.

Carga Horária

A carga horária total da disciplina é de 60 horas-aula.

Conteúdo programático/objetivos

Veja, a seguir, as unidades que compõem o livro didático desta disciplina e os seus respectivos objetivos. Esses se referem aos resultados que você deverá alcançar ao final de uma etapa de estudo. Os objetivos de cada unidade definem o conjunto de conhecimentos que você deverá possuir para o desenvolvimento de habilidades e competências necessárias à sua formação.

Unidades de estudo: 3

Unidade 1 – Substância para Descartes, para Espinoza e para Leibniz

Nesta unidade você estuda a perspectiva ontológica moderna e racionalista de Descartes, de Espinoza e de Leibniz. Estuda a distinção substancial proposta por Descartes, a única substância que há para Espinoza e a concepção de mônadas para Leibniz.

Unidade 2 – Críticas de Hume e de Kant à metafísica

Por meio desta unidade você conhece as perspectivas ontológicas de Hume e de Kant, assim como suas respectivas críticas à metafísica.

Unidade 3 – Aspectos ontológicos em Husserl, em Heidegger e em Carnap

Com esta unidade você amplia o entendimento sobre o que há, por meio de aspectos ontológicos relativos à perspectiva de Husserl, de Heidegger e de Carnap.

UNIDADE 1

1

Substância para Descartes, para Espinoza e para Leibniz



Objetivos de aprendizagem

- Conhecer e compreender a perspectiva ontológica moderna e racionalista de Descartes, de Espinoza e de Leibniz.
- Desenvolver exercícios de análise e de síntese de trechos ontológicos.



Seções de estudo

- Seção 1** Descartes e a distinção substancial
- Seção 2** Espinoza e a única substância
- Seção 3** Leibniz e as mônadas



Para início de estudo

Nesta unidade, você estuda a perspectiva ontológica de Descartes, de Espinoza e de Leibniz. Esses três pensadores modernos radicalizam as interpretações tradicionais acerca da noção de **substância** em um momento específico, em que a Antiguidade e o Medievo são, reconhecidamente, períodos históricos, passados.

Um fator em especial marca o pensamento dos modernos Descartes, Espinoza e Leibniz: o uso necessário da razão para justificar as respectivas perspectivas filosóficas sobre o ser. Não é por acaso que esses três pensadores são tradicionalmente considerados racionalistas.

Assim, fé e razão, conciliação defendida por filósofos medievais, como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, para lidar com o que há não “serão” mais aceitáveis. Ainda, na Modernidade, o problema do ser, ontológico, é fortemente permeado pela Teoria do conhecimento, pois a pergunta pelo que há está condicionada pela pergunta acerca do que podemos conhecer.

Conforme Castro (2008, p. 9-10) “Em *The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics – Descartes, Spinoza, Leibniz* (1993), R.S. Woolhouse mostra quanto a noção de substância está presente na filosofia desses três filósofos. O que Woolhouse, entretanto, omite é que com a filosofia moderna se inicia, na verdade, a desconstrução do conceito aristotélico originário. Noções fundamentais para a Ontologia de substância de Aristóteles, como ‘substrato’ e ‘substância individual’, são colocadas dentro de um ambiente completamente novo, no qual, por um lado, tudo depende da relação entre causa eficiente (divina) e efeito (as criaturas); e, de outro lado, enquanto a preocupação aristotélica é garantir a ‘unidade’ do ser individual composto de forma e matéria, a preocupação cartesiana é com a ‘segurança’ que se possa ter com relação ao conhecimento que se tenha sobre a existência das coisas. Joshua Hoffman e Gary S. Rosenkranz, entretanto, mostram em *Substance – Its Nature and Existence* (1997), que, mesmo em ambiente distinto, a filosofia moderna manteve o critério aristotélico de independência da substância.”



Saiba mais sobre o pensamento filosófico da Modernidade

O pensamento filosófico da Modernidade, ao desenvolver-se, converge ou diverge de aspectos relativos:

- **ao Humanismo** – movimento que valoriza o homem em relação às demais coisas e às explicações existentes; as filosofias antigas, com o estudo de obras dos filósofos clássicos; e o estudo de disciplinas literárias.
- **ao Renascimento** – momento de singularidade histórica, em relação à cultura Medieval e à Moderna.
- **à revolução científica** – movimento que valoriza a Ciência como saber fundado no método e que busca obter proposições verdadeiras acerca do mundo, aliando-se à precisão, ao rigor matemático, ao uso de instrumentos técnicos e à busca da união teórica e prática.

Espero que você se “espante” com tais interpretações. Bons estudos nesta unidade e boa aprendizagem.

Seção 1 – Descartes e a distinção substancial

Nesta seção, você estuda a perspectiva ontológica de René Descartes (1596-1650) e, assim, uma distinção substancial e, concomitantemente, a radicalização da dúvida metódica e o encontro de um princípio (ontológico) fundamental.

Identifica ainda a admissão da existência, de fato, de Deus, do indivíduo e de outras coisas corporais; a razão como foro analítico da realidade e das coisas verdadeiras; os tipos de ideias que podem ocorrer na alma e como é garantida a “realidade objetiva”. Assim, Descartes distingue seres fundamentais e explora, ainda, no âmbito da alma, a razão como foro instrumento pertinente à análise da realidade, do que há.



Figura 1.2 - René Descartes
Fonte: HALS, Frans (1648).

A perspectiva ontológica de Descartes é desenvolvida no *Discurso do Método* (obra de 1637), principalmente em sua quarta parte. Contudo, é na obra *Meditações* (texto publicado em 1641) que é desenvolvida uma análise ampla dessa perspectiva. Também são dignas de nota certas passagens da obra *Princípios da Filosofia* (texto de 1644).

Como a noção de substância é fundamental, vamos começar por ela. O pensador francês define a substância como...



O que existe por si só, sem necessidade de outra coisa.

Considerando esta definição, Descartes distingue a substância em três tipos de coisas: a *res cogitans*, a *res extensa* e a *res infinita*. A figura seguinte ilustra essa relação.

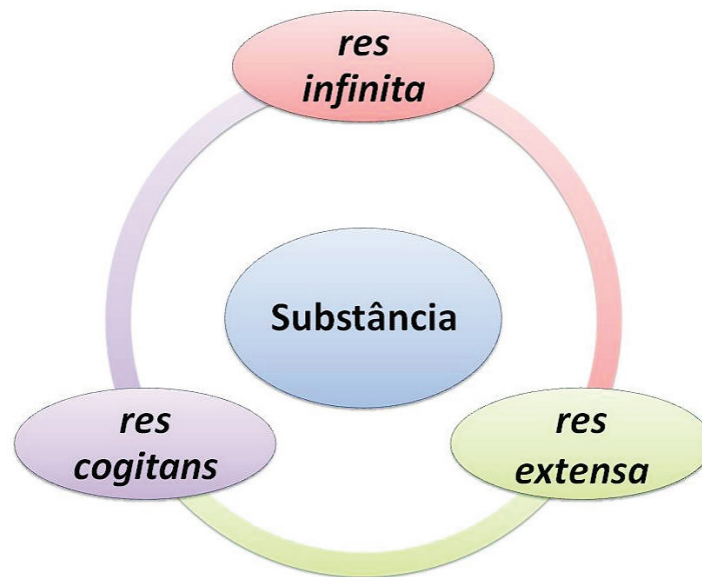


Figura 1.3 – Tipos de substância para Descartes
 Fonte: Elaboração do autor, 2010.

Antes de estudar o significado desses tipos de coisas, de substâncias, é pertinente retomar um “preâmbulo” fundamental proposto por Descartes.

Entre a radicalização da dúvida metódica, a superação da atitude cética e o encontro de um princípio fundamental: existe algo, ‘eu’

Conforme Hegenberg (1995, p. 113) “Chama-se **juízo** o ato mental de asseverar (afirmar ou negar) um conteúdo passível de ser asseverado. De acordo com a tradição, um juízo afirma ou nega um predicado de certo sujeito.”

Descartes, à medida que reflete sobre o que há, propõe rejeitar todas as opiniões que tem, todos os exemplos desprovidos de análise e todas as aprendizagens provenientes do hábito – com o intuito de ouvir a razão e livrar-se de possíveis enganos. Decide, então, suspender os **juízos** acerca de qualquer opinião desprovida de análise.

Contudo, o pensador não imita a atitude cética de dúvida contínua, mas **duvida** para:

- destruir todas as suas opiniões equivocadas ou mal fundamentadas, todos os pensamentos confusos e mesmo o dogmatismo filosófico;
- adquirir experiências e evidências pertinentes à verdade.

Conforme Fearn (2004, p. 78) “Descartes escreveu que seu método imitava o de um arquiteto. Quando um arquiteto quer construir uma casa num terreno arenoso, começa por cavar um conjunto de valas das quais remove a areia, de modo a poder assentar suas fundações em solo firme. Da mesma maneira, Descartes começa sua filosofia tomando tudo que é duvidoso e rejeitando-o como areia. No lugar da picareta, ele emprega o método da dúvida para limpar o terreno para o conhecimento.”

Ao refletir sobre o que há, Descartes aplica a atitude da dúvida generalizada, pois duvida dos sentidos, das simples demonstrações matemáticas, de qualquer pensamento que tenha entrado em sua alma. Nas Meditações, Descartes, com intuito de fortalecer a hipótese de incerteza, da dúvida, acerca das coisas que existem, chega a supor a existência de um ‘gênio maligno’ que poderia existir com a finalidade de enganá-lo.

Contudo, ele não pode negar que, enquanto duvida, pensa e, enquanto pensa, **necessariamente**, existe. A existência de si mesmo, depois da dúvida metodicamente desenvolvida, é considerada o princípio de sua filosofia.

Conforme Abbagnano (2000, p. 148), “[...] a expressão cartesiana ‘cogito ergo sum’ [...] exprime a evidência existencial do sujeito pensante, isto é, a certeza que o sujeito pensante tem da sua existência enquanto tal.”



Após radicalizar a dúvida metódica, Descartes (2000b, p.258) conclui que a proposição: “Eu sou, eu existo.” é sempre verdadeira. Tal verdade diverge de perspectivas ontológicas realistas antigas ou medievais, pois encontra na **subjetividade**, no próprio sujeito que pensa, uma verdade ontológica considerada irrefutável.

Conforme Da Silva (2003, p. 115) “Descartes, com sua asserção original: ‘*pense, logo existo*’, inaugura um novo horizonte filosófico, o da *subjetividade*.” Já para Silva (2005) uma das noções fundamentais de que Descartes explora é o subjetivismo, e explica que (2005, p. 12) “Subjetivismo quer dizer apenas primado da subjetividade, precedência do sujeito no processo de conhecimento [...] Significa [...] que o pensamento, metodicamente conduzido, encontra em si os critérios que permitirão estabelecer algo como verdadeiro. O homem não se põe apenas diante das coisas para apropriar-se abstratamente dos conteúdos de conhecimentos veiculados na relação sujeito/objeto, mas assume a tarefa de *fundar* na subjetividade todo e qualquer conhecimento.”

Visto isso, vamos voltar para a caracterização pertinente aos três tipos de substância:

- *res cogitans*;
- *res extensa*;
- *res infinita*.

Res cogitans



Res cogitans significa coisa pensante e é aplicável à alma (ou espírito). A essência da substância pensante é o pensar.

O pensar, por sua vez, caracteriza-se por duvidar, conceber, afirmar, negar, conhecer, desconhecer, amar, odiar, querer, não querer, imaginar e, inclusive, sentir. O pensar não requer lugar, não depende de qualquer coisa material e ocorre, obviamente, na alma. Por exemplo, considere que você, eu e todos os demais seres humanos pensamos. Cada diferente pensar, inerente a cada alma, evidencia a existência de diferentes *res cogitans*.

Para a alma, indivisível, pensar implica em existir; e, deixar de pensar implica em deixar de existir. Embora pense, a alma não tem extensão; logo, pode existir sem o corpo. Assim, a alma é imortal. Como visto a pouco, após a radicalização da dúvida a existência da coisa pensante é evidente.

Res extensa



Res extensa significa coisa extensa e é aplicável a todo corpo. A essência da substância extensa é sua extensão. A extensão evidencia-se pelo comprimento, largura e altura (ou profundidade) do corpo. Todo corpo evidencia extensão, matéria.

Todo corpo é considerado divisível e móvel. Corpo, em sentido geral, está em um lugar, preenche um espaço e pode ser sentido pelo tato, visão, audição ou olfato. Embora o corpo tenha extensão, ele não pensa. Toda coisa constituída de corpo, desde um ínfimo grão de areia até um navio possui extensão. Cada corpo humano evidencia extensão. Cada corpo animal, vegetal ou mineral evidencia extensão.

Res infinita



Res infinita significa coisa infinita e é aplicável a Deus. A essência da substância infinita identifica-se com a própria existência de Deus. Esse é substância infinita, criadora, simples, completa, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente que, enquanto simples, não é ser composto.

Por meio de Deus, ser primeiro e soberano, todas as coisas existem, seja por criação ou por produção. Ou seja, todas as coisas existem porque dependem de Deus, isto é, todos os demais seres não podem subsistir sem ele.



Na acepção própria do termo substância, tal como é definida por Descartes, apenas Deus o é, pois, existe por si independente de todas as demais coisas, enquanto todas as demais coisas, criaturas, dependem de Deus. Explicitamente falando, a existência de todas as coisas pensantes (substâncias criadas) e de todas as coisas extensas (substâncias criadas) está amparada na existência de Deus, ser perfeito.

A ideia de um ser perfeito, de Deus, é considerada inata e marca o indivíduo à medida que ele é criado por Deus. Ainda, as ideias dos indivíduos são consideradas reais e verdadeiras à medida que Deus é **causa** delas. Por outro lado, algumas ideias dos indivíduos são falsas porque esses são imperfeitos.

A garantia da realidade das ideias é abordada num tópico logo a frente, intitulado “Tipos de ideias na alma e realidade objetiva”.



Saiba mais sobre a existência de Deus, para Descartes

Como visto, Deus é fundamental para a posição ontológica de Descartes e, assim, ele propõe três provas relativas a tal existência:

- I) Descartes reconhece que existe e não é perfeito, pois a atitude de conhecer é mais perfeita que a atitude que vem desenvolvendo, isto é., a atitude de duvidar. A procura por um pensamento “mais perfeito” deve remeter para algo “realmente” perfeito. Ora, do menos perfeito não decorre o perfeito. Em outras palavras, o perfeito não depende do menos perfeito. Considerando ainda que nada surge do nada, a ideia de um ser mais perfeito foi, obviamente, colocada em Descartes pelo ser mais perfeito, Deus, isto é, aquele que reúne todas as perfeições. Logo, Deus existe.
- II) Descartes reconhece existir, ser uma substância finita e imperfeita. A causa de sua existência não pode ser ele mesmo, mas apenas Deus, criador e causa de todas as coisas. Logo, Deus existe.
- III) Para Descartes a existência de Deus está compreendida na sua própria essência, de ser perfeito. Enquanto perfeito, inviabiliza-se a possibilidade de Deus não existir, pois caracterizaria imperfeição (essa última prova é conhecida como uma versão do **argumento ontológico**). Logo, Deus existe

Conforme Garret (2008, 16-20), há várias versões do argumento ontológico acerca da existência de Deus. A primeira surgiu com Santo Anselmo (1033-1109), no século XI. São Tomás de Aquino e Kant rejeitam tal argumento. Garret ensina que Santo Anselmo cometeu a “falácia da reificação”, por confundir um conceito que está na mente, embora o objeto não esteja. Hume, filósofo a ser estudado na próxima unidade, não admite tal argumentação, pois a mesma assenta-se em bases racionais e desprovidas de experiência, logo, incapazes de produzirem um conhecimento da realidade.

Existência do indivíduo e de outras coisas corporais

Para Descartes a natureza da alma (pensante) é completamente distinta da natureza do corpo (extensa), sendo substâncias distintas, mesmo contrárias.



O pensador vai além e também expõe que a alma humana pode estar temporalmente unida a um corpo, formando um ser composto. Nesse caso, a alma e o corpo, estreitamente vinculados, formam um único todo, um indivíduo.

Além da existência do indivíduo e da existência de Deus, é posteriormente admitida como óbvia a existência de outras coisas, pois o indivíduo recebe confortos ou desconfortos de outros corpos que o rodeiam.



O indivíduo (composto por substâncias imperfeitas) é considerado imperfeito, incompleto e tem sua existência dependente de Deus.

A razão, foro analítico da realidade e das coisas verdadeiras

O pensador admite que os sentidos exteriores enganam o indivíduo, surgindo inúmeros equívocos. Por exemplo, a observação de torres “redondas” de longe, mas que se revelam “quadradas” de perto. Além dos sentidos, a imaginação também não garante a verdade dos objetos. Por exemplo, é possível imaginar uma situação que jamais ocorreu.



Figura 1.4 – Torres quadradas ou redondas?
Fonte: MICROSOFT (2010).



Quer o indivíduo esteja sonhando, quer esteja acordado – só a razão legitima a verdade acerca do que há. Também em função da razão, reconhece-se que todas as ideias devem conter algum fundamento de verdade. Por outro lado, Descartes adverte acerca de um erro comum e básico: julgar as ideias existentes na alma, como se simplesmente fossem conforme as coisas exteriores

Descartes, nesse âmbito analítico, reconhece que é verdadeira toda coisa **conhecida clara e distintamente** e toda concepção clara e distinta tem Deus como autor, como causa.

Embora Descartes considere verdadeira cada coisa concebida clara e distintamente, reconhece ser difícil concebê-la com tal clareza e distinção.

Tipos de ideias na alma e realidade objetiva

Para Descartes, toda ideia representa alguma coisa. Existem **três tipos de ideia na alma**:

- **as inatas** (por exemplo, a ideia de Deus, de substância, de existência, de extensão, de causa etc.), gravadas na alma e evidentes pelo pensar, isto é, não são adquiridas por meio da experiência sensorial;
- **as adventícias** (por exemplo, a ideia de sol, de cores, sons, sabores etc.), obtidas por meio dos sentidos, das sensações, conforme a realidade objetiva;
- **as inventadas** (por exemplo, a ideia de sereia, unicórnio, de cavalo alado etc.), obtidas por meio da imaginação e sem referência à realidade.

A figura seguinte ilustra esta relação.



Figura 1.5 – Tipos de ideias na alma para Descartes
Fonte: Elaboração do autor, 2010.

Tais ideias dependem, de algum modo, de uma “realidade objetiva”.



A realidade objetiva de uma ideia é garantida por uma "causa". A realidade objetiva de algumas ideias não é causada pelo próprio indivíduo, mas por algo que existe. É o caso, por exemplo, do sol que fundamenta, causa, uma ideia adventícia.

Descartes, ao falar de realidade objetiva, admite diferentes níveis desta realidade. Nesse sentido, diz que algumas ideias têm mais realidade objetiva (ideia de substância infinita, por exemplo, a ideia de Deus) do que outras (ideia de substância finita, por exemplo, a de corpo). Assim, há, sempre, mais realidade na substância infinita do que na substância finita.

As ideias inatas são verdadeiras e deduzidas por meio da razão. As ideias inatas têm mais realidade objetiva porque são deduzidas racionalmente e, assim, necessariamente, devem ser tal e qual a realidade.

Já as ideias adventícias têm menos realidade objetiva que as inatas. As adventícias são as obtidas por meio dos sentidos, da sensação, e seus referentes podem ser encontrados em coisas extensas, como uma rosa, uma caneta etc. As ideias adventícias são verdadeiras à medida que o indivíduo é capaz de perceber a causalidade entre a coisa (que é aquilo que causa uma sensação, como uma caneta) e a ideia da coisa (que é o efeito da sensação, isto é, a ideia de caneta).

As ideias inventadas têm menos realidade objetiva que as inatas e que as adventícias. As ideias inventadas têm menos realidade objetiva porque são destituídas de um referente real, como é, por exemplo, o caso da ideia de sereia, de um ciclope, de um cavalo alado ou de um unicórnio. As ideias inventadas podem ser obtidas aglutinando propriedades de diferentes seres; não são deduzidas racionalmente (caso da ideia inata) nem obtidas pela sensação (caso da ideia adventícia).

A res infinita (Deus) tem mais realidade objetiva que as demais substâncias e coisas porque Deus é, para Descartes, aquilo que garante a existência de todas as demais coisas, aquilo que, sem o qual, as demais coisas não existiriam. Assim, basicamente, a verdade ou a falsidade de qualquer ideia está relacionada à sua respectiva realidade objetiva.

Sobre a realidade objetiva para Descartes

Conforme Silva (2005, p. 57), “O fato de que o percurso filosófico cartesiano se faz em boa parte por meio de uma reflexão sobre a ideia em si mesma nos indica que a ideia não apenas representa alguma coisa, mas também **é**, por si mesma, real. Independentemente da vinculação do conteúdo representativo à coisa mesma – realidade exterior à mente –, esse conteúdo, no seu estatuto de ideia, é alguma coisa, é precisamente uma representação. É possível, portanto, em Descartes, falar-se de algo como o **ser da ideia**: o ser caráter ontológico, numa linguagem filosófica mais exata. Isso é algo de novo que Descartes introduz na filosofia: a ideia pode ser considerada apenas enquanto ideia, e já aí se pode falar de **ser**. Antes de Descartes, considerava-se que o conteúdo representativo da ideia era a própria coisa ou objeto, pois de onde a ideia poderia tirar esse conteúdo senão da própria coisa que ela representava? Para Descartes, isso deixa de ser um dado e passa a ser um problema, que deve ser resolvido pelo estabelecimento de condições corretas de aplicação do princípio da causalidade entre a coisa e a ideia e pela instauração de um novo princípio, o de **correspondência**. Para uma posição realista, o problema de Descartes não teria sentido, ou seja, não seria preciso **estabelecer** a vinculação entre ideia e coisa por meio de uma demonstração. Mas de um ponto de vista racionalista e idealista, a crença espontânea nesse vínculo constitui um juízo sem fundamento. Por isso, para Descartes, o campo de análise são as ideias da mente enquanto **realidades**. São as ideias consideradas dessa maneira que ele chama de **realidades objetivas**. O termo ‘objetivo’, aqui, significa não o que está diante do sujeito no sentido exterior a ele, mas o que está na mente do sujeito e lhe é primeiramente acessível, na exata medida em que o **pensamento** é primeiramente acessível. Se não houvesse essa autonomia do ser da ideia, não se compreenderia por que todas não remetem desde logo àquilo que representam. É, no entanto, precisamente essa autonomia da realidade objetiva da ideia que me permite tratá-la em si mesma. A realidade objetiva da ideia explica por que devo ter cautela ao afirmar a vinculação entre essa realidade objetiva e existências efetivas fora da mente: nem tudo o que é pensado é, apenas por isso, existente. A relação de causa e efeito entre a coisa e a ideia precisa ser examinada à luz de critérios metódicos, isto é, precisa ser **demonstrada**.”

Descartes também expõe que o “pensamento” não impõe nenhuma necessidade real às coisas. Isso ocorre porque o pensamento e as coisas extensas são de naturezas diferentes e o pensamento, por sua natureza, é incapaz de impor mudanças às coisas extensas. Por outro lado, “Deus” garante: a) que coisas corpóreas existem; b) que há causalidade entre as coisas (causas) e as respectivas ideias (efeitos), isto é, que há uma “realidade” objetiva que funda, garante, as ideias.

Sobre a perspectiva de Descartes, sobre a ideia de Deus e seu caráter necessário

Conforme Silva (2005, p. 72-74), “Quando considero a ideia de Deus, que é a ideia de infinito, vejo que tal ideia representa um ser que possui todas as perfeições em grau infinito. Ora, possuindo todas as perfeições, deve possuir o predicado de existência, se assumirmos, o que Descartes faz, que a existência é uma perfeição e que, como todas as outras, Deus deve possuí-la em grau infinito. Isso significa que, se pensasse a ideia de Deus como um ser possivelmente não existente, faltaria a ele um dos predicados que o tornam infinitamente perfeito. Estaria pensando assim num ser infinitamente perfeito ao qual faltaria, no entanto, uma das perfeições, precisamente a existência, o que seria contraditório. Eis por que a existência de Deus decorre necessariamente da consideração de sua ideia. Isso significa que, nesse caso, basta a análise da representação para que se afirme o ser daquilo que é representado. E não posso deixar de afirmar a existência, sob pena de cair em contradição. Essa ideia, única em seu gênero, é aquela que realiza plenamente as pretensões do idealismo, pois em relação a ela posso passar da essência à existência **sem sair da essência**, isto é, sem deixar o território exclusivo do pensamento. Se todas as ideias fossem desse tipo, a passagem da essência à existência seria feita sempre como que automaticamente, porque necessariamente. Mas isso não acontece. No caso de Deus, a vinculação entre essência e existência é pacífica porque ele é um. Todos os demais seres são **contingentes**, isto é, poderiam não existir, posso mesmo concebê-los como não existindo. Não há nenhuma contradição em supor que tais e tais realidades que represento em minha mente de fato não existem. Essa é mesmo a grande dificuldade que se coloca para provar a existência do mundo

exterior. Ele é composto de seres contingentes e, portanto, não basta pensar sobre eles para afirmar que existem. Tenho de chegar a eles partindo do pensamento e tenho de provar que há uma correspondência que poderia muito bem não existir [...] quando represento a **essência** das coisas materiais, sua existência torna-se **possível**, mas não necessariamente **real**. Isso porque a perfeição **relativa** das coisas materiais exclui a **necessidade** de que existam. O que é relativo não existe **por si**, mas **por outro**, sua existência depende de outro ser. Deus é o único ser que existe **por si** e, nesse sentido, ele é absoluto e necessário. Um ser absolutamente necessário só pode ser pensado como existente. Nessa divisão entre verdades absolutas e contingentes, como ficam as ideias matemáticas? Elas não dependem da sensibilidade para existir e, nesse sentido, não são tão condicionadas quanto as ideias sensíveis. Quando dizemos que a soma dos ângulos de um triângulo é igual a 180 graus, sabemos que isso deriva de uma **necessidade interna** da figura que faz com que isso seja **sempre verdadeiro**, ainda que não exista nenhum triângulo na natureza, como de fato não existe, se considerarmos o triângulo na sua perfeição de ente matemático. Mas embora não seja condicionada como as representações sensíveis, a verdade matemática está condicionada a Deus, que a criou, assim como a todas as verdades que têm caráter eterno. **Deus é o criador das verdades eternas**, e elas dependem de sua vontade. Embora apareçam para nós como um caráter quase absoluto, devido à necessidade interna que as caracteriza, e também devido ao fato de serem **inatas**, isto é, terem nascidas conosco, Descartes se recusa a desvinculá-las da vontade de Deus. Isso significa que se Deus quisesse, essas verdades poderiam ser diferentes: dois mais dois poderia não ser igual a quatro, e a soma dos ângulos internos de um triângulo poderia não equivaler a 180 graus. Não existe, portanto, nem mesmo da matemática, uma **necessidade** que se imponha à **vontade** de Deus. Descartes julga que deva ser assim para que Deus possa ser afirmado como o ser absolutamente primeiro e soberano.”

Seção 2 – Espinoza e a única substância

O holandês Baruch de Espinoza (1632-1677) propôs uma interpretação singular sobre o que há. Os textos *Pensamentos Metafísicos* (publicado em 1663) e *Ética* (publicação póstuma de 1677) guardam as teses fundamentais dessa perspectiva ontológica. Para o pensador, só há uma substância e todas as demais coisas que existem são atributos ou modos desta substância.



Figura 1.6 - Baruch de Espinoza
Fonte: WALLAND, David Von (2011).



Mas o que significa substância para Espinoza? E qual a relação do atributo e do modo com a substância?



Substância é o que existe por si e não carece de mais nada. A substância é infinita. O existir é inerente à substância e uma substância não pode produzir outra. A substância contém atributos e esses são expressos por meio de modos. Os atributos não podem existir por si e sempre dependem da substância. Os modos são afecções da substância (uma afecção ocorre à medida que o indivíduo é afetado, à medida que indivíduo percebe o que há). Dito de outro modo, os modos expressam os atributos da substância. Nesse sentido, a substância é sempre anterior a qualquer afecção e, obviamente, a qualquer modo

Atente que a definição de substância para Espinoza é praticamente a mesma que a de Descartes. Contudo, Espinoza não faz concessões a entes “menores”, ao contrário de Descartes que eleva a *res cogitans* e a *res extensa* ao nível da *res infinita*.

Mas que ser, de fato, pode satisfazer essa interpretação de substância?

Deus, a única substância que há



Espinoza considera Deus a única substância que há, aliás, incriada. Deus é onisciente, onipresente, onipotente, perfeito, infinito, imutável, indivisível, eterno e livre. Deus contém uma infinidade de atributos, expressos por modos infinitos e finitos. Deus é causa de si, primeira, imanente e eficiente de todas as coisas. Deus é coisa pensante e coisa extensa.

Dessas caracterizações três requerem maiores explicações, sobre os modos infinitos e finitos da substância, sobre Deus como causa eficiente e sobre Deus como coisa extensa.

Como dito, a substância, Deus, contém infinitos atributos e esses se expressam por **modos**, por afecções da substância. Todas as coisas que existem nada mais são que atributos de Deus; todas as coisas que existem dependem da existência de Deus. Nós, seres humanos, de modo peculiar em relação aos demais seres, somos afetados pelos atributos da substância, à medida que esses se expressam, para nós, por meio de modos. O modo é, para nós, expressão da substância. Assim, os modos estão relacionados à afecção e ganham sentido à medida que o homem é afetado. O modo finito refere-se ao caráter temporal do atributo, à existência finita. Os modos finitos da substância têm existência determinada – por exemplo, cada pensamento singular, cada coisa singular e extensa. O homem pode conhecer tais modos, à medida que é afetado.

Os modos infinitos da substância têm uma existência eterna. O modo infinito refere-se ao caráter atemporal do atributo, à existência eterna. Ao homem não é dado conhecer todos os modos infinitos da substância, mas apenas dois: a extensão e o pensamento. A extensão, por ser eterna, é um modo infinito da substância. O intelecto divino e a vontade divina são, também, exemplos de modos infinitos da substância. Assim, os atributos de Deus são expressos tanto por modos infinitos quanto por modos finitos.

Conforme Abbagnano (2000, p. 680), Espinoza entende modo “como ‘aquilo que está em outra coisa e cujo conceito se forma por meio dessa outra coisa’ [...] No entanto, [...] o modo deriva necessariamente da natureza divina e portanto se distingue do atributo pela sua particularidade, e não pela ausência de necessidade: modo são as coisas e os pensamentos particulares que expressam os atributos de Deus, pensamento e extensão”.

Para Espinoza Deus é causa eficiente de todas as coisas. Radicalmente, a criação está fundada somente na causa eficiente e em nenhuma outra. Nada é criado considerando qualquer outra causa, como por exemplo, a causa final. A existência de cada coisa criada pressupõe apenas Deus como causa eficiente.

Deve ter lhe causado estranheza a qualificação de Deus como coisa extensa. Tal caracterização se deve à interpretação de que todas as coisas extensas dependem de Deus para existir e porque cada coisa extensa existe “em” Deus, e nada pode existir fora dele.



Espinoza também expõe que em Deus essência e existência coincidem – o que implica aceite do argumento ontológico já defendido por Descartes.

Tipos de entes e de não entes

Espinoza expõe que há dois tipos de entes, a substância (incriada) e os modos desta substância (coisas criadas). Ente é o que existe necessariamente ou pode existir, reconhecido por meio de percepção clara e distinta do homem.

Por outro lado, é possível a alma imaginar, equivocadamente, não entes como entes.

Espinoza defende que não são entes:

- **a quimera** – pois não pode existir, haja vista que, por natureza, implica contradição. Por exemplo, o círculo quadrado.
- **o “ente” fictício** – pois é apenas uma conjunção de termos pela vontade, sem a condução de razões. Por exemplo, a sereia.
- **o “ente” de Razão** – pois esse é apenas um modo de pensar. Por exemplo, o tempo.

A figura seguinte ilustra esta tipologia acerca de ente e não ente.

Espinoza, com esta tipificação, crítica expressamente toda forma de Realismo, Medieval ou Antigo, que admite a existência de algo em função de certos modos de pensar. É o caso, por exemplo, da questão dos universais, debatida na Idade Média, e que investigava e discutia graus de realidade de “termos universais”. Neste âmbito, na Idade Antiga, a perspectiva de Platão é considerada um Realismo extremo, pois reconhecia termos universais como ideias/formas providas de realidade superior em relação às coisas mundanas.

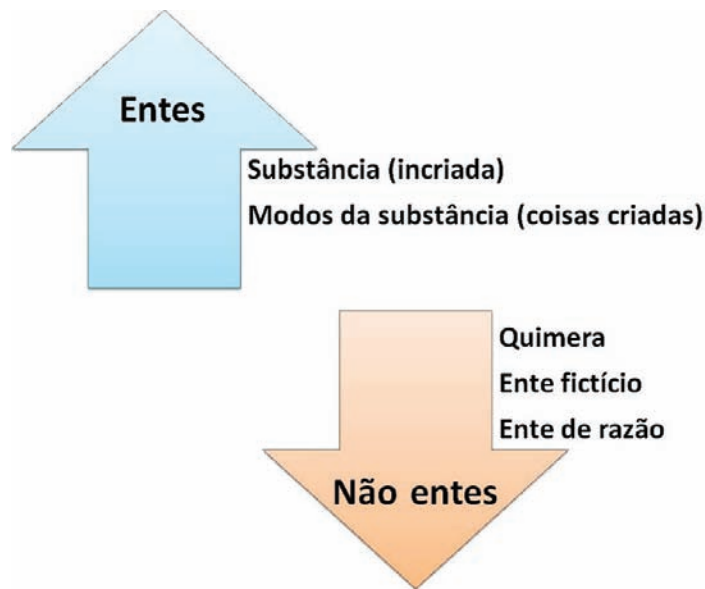


Figura 1.7 – Tipologia acerca de ente e não ente para Espinoza
Fonte: Elaboração do autor, 2010.



Esplinoza defende que é errado reconhecer os modos de pensar como entes. É errado julgar as coisas pelos nomes e não pelas próprias coisas. Para o pensador, a natureza das coisas é diversa do modo como as percebemos.

Afecção, alma, ideia adequada e correspondência entre a ideia e a coisa

O ser humano, coisa criada, é afetado pelo que há. Seu corpo é afetado de inúmeras maneiras. O homem percebe coisas singulares, como corpos e modos de pensar.

A alma é imortal, pode existir sem o corpo, não é absolutamente livre, mas sim determinada. A alma não é absolutamente livre porque tudo é, de fato, determinado pela natureza divina. A alma é coisa pensante e cada ideia é um conceito da alma. A alma pensa por meio de ideias das coisas.

A alma humana: a) percebe as afecções do corpo e também as ideias dessas afecções; b) conhece o próprio corpo e sabe que existe por meio das ideias das afecções; c) percebe um corpo exterior por meio das ideias das afecções do seu próprio corpo.



A ideia de algo exterior ao corpo humano envolve a natureza do corpo exterior e envolve o modo por meio do qual ele é afetado pelo corpo exterior. À medida que o corpo humano é afetado por um corpo exterior, a alma considera este corpo existente. A não afecção desse corpo exterior indica a ausência ou inexistência do mesmo.

As afecções implicam reconhecimento de atributos pertencentes a cada ente, seja em termos de essência ou de existência. E o corpo exterior que habitualmente afeta o corpo humano acarreta uma **ideia adequada** na alma.

Por exemplo, uma mesa que costumeiramente afeta o ser humano pode ser reconhecida em termos de essência e de existência. A existência dessa pode ser alterada por ferrugem, troca de cores, polimento, reforma etc., e o homem pode ‘perceber’ estas alterações, estas mudanças, na ‘mesa’ – à medida que é afetado por elas. A duração da mesa e suas alterações exemplificam a percepção relativa à existência. A essência da mesa pode ser conhecida à medida que o ser humano percebe qualidades invariáveis da mesa, sem as quais ela deixa de ser o que é (mesa).

Ou seja, o homem é capaz de reconhecer a essência de um atributo da substância, no caso, a extensão. A essência de algo se refere a uma verdade ‘eterna’, pois é determinada por Deus. A existência de cada ente não é eterna, mas somente a existência de Deus é eterna. A essência de cada coisa existente procede de Deus, assim como evidencia uma manifestação de Deus. A afecção habitual desta mesa (‘um corpo exterior’) no ser humano pode, enfim, ser transformada em uma ideia adequada. Tal ideia é adequada (garantida), fundamentalmente, por que tem Deus necessariamente como essência, como referente, como causa. Assim, a alma humana não é capaz, por si (sem ter Deus como causa), de obter uma ideia adequada.

A ideia adequada de um corpo qualquer, existente, envolve necessariamente a essência de Deus. Neste sentido, garante-se uma correspondência entre a ordem e a conexão das ideias com a ordem e a conexão das coisas.

É verdadeira toda ideia referente a Deus. A ideia de uma coisa singular e existente tem Deus como causa. É verdadeira toda ideia absoluta e adequada, e falsa toda ideia inadequada, isto é, mutilada e confusa.



As ideias das afecções do corpo humano, consideradas “apenas” na sua relação com a alma humana, não são claras e distintas, mas confusas.

Sobre a perspectiva de Espinoza acerca da afecção como etapa prévia para a constituição de ideia clara e distinta

Conforme Abbagnano (2000, p. 20), a palavra afecção “[...] é empregada por Espinoza para definir o que ele chama de *affectus* e que nós chamaríamos de emoções ou sentimentos. As emoções, enquanto *passiones*, isto é, afecções, constituem a impotência da alma, que as vence transformando-as em ideias claras e distintas. A emoção, diz Espinoza [...] ‘que é uma afecção, cessa de ser uma afecção assim que dela formamos ideia clara e distinta’. Nesse caso, realmente, essa ideia se distingue só racionalmente da emoção e se refere só à mente; assim, deixa de ser uma afecção [...] Por isso Deus, que é desprovido de ideias confusas, está isento de afecção”. Conforme Morató e Riu (1998) Espinoza, no **Tratado sobre a Correção do Intelecto**, distingue quatro maneiras de conhecer: “1) a que nos chega passivamente, pelo uso da linguagem; 2) a que obtemos ativamente, generalizando a partir da experiência (indução); 3) o conhecimento que adquirimos com inferências do efeito à causa, ou do universal ao particular (em amos os casos, dedução imperfeita); e 4) o conhecimento que conseguimos intuindo a essência ou a causa de uma coisa (dedução perfeita). Este é o conhecimento adequado, que parte de ideias inatas e evidentes e, por si, verdadeiras; o método consiste em seguir a ordem e a relação das ideias entre si, a partir do conhecimento de umas ideias claras e distintas, e da ‘força inata do entendimento basta desenvolver dedutivamente toda a estrutura do universo. Por isso é o mesmo a ordem das ideias – como se pensa fundamentalmente – e a ordem das coisas – a realidade’.

As coisas criadas

Deus pôde criar tudo o que não existia. Para existir, a coisa necessita de essência. A essência de cada coisa criada está compreendida nos atributos de Deus. Cada atributo de Deus exprime uma essência. Deus é a essência das coisas criadas.



Ou seja, todas as coisas criadas dependem formalmente de Deus. Contudo, a essência das coisas criadas por Deus não implica a respectiva existência. Dito de outro modo, nas coisas criadas, a essência difere da existência.

A existência das coisas criadas é finita, determinada e dependente, a cada momento, de Deus. Uma coisa criada frui a existência, a duração, que lhe é outorgada por Deus. Assim, a duração é uma afecção da existência e não da essência.

Ou seja, a duração é atributo que a alma reconhece perseverar na existência de uma coisa criada. A mudança é variação e só é passível de ocorrer nas coisas criadas. Antes da criação não há sentido em falar de tempo ou de duração, pois implicam modos de pensar atribuídos às coisas criadas.

Inexistência de possibilidade, vigência da necessidade e coincidência da realidade com a perfeição

Para Espinoza, as coisas criadas não têm necessidade nem existem por si mesmas e tudo é determinado pela necessidade da natureza divina, eterna e infinita. Nenhuma coisa criada existe por sua própria força, mas pela força criadora de Deus.



Como em Deus não há alteração, ele decretou a existência das criaturas desde a eternidade, assim como garante o momento singular de cada uma delas. Fato é que nada existe de contingente na natureza.

O possível e o contingente são considerados defeitos da percepção do homem e não algo real. Assim, realidade e perfeição coincidem. A liberdade do indivíduo não se aplica à realidade ou ao fazer, mas apenas ao respectivo e mero entendimento. Na natureza, todas as coisas são necessárias, embora algumas sejam julgadas pelos homens como possíveis.

Conforme Abbagnano (2000, p. 256), "Espinoza nega que Deus seja causa livre no sentido de poder agir diferente do modo como age: ele é livre apenas no sentido de que age 'só pelas leis de sua natureza' [...] Assim, em Espinoza, a noção de providência identifica-se com a noção de necessidade: necessidade segundo a qual todas as coisas derivam da natureza de Deus, como única Causa perfeita e onipotente".

Seção 3 – Leibniz e as mônadas



Figura 1.8 – Gottfried Wilhelm Leibniz
Fonte: FRANCKE, Christoph Bernhard (1700).

Nesta seção, você estuda a compreensão do alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) sobre a substância e, assim, sobre a noção de mônada.

As ideias fundamentais da perspectiva ontológica de Leibniz são desenvolvidas na obra *Discurso de Metafísica* (publicada em 1686) e na obra *Princípios da Filosofia ou Monadologia* (publicada em 1714). Nesta última obra, o uso do termo mônada é equalizado com o termo substância, sendo esse amplamente utilizado na obra *Discurso de Metafísica*.



Afinal, o que é uma mônada?

Mônada

A mônada é compreendida por Leibniz como:



Substância simples, individual, elemento/átomo das coisas, sem partes, indivisível, inextensa e que percebe.

As seguintes caracterizações contribuem para compreender essa definição. Para Leibniz, a mônada não começa nem perece naturalmente (de modo análogo à concepção atomista que pensa o átomo como imperecível), e sim começa por criação ou acaba por aniquilação (processos dominados pela Mônada originária e perfeita: Deus).

Toda mônada (com exceção da Mônada originária) está sujeita à mudança contínua e gradual. Contudo, a mônada não pode ser alterada por uma causa externa (com exceção de Deus), seja mônada ou outra criatura qualquer.

A mônada só age ou padece em relação a si mesma, isto é, a mudança na mônada tem uma causa interna. Quando uma mônada age, passa para um grau superior de perfeição. Quando uma mônada padece, passa para um grau inferior de perfeição.

Cada mônada imita Deus (mônada perfeita) tanto quanto possível, exercendo uma “perfeita” espontaneidade, coerente com seu ser.

Para existir, cada mônada criada ou substância simples precisa perceber. À medida que a mônada percebe (representando uma multiplicidade por meio de uma unidade) ela muda. O processo de mudança ocorre por apetição, em que uma percepção transforma-se em outra, alcançando-se outras percepções. Percepção e apetição são ações internas encontradas nas mônadas.

Para Leibniz a mudança interna da mônada está relacionada ao seu processo de (des)aperfeiçoamento. A origem da mudança interna da mônada reside nela própria, por meio da percepção e da apetição. Percepção implica representar. Apercepção implica ter consciência da percepção. Para Leibniz, nem toda percepção é seguida de apercepção. No nosso dia a dia, percebemos inúmeras situações, mas nem todas as percepções que temos são objeto de apercepção. Contudo, a apercepção é fundamental para o ‘aperfeiçoamento’ da mônada e evidencia um caráter típico da mônada ‘espírito ou alma racional’.



Cada mônada exprime, espelha, o universo ao seu modo, acarretando inúmeras perspectivas diante de tudo que há. Isso não implica a existência de vários universos, mas sim diferentes perspectivas do universo inteiro, em função da perspectiva de cada mônada. Ainda, cada mônada exprime o presente como continuação do passado e o futuro como continuação do presente.

Mesmo que mônadas exprimam os mesmos fenômenos, suas expressões nunca são idênticas. Ou seja, as mônadas diferem qualitativamente, isto é, não há duas idênticas. Tal diferenciação baseia-se no **Princípio dos Indiscerníveis**.

Conforme Abbagnano (2000, p. 680-681), “Leibniz lançou mão deste termo [mônada] para designar a substância espiritual enquanto componente simples do universo. Segundo Leibniz, a mônada é um átomo espiritual, uma substância desprovida de partes e de extensão, portanto indivisível. Como tal, não pode desagregar-se e é eterna; só Deus pode criá-la ou anulá-la. Cada mônada é diferente das outras, pois não existem na natureza dois seres perfeitamente iguais. Toda mônada constitui um ponto de vista sobre o mundo, sendo, portanto, todo o mundo de determinado ponto de vista. As atividades fundamentais da mônada são a percepção e a apetição, mas as mônadas tem infinitos graus de clareza e de distinção: as providas de memória constituem as almas dos animais, e as providas de razão constituem os espíritos humanos [...] A totalidade das mônadas é o universo”.

Distinção das mônadas

Para Leibniz, as mônadas podem ser distintas em: nua, enteléquia, alma e espírito (ou alma racional). Acompanhe explicações sobre estes tipos de mônada.

1. **Nua** – tal mônada percebe de modo débil, vive em constante “atordoamento”.
2. **Enteléquia** – essa mônada tem certa perfeição, suficiência e percepção. Cada ser vivo apresenta uma enteléquia.
3. **Alma** – tal tipo de mônada apresenta uma percepção mais distinta que a enteléquia e ainda é acompanhada de memória. Os animais têm alma; aliás, a enteléquia do animal é a alma. De modo geral, os simples animais mostram-se irracionais, pois suas percepções, embora baseadas na memória, são desprovidas de razão. No animal as percepções têm origem, em grande parte, nos sentidos. É pertinente notar que a alma, enquanto mônada, muda lenta e gradualmente sendo, porém, indestrutível. Enfim, a alma espelha o universo das criaturas.
4. **Espírito (ou alma racional)** – essa mônada subsiste perpetuamente, requer a continuidade da memória, o conhecimento de si e de suas próprias ações. O espírito distingue-se de um simples animal (mônada tipificada como alma) à medida que usa a memória e a razão enquanto percebe; busca o conhecimento das verdades necessárias e eternas, de si mesmo e de Deus. Os pensamentos do espírito (como, por exemplo, o de ser e o de substância) emanam da própria substância do espírito, de modo análogo a emanação das mônadas que são criadas por Deus. Ou seja, é por “emanação” que os espíritos produzem seus pensamentos. Os espíritos também estão sujeitos à mudança como as demais mônadas, mas não perecem naturalmente. Ainda, os espíritos são considerados imagens da própria divindade.

A figura seguinte ilustra essa distinção de Leibniz acerca das mônadas.

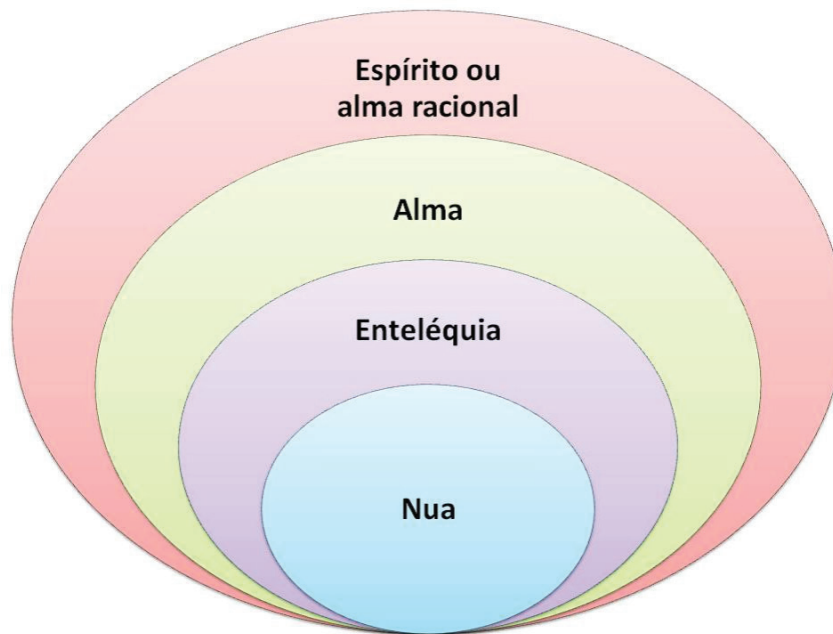


Figura 1.8 – Tipos de mônadas para Leibniz
Fonte: Elaboração do autor, 2010.



Para Leibniz, assim como a visão de Deus é verdadeira, as percepções da alma também o são. Contudo, o pensador admite que os “juízos” podem enganar.

Ainda, existem limitações para a apreensão de toda alma, pois sentidos confusos surgem quando uma variedade de percepções impede a distinção de cada uma em particular. Por exemplo, é possível ouvir o som oriundo de inúmeras ondas que quebram na beira do mar, mas é impossível separar o som de cada uma dessas ondas em particular.



Conforme a interpretação de Leibniz, hierarquicamente, os espíritos são superiores às almas, pois as almas exprimem mais o mundo do que Deus e os espíritos mais Deus do que o mundo.

Ainda, só Deus é capaz de excitar imediatamente a percepção do espírito, determinando a vontade de escolha deste em função do que parece melhor, sem, no entanto, o obrigar.

Sobre a expressão das mônadas para Leibniz

Conforme Kontic (2010, p. 164-165), "A expressão [...] é uma relação de ordem entre o que exprime e o que é expresso [...] Qualquer efeito é uma expressão de sua causa e disse se segue que traz em si a regra ou lei que a relaciona com sua causa. Assim, a substância, sendo criada por Deus, o exprime. Pois, como cada efeito exprime sua causa, e sendo Deus a causa primeira e razão última de toda a existência, todas as substâncias exprimem a mesma causa. E ao exprimir Deus, a substância exprime também todo o universo. Expressão, todavia, que não é perfeita; ela exprime o todo apenas confusamente e a sua maneira, do mesmo modo que uma mesma cidade é representada de modos diferentes dependendo das diferentes situações de quem a olha [...] todas as substâncias expressam o mesmo mundo, mas o que diferencia essas expressões é a perspectiva individual sobre o todo. Assim como um ponto no qual se forma uma infinidade de ângulos pelas retas que para ele convergem, a substância (o ponto metafísico) forma infinitas relações com o que está fora dela. Cada substância individual é, portanto, um conjunto único de relações expressivas. E, conseqüentemente, todas as substâncias ou mônadas possuem uma percepção, embora nem todas possuam pensamento ou reflexão [...]." Conforme Castro (2008, p. 38), "Cada substância individual é um universo próprio, ou melhor, tem um modo específico de apreender a totalidade do Universo [...] as substâncias individuais são independentes de tudo (menos de Deus), porque cada qual é um universo próprio, que apreende o mundo segundo uma perspectiva particular.

Composto

O composto é pensado por Leibniz como:



Aquilo que é formado por reunião ou agregados de mônadas.

As seguintes teses procuram explicar tal interpretação. Todo composto tem partes e é, portanto, divisível. Enquanto composto há os corpos em geral, por exemplo, o do ser humano, o de um animal, ou mesmo de um simples grão de areia. As partes do ser humano, como o fígado, por exemplo, também são compostas por um agregado de mônadas.



Todos os corpos – assim como todas as mônadas (exceção da Mônada originária) – estão sujeitos à mudança, a um fluxo perpétuo. Para os corpos também não há geração nem destruição (morte) no sentido rigoroso.

O corpo do animal ou do indivíduo é sempre orgânico. O corpo pertencente a uma entelúquia constitui um ser vivo e o corpo pertencente a uma alma constitui um animal.



As almas e os corpos se ajustam devido a uma Harmonia Prestabelecida e válida para todas as substâncias: as almas são regidas por **causas finais** e os corpos são regidos por **causas eficientes**.

A natureza do corpo não é apenas sua extensão. Para Leibniz, há em todo corpo uma forma substancial, uma mônada. Considerando a tese anterior, Leibniz defende que Descartes equivoca-se por pensar o corpo como um tipo de substância que é suficientemente delimitado por sua extensão (res extensa).

No tópico seguinte você estuda o significado de Deus como causa final e causa eficiente.

Deus, mônada primária

Deus é compreendido por Leibniz como:



Substância única, simples, originária, universal, necessária, absolutamente perfeita, razão última das coisas, fonte ou origem das existências e das essências. Ser onisciente, onividente, onipotente, legislador, arquiteto, mais completo de todos os espíritos, o maior de todos os seres e autor de tudo. Potência de tudo, conhecimento de todas as particularidades, vontade que provoca mudanças segundo o princípio do melhor.

Para Leibniz, Deus não age de modo aleatório, e sim cria o mundo conforme uma ordem geral, ordenada, universal e mais perfeita. Ele obedece apenas as suas próprias leis e está intimamente ligado a cada criatura, à medida que as produz e as conserva por uma espécie de “emanação”. Enfim, Deus está em tudo e, por outro lado, todas as coisas dependem de Deus enquanto causa.



À medida que Deus visa à máxima perfeição no universo e à máxima felicidade possível, harmoniza a causa final e a causa eficiente pertinente a cada existência. Como já dito, as almas são regidas por causas finais e os corpos são regidos por causas eficientes. A causa final visa à máxima perfeição no universo e a causa eficiente à máxima felicidade possível.

Embora exista uma infinidade de universos possíveis nas ideias de Deus, há apenas um mundo escolhido por Deus e, logo, existente. Tal escolha também está amparada no uso da **razão suficiente** que, convenientemente, escolhe o melhor. Logo, existe apenas o melhor mundo possível.

O próximo 'Saiba mais' desta seção explora o significado da razão suficiente.

Também enquanto causa, Deus garante:

- a realidade das percepções.
- a ideia das coisas que estão nas almas;



Como prova da existência de Deus, Espinoza, assim como Descartes e Leibniz, também admite o argumento ontológico – argumento fundamentado na tese de que a essência do ser necessário, Deus, implica a sua existência. A Ontologia de Leibniz não é adequadamente caracterizada como panteísta se o panteísmo caracteriza-se por identificar tudo com Deus, que o mundo é Deus. As mônadas são qualitativamente diferentes da mônada originária. Por outro lado, é legítima a atribuição de panteísmo ao sistema de Espinoza.



Saiba mais sobre a perspectiva filosófica de Leibniz, que impacta sobre a compreensão acerca do que há

Há dois princípios que orientam todo raciocínio

Para o pensador alemão, lidar com o que há requer que o espírito seja capaz de lidar com dois grandes princípios que orientam todos os raciocínios: o da contradição e o da razão suficiente.

■ **Princípio da contradição** – é preciso reconhecer o verdadeiro como oposto ao falso; e a admissão de ambos implica contradição.

■ **Princípio da razão suficiente** – sempre há uma razão suficiente para algo ser de um modo e não de outro modo; dito de outro modo, sempre há uma razão suficiente para algo existir ou não existir.

Ao lidar com o que há é preciso distinguir duas espécies de verdade

Leibniz distingue verdades de razão e verdades de fato:

■ **Verdades de razão** – são necessárias e seu oposto é impossível. As verdades de Razão podem ser encontradas por meio de análise racional.

■ **Verdades de fato** – são contingentes e seu oposto possível. As verdades de fato são encontradas por meio da razão suficiente, nas razões particulares relativas às coisas do universo.

Conforme Moreira (2005, p. 11), “se em nossos raciocínios nos apoiamos somente em premissas corretas; se, além disso, prosseguimos manuseando uma notação adequada consoante o que autorizam os princípios lógicos; então [...] os resultados, sejam quais forem, haverá de ser admitidos sem risco de engano. Toda a metafísica leibniziana é edificada sobre esta convicção. Aliás, a própria possibilidade da metafísica, tão questionada nos dias atuais, é admitida por Leibniz em virtude de sua crença de que uma notação adequada e seu bom emprego no raciocínio constituem condições necessárias da certeza e suficientes da verdade dos resultados.”

Conforme Hegenberg (1995, p. 220), “Segundo Leibniz [...] Essas duas classes de verdade são exaustivas e excludentes (com uma única exceção: a existência de Deus – uma verdade necessária a respeito da existência). Uma verdade da razão é certa e necessária, pois sua negação envolve contradição, sendo, portanto, impossível. Uma verdade de fato, por sua vez, não é completamente certa, nem necessária, porque sua negação não envolve contradição.”



Síntese

Nesta unidade, você conheceu a perspectiva ontológica racional e moderna de Descartes, de Espinoza e de Leibniz. Cada um desses filósofos modernos e racionalistas defende uma perspectiva distinta acerca da substância.

A partir de Descartes, você estudou que há três tipos de substância: *res extensa*, *res cogitans* e *res infinita*. Você também estudou que a existência de si fica evidente após a aplicação da dúvida generalizada e configura-se, assim, como princípio ontológico.

Espinoza admite um único tipo de substância, melhor dizendo, uma única substância: Deus. As demais coisas existentes são modos da substância. Espinoza defende que não são entes as quimeras, os entes fictícios e os entes de razão.

Com Leibniz, você conheceu a mônada, entendida como substância, capaz de percepção e apetição. Conheceu que é impossível duas mônadas serem idênticas e que existem quatro tipos de mônadas: nua, enteléquia, alma e espírito. Ainda, há uma infinidade de mônadas e todas têm origem na substância primária, mônada primária.

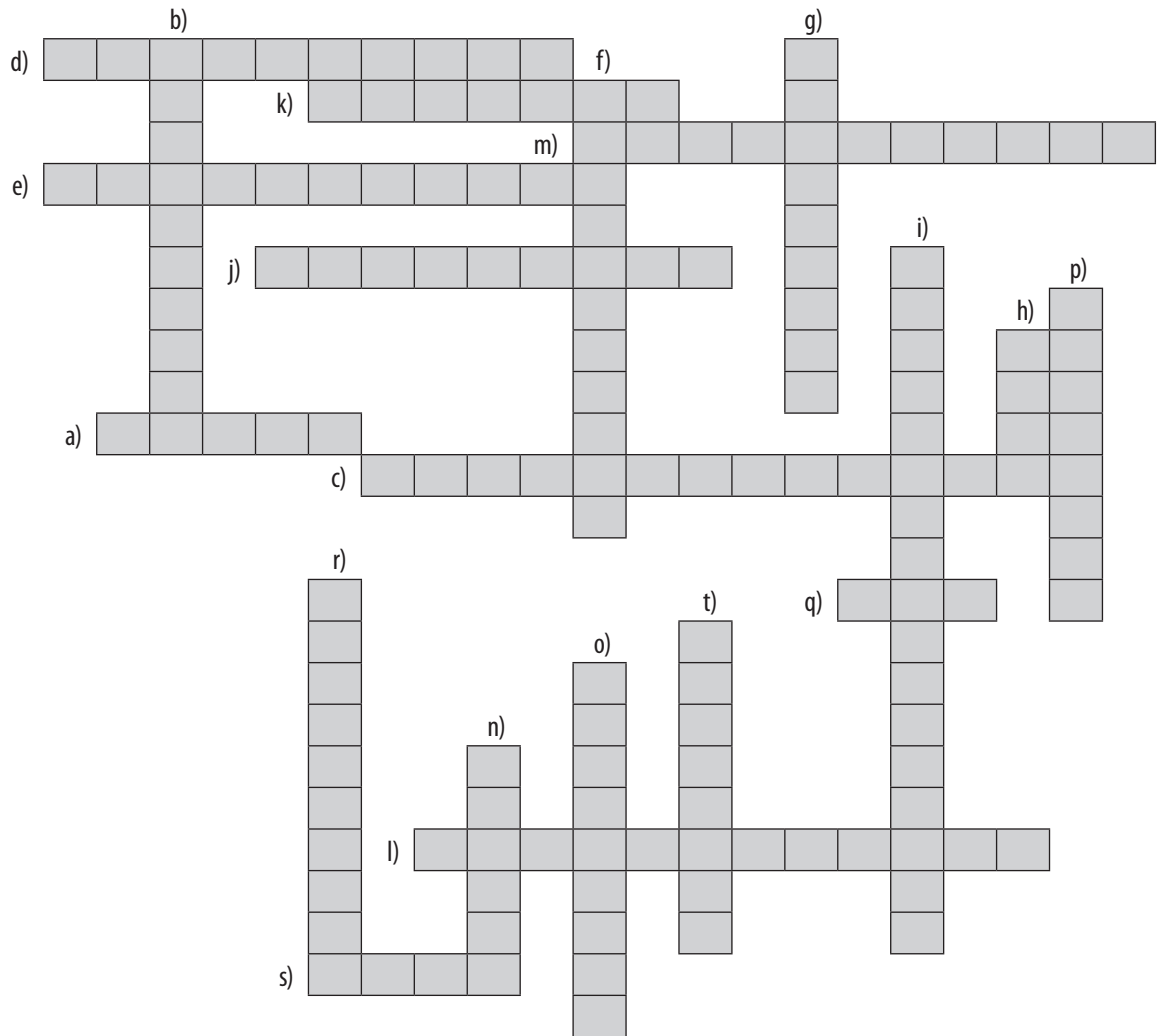
Ainda, conheceu que Deus é fundamental, em termos substanciais, para qualquer uma dessas ontologias; e que os três filósofos – Descartes, Espinoza e Leibniz – admitem o argumento ontológico acerca da existência de Deus.



Atividades de autoavaliação

Ao final de cada unidade, você realizará atividades de autoavaliação. O gabarito está disponível no final do livro didático. Mas esforce-se para resolver as atividades sem ajuda do gabarito, pois, assim, você estará promovendo (estimulando) a sua aprendizagem.

- 1) Complete as palavras cruzadas. Essa atividade visa a exercitar sua capacidade de identificação e compreensão de conceitos pertinentes à Ontologia de Descartes, de Espinoza e de Leibniz.
 - a) Foro necessário para explicar o ser, presente na Ontologia de Descartes, de Espinoza e de Leibniz:
 - b) Para Descartes, o que existe por si só, sem necessidade de outra coisa:
 - c) Princípio ontológico encontrado por Descartes após a dúvida generalizada:
 - d) Para Descartes, substância criada caracterizada pela extensão:
 - e) Para Descartes, substância criada caracterizada pelo pensar:
 - f) Para Descartes, substância incriada:
 - g) Para Descartes, resultado da união da alma com o corpo:
 - h) Para Espinoza, única substância que há:
 - i) Para Espinoza, tipo de ente criado:
 - j) Para Espinoza, única causa por meio da qual Deus funda a criação:
 - k) Para Espinoza, tipo de não ente que implica contradição:
 - l) Para Espinoza, tipo de não ente construído pela vontade, sem o uso da razão:
 - m) Para Espinoza, tipo de não ente correspondente ao pensar:
 - n) Para Leibniz, sinônimo de substância:
 - o) Para Leibniz, capacidade da substância:
 - p) Para Leibniz, processo de mudança da substância:
 - q) Para Leibniz, tipo de mônada que vive em constante atordoamento:
 - r) Para Leibniz, tipo de mônada que tem certa perfeição e percepção:
 - s) Para Leibniz, tipo de mônada que, além de certa perfeição e percepção, apresenta memória:
 - t) Para Leibniz, tipo de mônada que, além de certa perfeição, percepção e memória, usa a razão:



2) Os trechos seguintes abordam pensamentos de Descartes relativos a sua perspectiva ontológica. Assim que ler cada passagem, interprete-a e procure expressar as principais características ontológicas. Essa atividade visa a exercitar sua capacidade de análise e síntese, assim como estimular o contato direto com o estudo de trechos filosóficos.

a) “Quando concebemos a substância, concebemos somente uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir. Mas pode haver obscuridade no que toca à explicação desta frase: *só ter necessidade de si próprio*. Porque, falando com propriedade, só Deus é isso, e não há nenhuma coisa criada que possa existir, um só momento, sem ser sustentada e conservada pelo seu poder [...]” (DESCARTES, 1984, p. 92).

b) “[...] por desejar [...] dedicar-me apenas à pesquisa da verdade, achei que deveria agir exatamente ao contrário, e rejeitar como totalmente falso tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com o intuito de ver se, depois disso, não restaria algo em meu crédito que fosse completamente incontestável. Ao considerar que nossos sentidos às vezes nos enganam, quis presumir que não existia nada que fosse tal como eles nos fazem imaginar. E, por existirem homens que se enganam ao raciocinar, mesmo no que se refere às mais simples noções de geometria [...] rejeitei como falsas, achando que estava sujeito a me enganar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações. E, enfim, considerando que quaisquer pensamentos que nos ocorrem quando estamos acordados nos podem também ocorrer enquanto dormimos, sem que exista nenhum, nesse caso, que seja correto, decidi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais corretas do que as ilusões dos meus sonhos. Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da Filosofia que eu procurava. (DESCARTES, 2000a, p. 61-62).

c) Mais tarde, ao analisar com atenção o que eu era, e vendo que podia presumir que não possuía corpo algum e que não havia mundo algum, ou lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que eu não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, resultava com bastante evidência e certeza que eu existia; ao passo que, se somente tivesse parado de pensar, apesar de que tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria razão alguma de acreditar que tivesse existido; compreendi, então, que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material. De maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo e, também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e mesmo este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é. (DESCARTES, 2000a, p. 62)

d) “[...] minha essência consiste apenas em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda essência ou natureza consiste em pensar [...] sou apenas uma coisa pensante e sem extensão, e que [...] tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é somente algo com extensão e que não pensa, é certo que este eu, ou seja, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele.” (DESCARTES, 2000b, p. 320).

e) “Mas não sendo Deus de forma algum um embusteiro, é evidente que ele não me envia essas ideias imediatamente por si mesmo, nem por meio de alguma criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente. Porque não havendo me fornecido faculdade alguma para conhecer que isto seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou que se originam delas, não vejo como poderia se desculpá-lo de embuste se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas que não de coisas corpóreas, ou fossem por elas produzidas. E por conseguinte, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem.” (DESCARTES, 2000b, p. 322).

f) “A natureza me ensina, também por intermédio desses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não apenas estou alojado em meu corpo [...] mas que, além disso, estou a ele vinculado muito estreitamente e de tal maneira confundido e misturado que formo com ele um único todo.” (DESCARTES, 2000b, p. 323).

3) Os trechos seguintes abordam pensamentos de Espinoza relativos a sua perspectiva ontológica. Assim que ler cada passagem, interprete-a e procure expressar as principais características ontológicas. Essa atividade visa a exercitar sua capacidade de análise e síntese, assim como estimular o contato direto com o estudo de trechos filosóficos.

a) “Por substância entendo o que existe por si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado.” (ESPINOZA, 2000a, p. 150).

b) “Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância [...] Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido.” (ESPINOZA, 2000a, p. 165-166).

c) “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas.” (ESPINOZA, 2000a, p. 228).

d) “[...] divide-se o ente em ente e não ente, ou em ente e modo de pensar. Todavia, não me admiro de que filósofos presos ao verbalismo e à gramática incidam em tais erros, pois julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas [...] Investigar a natureza das coisas é diferente de investigar o modo pelos quais as percebemos. Se confundirmos isso, não poderemos entender nem os modos de perceber nem a própria natureza [...]” (ESPINOZA, 2000b, p. 31-32).

e) “[...] Deus é o criador de todas as coisas [...] a criação é a operação para a qual concorre apenas a causa eficiente e nenhuma outra causa, ou seja, que uma coisa criada é aquela que para existir pressupõe apenas Deus e mais nada [...] somente a causa eficiente e nenhuma outra concorre para a criação [...] Deus não teria se proposto algum fim para o qual criou as coisas.” (ESPINOZA, 2000b, p. 86).

f) “[...] nenhuma coisa criada faz seja lá o que for por sua própria força, assim como nenhuma coisa criada começa a existir por sua própria força [...] nada se faz a não ser pela força da causa criadora de todas as coisas, isto é, Deus, que por seu concurso prolonga em cada momento singular todas as coisas [...] como em Deus não há nenhuma inconstância ou mutação, deve ter decretado que se produzisse desde toda a eternidade aquilo que produz agora. E como não há nada mais necessário do que aquilo que Deus decretou que existisse, segue-se que a necessidade de existir está nas coisas criadas desde toda a eternidade.” (Espinoza, 2000b, p. 42).

- 4) Os trechos seguintes abordam pensamentos de Leibniz relativos a sua perspectiva ontológica. Assim que ler cada passagem, interprete-a e procure expressar as principais características ontológicas. Essa atividade visa a exercitar sua capacidade de análise e síntese, assim como estimular o contato direto com o estudo de trechos filosóficos.
- a) "A mônada [...] é apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer: sem partes. Visto que há compostos, é necessário que haja substâncias simples, pois o composto é apenas a reunião ou agregado dos simples. Ora, onde não há partes não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possíveis, e, assim, as mônadas são os verdadeiros átomos da natureza, e, em uma palavra, os elementos das coisas. Delas também não há a temer qualquer dissolução: é inconcebível que uma substância simples possa perecer naturalmente. Pela mesma razão, é inconcebível que uma substância simples possa começar naturalmente, pois não poderia formar-se por composição. Assim, pode dizer-se que as mônadas só podem começar ou acabar instantaneamente ou, por outras palavras, só lhes é possível começar por criação e acabar por aniquilamento, ao passo que todo composto começa e acaba por partes. Não há meio também de explicar como a mônada possa ser alterada ou modificada em seu íntimo por outra criatura qualquer, pois nada se pode transpor, nem se pode conceder nela algum movimento interno que, de fora, seja excitado, dirigido, aumentado ou diminuído lá dentro, como nos compostos, onde há mudança entre as partes. As mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair [...]" (LEIBNIZ, 1979, p. 105).

b) “[...] Se as substâncias simples em nada diferissem pelas suas qualidades, não haveria meio de se aperceber qualquer modificação nas coisas, pois o que está no composto não pode vir senão dos ingredientes simples, e as mônadas, não tendo qualidades, seriam indistinguíveis umas das outras [...] e um estado de coisas seria, portanto, *indiscernível* do outro. É mesmo preciso todas as mônadas diferirem entre si, porque na natureza nunca há dois seres perfeitamente idênticos, onde não seja possível encontrar uma diferença interna [...]” (LEIBNIZ, 1979, p. 105).

c) “Dou [...] por aceito estar todo ser criado sujeito à mudança, e, por conseguinte, também a mônada criada, e considero ser essa mudança contínua em cada uma delas”. (LEIBNIZ, 1979, p. 105).

d) “[...] as mudanças naturais nas mônadas procedem de um princípio interno, pois no seu íntimo não poderia influir causa alguma externa. É, contudo, necessário haver, além do princípio da mudança, um *pormenor [...] do que muda* [...] esse pormenor [...] deve envolver uma multiplicidade na unidade ou no simples porque, realizando-se toda mudança natural gradativamente, sempre alguma coisa muda e outra permanece [...] O estado passageiro, envolvendo e representando a multiplicidade na unidade ou na substância simples, é precisamente o que se chama *percepção* [...] Pode chamar-se *apetição* à ação do princípio interno que provoca a mudança ou a passagem de uma percepção a outra. Verdade é que nem sempre a apetição alcança completamente toda a perfeição para que tende; porém alcança sempre alguma coisa, chegando a novas percepções [...] E é apenas isso, precisamente, o que se pode encontrar na substância simples: percepções e suas modificações. Também só nessas podem consistir todas as *ações internas* das substâncias simples.” (LEIBNIZ, 1979, p. 106).

e) “Poder-se-iam denominar enteléquias todas as substâncias simples ou mônadas criadas, pois contêm em si uma certa perfeição [...], e têm uma certa suficiência [...] como o sentimento é algo mais do que uma simples percepção, concordo em ser suficiente a designação geral de mônadas e enteléquias para as substâncias simples possuidoras apenas dessa percepção, e que se denominam *almas* somente aquelas cuja percepção é mais distinta e acompanhada de memória [...] E de modo nenhum se segue daí que a substância simples possa existir sem qualquer percepção. Isso é impossível [...]”. (LEIBNIZ, 1979, p. 106-107).

f) "Ora, como há uma infinidade de universos possíveis nas Ideias de Deus e apenas um único pode existir, tem de haver uma razão suficiente da escolha de Deus, que o determine a preferir um a outro. E essa razão só pode encontrar-se na *conveniência* ou nos graus de perfeição contidos nesses mundos, tendo cada possível o direito de aspirar à existência pela medida da perfeição que envolver. Eis a causa da existência do melhor [...] esse enlace ou essa acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas faz cada substância simples ter relações que exprimem todas as outras e ser, portanto, um espelho vivo e perpétuo do universo [...] parece haver outros tantos universos diferentes, que, no entanto, são apenas as perspectivas de um só, segundo os diferentes pontos de vista de cada mônada." (LEIBNIZ, 1979, p. 110-111)



Saiba mais

Existem várias obras que podem ajudar a ampliar sua compreensão sobre as perspectivas ontológicas de Descartes, de Espinoza e de Leibniz. Por meio das seguintes referências, você pode saber mais sobre os conteúdos destacados nesta unidade:

DA SILVA, M. B. **Metafísica e assombro**: curso de ontologia. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Nova Cultural, 2000a. (Coleção os pensadores)

DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 2000b. (Coleção os pensadores)

DESCARTES, R. **Princípios da filosofia**. 3. ed. Lisboa: Guimarães, 1984. (Coleção filosofia & ensaios).

ESPINOZA, B. de. **Ética**: demonstrada à maneira dos geômetras. São Paulo: Nova Cultural, 2000a. (Coleção os pensadores)

ESPINOZA, B. de. **Pensamentos metafísicos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000b. (Coleção os pensadores)

GARRET, B. **Metafísica**: conceitos-chave em filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2008

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de metafísica**. São Paulo: Martin Claret, 2009. (Coleção a obra-prima de cada autor)

LEIBNIZ, G. W. **Os Princípios da filosofia ditos a monadologia**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os pensadores)

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: do humanismo a Descartes. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.v. 3.

SILVA, F. L. e. **Descartes**: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 2005. (Logos. v. 5)

UNIDADE 2

Críticas de Hume e de Kant à metafísica

2



Objetivos de aprendizagem

- Conhecer e compreender críticas à metafísica, em função da perspectiva de Hume e de Kant.
- Desenvolver exercícios de análise e de síntese de trechos ontológicos.



Seções de estudo

- Seção 1** Hume e críticas a noções metafísicas falhas
- Seção 2** Kant e algumas lições acerca da metafísica



Para início de estudo

Nesta unidade você estuda aspectos das perspectivas de Hume e de Kant sobre o que há e, concomitantemente, críticas a aspectos metafísicos, evidenciando limites de conceitos tradicionais acerca do que há, como causalidade, categorias e substância.

As críticas de ambos incidem sob perspectivas ontológicas anteriores, posições Antigas ou Medievais, com destaque para a inviabilidade de algumas teses racionalistas estudadas na unidade anterior, atribuíveis a Descartes, a Espinoza ou a Leibniz.

Apoiam as teses ontológicas de Hume e de Kant considerações acerca dos limites do conhecimento humano.

O impacto das perspectivas de Hume e de Kant é tão peculiar que é usual encontrar expresso em alguns comentadores que, depois destes pensadores, a metafísica jamais será a mesma.

Bons estudos e boa aprendizagem nesta unidade.

Conforme Deleule (2004, p. 516 apud HUISMAN 2004) a obra *Investigações sobre o Entendimento Humano* é relançamento da obra *Ensaio Filosófico sobre o Entendimento Humano* (de 1748).

Seção 1 – Hume e críticas a noções metafísicas falhas



Figura 2.1 – David Hume
Fonte: RAMSAY, allan (1766).

O escocês David Hume (1711-1776) escreveu várias obras e duas delas nos interessam sobremaneira: *Tratado sobre a Natureza Humana* (publicada em 1739-1740) e *Investigações sobre o Entendimento Humano* (publicada em 1758). Hume, nessas duas obras, critica noções metafísicas falhas, como a noção de causalidade e a noção de substância.

Crítica à metafísica abstrata, falsa e a priori

Para Hume, parte considerável da metafísica abstrata é improdutiva, falsa, adulterada, fonte de incerteza e de erro. Logo, é preciso destruí-la. Por outro lado, é preciso cultivar

a verdadeira metafísica que, por sua vez, examina a natureza do entendimento humano e reconhece os limites da razão humana.



Para o pensador, filosofar e investigar o que há implica considerar, antes de mais nada, o seu centro, logo, a natureza do entendimento humano. Ao fazê-lo, Hume defende o equívoco de “verdades” inatas ou **a priori** e tradicionalmente fundadas na razão, em detrimento de verdades obtidas com o auxílio da percepção, da experiência e do hábito.

a priori significa independente da experiência.

Crítica às provas racionais de aspectos religiosos e teológicos

Para Hume, a religião baseia-se na fé e não na razão. Logo, provar racionalmente algo no âmbito da religião é perigoso, pois essa não está preparada para resistir às exigências do âmbito racional.



Os filósofos racionalistas atribuem a Deus uma série de atributos: autoria da existência e da ordem do mundo; absoluto poder e inteligência. Contudo, nada disso pode ser provado. Ao contrário, geralmente, tudo isso é suposto de modo racional e arbitrário.

Quando filósofos racionalistas falam de seres perfeitos ou da causa original/primeira presumem algo inexistente no mundo presente, isto é, no próprio mundo em que vivem. Assim, as provas racionalistas da existência de Deus e da imortalidade da alma demonstram estar fundadas não somente na razão, mas também nas asas da imaginação.



Para Hume nenhum fato ou evento pode ser previsto por meio da hipótese religiosa ou teológica, além do que é conhecido pela prática e pela observação.

A ilustração dessas duas críticas pode ser compreendida por meio de um procedimento radical, proposto por Hume: ao se percorrer bibliotecas, é preciso lançar ao fogo todas as obras metafísicas e ou teológicas desprovidas de raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência.

Conhecidas essas críticas, passemos à crítica de Hume à causalidade e à substância. Antes, é pertinente conhecer a perspectiva do pensador sobre:

- a) a percepção e seus tipos;
- b) relações de ideias e relações de fato.

a) Percepção e seus tipos



Para Hume, a percepção é um fenômeno que ocorre no espírito humano, pela via da sensação, externa ou interna. A percepção é tal que todo objeto percebido deve necessariamente existir.

Obviamente, perceber é distinto de pensar. E, tudo que é pensado passou anteriormente pelos sentidos externos ou internos. Logo, ideias inatas são inadmissíveis.

O pensador privilegia a força da sensação, pois a considera sempre mais viva que o pensamento relativo à memória ou à imaginação. Por meio da memória ou da imaginação é possível recordar, antecipar, imitar ou copiar uma percepção. Contudo...



A sensação mais simples é sempre mais viva que um pensamento qualquer.

Hume distingue duas classes de percepções no espírito, por graus de força e vivacidade: as impressões e as ideias ou pensamentos (essas podem ser simples ou complexas).

Acompanhe o significado dessas classes de percepções.

a.1) Impressões – são as percepções mais fortes e vivas, de origem externa (sensações) e interna (emoções e paixões), advindas do ouvir, ver, sentir, amar, odiar, desejar ou querer. Toda impressão é percebida atualmente, imediatamente. Como exemplos de impressões há a relativa à cadeira que você está sentado, a relativa a este livro didático, a relativa à luz que lhe permite ler etc.

a.2) Ideias ou pensamentos – são as percepções mais fracas e menos vivas, que temos consciência, ao refletirmos sobre as sensações ou “movimentos” mencionados há pouco. As ideias são percepções fracas, pois se originam das percepções mais vivas, ou seja, das impressões. Toda ideia é sempre mediata, isto é, dependente de uma impressão.

As ideias, por sua vez, podem ser distintas como simples e complexas:

a.2.1) Ideia simples – é mera cópia de alguma impressão. Como exemplos de ideia simples, há a ideia da cadeira que você está sentado, ideia deste livro didático, ideia da luz que lhe permite ler etc.

a.2.2) Ideia complexa – ocorre por meio de associação de ideias simples, por semelhança (por exemplo, uma pintura em relação ao original), contiguidade no tempo e no espaço (por exemplo, ao considerar um apartamento de um edifício em relação aos demais apartamentos) ou causalidade (por exemplo, da dor em relação à ferida). A ideia de causalidade e a ideia de substância são consideradas por Hume como complexas.

A figura seguinte ilustra essa distinção.



Figura 2.2 – Distinção das percepções para Hume
Fonte: Elaboração do autor, 2010.

Considerando essa distinção, Hume defende que, para compreender o significado de um termo filosófico é preciso perguntar: *que impressão gera aquela ideia?*

Assim, a legitimidade do que há está fundada, primeiramente, no âmbito da impressão e não do âmbito da ideia. A precedência das impressões em relação às ideias evidencia que Hume não admite ideias inatas. A existência de cada ideia simples é legítima à medida que está fundada em uma correspondente percepção. Contudo, a existência de cada **ideia** complexa requer atenção, pois tal ideia pode ter sido originada sem impressão suficiente que a garanta.

Conforme Morente (1970, p. 184)
 “se a ideia é complexa, como a ideia de existência, a ideia de substância, a ideia de causa, a ideia do eu; se é ideia complicada, quais são as impressões de que procede? [...] realidade para Hume, é impressão. Uma ideia para a qual não se encontre a impressão da qual é oriunda, é ideia que carece por completo de realidade.”



Hume adverte que ideias complexas podem nascer independentemente de impressões correspondentes. É o caso da causalidade e da substância, como veremos à frente

b) Relações de ideia e relações de fato

Hume defende que todos os objetos de razão humana podem ser distintos em **relações de ideias e relações de fato**.

Conforme Fearn (2004, p. 86), para Hume
 “[...] havia apenas dois assuntos passíveis de investigação: relações entre ideias e relações entre fatos. As primeiras diziam respeito à geometria e à aritmética. Que 2 vezes 6 sejam 12 expressa uma relação entre esses números que pode ser descoberta por puro pensamento, sem recurso à nossa experiência do mundo. Da mesma maneira, podemos provar que os ângulos internos de um triângulo euclidiano somam 180 graus sem conferir nossos números com um triângulo desenhado em um quadro negro. Podemos considerar um resultado matemático certo porque negá-lo seria contradizer-se. Uma verdade desse tipo pode ser demonstrada sem que deixemos nossa poltrona. O modo como procedemos para provar matérias factuais, por outro lado, é muito diferente. É possível afirmar o contrário de qualquer matéria de fato contingente, sem cair em contradição. A possibilidade de que o sol não se levante amanhã é sob todos os aspectos tão concebível quanto a de que se levante de maneira habitual. Para decidir a questão é necessário sair ao mundo e consultar nossa experiência”.



A distinção de relações de ideia e relações de fato indicam que não é lícito adotar o modelo matemático (adotado por Descartes, Espinoza e Leibniz) para lidar com tudo o que há. Ainda, questões de fato têm sido geralmente explicadas por meio da noção de causalidade, mas Hume defende que tal noção está amparada tradicional, equivocada e tão somente pela razão.

b.1) As relações de ideias são investigadas por ciências como Geometria, Álgebra e Aritmética. As proposições dessas ciências podem ser

descobertas por operações do pensamento e não dependem da existência de algo.

b.2) Por outro lado, as relações de fato, as relações de existência, não são suscetíveis de demonstração *a priori*. As questões de fato são inteligíveis e, enquanto tais, os seus contrários não implicam contradição. Cada coisa que é pode não ser. A ideia da inexistência de um ser é tão clara quanto à ideia da sua existência.

Ou seja, o espírito é capaz de conceber o fato e o seu contrário como possíveis, de acordo com a realidade. Tanto a proposição “O sol nascerá amanhã.” quanto à proposição “O sol não nascerá amanhã.” evidenciam questões de fato.



Para Hume, ao se investigar o que garante a realidade de um fato é preciso considerar que a existência de um ser somente pode ser provada mediante argumentos fundados na experiência.

Crítica à causalidade

À medida que Hume investiga a causalidade e pergunta pela impressão que a garante, defende que a mesma não existe. Admite que há a impressão de um objeto A, a impressão de um objeto B, mas não há uma impressão que garanta que B decorre de A.

Esperar efeitos semelhantes de causas semelhantes não pode decorrer de conclusões racionais baseadas em um único caso, mas sim de conclusões advindas de uma longa série de experimentos. O exemplo clássico de Hume versa sobre duas bolas de bilhar. Acompanhe.



Figura 2.3 – Causalidade obtida por meio da análise do movimento das bolas de bilhar?
Fonte: MICROSOFT, 2010.



É possível constatar, pelos sentidos, que o movimento da primeira bola de bilhar é acompanhado pelo movimento da segunda bola de bilhar. O movimento da segunda bola de bilhar é distinto do movimento da primeira. Contudo, no movimento da primeira bola não há o menor indício do movimento da segunda bola. Ou seja, o efeito não pode ser descoberto na causa. A partir da análise racional de um único caso, é impossível estabelecer a conexão necessária da causa em relação ao efeito

Hume concorda que o efeito é distinto da causa. Contudo, o efeito não pode ser descoberto na causa, de modo arbitrário e *a priori*. O que Hume quer enfatizar é que o raciocínio, *a priori*, independente de toda observação, não é capaz de evidenciar a conexão necessária entre a causa e o efeito.

Mas, você pode então perguntar, como é processada a causalidade pelo espírito humano?



Depois da conjunção constante de dois objetos, o hábito (ou o costume) motiva esperar um após o aparecimento de outro. O hábito, aliado à experiência, faz-nos esperar eventos semelhantes em relação aos eventos passados. O hábito ocorre à medida que se renova o mesmo ato ou a mesma operação, sem a condução do raciocínio. O hábito contribui, por exemplo, para inferir o movimento causal de uma bola de bilhar em outra.

Para Hume, a conjunção regular dos objetos contribui para inferir a causalidade. A inferência relativa à causalidade é tirada da experiência é efeito do hábito e não da razão. A razão não pode inferir nada acerca da existência real de um fato, sem o auxílio da experiência.



Embora a experiência seja 'guia' acerca das questões de fato, Hume admite que ela não é infalível e admite inúmeros graus de certeza.

O hábito e a experiência são princípios que atuam sobre a **imaginação** e contribuem para considerar os objetos segundo eles nos aparecem, contribuindo, assim, para constituir ideias intensas e vivas.

Por um lado, a experiência instrui sobre as diversas concepções de objetos no passado e, por outro lado, o hábito orienta acerca do que esperar para o futuro.



Para Hume, não é lícita a regra geral da causalidade que formula racionalmente o que ocorrerá em situações análogas. Tal regra tem como fundamento uma relação necessária entre causa e efeito. A causalidade não é algo que existe de fato, mas o resultado de uma projeção humana, fundada no hábito e na experiência. Após a aparição de um evento, é o hábito que compele o espírito a aguardar um evento usual e que o mesmo existe. E sem a experiência, não é possível conjecturar que evento resultará de outro.

Para Hume a imaginação humana não pode ultrapassar o estoque primitivo de ideias oriundas dos sentidos externos e internos. A imaginação pode misturar, combinar, separar e dividir estas ideias em todas as variedades da ficção e da fantasia – inventando eventos com aparência de realidade e de existência.

A queda dos corpos pesados, o crescimento das plantas, a procriação dos animais ou a nutrição dos corpos pelos alimentos são frequentemente esperados pelo hábito, mas equivocadamente atribuídos a uma conexão infalível, desconsiderando que outro evento incomum possa decorrer de sua causa usual.

Ao se lançar ao fogo um pedaço de lenha seca, o espírito concebe um aviamento da chama e não a extinção dela, por meio da crença da transição causal derivada do hábito e da experiência. Somente a experiência ensina a natureza e os limites da causa e do efeito, permitindo inferir a existência de um objeto a partir de outro.



A **crença** nasce de uma conjunção do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos e, pela força do hábito, a imaginação o concebe. A crença é um modo de sentir, é a concepção de um objeto mais vivo, vivido, forte, firme e estável do que o decorrente da imaginação por si só. A crença é mais intensa e firme do que alguma ficção da imaginação. A crença difere da ficção, pois não depende da vontade e nem do gosto, como é o caso da ficção.

Conforme Reale e Antiseri (2005, v. 4, p. 139), em função da crença em oposição à razão fundante da causalidade “[...] de ontológico-racional, o fundamento da causalidade torna-se emotivo-irracional, ou seja, transfere-se da esfera do objetivo para do subjetivo.”

Para Hume, o universo varia continuamente e um objeto acompanha outro em sucessão. Porém, o espírito não é capaz de conceber a conexão necessária entre a causa e o efeito.

Não há ideia de conexão necessária entre os objetos, mas tão somente conjunção de objetos semelhantes e inferência de um para outro, conforme certa **regularidade**.

Enfim, conforme Hume, acerca da causalidade sabemos apenas que:

- refere-se a uma conjunção constante de objetos;
- decorre de uma inferência do espírito de um objeto em relação a outro.

Conforme Tugendhat e Wolf (1998, p. 197) "Hume argumenta que não podemos observar nenhuma necessidade de conexão entre acontecimentos, mas apenas regularidade. O fato de considerarmos leis naturais como necessárias tem, segundo Hume, razões psicológicas: o fato de termos observado uma certa regularidade leva a que formemos a firme opinião ou expectativa de que as coisas ocorram deste modo sempre e universalmente. Isto significaria que as regularidades causais são, com efeito, algo em que confiamos, mas que elas não são contudo necessárias."

Sobre a perspectiva de Hume acerca da causalidade

Conforme Fearn (2004, p. 87-88), "Hume lançaria uma porção de nossas inferências do senso comum à fogueira; entre elas [...] de que há um mecanismo de causa e efeito no mundo [...] Hume afirmaria que injetamos um elemento não autorizado na descrição delas [...] Vemos um evento seguir um outro, mas não vemos um evento causar um outro, isto é, exigi-lo [...] Vemos uma bola branca batendo em uma vermelha que em seguida cai na caçapa e pensamos que o primeiro evento causou o segundo. Por 'causou', entendemos que a consequência tinha de se seguir por necessidade. Essa necessidade não é ela mesma, contudo, algo que observamos. Vemos a primeira bola bater na segunda, e depois esta última se mover para a caçapa, mas isso é tudo que vemos – portanto, a necessidade não pode ser um fato comum do tipo que podemos observar diretamente. A necessidade tampouco pode ser uma relação entre ideias, porque é concebível que a bola vermelha tivesse ficado parada onde estava e feito a branca recuar, por exemplo. Poderíamos inferir a consequência se quiséssemos, mas o faríamos apenas com base no que geralmente ocorre em um jogo de sinuca ou bilhar. Nossa crença na necessidade iminente são se baseia em absoluto em razões; é simplesmente um hábito que adquirimos por observar frequentemente um evento seguir outro [...] A experiência, continua Hume, mostra-nos apenas que um evento acompanha outro constantemente. Não nos mostra nenhum vínculo secreto que torne os dois inseparáveis [...] Nada disso significa que nossas fortes expectativas com relação ao curso do mundo não possam vir a se revelar corretas – na verdade, em geral são corretas, ou não as teríamos, para início de conversa. Significa, contudo, que o fundamento de nossas expectativas encontra-se no hábito e não na razão."

Já Figueiredo (2005, p. 20-22) explica que “Hume havia investido contra o coração da metafísica clássica, ao questionar a presumida necessidade do princípio de razão suficiente em favor de uma tese ousada: seria a imaginação, não o entendimento, a responder pelo princípio da causalidade. Resumidamente, Hume chegava a essa conclusão com base no seguinte: 1) temos ideias complexas, que podem ser decompostas em ideias simples; 2) ideias simples reportam-se a impressões simples, das quais são cópias; 3) toda ideia para a qual não se possa encontrar uma impressão simples é destituída de valor objetivo; 4) este é o caso da ideia de causalidade, visto que, na experiência, nada responde pela ligação **necessária** entre dois eventos. Qual é, então, a origem da ideia que fazemos da causalidade? Conforme Hume, essa origina-se nas operações que a imaginação efetua a partir da regularidade apresentada pela natureza. Observamos que a incidência do evento A é sempre seguida da incidência do evento B; a constatação da conjunção frequente entre A e B, indelevelmente produz sobre nós a ideia de que a ocorrência de A será **necessariamente** seguida da de B. Mas nada, objetivamente, dá respaldo a essa expectativa. Logo, conclui Hume, a causalidade não é mais que uma expectativa que possui sua origem em um sentimento gerado pelo hábito. É fácil perceber que, para a argumentação humeana, é decisiva a premissa segundo a qual nossas ideias sempre podem ser reconduzidas a ideias simples que, por sua vez, correspondem a impressões igualmente simples. Esse postulado da análise institui um critério de significação: toda ideia de que dispomos **significa** na medida em que possa ser encontrada a impressão da qual ela se origina. Assim, a crítica de Hume à ideia de conexão necessária ampara-se em uma acepção de experiência conforme a qual, ao menos idealmente, esta se resume a impressões simples, ou seja, independentes umas das outras. A sabedoria do cético está em ater-se a esse limite. Tudo o que a experiência fornece à análise são impressões descontínuas que, **não podemos saber por que**, encontram-se numa conjunção constante. Por pura presunção, a metafísica clássica interpretou essa regularidade natural como a ordem necessária do universo, fundando em princípios transcendentais aquela conexão entre eventos pela qual só podem responder o costume e a experiência. Contrariando a noção até ali corrente de que a ligação causal entre dois eventos era a expressão de uma **necessidade objetiva** capaz de ser conhecida pela razão – pretexto sob o qual a metafísica clássica subordinava a experiência à cosmologia racional –, Hume associa todo conhecimento da natureza à ciência experimental promovida pelo raciocínio indutivo. Ir além e pretender dar razão da regularidade da natureza não passaria de devaneio especulativo.”

Crítica à ideia de substância

Para Hume, a ideia de substância não é derivada de nenhuma impressão, seja por meio da sensação seja por meio da reflexão. Logo, a substância é isenta de realidade. A ideia complexa de substância é tão somente uma coleção de qualidades particulares, de ideias simples, unidas pela imaginação.

Hume também considera equivocado pensar a extensão como substância, tal como Descartes o fez, indo além dos limites do entendimento humano e de qualquer impressão.

Seção 2 – Kant e algumas lições de metafísica

Immanuel Kant (1724-1804) estabeleceu uma série de condições para conhecer o que há. Das obras oriundas de Kant, duas nos interessam intensamente: a *Crítica da Razão Pura* (publicada em 1781) e *Realidade e Existência: Lições de Metafísica: Introdução e Ontologia* (obra editada em 1821, a partir de manuscritos de Kant). Esta obra aborda as questões ontológicas de modo sintético, assim como respeita teses fundamentais contidas na *Crítica da Razão Pura*.

Sobre a Crítica da Razão Pura de Kant

Conforme Figueiredo (2005, p. 10-12), "A Crítica da Razão Pura é uma denúncia contra o desvio da razão promovido por uma vã filosofia. Partindo de um diagnóstico severo da metafísica clássica, Kant conclama a uma revolução no modo de pensar, capaz de levantar todas as dificuldades que impossibilitaram a metafísica de apresentar-se como uma verdadeira ciência. Crise e revolução aparecem como pretexto e resultado do tribunal da razão, instituído com a finalidade de certificá-la de suas pretensões legítimas e recusar-lhe as infundadas. Uma partição fundamental, portanto, mas inteiramente fiel ao espírito do Iluminismo do século XVIII, quando ganhou força a ideia de que era indispensável proceder a um exame dos interesses da razão. Com a Crítica da razão pura, Kant submete a exame os interesses especulativos da razão, isto é, relativos à sua

competência cognitiva – e, por meio disso, põe em xeque a noção tradicional da metafísica como ciência do suprassensível. O que isso comportava fica claro quando recordamos o apelo feito por Descartes para que os teólogos da Sorbonne aprovassem a publicação das suas Meditações metafísicas (1641): nelas, argumentava o autor, a imortalidade da alma e a existência de Deus se encontravam demonstradas pela razão natural... É verdade que, quase um século e meio depois, à época da Crítica, a ideia de que a metafísica estava em crise não era novidade para ninguém. Hume pusera a nu o pseudo-saber que ela havia se tornado, com uma denúncia cujo vigor, admite Kant, o despertou do sono dogmático. Mas Hume teria ido longe demais ao passar da crise da metafísica à eutanásia da razão. Kant recusa-se a segui-lo nisso por mais de um motivo. O principal deles, e que dá ideia da novidade da Crítica, reside no fato de que, aos olhos de Kant, a implicação cética a que chegara Hume inadvertidamente subscreve a pressuposição dogmática, conforme a qual o inteiro destino da razão se decide pela sorte da metafísica especulativa. Diante dos partidários do dogmatismo, que especulavam com plena confiança na razão, presumindo-lhe capaz de teorizar sobre tudo, Hume teria se contentado em inverter os sinais: partindo do insucesso reiterado das tentativas metafísicas, concluía que a razão estava aquém de todas as tarefas a que se propunha. Mesmo o conhecimento da natureza, concluía assim Hume, baseava-se somente na observação e na indução, nada devendo à razão enquanto faculdade de princípios. A divergência de Kant com Hume pode ser resumida no fato de que, ao invés do que ocorre sob fogo cético, a razão sai fortalecida do embate que a Crítica trava com o dogmatismo. Isso porque a investigação sobre se a metafísica é possível enquanto ciência convive com a constatação de que, enquanto disposição natural da razão, ela é um fato incontornável. Sempre houve e haverá um interesse metafísico por parte da razão humana, argumenta Kant. Além disso, Kant vê no rigor das matemáticas e na universalidade dos enunciados da ciência da natureza duas provas de que a razão é capaz de juízos necessários. Na verdade, as duas coisas estão ligadas: não haveria ciência necessária, não fosse a exigência que a razão faz pelo incondicionado. E isso é o bastante para que Kant desloque a questão imposta por Hume à razão, cuja propensão a iludir-se, embora permaneça sendo o ponto de partida da Crítica, não representará mais seu destino inelutável”.



Figura 2.4 – Immanuel Kant
Fonte: BECHSTEIN, Ludwig (1854).

É preciso revolucionar a metafísica tradicional

Kant caracteriza toda a metafísica tradicional como simples tatear, um campo de batalha meramente simulado. Tal metafísica precisa ser revolucionada, conforme exemplo de ciências bem sucedidas, como a Geometria e a Física. Por outro lado, deve ser cortado pela raiz o materialismo, o idealismo, o ceticismo, o dogmatismo, o fatalismo, o fanatismo, o ateísmo e a superstição.

A Ontologia é parte da metafísica e essa é parte da Filosofia pura

Kant distingue a Filosofia como pura ou aplicada. A Metafísica, por sua vez, é considerada parte da Filosofia pura, pois ultrapassa os limites da natureza, ultrapassa os objetos da experiência e depende de princípios *a priori*.

Ou seja, a metafísica **não se satisfaz com conceitos empíricos**, com objetos da experiência, do mundo sensível, mas procura investigar o aquém inerente à razão.

Kant, divergindo de Wolff, defende **três partes básicas da Metafísica**:

- **Ontologia** – é ciência elementar pura de todos os nossos conhecimentos *a priori*;
- **Cosmologia** – é exame do mundo por parte da razão pura, tanto o mundo corporal (Física racional) quanto o mundo das almas pensantes (Psicologia racional);
- **Teologia** – é o estudo de Deus, da divindade.

A seguinte figura ilustra essa relação.

O sentido do termo *a priori* pode ser compreendido em oposição ao termo *a posteriori*. Kant admite que *a priori* signifique o que é obtido independentemente da experiência e *a posteriori* o que é obtido por meio da experiência.

Conforme Blanc (1997), Wolff distingue a metafísica em geral e especial.

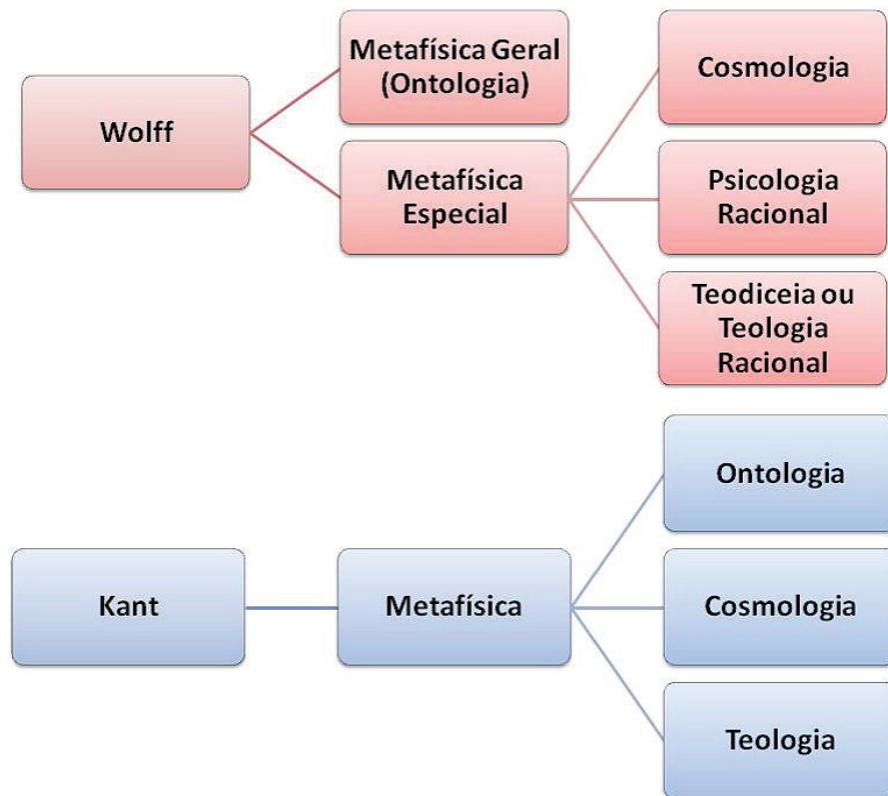


Figura 2.5 – Partes da metafísica, para Kant e para Wolff
 Fonte: Elaboração do autor, 2010.



Etimologicamente, Ontologia significa ciência dos entes ou doutrina geral dos seres. Contudo, Kant marca um sentido específico para a Ontologia, já que esta (como parte da Filosofia que pertence à Metafísica) desenvolve-se enquanto sistema, ciência elementar ou doutrina de todos os conhecimentos que podemos ter *a priori*. A Ontologia trata das coisas em geral, abstraindo suas particularidades, abrangendo os conceitos puros ou *a priori* que podemos ter, das coisas; reunindo todos os conceitos puros do intelecto, todos os princípios do intelecto e da razão. Neste âmbito, a Ontologia também é identificada como **Filosofia Transcendental**.

Filosofia Transcendental, conforme o próprio Kant (2000), refere-se ao sistema que investiga o modo como o conhecimento do objeto é possível a priori, e nem tanto o conhecimento que, em geral, lida com objetos. Conforme Reale e Antiseri (2005, v. 4, p. 359), “[...] ‘transcendental’ indica tanto as estruturas ou formas a priori que, inerentes ao sujeito, tornam possível qualquer experiência, quanto os conhecimentos relativos a essas estruturas (as quais são a priori justamente porque próprias do sujeito e não do objeto). É, portanto, a condição da cognoscibilidade (da intuíbilidade e da pensabilidade) dos objetos, é aquilo que o sujeito coloca nas coisas no próprio ato de conhecê-las. Deve ser distinguido do ‘transcendente’, que indica aquilo que ultrapassa qualquer possibilidade de experiência.”

Bom, se a Ontologia lida com conhecimentos *a priori*, você deve estar se perguntando:



Em que consiste um conhecimento e, ainda, um conhecimento a priori?

Conforme o próprio Kant (2002, p. 63), “A representação de cada objeto contém: 1. a unidade do determinável; 2. a pluralidade e o acordo das diversas determinações entre si; 3. a totalidade das determinações, desde que tal totalidade consista no conjunto das múltiplas determinações do objeto.”

Vamos por partes. Primeiro, vamos procurar entender o sentido de conhecimento.



Todo conhecimento consiste em um juízo, à medida que relaciona um predicado a um sujeito, por meio de uma representação. Cada **representação** (enquanto gênero das manifestações cognitivas) tem a forma de um juízo conforme ‘eu’ me refiro ao **objeto**. A representação é determinação interna do nosso espírito.

Para Kant, o conceito supremo de todo conhecimento humano é o de objeto em geral, e não o de ente ou de ser. Tal justificativa fundamenta-se na não existência de um contrário para o conceito de objeto assim como há contrários para uma série de conceitos amplos, como ser e não ser ou ente e não ente. Para Kant, dois contrários são sempre divisões de um ‘objeto superior’.

Desse modo, conhecimento identifica-se com juízo. É preciso dizer algumas palavras sobre essa noção, pois Kant distingue os juízos em analíticos e sintéticos (e esses em *a priori* e *a posteriori*).

Acompanhe explicações sobre os **juízos**.

Conforme Morente (1970, p. 219), para Kant os “[...] juízos não são vivências psicológicas. Não. Não são algo que acontece a nós, não são fatos da consciência subjetiva, mas antes enunciações objetivas acerca de algo, teses de caráter lógico que, por conseguinte, são verdade ou erro.”

Kant defende que o princípio de não contradição é *conditio sine qua non* de todo conhecimento. De modo análogo ao já apregoado por Aristóteles, o princípio de não contradição implica que a nenhum sujeito pode lhe ser atribuído um predicado oposto. Kant reconhece que o princípio de não contradição contém, em si mesmo, o princípio de identidade e o princípio do terceiro excluído.

Juízos analíticos – são juízos que abordam algo do sujeito que já está expresso em seu conceito. Tais juízos implicam análise e são explicativos. Todos os juízos analíticos são derivados por meio do **princípio de não contradição** e se caracterizam por serem tautológicos. Todos os juízos analíticos são *a priori*, pois o respectivo predicado é deduzido do próprio conceito do sujeito. Exemplo: “O ouro é metal amarelo.” Os juízos analíticos são universais (válidos em qualquer lugar e tempo) e necessários (pois não podem ser de outro modo, já que explicita no predicado algo implícito no sujeito). Os juízos analíticos são verdadeiros, por natureza, pois não predicam nada mais que já existe no sujeito.

Juízos sintéticos – são juízos que expressam a união de um predicado ao sujeito, sendo que tal predicado não estava expresso no próprio conceito do sujeito. Logo, tais juízos estendem o conceito do sujeito.

Os juízos sintéticos podem ser divididos em:

b.1) Juízos sintéticos a priori – são juízos sintéticos formados de modo independente da experiência. Para Kant, são possíveis juízos sintéticos *a priori* por conceitos. Exemplo: “A distância mais curta entre dois pontos é uma reta.”

b.2) Juízos sintéticos *a posteriori* – são juízos sintéticos formados de modo dependente da experiência. Em geral, toda experiência implica um juízo sintético. Exemplo: “O ouro não enferruja.”

A figura seguinte ilustra a distinção dos juízos em analíticos e sintéticos.



Figura 2.6 – Distinção dos juízos em analíticos e sintéticos, para Kant
Fonte: Elaboração do autor, 2010.

Sobre Kant e a distinção analítico / sintético

Conforme Hegenberg (1995, p. 6-9), “A distinção analítico / sintético foi introduzida por Kant em sua **Crítica da Razão Pura** (1781; 2ª ed. 1787). Está associada a uma distinção ‘paralela’ entre **a priori / a posteriori**. Sem muita precisão, ‘analítico a priori’ corresponderia a ‘logicamente verdadeiro’. E ‘sintético a posteriori’ seria ‘empiricamente verdadeiro’. Kant se insere na tradição inaugurada por Leibniz [...], que falava em ‘verdades de fato’ e ‘verdades de razão’. De acordo com Leibniz, aquelas seriam verdades asseguradas pelo princípio da razão suficiente; estas, pelo princípio da não contradição. À mesma tradição pertence Hume [...], que distinguia ‘questões de fato’ e ‘relações entre ideias’. Aquelas são contingentes; estas, necessárias, mas com o importante adendo: sua negação conduz a uma contradição. Para Kant, dois são os critérios que permitem traçar a dicotomia analítico / sintético: (1) Analítico é um juízo no qual o conceito do predicado está contido (talvez implicitamente) no

conceito do sujeito. Sintético é um juízo em que o conceito de predicado 'está fora' do conceito do sujeito. (2) Analítico é um juízo cuja negação envolve uma contradição. Sintético é um juízo para o qual isso não ocorre. Os termos 'a priori' e 'a posteriori' surgiram na Escolástica, em meados do século XIII, e foram introduzidos no linguajar filosófico a fim de traduzir noções que Aristóteles havia discutido. Literalmente, os termos significam 'de que é anterior' e 'de que é posterior'. De acordo com Aristóteles, 'A é anterior a B' admitiria duas interpretações principais: (1) cogitando-se da Natureza, 'A é anterior a B' significa que 'B não pode existir sem A'; (2) cogitando-se de conhecimento, a expressão indicaria impossibilidade de conhecer B sem conhecer A. [Em certa medida, conhecer algo a partir do que lhe é anterior equipara-se a determinar sua causa. Em contrapartida, conhecer algo a partir do que lhe é posterior equipara-se a efetuar uma espécie de indução.] Para Leibniz, conhecer a realidade a priori equivale a conhecê-la indicando a causa de um objeto (ou fenômeno). Conhecer a realidade a posteriori equivale a conhecê-la com base no que, de fato, se encontra no mundo – exigindo-se, aqui, a atuação dos órgãos dos sentidos. De acordo com Kant, a posteriori é o que derivamos da experiência; a priori é o que não derivamos da experiência. Nos trabalhos de Kant inexistente oposição simples e direta entre razão e experiência, pois ao lado de ambos está o entendimento. Desse modo, Kant supera a dicotomia leibniziana (razão e experiência) e passa a cogitar do que deriva da experiência e do que dela não deriva. A par disso, a distinção a priori / a posteriori também se aplica aos conceitos. **Conceito a posteriori** é conceito expresso por um termo compreensível com fundamento na experiência; **a priori**, é conceito expresso por um termo compreensível sem apelo à experiência. Metaforicamente, cabe dizer que um conceito a posteriori (ou empírico) se compara a um cheque passível de ser convertido na moeda da experiência sensorial. Conceito não conversível desse modo seria, então, a priori. Ainda usando metáforas, o significado de termos empíricos pode ser dado por meio de definições que, em última análise, se convertem em ostentações (ou seja, 'definições' que se limitam a exibir certo 'algo', dando-lhe um nome). Entre parênteses, lembramos que os conceitos a priori, para os empiristas, são apenas os conceitos que expressam relações entre ideias, ou seja, os conceitos da Lógica e da Matemática. Tendo caracterizado os conceitos a priori, torna-se viável caracterizar as proposições a priori. Uma proposição é a priori sempre que (compreendidos os termos que a compõem) sua verdade pode ser estabelecida por algum procedimento que não apele para a experiência [...] Para Kant, interessa revelar a existência de juízos sintéticos a priori. Como justificar tal interesse? Desde Platão, certas verdades pareciam

indubitáveis. Contudo, as verdades indubitáveis ou eram triviais ou surgiam como simples decorrência de definições. Em oposição, quaisquer juízos associados à experiência jamais se mostravam imunes à dúvida. Kant, almejava, precisamente, encontrar conhecimento indubitável (a respeito do mundo) na experiência. Kant, com os juízos sintéticos a priori, abriu caminho para o conhecimento certo e verdadeiro acerca da experiência. Sua linha de pensamento poderia ser assim resumida: nossa experiência resulta de interação entre aparências e entendimento (a consciência). O entendimento consiste de categorias definitivamente estruturadas e independentes da experiência. Esta deflui de síntese em que a imaginação unifica as categorias com os dados dos sentidos, gerando as aparências de que temos consciência. As categorias de organização conceitual tornam viável a experiência e explicam a regularidade que encontramos na Natureza, tal qual ela se nos apresenta. Resumindo, é impossível ter experiência, a não ser daquilo que 'se ajusta' (ou se 'conforma') aos modos pelos quais somos capazes de entender o que se experencie. Afirmando que a fonte (origem) da ordem e regularidade está no ser humano (e não no mundo exterior!), Kant efetua um 'giro' em nossa maneira de ver, uma 'revolução copernicana' de amplas consequências."

Dito isso, podemos voltar agora para a noção de conhecimento, especificado como *a priori* e em contraste com a experiência.



Kant radicaliza a relação entre experiência e conhecimentos *a priori* à medida que expõe que não é a experiência que torna possível os conhecimentos *a priori*. São conhecimentos *a priori* que tornam a experiência possível. Assim, um conhecimento *a priori* independe da experiência enquanto origem. Ou seja, os conhecimentos *a priori* são condições para a existência de experiência. Dito de outro modo, conhecimentos *a priori* são condições de possibilidade da experiência.

Ao lidar com o conhecimento, em geral, Kant ainda especifica seus elementos.



Todo conhecimento adquirido requer dois elementos: **conceitos e intuições.**

Todo conhecimento requer uso de conceitos. Todo conceito, por sua vez, requer o uso de intuições. A seguinte figura ilustra estas relações:

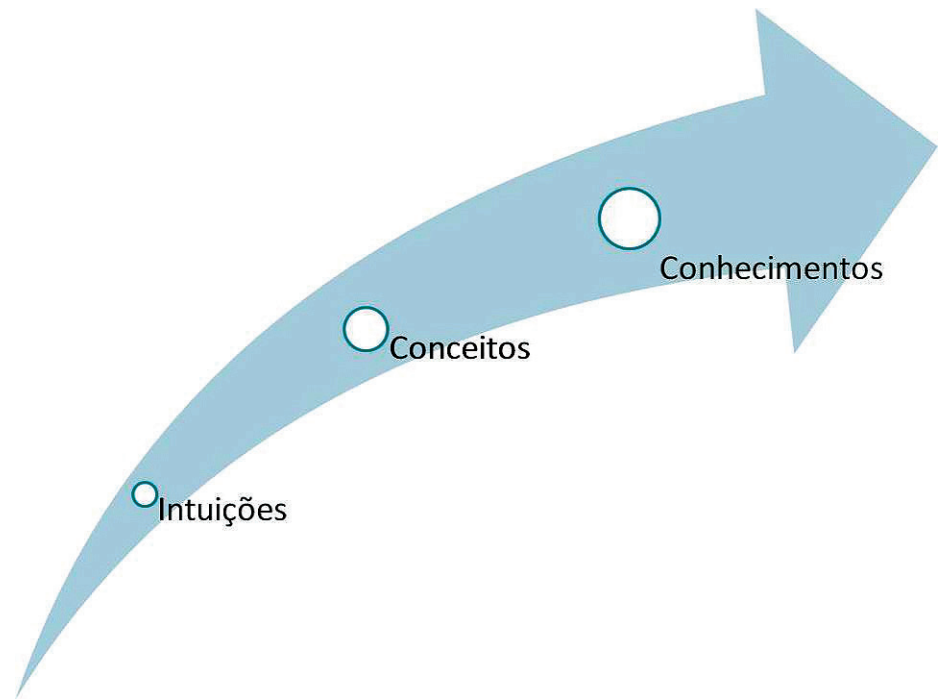


Figura 2.7 – Relação entre intuições, conceitos e conhecimentos
Fonte: Elaboração do autor, 2010.

Mas você deve estar se perguntando: *O que é conceito? E o que é intuição?*



O conceito é a representação mediata de um objeto particular, decorrente da união mental de múltiplos seres ou coisas. O conceito decorre da capacidade mental de converter as representações em objetos de seu próprio pensamento. Por exemplo, o conceito de 'mesa' abrange uma variedade de mesas. Já a intuição é a representação imediata de um objeto particular, à medida que se capta uma individualidade, diretamente. É cabível, assim, falar da intuição 'desta' mesa.

Assim, intuições sem conceitos não podem proporcionar um conhecimento. Os conceitos sem intuições também não podem proporcionar um conhecimento.

Por analogia em relação ao já dito, conhecimentos *a priori* requerem conceitos *a priori*. Conceitos *a priori* requerem intuições *a priori*. Logo, sem intuições *a priori* e sem conceitos *a priori* não é possível um conhecimento *a priori*.

Kant distingue as intuições *a priori* e *a posteriori*.



Intuição *a priori* é aquela em que não há qualquer sensação. Intuição *a posteriori* é aquela em que há sensações, em que há experiências.

Você deve estar se perguntando sobre exemplos de intuições a priori, não é mesmo?



Para Kant, o espaço e o tempo são as intuições *a priori*.

- c) Kant defende que **o espaço e o tempo** podem ser representados *a priori*, pois eles precedem todas as coisas, enquanto condições da existência das coisas (como intuições singulares e não como conceitos). O espaço e o tempo são propriedades subjetivas (de nossos sentidos), e não objetivas (das coisas).

O espaço e o tempo não são coisas, mas formas da sensibilidade. Enfim, espaço e tempo são intuições puras, pois não se referem a algum objeto. O espaço é forma das percepções externas e o tempo é forma das percepções internas.

O espaço e o tempo não podem ser respectiva e fisicamente divididos ou somados, mas apenas metafisicamente. Só neste sentido pode ser dito que o espaço infinito (absoluto) abrange todas as suas partes atribuíveis e a eternidade abrange todas as partes de tempos atribuíveis.

Para Kant o espaço tem três dimensões e o tempo tem uma dimensão. O limite do espaço corpóreo é a superfície; o limite do espaço superficial é a linha; e o limite da linha é o ponto (posição determinada no espaço). Instante marca o limite mínimo de uma existência no tempo e a eternidade marca uma existência no tempo sem limite.



Kant, em função da interpretação acerca do espaço como intuição pura, *a priori*, como forma de sensibilidade, defende expressamente que Espinoza equivocou-se por pensar o espaço como ser, em si, único, que tudo está nele e que as partes do mundo pertencem à divindade.

Kant transfere as noções tradicionalmente ontológicas de tempo e de espaço para o reino da sensibilidade, para o reino da estética. Ao fazê-lo, não deixa de haver impactos acerca do que há, para a Ontologia, por restringir limites dela e por discordar de interpretações anteriores e tradicionais. Ainda, para o prussiano...



O espaço e o tempo evidenciam o **aspecto fenomênico das coisas**, pois não nos ensinam como as coisas são, mas como elas atingem os nossos sentidos. Assim, evidencia-se uma limitação acerca da capacidade de conhecer o que há

Conhecidas essas características relativas às intuições *a priori*, vamos adentrar no sentido de conceito *a priori*.



Um conceito *a priori* é definido como a união do múltiplo dos conceitos puros do intelecto. Os conceitos *a priori* e o caráter formal do intelecto podem ser determinados logicamente, pois a Lógica permite lidar com as leis formais dos conceitos do intelecto.

Ao investigar logicamente o intelecto, Kant deduziu doze conceitos puros e os denominou categorias, adotando a terminologia de Aristóteles, mas criticando a tábua de categorias do estagirita.

Crítica à distinção categorial de Aristóteles

Conforme palavras do próprio Kant, Aristóteles enumera dez categorias: substância e acidente; qualidade; quantidade; relação; ação; paixão; tempo; lugar; situação; e disposição (ou hábito). Contudo, para Kant, tais categorias são insuficientes ou mal distintas. Nesse sentido, Kant expõe que ‘ação’ e ‘paixão’ não são categorias, mas predicacões pertencentes à categoria de ‘relação’.

Para o prussiano não há, também, necessidade de enumerar ‘tempo’ e ‘espaço’ como categorias (considerando que elas são intuições *a priori*). Kant expõe que a ‘disposição’ (ou hábito) pertence ao âmbito da ‘possibilidade’, mas essa não é enumerada, assim como também não é prevista na tábua de categorias de Aristóteles a ‘realidade’ e a ‘necessidade’ como categorias fundamentais.

As categorias têm origem no caráter formal do intelecto

Como dito, para Kant, os conceitos puros do intelecto podem ser denominados categorias.



As doze categorias têm origem no caráter formal do uso do intelecto. O intelecto as contém *a priori*, em si mesmo. Por meio delas, podemos pensar um objeto.

As doze categorias são: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, inerência e subsistência, causalidade e dependência, comunidade, possibilidade-impossibilidade, existência-inexistência e necessidade-contingência.



Os conceitos puros do intelecto ou as categorias são os princípios de toda experiência, pois eles determinam a forma dos juízos *a priori* para todos os objetos. A forma dos juízos expressa como as representações podem estar ligadas na consciência.

Para cada categoria há um correspondente juízo *a priori*, sendo que esses, obviamente, também totalizam doze. Esses doze juízos podem ser agrupados segundo a:

- Quantidade (contemplando os juízos universais, particulares e singulares);
- Qualidade (contemplando os juízos afirmativos, negativos e infinitos);
- Relação (contemplando os juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos);
- Modalidade (contemplando os juízos problemáticos, assertivos e apodíticos).

Conforme Reale e Antiseri (2005, v. 4, p. 364), "Para Aristóteles as categorias eram [...] modos de ser, enquanto em Kant elas se tornam [...] modos de funcionar do pensamento: são as estruturas transcendentais do intelecto, as funções ou conceitos puros segundo os quais o intelecto pensa, isto é, desenvolve o próprio trabalho de unificação do material sensível." Conforme Da Silva (2003, p. 118), "a Metafísica possível é a do conhecimento dos princípios do intelecto puro, a da aplicação das formas *a priori*, que possibilitam o conhecimento universal e sintético. Os vários modos com os quais o intelecto unifica e sintetiza são os 'conceitos puros' ou 'categorias'. Para Aristóteles, as categorias são *leges entis*; para Kant, tornam-se *leges mentis*. De modos de ser, convertem-se em modos de funcionar do pensamento. Os conceitos puros kantianos ou categorias não são conteúdos, mas 'formas' ('formas sintetizadoras'). Se as categorias são *leges mentis*, é possível ordená-las em um elenco completo e *a priori*."

O quadro seguinte permite visualizar a relação entre as categorias e a respectiva forma dos juízos *a priori*.

CLASSIFICAÇÃO DOS JUÍZOS SEGUNDO A	FORMA DOS JUÍZOS A PRIORI	CONCEITOS PUROS DO INTELECTO OU CATEGORIAS
QUANTIDADE	Universais ↔	Totalidade
	Particulares ↔	Pluralidade
	Singulares ↔	Unidade
QUALIDADE	Afirmativos ↔	Realidade
	Negativos ↔	Negação
	Infinitos ↔	Limitação
RELAÇÃO	Catagóricos ↔	Inerência e Subsistência (substância e acidente)
	Hipotéticos ↔	Causalidade e Dependência (causa e efeito)
	Disjuntivos ↔	Comunidade (ação recíproca entre agente e paciente)
MODALIDADE	Problemáticos ↔	Possibilidade-Impossibilidade
	Assertivos ↔	Existência-Inexistência
	Apodíticos ↔	Necessidade-Contingência

Quadro 2.1 – As categorias determinam a forma dos juízos a priori
 Fonte: Elaboração do autor, 2010.

Essa compreensão acerca das especificidades do conhecimento, enquanto *a priori*, levou Kant a criticar a perspectiva epistemológica de Platão e de Aristóteles.

Platão e Aristóteles equivocam-se acerca do caráter *a priori* do conhecimento

Para Kant a questão fundamental da Ontologia é acerca da possibilidade dos conhecimentos *a priori*. Podemos adquirir conhecimentos *a priori* por meio de nosso intelecto, à medida que esse reflete sobre sua própria atividade. Defende o prussiano que Platão e Aristóteles equivocaram-se por não terem percebido esse aspecto.

Platão defende que todo conhecimento é de caráter *a priori* (ao defender a intuição das ideias/formas), mas o faz admitindo ideias inatas, o que Kant não admite. Kant expõe que Aristóteles equivocou-se por não admitir conhecimentos *a priori*, à medida que defende o primado da sensação e da experiência.

Sobre as categorias e inclusive sobre o entendimento de Kant acerca delas

Conforme Caygil (2000, p. 50-54), “Categorias são as formas de acordo com as quais os objetos de experiência são estruturados e ordenados. O termo clássico *kategorēin* significava ‘acusar’, ‘dizer de’ ou ‘julgar’, e foi adotado por Aristóteles para descrever os modos como era possível falar de ser. Em **Categorias** [um dos seis tratados do *Organon*], ele propôs uma lista de dez de tais ‘categorias’: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e afecção. Mesmo no período clássico, essa lista já era criticada por conter repetições e tentativas foram feitas para reduzir o número de categorias, em muitos casos a uma única oposição, como ‘substância e acidente’, ‘matéria e forma’ ou, como no caso de Plotino, ‘movimento e estabilidade’ [...] Essas reduções eram, em certa medida, sustentadas por passagens extraídas de algumas outras obras de Aristóteles. Por meio da tradução de Boécio das **Categorias** de Aristóteles, o esquema das 10 categorias exerceu uma enorme influência sobre o desenvolvimento da filosofia medieval europeia em seus começos. Entretanto, com a expansão do *corpus* aristotélico disponível em latim durante o século XIII, discerniu-se uma tensão entre a descrição de Aristóteles do ser em termos das categorias e suas outras descrições mais econômicas do ser em termos tais como ‘substância e acidente’. A autoridade de Aristóteles obrigou filósofos como Santo Tomás de Aquino e Duns Scotus a reconciliar as categorias com outros aspectos da Ontologia aristotélica, com resultados complexos e muitas vezes desconcertantes. O caráter mais barroco da doutrina das categorias foi um importante fator na rejeição da escolástica pelos primeiros filósofos modernos, como Hobbes e Descartes. Suas razões para rejeitarem as categorias aristotélicas foram resumidas em meados do século XVII por Arnauld, que declarou que as categorias, ‘sobre as quais tanto mistério foi feito’, ‘só ligeiramente ajudam na formação do juízo, a verdadeira finalidade da lógica’. Mais que isso, elas são ‘inteiramente arbitrárias e fundadas na imaginação de um homem que não tinha autoridade para prescrever uma lei para outros’ [...] e encorajam os filósofos a falarem com autoridade sobre

'classificações arbitrárias', em vez de sobre as próprias coisas [...] Para resgatar as categorias do predomínio do descrédito em que caíram, Kant tinha de responder às, por assim dizer, objeções feitas por Arnauld, e não só distinguir sua tábua das categorias da 'rapsódia' aristotélica mas também mostrar que elas se revestiam de autoridade e contribuíam para a 'formação do juízo'. Essa tarefa requeria que ele se ocupasse (a) da derivação das categorias – elas não podiam se continuar assentes na autoridade pessoal de Aristóteles ou de qualquer outro filósofo; (b) de sua apresentação sistemática numa 'tábua de categorias'; (c) de sua justificação ou dedução; e (d) de sua aplicação na formulação de juízos [...] Kant explicou a sua descoberta das categorias em termos de uma revisão da 'rapsódia' aristotélica. Afirma que as categorias de Aristóteles foram derivadas do 'saber comum' e dispostas, em grande parte, 'tal como ele as encontrou', um método que Kant compara a reunir elementos de gramática a partir da observação das regras do uso real das palavras. Em contraste, ele procura indicar o motivo por que o saber, à semelhança de uma língua, 'tem justamente essa e nenhuma outra constituição formal' e por que tem 'exatamente tantas, nem mais nem menos, de tais determinações formais' [...] Após longa reflexão sobre os elementos puros do saber humano (aqueles que nada contêm de empírico)', Kant declarou estar apto a distinguir espaço e tempo como 'os conceitos elementares puros da sensibilidade' que lhe permitiram excluir 'a sétima, a oitava e a nona categorias da antiga lista' [...] Mas subsistiu o problema de como derivar as categorias remanescentes [...] Kant buscou uma solução para esse problema: 'Procurei ver se não havia uma operação do entendimento que contivesse todas as outras e que se distinguisse apenas por diferentes modificações ou momentos, para colocar a multiplicidade de representações sob a unidade do pensar em geral' [...] 'Concluiu que esse ato do entendimento consiste em julgar', o que ele descreveu em termos de concordância entre a representação de coisas e os conceitos **a priori** do entendimento. O ato de julgar tornou-se, pois, a fonte donde derivam os conceitos básicos que formam juntos a gramática do pensamento. Como, para Kant, juízo é a unificação do múltiplo, os conceitos básicos referem-se às várias maneiras de como a multiplicidade pode ser unificada. Kant apoiou-se na anatomia do juízo dada por lógicos a fim de mapear as várias 'modificações' do ato de julgar e, assim, 'apresentar uma tábua completa das funções do entendimento puro'. Tratava-se de modos de julgar que eram construções do entendimento puro, 'indeterminadas em relação a qualquer objeto'. Esses modos foram então ampliados para aplicarem-se aos 'objetos em geral'; ou seja, não a juízos distintos, porém às condições que tornam os juízos não só

possíveis mas também objetivamente válidos: essas condições ou 'conceitos do entendimento puro' receberam 'seu velho nome de **categorias**' [...] A derivação das categorias dos vários modos do ato de julgar constitui o cerne da **Analítica de conceitos** da **Crítica da Razão Pura**. O argumento básico desta parte extremamente complexa e muito discutida da **Crítica da Razão Pura** é relativamente simples. Todos os atos do entendimento são juízos e o entendimento é a faculdade de julgar. As 'funções da unidade em juízo' podem ser divididas em quatro conjuntos, cada um dos quais contém três membros: coletivamente, eles formam a tábua de juízos [...] A quantidade de um juízo é determinada segundo um predicado venha a incluir todos, alguns ou apenas um de seus sujeitos; a qualidade refere-se aos modos como um predicado pode ser atribuído a um sujeito; a relação envolve a maneira como os predicados podem ser confrontados com um sujeito, enquanto a modalidade especifica a relação do juízo com as condições do pensamento em geral. Kant passa depois a relacionar o juízo com a síntese, descrevendo como categorias aqueles conceitos que conferem unidade à síntese pura e assim fornecem as condições para a objetividade em geral. Esses conceitos correspondem aos atos básicos de juízo acima enumerados e geram, por seu turno, uma tábua de categorias [...] Esses conceitos fundamentais, a que Kant chama também 'originais e primitivos', estão embutidos em todo ato de juízo, e têm suas propriedades peculiares. As categorias de quantidade e qualidade têm em comum a propriedade de referir o juízo a objetos de intuição e são intituladas 'matemáticas', ao passo que as categorias de relação e modalidade são rotuladas 'dinâmicas' e referem o juízo a uma relação ou entre os próprios objetos de intuição ou entre esses e o entendimento. Dentro de cada grupo, observa Kant, o primeiro par de categorias em cada conjunto forma uma dicotomia, e o terceiro resulta de sua combinação. A derivação das categorias também serve, em parte, como sua justificação. A 'dedução metafísica' consiste em patentear sua concordância com as 'as funções lógicas do juízo', ao passo que a 'dedução transcendental' mostra que as categorias formam as condições para juízos objetivamente válidos da experiência. Com isso, as categorias podem tornar-se, nas palavras de Arnauld, 'formativas para o juízo' [...], uma vez que têm agora a possibilidade de determinar juízos empíricos. Por si mesmas, elas são meramente 'funções lógicas', mas quando harmonizadas com as condições da intuição sensível, através da esquematização e dos princípios, então tornam possíveis os 'juízos da experiência em geral'. Embora produzidas de forma autônoma pelo entendimento no ato de julgar, as categorias concordam, não obstante, através dos

princípios, com a diversidade da intuição ou [...] com as próprias coisas [...] O restabelecimento das categorias por Kant deu aso a incessante controvérsia filosófica, dentro e fora do quadro de referência da filosofia crítica. Fichte declarou que a dedução de Kant era um fracasso: 'Ele não provou, em absoluto, que as categorias por ele estabelecidas são condições para a consciência de si, mas simplesmente afirmou que assim era' [...] Procurou corrigir as alegadas deficiências da dedução kantiana reorientando a visão de Kant de juízo no âmbito de uma descrição em que o eu é 'posto' como modo básico de ação. Hegel considerou justificada a insistência de Fichte numa nova dedução de categorias, mas criticou-o por não aprofundar suficientemente a questão da oposição implícita entre unidade e pluralidade. Essa oposição é ela própria uma abstração, digna de uma noção abstrata do eu ou sujeito. Schopenhauer também rejeitou o 'complicado mecanismo' das categorias de Kant em favor de um saber imediato, intuitivo. As primeiras críticas às categorias de Kant compartilharam todas do projeto crítico de derivar a gramática do saber de um princípio ou ato fundamental. Os neokantianos, no decorrer do século XIX, foram mais pragmáticos, convertendo suas categorias num ato de reflexão de segunda ordem sobre as ciências naturais e humanas. O *ethos* da filosofia do século XX tem sido predominantemente avesso aos sistemas de categorias. A obra de Wittgenstein, em especial, investigando os juízos sem qualquer tentativa de desvendamento de suas estruturas básicas, parece ser semelhante ao 'estudo do uso real de palavras', em oposição ao da 'constituição formal' de uma linguagem que Kant levava em consideração, mas rejeitara, como modelo para uma reflexão filosófica."

Impossibilidade de captar a existência de uma coisa por simples conceitos *a priori*

Kant expõe que não é possível conhecer a existência de uma coisa completamente *a priori*, a partir de simples conceitos, pois ela requer experiência.



Um conceito indica somente a relação da coisa com o meu pensamento em geral. A experiência é conhecimento do objeto, considerando as representações sensíveis. Sem a experiência, o conhecimento da existência de uma coisa jamais é possível.

Toda representação sensível é espacial e temporalmente determinada pelo sujeito, à medida que ele capta tão somente aspectos das coisas. Os sentidos nos permitem conhecer propriedades ou predicados do objeto e a sensibilidade se caracteriza pela receptividade, pela suscetibilidade de modificação.

A sensação é uma representação que não se relaciona ao objeto, mas somente ao sujeito. A sensação torna empírica uma intuição.



Por outro lado, conforme Kant, somente pela sensação não é possível conhecer alguma coisa.

Ainda, a percepção é definida como representação do real.

Impossibilidade de captar a realidade numênica e limites da realidade fenomênica

Para Kant, **as realidades são fenômenos ou númenos**. A realidade fenomênica (fenomenal ou aparente), que constitui a maior parte de todas as coisas, é aquela que se apresenta aos nossos sentidos.



A realidade fenomênica não evidencia a coisa em si mesma, mas como ela aparece para nós. São fenômenos todas as coisas que vemos no tempo e no espaço. Já a realidade numênica é aquela que se apresenta ao nosso puro intelecto. Nós podemos até pensar a realidade numênica, mas não podemos, efetivamente, conhecê-la.

Da Silva (2003, p. 118) avalia que, conforme esta distinção de Kant, "A Metafísica, no sentido clássico, é impossível, pois a razão humana não consegue conhecer a coisa em si. Consegue conhecê-la em 'mim', como aparece 'para mim'."

Pensar um objeto o torna possível. Contudo, não é lícito deduzir a realidade da possibilidade, mas apenas possibilidade da realidade. Logo...



A possibilidade dos pensamentos é distinta da possibilidade dos objetos.

Para Kant, a realidade requer que o objeto seja possível em si e não simples, possível e relativamente ao meu mero intelecto.

A possibilidade lógica não implica possibilidade real

Kant distingue possibilidade lógica da possibilidade real, fortalecendo a crítica a teses racionalistas.



A necessidade lógica não implica a existência de uma coisa. Já a possibilidade real concorda com as condições de uma experiência possível. Assim, o nexo de uma coisa com a experiência é a realidade.

Kant, nesse âmbito, especifica que o princípio lógico é distinto do princípio real. O princípio lógico, analítico, está fundado no princípio de não contradição. O princípio real, sintético, está fundado no princípio de causalidade. O que contém o princípio real de alguma coisa denomina-se causa. Assim, minha vontade é causa do movimento do meu pé.

O que há e o que não há

Para Kant a realidade é alguma coisa. Já a negação não é nada, pois lhe falta objeto. Como já dito, objeto indica o maior gênero relativo ao que há.



Toda coisa é realidade e a 'coisalidade' (isto é, o conjunto das propriedades das coisas) repousa na realidade

O conceito de nada é impossível, pois implica contradição. O ente imaginado pode ser pensado, embora seja uma quimera. Uma quimera nasce da razão divagante. É possível pensar um ente imaginário, mas este é um não ente, um nada e, logo, não pode ser objeto da intuição.

Entes fictícios são coisas que podem ser imaginadas, mas não são ideais. Ideais são produtos da razão, sem elementos intuitivos. Um ideal nasce do uso necessário da razão.

Entes de razão indicam um conceito possível. Um conceito não pode conter opostos. O que não se contradiz é logicamente possível. Assim, um conceito é possível mesmo sem corresponder a algo real. Contudo, tais conceitos carecem de **realidade objetiva**.



Tudo o que existe é completamente determinado, pois existe com todos seus predicados. Por outro lado, determinar completamente toda coisa é impossível, pois implicaria conhecer cada um dos seus predicados.

Acompanhe, ainda, a seguinte distinção relativa à possibilidade, à realidade e à necessidade de algo:



Se algo é só pensado, então é *possível*.
 Se algo é pensado porque já se dá, então é *real*.
 Se algo se dá porque é pensado, então é *necessário*.

O que há pode ser representado:

- **Fisicamente** – mediante a experiência;
- **Metafisicamente** – mediante a razão pura;
- **Transcendentalmente** – mediante a razão pura segundo o que pertence necessariamente à sua essência.

Limites da noção de existência

Conforme Kant, a existência não dá ao objeto um predicado a mais. **A existência ocorre só no pensamento, não na coisa.** A existência é mero conceito do intelecto.

A existência não constitui um predicado da coisa, mas indica a posição absoluta da coisa com todos os seus predicados. A existência não é uma realidade particular, embora tudo o que exista evidencie ser real.

Impossibilidade de captar a substância

Kant expõe que a substância existe em si mesmo só como sujeito, subsistindo. Logo, é errado pensar que a substância existe como inerência.



Não podemos conhecer a substância, mas podemos conhecer os acidentes da substância. O acidente existe somente como predicado ou como determinação de uma coisa. Nosso intelecto pensa por meio de conceitos e estes nada mais são que predicados.

O acidente existe inerindo. O acidente não implica existência diferente, mas modos de pensar a existência de uma coisa.



Kant defende que todos os filósofos que pensaram a substância empregaram o **princípio da permanência da substância**, pois o mesmo está na base da relação entre substâncias e acidentes. Explicitamente, Kant defende que Descartes e Espinoza erraram por definirem a substância em termos de mera 'independência'

A matéria do composto substancial é o que permanece

Kant concorda com Aristóteles que existe matéria e forma em todo composto substancial. Contudo, para o prussiano, a matéria é a substância e a forma denota a relação das substâncias.



Em todas as modificações do mundo permanece a matéria, enquanto a forma se modifica. A substância é o que não desaparece.

As modificações são surgimento ou desaparecimento de acidentes.



O estado de todas as coisas é fluente. Contudo, só notamos as modificações porque algo permanece.

Este algo que permanece é a substância enquanto os acidentes se modificam. O que muda está ligado ao que permanece. A determinação da existência no tempo ou no espaço é possível porque algo permanece.

O entendimento de Kant sobre substância e acidente

Conforme Caygil (2000, p. 8-9), “A discussão de Kant de substância e acidentes apresenta muitas características interessantes: substantia et accidens compreende a primeira categoria de relação [...] mas é ‘designado um lugar entre as categorias de relação [...] mais como uma condição de relações do que contendo em si uma relação’ [...] Como observou Mellin, isso faz da categoria a ‘base de todas as outras’ [...] Kant observa também que a distinção de acidentes e substância tem sido ‘em todas as épocas’, reconhecida ‘não só por filósofos mas até pela compreensão comum,’ como ‘estando na base de toda experiência’, e que embora seja sentida a sua necessidade, ela própria nunca foi provada [...]’. Kant não conclui da ausência de tal prova que deva seguir Hume e desfazer-se de acidentes e de substância, mas que, pelo contrário, cumpria reconsiderar a própria forma de prova [...]. O discernimento de Kant quanto à futilidade de buscar a base de uma relação numa outra relação leva-o a desafiar a equivocação entre os aspectos lógicos e ontológicos de acidentes e substância. A substância não pode ser considerada como se fosse o sujeito de um juízo ou proposição, nem os acidentes como se fossem simplesmente predicados. É impossível atingir o sujeito final – isto é, a substância – por meios discursivos, porquanto o pensamento discursivo tende para um retrocesso infinito no qual cada sujeito é revelado como não sendo nada mais do que o predicado de um outro sujeito. Kant conclui: ‘Não devemos considerar nada que logramos alcançar como o último sujeito, e aquela substância mesma nunca pode ser pensada por nosso entendimento, por mais profunda que seja a penetração [...]’. Menos que tudo [...] podemos seguir os cartesianos e considerar o sujeito pensante, ou o eu do cogito, como um sujeito absoluto ou substância.’ Entretanto, há necessidade de uma prova de acidentes/substância, a qual só pode ser satisfeita por um argumento análogo do princípio de permanência/alteração. Em vez de considerar a substância como sujeito, como uma ‘coisa-em-si’, da qual os acidentes podem ser predicados, é necessário provar que o princípio análogo de permanência e alteração forma uma condição necessária para a experiência [...] Com o argumento por analogia, Kant preserva a relação tradicional de acidente e substância, ao mesmo tempo que a traduz para o moderno princípio de permanência e alteração. Na tradução, acidente e substância são liberados de sua dependência da predicação lógica e considerados em termos ontológicos de existência e tempo. Kant argumenta que a alteração – a coexistência e sucessão de aparências – depende da permanência de um modo análogo àquele como os acidentes dependem da substância. Ou seja, a alteração não pode ser experimentada, medida ou representada sem permanência.

Kant não está dizendo [...] que a própria permanência no tempo torna-se substância; o que ele diz, antes, é que a permanência está para a alteração numa relação análoga à da substância para os acidentes. É o 'correlato permanente' de alteração. Pode ser pensado sem coisas alteráveis, mas estas não podem ser pensadas sem ele. A relação de permanência e alteração é análoga a de substância e acidentes: 'A substância permanece [...] só os acidentes mudam' [...] 'Um acidente [é] simplesmente o modo como a existência de uma substância é positivamente determinada [...]'"



Figura 2.8 – Ilha 'como o que permanece' em relação ao movimento do mar
Fonte: Microsoft (2010).

Por analogia do prussiano, o navegante no mar não poderia observar os seus movimentos se o mar se movesse com ele, e se não houvesse algo de permanente, por exemplo, uma ilha, de onde ele pudesse notar como está se movendo.

Crítica ao princípio de razão suficiente

Por meio da análise do princípio de razão suficiente, Kant critica, diretamente, uma das teses defendida por Leibniz. O princípio da razão suficiente implica que há um princípio para tudo o que acontece. Contudo, conforme Kant, a demonstração deste princípio é impossível, seja por meio de juízos analíticos ou juízos sintéticos.

Impossibilidade de captar a essência real de uma coisa e possibilidade de captar a essência lógica

Kant admite a noção de essência, mas também faz distinções. Há essência lógica e essência real. E obter a essência lógica não implica obter a essência real.

A **essência lógica** abrange todos os predicados lógicos de uma coisa. Tal essência é obtida pela análise de um conceito. A essência do triângulo pode ser obtida pela análise de seu conceito.

A **essência real** abrange toda determinação de uma coisa. Tal essência abrange tudo o que é inerente à própria coisa. A essência real é obtida por meio de síntese. Exemplo, o predicado da impenetrabilidade decorre da experiência da existência dos corpos.



Para Kant podemos conhecer grande número de elementos essenciais de uma coisa. Contudo, a essência real de uma coisa, em toda sua completude, é inacessível para o ser humano.

Crítica às provas acerca da existência de Deus

Kant critica a impossibilidade de três diferentes provas acerca da existência de Deus:

- **Prova ontológica** – que parte do conceito de Deus como perfeição absoluta e infere sua existência.
- **Prova cosmológica** – que parte da experiência comum e infere Deus como causa primeira de todas as coisas.
- **Prova físico-teleológica** – que infere Deus como origem da variedade e finalidade das coisas.

Para Kant tais provas são equivocadas por confundirem ente lógico com ente real, possibilidade lógica com possibilidade real, um conceito pensado com um objeto real.



Com esta crítica, Kant diverge de Descartes, de Espinoza e de Leibniz, eles admitem a prova ontológica acerca da existência de Deus.

Conforme Molinaro (2000, p. 96) “A crítica de Kant salienta só o fato de que, no argumento ontológico assim entendido, a existência da qual se fala é a existência como conceito possível, não a existência como conteúdo no contexto da experiência empírica, o qual é acrescentado sinteticamente, de fora, ao conceito possível. ‘Deus existe’ é, pois, uma proposição analítica, não uma proposição sintética baseada na experiência.”



Síntese

Nesta unidade, você estudou aspectos das perspectivas ontológicas de Hume e de Kant. Estudou que Hume caracteriza a Metafísica tradicional como geralmente abstrata, falsa e *a priori*. Contudo, Hume não admite ideias inatas. Hume critica provas racionais de aspectos religiosos e teológicos, a tradicional noção de causalidade e a ideia de substância. Hume não aceita a razão como capaz de justificar questões de fato e de experiência.

O pensador empirista valoriza a experiência, a percepção (seja impressão seja ideias simples ou complexa) e o hábito. A experiência permite provar a existência de algo. O hábito permite inferir certa regularidade entre dois objetos, mas de modo algum o hábito permite inferir alguma conexão necessária causal, tal como foi tradicional e equivocadamente atribuída à causalidade. A causalidade resulta de uma projeção humana, fundada no hábito e na experiência.

Kant critica vários aspectos da metafísica tradicional, mas, nem por isso, ele deixa de acreditar numa parte dela. Essa parte é a Ontologia e ela se identifica com crítica da razão pura, pois, muito antes de se investigar o objeto em si ou decorrente de experiências, é preciso por sob julgamento a razão condicionada às possibilidades de conhecer o objeto *a priori*.

Ao fazê-lo evidencia-se nem tanto uma ampliação legítima do uso dela, em relação às perspectivas ontológicas já existentes, mas restrições, expondo limites da sensibilidade e a impossibilidade de conhecermos um objeto em si mesmo, embora possamos pensá-lo.

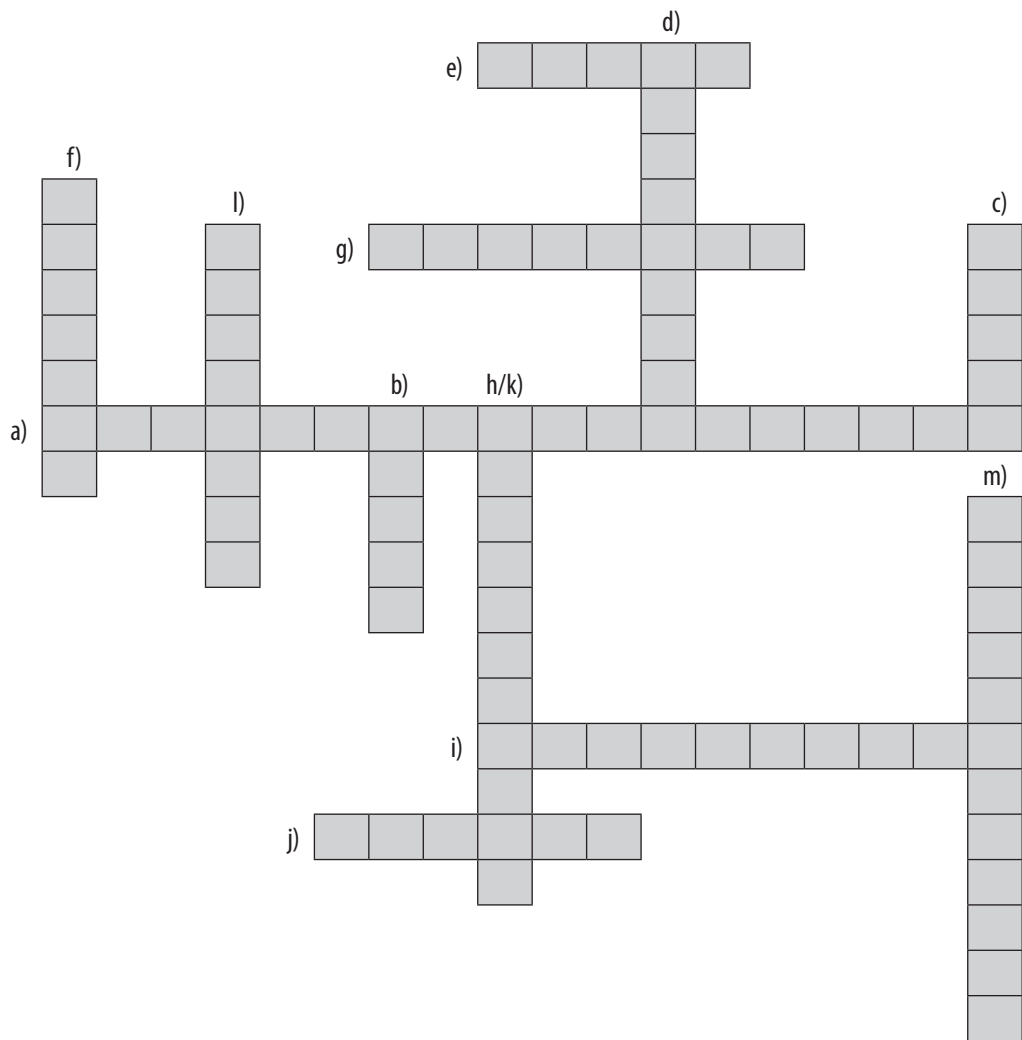
Você também estudou, em Kant, que tempo e espaço são consideradas formas da sensibilidade, intuições *a priori*. As categorias são consideradas princípios de toda experiência, determinantes da forma dos juízos *a priori*. Viu que Kant considera os conhecimentos *a priori* como condição para a existência de experiências, e que é possível representar a realidade fenomênica, mas de modo algum captar a realidade numênica.



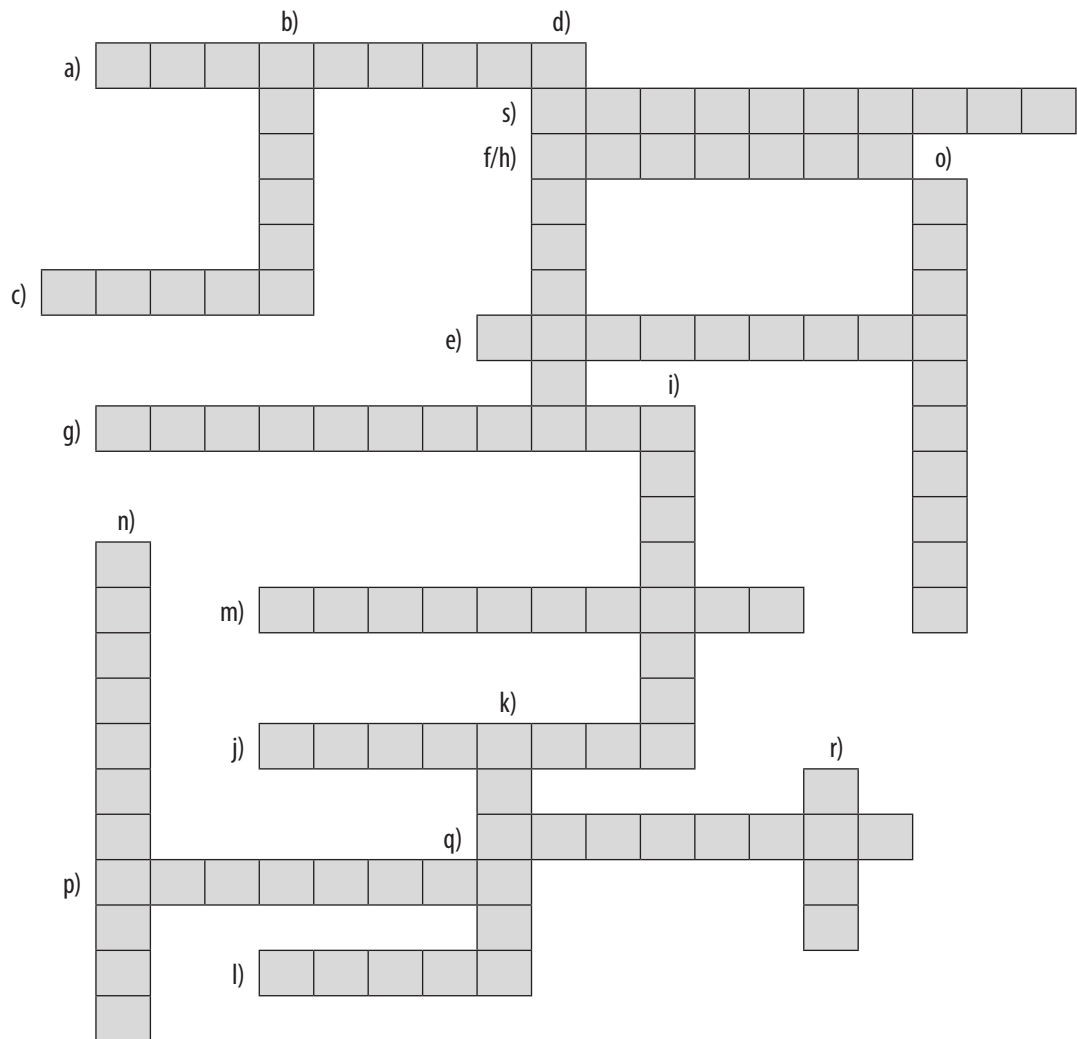
Atividades de autoavaliação

Ao final de cada unidade, você realizará atividades de autoavaliação. O gabarito está disponível no final do livro didático. Mas esforce-se para resolver as atividades sem ajuda do gabarito, pois, assim, você estará promovendo (estimulando) a sua aprendizagem.

- 1) Complete as palavras cruzadas. Esta atividade visa a exercitar sua capacidade de identificação e compreensão de conceitos pertinentes à Ontologia de Hume.
 - a) Objeto da verdadeira metafísica:
 - b) Tipo de verdade *a priori* e inadmissível, presente na metafísica abstrata, falsa e adulterada:
 - c) Noção incapaz de justificar questões de fato e de experiência:
 - d) Percepção forte e viva:
 - e) Percepção mais fraca do que a impressão:
 - f) Tipo de ideia que meramente copia a percepção:
 - g) Tipo de ideia formada por semelhança, por contiguidade ou por causalidade:
 - h) Ao investigar a realidade de um fato, permite provar a existência de um ser:
 - i) Tipo de conexão inexistente, mas tradicionalmente atribuída à causalidade:
 - j) O que motiva esperar algo no futuro, após o aparecimento de outro algo:
 - k) Instrui acerca dos objetos no passado:
 - l) Fundada no hábito e na experiência, a causalidade resulta de uma:
 - m) Embora não seja possível estabelecer uma conexão necessária entre os objetos, é possível reconhecer na conexão certa:



- 2) Complete as palavras cruzadas. Esta atividade visa a exercitar sua capacidade de identificação e compreensão de conceitos pertinentes à Ontologia de Kant.
- a) Parte da Filosofia pura e da Metafísica que trata dos conhecimentos *a priori*:
 - b) Conceito supremo do conhecimento humano:
 - c) Representação de um conhecimento:
 - d) Tipo de juízo que, no predicado, aborda algo implícito no sujeito:
 - e) Tipo de juízo que, no predicado, aborda algo não implícito no sujeito:
 - f) Tipo de juízo sintético que independe da experiência:
 - g) Tipo de juízo sintético que depende da experiência:
 - h) Caráter do conhecimento que é condição para a experiência:
 - i) Representação imediata de um objeto e elemento do conhecimento:
 - j) Representação mediata de um objeto e elemento do conhecimento:
 - k) Intuição *a priori*, forma da sensibilidade externa:
 - l) Intuição *a priori*, forma da sensibilidade interna:
 - m) Princípios de toda experiência, determinante da forma dos juízos *a priori* para todos os objetos:
 - n) Aquilo que é necessário para conhecer a existência de algo, além de conceitos *a priori*:
 - o) Realidade que constitui a maior parte das coisas e que podemos representar:
 - p) Realidade que podemos pensar, mas não podemos conhecer:
 - q) Caráter de algo que é pensado:
 - r) Caráter de algo que é pensado porque se dá:
 - s) Caráter de algo que se dá porque é pensado:



- 3)** Os trechos seguintes abordam pensamentos de Hume relativos a sua perspectiva ontológica. Assim que ler cada passagem, interprete-a e procure expressar as principais características ontológicas. Esta atividade visa a exercitar sua capacidade de análise e síntese, assim como estimular o contato direto com o estudo de trechos filosóficos.
- a) “[...] a obscuridade da Filosofia profunda e abstrata não é apenas penosa e fatigante, como também é fonte inevitável de incerteza e de erro. Na verdade, esta é a objeção mais justa e mais plausível contra uma parte considerável da Metafísica, que não constitui propriamente uma Ciência, mas nasce tanto pelos esforços estéreis da vaidade humana que queira penetrar em recintos completamente inacessíveis ao entendimento humano. Em vão esperamos que os homens, em virtude de frequentes decepções, abandonem finalmente essas ciências etéreas e descubram o verdadeiro campo da razão humana [...] O único método para libertar de vez o saber dessas questões abstrusas consiste em examinar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, por meio de uma análise exata de suas faculdades e capacidades, que ela não é, de nenhuma maneira, adequada a assuntos tão remotos e abstrusos. Devemos submeter-nos a esta fadiga a fim de viver tranquilos todo o resto do tempo, e devemos cultivar a verdadeira metafísica com cuidado para destruir a metafísica falsa e adulterada.” (HUME, 1996, p. 30-31).
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-

b) “[...] há uma diferença considerável entre as percepções do espírito, quando uma pessoa sente a dor do calor excessivo ou o prazer do calor moderado, e quando depois recorda em sua memória esta sensação ou a antecipa por meio de sua imaginação. Estas faculdades podem imitar ou copiar as percepções dos sentidos, porém nunca podem alcançar integralmente a força e a vivacidade da sensação original [...] O pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada. Podemos [...] dividir todas as percepções do espírito em duas classes ou espécies, que se distinguem por diferentes graus de força e de vivacidade. As menos fortes e menos vivas são geralmente denominadas pensamentos ou ideias [...] Pelo termo impressão, entendo [...] todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos. E as impressões diferenciam-se das ideias, que são as percepções menos vivas, das quais temos consciência, quando refletimos sobre quaisquer das sensações ou dos movimentos acima mencionados.” (HUME, 1996, p. 35-36).

c) “Além da *conjunção* constante de objetos semelhantes e da consequente *inferência* de um para outro, não temos nenhuma ideia de qualquer necessidade ou conexão.” (HUME, 1996, p. 90).

d) "Eu gostaria de perguntar àqueles filósofos que fundamentam tantos de seus raciocínios na distinção entre substância e acidente, e imaginam que temos ideias claras de ambos, se a ideia de substância é derivada de impressões de sensação ou de reflexão. Se ela nos é transmitida pelos sentidos, pergunto: por qual deles? E de que maneira? Se é percebida pelos olhos, deve ser uma cor; se pelos ouvidos um som; se pelo paladar, um sabor; e assim por diante, para os demais sentidos. Acredito, porém, que ninguém afirmará que a substância é uma cor, ou um som, ou um sabor. Portanto, a ideia de substância, se é que ela existe realmente, deve ser derivada de uma impressão de reflexão. Mas as impressões de reflexão se reduzem às nossas paixões e emoções, nenhuma das quais poderia representar uma substância. Assim sendo, não temos nenhuma ideia de substância que seja distinta da ideia de uma coleção de qualidades particulares, e tampouco temos em mente qualquer outro significado quando falamos ou quando raciocinamos a seu respeito. A ideia de uma substância, bem como a de um modo, não passa de uma coleção de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular – nome esse que nos permite evocar, para nós mesmos ou para os outros, aquela coleção." (HUME, 2001, p. 39-40).

e) “[...] todo objeto que se nos apresenta deve necessariamente existir.”
(HUME, 2001, p. 95).

f) “Após o mais cuidadoso e exato de meus raciocínios, ainda sou incapaz de dizer por que deveria assentir a ele; sinto apenas uma forte propensão a considerar fortemente os objetos segundo o ponto de vista e quem me aparecem. A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado. O hábito é um outro princípio, que me determina a esperar o mesmo para o futuro; e ambos, atuando conjuntamente sobre a imaginação, levam-me a formar certas ideias de uma maneira mais intensa e vívida que outras que não se fazem acompanhar das mesmas vantagens.” (HUME, 2001, p. 297-298).

- 4) Os trechos seguintes abordam pensamentos de Kant relativos a sua perspectiva ontológica. Assim que ler cada passagem, interprete-a e procure expressar as principais características ontológicas. Esta atividade visa a exercitar sua capacidade de análise e síntese, assim como estimular o contato direto com o estudo de trechos filosóficos.
- a) "A Metafísica é o sistema da Filosofia pura; a palavra metafísica indica uma ciência que ultrapassa os limites da natureza (a natureza é o conjunto de todos os objetos da experiência) [...] a Metafísica é a Filosofia da natureza enquanto depende de princípios *a priori* [...] A sua base é a razão que é absolutamente incapaz de satisfazer-se com conceitos empíricos. A razão não encontra satisfação nem na consideração dos objetos nem no campo da experiência, isto é, no mundo sensível. [...] As principais ciências que pertencem à Metafísica são: Ontologia, Cosmologia e Teologia [...] A *Ontologia* é a ciência elementar pura de todos os nossos conhecimentos *a priori*, isto é, compreende o conjunto de todos os conceitos puros que podemos ter das coisas *a priori*. A *Cosmologia* é o exame do mundo por parte da razão pura, e o mundo é tanto o *mundo corporal* quanto o *mundo das almas*. A *Cosmologia* divide-se, portanto, em duas partes. A primeira poderia ser chamada de ciência da *natureza corpórea* e a segunda, ciência da *natureza pensante*. Consequentemente, existe uma doutrina dos corpos e uma doutrina das almas. A Física racional e a Psicologia racional são as duas partes principais da *Cosmologia metafísica racional*. A última ciência metafísica fundamental é a *Teologia racional*." (KANT, 2002, p. 46-47).
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-

b) "A Filosofia Transcendental é o sistema de todos os nossos conhecimentos puros *a priori*. Habitualmente ela é denominada Ontologia. A Ontologia trata, portanto, das coisas em geral e as abstrai de toda particularidade. Ela reúne todos os conceitos puros do intelecto e todos os princípios do próprio intelecto e da razão [...] A *Ontologia* é a ciência elementar pura de todos os nossos conhecimentos *a priori*, isto é, compreende o conjunto de todos os conceitos puros que podemos ter das coisas *a priori* [...] A Ontologia é a primeira parte da Filosofia que pertence claramente à Metafísica. A própria palavra vem do grego e significa ciência dos entes, ou melhor, conforme o sentido literal da palavra, doutrina geral dos seres. A Ontologia é a doutrina elementar de todos os conceitos que meu intelecto não pode ter senão *a priori*. (KANT, 2002, p. 47-48).

c) "O conceito supremo de todo conhecimento humano é o conceito de um objeto em geral, não o conceito do ente e do não ente, nem o conceito do possível e do impossível, pois são contrários. Todo conceito que pode ter um contrário requer sempre um conceito mais elevado que contenha aquela oposição. Na realidade, dois contrários são divisões de um objeto superior." (KANT, 2002, p. 49).

d) "O termo categoria vem de Aristóteles, que enumera dez categorias: 1. a substância e o acidente [...] que constituem uma única categoria; 2. a qualidade [...]; 3. a quantidade [...]; 4. a relação [...]; 5. a ação [...]; 6. a paixão; 7. o tempo [...]; 8. o lugar [...]; 9. a situação [...]; 10. a disposição (habitus). A ação e a paixão não são categorias propriamente ditas, mas predicáveis que pertencem à relação. Os conceitos de tempo, lugar e situação pertencem aos conceitos de espaço e de tempo, mas não há necessidade de enumerar o espaço e o tempo nas categorias. O habitus pertence à possibilidade, mas a possibilidade, a realidade e a necessidade não se encontram entre as categorias de Aristóteles. Percebe-se, portanto, facilmente que as categorias de Aristóteles por um lado não são suficientes e, por outro lado, não são adequadamente distintas." (KANT, 2002, p. 55).

e) "A necessidade lógica não prova a existência de uma coisa. A possibilidade lógica, como foi dito, não é a possibilidade real. A possibilidade real é a concordância com as condições de uma experiência possível. O nexa de uma coisa com a experiência é a realidade." (KANT, 2002, p. 65).

f) "Substância é aquilo que existe em si mesmo só como sujeito; acidente é aquilo que existe somente como predicado ou como determinação de uma coisa, ou cuja existência é simplesmente inerência. Aquilo cuja existência é simplesmente subsistência é substância. Alguns defendem que as substâncias poderiam também existir como inerências, só que isto não é necessário; mas é erro. Acidentes são os modos de pensar a existência de uma coisa, e não diferentes existências [...] Conhecemos os acidentes, mas não o substancial. Este é o sujeito, que existe depois de serem eliminados todos os acidentes, e isto nos é desconhecido, porque conhecemos as substâncias somente através dos acidentes. Não posso conhecer nada de uma coisa a não ser através de juízos, e na sua base encontram-se sempre predicados. Podemos conhecer as substâncias somente através dos acidentes. Através da razão a priori não podemos perceber como uma coisa possa subsistir só como sujeito e alguma outra coisa, por sua vez, só como predicado de outra coisa [...] E o fato de não podermos perceber o substancial, mas só os acidentes, deriva de que temos uma visão muito curta e nosso intelecto pode pensar somente através de conceitos, e os conceitos, por sua vez, não são senão predicados. Descartes dizia: a substância é aquilo cuja existência não requer a existência de outra coisa, isto é, o que existe sem ser consequência de outra coisa. Mas esta não é a substância, e sim um independente [...] Também Espinoza seguiu este conceito, e isto foi a causa de seu erro. A existência de uma substância é a subsistência, a existência de um acidente é a inerência. – Na base das substâncias e dos acidentes temos também um princípio: o princípio da permanência das substâncias. Todos os filósofos empregaram a lei da permanência da substância. Esta lei é extremamente importante, porque sem ela não é possível nenhuma física." (KANT, 2002, p. 71-72).



Saiba mais

Existem várias obras que podem ajudar a ampliar sua compreensão sobre as perspectivas ontológicas de Hume e Kant. Por meio das seguintes referências, você pode saber mais sobre os conteúdos destacados nesta unidade:

DA SILVA, M. B. **Metafísica e assombro**: curso de ontologia. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003

HUISMAN, D. **Dicionários dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HUME, D. **Investigação acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

HUME, D. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Imprensa Oficial / UNESP, 2001.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

KANT, I. **Realidade e existência**: lições de metafísica: introdução e ontologia. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Filosofia).

MORENTE, M. G. **Fundamentos de filosofia**: lições preliminares. 4. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: de Spinoza a Kant. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005. v. 4.

TUGENDHAT, E.; WOLF, U. **Propedêutica lógico-semântica**. Petrópolis: Vozes, 1998.

Aspectos ontológicos em Husserl, em Heidegger e em Carnap



Objetivos de aprendizagem

- Conhecer e compreender aspectos ontológicos relativos ao pensamento de Husserl, de Heidegger e de Carnap.
- Desenvolver exercícios de análise e de síntese de trechos ontológicos.



Seções de estudo

- Seção 1** Husserl e a distinção da Ontologia
- Seção 2** Heidegger e o esquecimento do ser
- Seção 3** Carnap e a eliminação da metafísica



Para início de estudo

Por meio desta unidade você estuda aspectos ontológicos pertinentes ao pensamento de Husserl, de Heidegger e de Carnap. Esses três pensadores contemporâneos desenvolvem as perspectivas em um campo próprio, em um contexto respectivo e específico: o fenomenológico, o **existencialista** e o analítico.

É sabido que Heidegger, em determinado momento, recusou a qualificação de existencialista. Contudo, na primeira fase de sua obra, que compreende o texto *Ser e Tempo*, não há como negar o papel privilegiado da existência humana como aquilo que conduz ao sentido do ser. Por outro lado, em sua segunda fase, Heidegger pensa o ser como aquilo que permite a compreensão da existência humana. Não iremos nos estender na segunda fase de Heidegger, mas tão somente em aspectos de sua primeira fase.

Tais teorias requerem tempo e dedicação para compreendê-las. Cada teoria não será aprofundada, mas tão somente abordados alguns aspectos relativo ao que há.

Bons estudos e boa aprendizagem nesta unidade.

Seção 1 – Husserl e a distinção da Ontologia

Edmund Husserl (1859-1938) é o fundador da Fenomenologia e suas teses e conceitos aproximam-se do âmbito gnosiológico, enquanto tipo de procedimento relativo à constituição do conhecimento que diverge do tradicional e que privilegia, de certo modo, a intuição. Contudo, nem por isso as ideias do pensador deixam de considerar o que há.

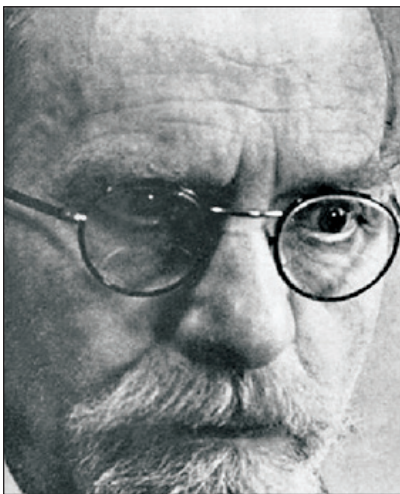


Figura 3.1 - Edmund Husserl
Fonte: Mcintyre (2009).

Algumas dessas considerações, de caráter ontológico, são as que nos interessam e você vai estudar, a partir de agora, algumas delas. Das obras de Husserl, duas destacam-se pelas teses de caráter ontológico: *Ideia da fenomenologia* (obra de 1907) e *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (obra de 1913).

Especificamente, nesta seção, você conhece a tese da impossibilidade da Ciência se posicionar de modo definitivo sobre o ser e a defesa da Fenomenologia como condição da metafísica; a distinção do dado de fato e essência; e a distinção da Ontologia como regional e formal.

Impossibilidade da Ciência se posicionar de modo definitivo sobre o ser e a defesa da Fenomenologia como condição da metafísica

Para Husserl as Ciências não têm como se posicionar de modo definitivo sobre o ser. A Ciência do ente em sentido absoluto, uma metafísica, requer uma crítica ao conhecimento tradicionalmente científico.

Husserl critica a posição apregoada pela Ciência como legítima detentora da verdade, como se fosse a única e a válida; critica a descrição objetiva da realidade, do mundo, das coisas – pelas ciências. À medida que a ciência assim se posiciona sobre o ser, torna-se metafísica errônea. Husserl defende, enfim, a necessidade de nos despirmos de todos os conhecimentos advindos das ciências.



A crítica do conhecimento que Husserl propõe pretende investigar a relação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento; assim como inquirir a essência do conhecimento, interpretando corretamente os dados acerca do ente.

Ora, Husserl propõe a Fenomenologia como doutrina universal das essências do conhecimento, como estudo da manifestação dos fenômenos à consciência. Por meio deste campo e de um método específico, a redução fenomenológica, é viável a crítica do conhecimento, condicionando a possibilidade da metafísica.

Tal como em Kant ou influenciado pelo legado de Kant, Husserl reconhece que abordar o ser requer examinar as condições de possibilidade do conhecimento. Assim, em função da crítica do conhecimento, Husserl reconhece a impossibilidade de captar as coisas em si, mas tão somente fenômenos.



Husserl, porém, radicalizando a distinção kantiana entre realidade numênica e fenomênica, defende que não há realidade numênica, mas tão somente fenomênica. Husserl compara a realidade fenomênica com o fluir do rio (heraclitiano), querendo caracterizar-lhe o movimento inerente.

A redução fenomenológica ou *epoché* opõe-se, então, a tradicional perspectiva científica. Para Husserl, a redução fenomenológica implica suspender todos os juízos préestabelecidos: das ciências, das doutrinas e da própria vida cotidiana. Assim, todas as crenças são postas entre parênteses.

A redução fenomenológica caracteriza-se como exercício de exortação constante, de volta às coisas mesmas, de busca pela pureza do dado, de busca pela essência, de busca pelo indubitável.

Após exercitar esta redução, Husserl reconhece como indubitável a própria consciência do pensar. A consciência do sujeito que conhece resiste, assim, como a realidade mais evidente.



Husserl reconhece neste exercício a relevância do argumento cartesiano da dúvida radical, com a consequente prova inquestionável da existência da dúvida. Contudo, Husserl critica os desdobramentos que foram feitos por Descartes a partir do *cogito*, inferindo, por exemplo, a existência de Deus.

O papel da consciência é singular na perspectiva fenomenológica. Husserl defende que as coisas não podem ser conhecidas objetivamente, pois todo conhecimento está condicionado à vivência, a uma consciência. Todo conhecimento é intencional, significativo, visa subjetiva e intencionalmente a um objeto.



Toda consciência é consciência de algo. A consciência outorga sentido às coisas. Há, assim, uma unidade fundamental a ser reconhecida entre a consciência que conhece e o objeto que é conhecido.

O sujeito é capaz de atos de consciência (perceber, julgar etc.) e o objeto se manifesta nos atos de consciência.



As coisas são diferentes dos atos de consciência. Uma coisa é a mesa e outra é o sentido que damos a ela. O sentido das coisas, caracterizadas pelo inacabamento, sempre podem ser visadas de outro modo, intencionalmente, pela consciência.

Os atos de consciência se referem a objetos, fazendo-os ‘aparecer’. Ainda, a consciência é capaz de intuir essências que, por sua vez, são doadoras de sentido à realidade. É o caso da essência de uma mesa, por exemplo.



Ao entrar em minha sala, espero ver uma mesa. Posso andar próximo dela, usá-la e vê-la de diversas perspectivas. Percebo, assim, vários aspectos da mesa, continuamente. Essa vivência não se limita à descrição. Por meio de minha consciência intencional, posso doar um sentido essencial à mesa, ao sintetizar todos os aspectos relativos à mesa, retendo aspectos e projetando aspectos que ainda podem ser vistos.



Figura 3.2 – Constituição da essência de uma mesa?
Fonte: Microsoft (2010).

Intuição e distinção do dado de fato em relação à essência

A consciência possui várias faculdades e a intuição é uma delas. Toda intuição é fonte de conhecimento e ela pode abranger um dado de fato ou uma essência.

Acompanhe essa caracterização.

Dado de fato – que é algo real, que evidencia coisas, objetos, um fato particular, um isto.

Essência – que é um conceito, portanto, de natureza distinta do que é real. As essências são objetos ideais, universais, que permitem lidar com fatos particulares. Uma essência evidencia um objeto visado de certa maneira, pela consciência intencional. O encontro de tal essência é denominado intuição eidética, ou simplesmente intuição de essência.



Saiba mais sobre a noção de essência para Husserl

Conforme Abbagnano (2000, p. 362), essência para Husserl é “o que se encontra no ser próprio de um indivíduo [...] Uma visão empírica ou individual pode ser transformada em visão da essência (ideação), possibilidade que, esta sim, não deve ser entendida como empírica, mas como essencial. O objeto intuído consistirá, portanto, na correspondente essência pura ou *eidos*, que pode ser tanto uma categoria superior quanto uma particularização, até a concretude completa”. Já Mora (2001, p. 230) explica que, para Husserl, “as essências não são entidades metafísicas, mas tampouco se reduzem a ‘meros conceitos’ ou ‘atos mentais’. São ‘unidades ideais de significado’ que se dão à intuição essencial. Em sua dimensão fenomenológica, as essências são atemporais e *a priori*, diferenciando-se assim dos fatos. Não obstante, essências e atos [da consciência] são, para Husserl, inseparáveis e, em todo caso, os segundos apoiam-se nas primeiras [...]”.

Pela vivência, experienciamos dados de fatos como coisas existentes. Um fato pode existir ou não existir; sendo tipificado como contingente; caracterizado pelo aqui e agora. À medida que um fato se apresenta à consciência, é captada uma essência.



A essência é um modo de aparecer do fenômeno.

Para Husserl, a essência não é obtida por abstração de coisas semelhantes, mas da ideia particular da coisa. Por exemplo, a essência de um triângulo não decorre por abstração de semelhanças de vários triângulos, mas da ideia deste triângulo, desenhado aqui e agora. As essências são constituídas pela consciência à medida os fenômenos se apresentam.

A interpretação de Husserl sobre a consciência e o que há

Conforme Inwood (2002, p. 67-68), “Para Husserl, ‘Fenomenologia’ era o estudo daquilo que aparece para nós, para nossa consciência [...] Como Descartes ele reivindica a suspensão da ‘atitude natural’, da crença no mundo externo,

nas ciências, matemáticas, até mesmo na lógica, e a concentração em nosso próprio ego. Esta suspensão da crença é a *epoche*, do grego *epoche*, 'restrição', uma palavra usada pelos céticos gregos para afirmar a 'suspensão' da crença. Há duas razões para a *epoche* e a decorrente 'redução transcendental': 1) unicamente o ego e seus estados podem fornecer as 'fundações' certas e seguras para as ciências; 2) o ego e seus estados constituem um rico campo de investigação por mérito próprio – um campo que Descartes descobriu mas rapidamente deixou vago [...] Este campo possui três constituintes, além do próprio ego: 1) as *cogitationes*, 'pensamentos', do ego, incluindo percepções, imaginações, lembranças, sentimentos etc. 2) os 'objetos intencionais' do ego, cadeiras, mesas etc. não como objetos reais, cuja composição química pode ser analisada, mas como objeto de nossas atitudes mentais. 3) A relação entre as *cogitationes* flutuantes e os objetos intencionais relativamente estáveis. Como o fluxo contínuo de nossa vida interior congela-se em um mundo estável? Um objeto 'intencional' é algo para o qual minha mente está 'direcionada' [...] Ele não precisa ser um objeto real: posso sonhar com unicórnios ou Sherlock Holmes. Um objeto real não precisa ser objeto intencional de ninguém: pode haver coisas sobre as quais ninguém nunca pensou ou pensará. Uma atitude intencional, uma atitude direcionada para um objeto, não precisa ser intencional no sentido usual: posso amar, ou sonhar com alguém sem ter esta intenção. Um objeto intencional raramente é dado de uma só vez na percepção. Quando entro no quarto espero que a mesa esteja lá. A sua percepção 'preenche' minha expectativa, mas o que percebo imediatamente não é a mesa inteira, mas um aspecto da mesa, sob a luz bruxuleante e modulada pela perspectiva estabelecida pelo meu ponto de vista. Minhas expectativas ulteriores são preenchidas à medida que eu ando em direção a ela e em volta dela: vejo continuamente novos aspectos da mesma, relacionados uns aos outros, de modo sistemático e contínuo. Sinto a resistência da mesa quando pouso meus cotovelos sobre ela. Ao 'sintetizar' estes aspectos que se desdobram sequencialmente em único objeto, 'retenho' aspectos que já vi e 'projeto' aspectos que eu ainda verei. Isto não é apenas a descrição de como **Husserl** vê uma **mesa**. Isto aplica-se a qualquer homem vendo qualquer objeto aproximadamente deste tamanho: esta descrição fornece a 'essência' de ver um objeto. Normalmente Husserl descreve a visão de uma mesa como ele imagina ou recorda. (De que outro modo poderia ele estar certo de que sua experiência é relevantemente similar

à de alguém que não realiza a *epoche*?) Isto é diferente de descrever 'a recordação (ou imaginação) de o que é ver uma mesa' – uma 'estrutura transcendental' mais complexa do que apenas ver uma mesa. A Fenomenologia explora deste modo o ver, recordar, imaginar etc.; artefatos, entes naturais, números, instituições culturais; meu próprio corpo e minha experiência das outras pessoas; a ideia de todo um mundo contendo regiões e objetos que nunca vi. O ego que realiza esta síntese está constantemente consciente de si mesmo como o mesmo ego que persiste através das multifacetadas experiências. Ele forma hábitos: ouvir uma canção familiar não é como ouvi-la pela primeira vez. Como tudo o mais, o ego possui uma essência. Variando a minha experiência na imaginação, encontro a estrutura essencial de qualquer ego possível, e de sua possível vida: uma vida não poderia passar da idade adulta, através da infância, para a adolescência. As atividades intencionais do ego não apenas abrem o mundo de objeto mas o constituem. Qualquer distinção entre o que é real e o que não é real faz-se dentro da minha consciência: 'Objetos existem para mim e são para mim o que são apenas como objetos da consciência atual e da consciência possível' [...] Desta forma, Husserl endossa o 'idealismo transcendental', mas não o solipsismo [...]. Se outros egos não fossem possíveis, o mundo seria puramente natural, sem artefatos ou objetos culturais, e puramente **meu** mundo, sem qualquer objetividade. Se, por uma ulterior 'redução', imagino um mundo deste tipo, posso perguntar como que eu me tornaria consciente da existência dos outros. Torno-me consciente do meu corpo, em primeiro lugar, como um organismo animado, e da relação entre o meu corpo e os meus estados psíquicos. Noto, então, outros organismos similares a mim mesmo e faço a conjectura de que eles têm percepções similares àquelas que eu teria se ocupasse a sua posição. Temos diferentes perspectivas e um mundo em comum [...]."

Distinção da Ontologia como regional e formal

Husserl, contra as críticas à Ontologia, na contemporaneidade, defende o seu primor, à medida que ela lidaria com tipos de essências, isto é, categorias.



As categorias remetem para formas de pensamento, para uma região de objetos, para o estado ontológico de coisas. As categorias permitem a consciência sintetizar certos dados: estados de coisas com certa forma ontológica.

Para Husserl, as investigações ontológicas buscam sentidos válidos, na sua determinação regional material e em sua universalidade formal. Assim, o pensador distingue a Ontologia em dois níveis:

- a Ontologia regional (ou material), e
- a Ontologia formal.

A Ontologia regional trata regional e materialmente as coisas; considerando essas como existentes de fato, lidando, enfim, com a essência regional/material da coisa – pertinentes a certa região do ser.

Na perspectiva da Ontologia material são categorizados objetos, entes, pertencentes a um domínio específico, o que permite, portanto, falar de ontologias diversas e singulares, respectivas à Física, à Geometria, à Ética etc.

A Ontologia formal lida com a forma máxima do que há, independentemente da existência. Essa concepção possibilita considerar um quadro categorial fundamental, decorrente do gênero das diversas categorias adotadas por ontologias regionais.

A Ontologia formal é caracterizada pela máxima generalidade em relação às ontologias regionais, à medida que as essências formais apanham a generalidade das essências materiais.



Veja que Husserl distingue as essências em regionais e formais, embora compreendidas sob uma mesma condição: a de categoria. As categorias regionais são específicas a uma região e as categorias formais, por sua generalidade, são definidas como formas vazias de região.

A figura seguinte ilustra que a Ontologia formal generaliza o que há nas inúmeras ontologias regionais.

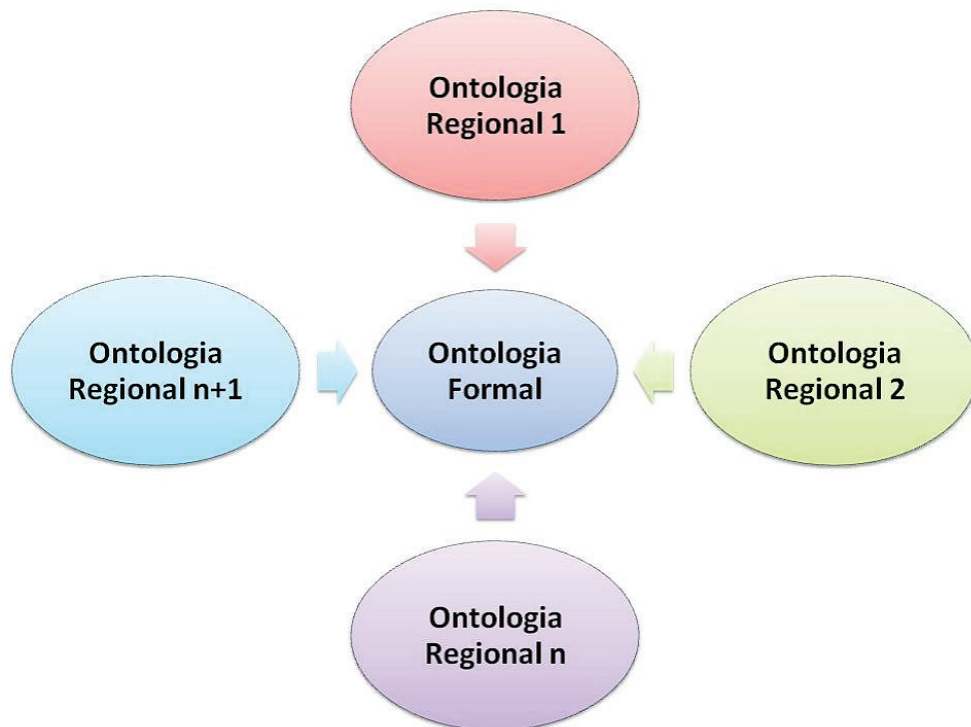


Figura 3.3 – A Ontologia formal generaliza o que há nas inúmeras ontologias regionais
Fonte: Elaboração do autor (2010).

Conforme Puntel (2008, p. 218-220), "Dentre os conceitos que foram reiteradamente expostos na tradição da Filosofia e, em cada caso, diferentemente interpretados, o das **categorias** assume uma importância sistemática bem especial. Todo filósofo utiliza determinadas categorias, ainda que, por via de regra, apenas facticamente. Mas muitos filósofos elevaram as categorias explicitamente à condição de tema central de sua filosofia, como é o caso sobretudo de Aristóteles, o fundador propriamente dito da teoria das categorias [...] Hoje, porém, a expressão 'categoria' geralmente é empregada em um sentido bastante global e, desse modo, também muito vago, sobretudo de algum modo como designação de conceitos básicos e âmbitos fundamentais não especificados com maior precisão. Todavia, o estudo da história da teoria das categorias permite obter esclarecimentos importantes. Em Aristóteles e na longa tradição da Metafísica sempre houve uma oscilação entre as seguintes duas determinações ou compreensões das categorias: categorias como modos de predicação ou de enunciação e categorias como modos de ser, mais precisamente, como os modos mais elevados do ser, como os gêneros supremos do ser. Concebidas como modos de predicação, as categorias correspondem aos diversos significados de cópula 'é' numa sentença atômica habitual formada por sujeito e predicado [...] Conforme a teoria de Aristóteles, segundo a qual existem dez categorias, um desses significados é o fundamental, a saber, aquele do 'ser no sentido da substância', os outros nove possuem o significado 'ser no sentido da acidência'. Imediatamente, fica evidente que as categorias assim entendidas resultam da assunção de que a forma básica da sentença é a forma de sujeito-predicado. Uma semântica que não compartilha essa concepção, não pode conceber as categorias no sentido dos modos de predicação entendidos nesses termos. Por outro lado, é sintomático que, nessa tradição, as categorias são deslocadas gradativamente para a dimensão puramente ontológica: categorias são modos do ser ou modos de existentes. Na 'virada copernicana' que Kant provocou na Filosofia, essa tensão fundamental também foi mantida de um modo muito significativo sob condições de resto fundamentalmente modificadas. De acordo com Kant, categorias são, por um lado, funções do entendimento ou modos de juízo e, por outro, constituintes dos objetos de conhecimento [...] Uma nova virada aconteceu quando a linguagem foi trazida para dentro da metodologia filosófica. Essa inflexão, no entanto, levou a uma diluição ainda maior do conceito de categoria. Seria praticamente impossível falar hoje, à parte dos contextos históricos de interpretação desse conceito, de algo como uma tabela completa de categorias. A razão propriamente dita disso reside no fato de haver total

disparidade no modo de entender e determinar o 'conceito' de categoria. No entanto, é preciso observar que, na base desse conceito, ao modo como ele foi empregado na longa tradição da Filosofia, está um enorme potencial teórico intuitivo, que primeiramente deve receber o devido esclarecimento. Uma área especialmente importante em que uma forma modificada da concepção tradicional de categoria tem ampla aplicação é a da pesquisa científica. Nela, o conceito de categoria é prodigamente empregado para caracterizar tanto toda a estrutura do processo de teorização quanto o resultado desse processo [...] Por fim, é preciso comentar que o conceito de categoria é empregado hoje com bastante freqüência para caracterizar o específico de um determinado âmbito da realidade, sem que se leve em conta seu significado na longa tradição filosófica. Assim, se fala, por exemplo, da categoria do mental e do material (físico), da categoria do semântico e do pragmático etc. Isso não seria possível no quadro da compreensão tradicional de categoria."

Conforme Westerhoff (2002, p. 81) "Embora um considerável estágio de precisão tenha sido introduzido ambos pela formulação e discussão de teorias ontológicas pelo uso de métodos formais, há ainda uma indefinição extraordinária sobre assuntos fundantes. Em particular não está claro que uma categoria ontológica é e por que nós respeitamos algo como uma categoria ontológica. Isto é incrível dado que a noção de categoria ontológica é, de fato, a mais básica de toda Ontologia: é o que esta disciplina trata". Para Guarino e Welty (2000, p. 10) "Categorias são propriedades rígidas, mas que não carregam identidade. Uma vez que elas não podem ser subsumidas por reinos, as categorias são, normalmente, o mais alto nível de propriedades em uma Ontologia. Elas põem em ordem o domínio em segmentos úteis, e são freqüentemente primitivos, no sentido que não necessária e suficientemente condições relativas aos seus membros possam ser definidas por elas. De acordo com as nossas limitações, as categorias podem ser subsumidas por outras categorias e atribuições, e elas podem subsumir qualquer outro tipo de propriedade."

Seção 2 – Heidegger e o esquecimento do ser

Martin Heidegger (1889-1976), discípulo de Husserl, imprimiu um sentido diferente à doutrina do mestre, analisando o que há por meio da perspectiva existencialista. Várias obras de Heidegger podem ser destacadas quanto à investigação do ser e, entre elas, destacam-se *Ser e Tempo* (obra de 1927) e *Que é Metafísica?* (**obra apresentada em aula inaugural em 1929**).

Nesta seção, você estuda a caracterização de Heidegger acerca do esquecimento do ser, concomitante à crítica à metafísica tradicional e à Ciência.

Posteriormente, esta preleção foi ampliada por um 'posfácio' em 1943; e por uma 'introdução' em 1949.

Crítica à metafísica tradicional e à Ciência por limitarem-se ao ente, por esquecerem o ser

Para Heidegger a metafísica tradicional tem pensado o ente enquanto ente. À medida que a metafísica pergunta pelo ente, ela permanece junto do ente. Logo, não se volta para o ser.

A metafísica nomeia o ser, mas tem o ente em mira. Cada enunciado metafísico já pronunciado troca o ente pelo ser. O auge da confusão está em afirmar que a metafísica lida com o ser.

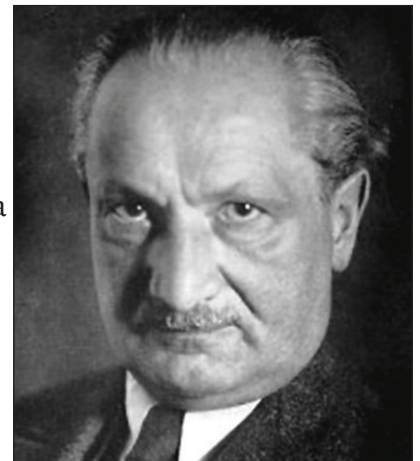


Figura 3.4 – Martin Heidegger
Fonte: Soares (2008).



A essência do ser, sua verdade, ainda não foi pensada. A questão da verdade do ser nem foi proposta pela metafísica. A metafísica tradicional não problematiza o ser. Dito de outro modo, a verdade do ser permanece 'velada' na história da metafísica.

Na metafísica da Antiguidade, o 'nada' é entendido como não ente. Neste sentido, é célebre o jargão que 'Nada vem do nada'. Na dogmática cristã, o nada é entendido como ausência do ente, como algo fora de Deus. Logo, neste âmbito, o nada é entendido como oposto ao ente verdadeiro.

Esta breve recordação histórica caracteriza o nada como o que é oposto ao ente verdadeiro, logo, caracteriza a negação do nada. À medida que o nada é proposto como questão metafísica, amplia-se a compreensão sobre o ser do ente.



Para Heidegger, o nada pertence ao ser do ente; e propor a questão do nada implica propor uma perspectiva mais ampla do que a costumeira proposta pela metafísica.

Já a Ciência trata o ente de forma calculadora e objetiva, transforma o ente em objeto de investigação e determinação, dando às coisas a primeira e a última palavra. Tal objetivação pensa o ente, mas julga o ser, sem alcançar a verdade sobre este.

A Ciência propõe verdades sobre o ente e a metafísica pode ser entendida como a história desta ‘verdade’. O ser, de fato, é desconhecido e infundado para a Ciência.

Para a Ciência, a referência ao mundo é o próprio ente, e nada mais. Sua investigação versa sobre o ente, e nada mais. Curiosamente, à medida que o cientista limita sua investigação pelo ente, aborda algo além do ente, este ‘nada mais’.



Heidegger defende que a pesquisa científica sobre o ente não é capaz de encontrar o ser e este não é passível de representação e de objetivação tal como o ente é.

O nada como questão metafísica

A Ciência se ocupa do ente e não se interessa pelo nada, admitindo-o tão somente como inexistente. A Ciência rejeita o nada e, ao fazê-lo, se torna ridícula.

Conforme Heidegger, o nada difere do ‘não’ e da ‘negação’. O nada é anterior ao não e à negação. O nada origina a negação. Ainda, o nada não é objeto e não é ente. O nada também não se opõe ao ente.

Pensar o nada implica ter que pensar o ente, em meio à totalidade. Assim, conforme Heidegger, evidencia-se que o nada pertence à essência do ser.



Considerar a questão do nada, não é fazer metafísica de uma perspectiva externa, nem interna. É reconhecer que ao existirmos como seres humanos, já estamos colocados nesta questão.

Reconhecer o ser humano como ente que coloca uma questão metafísica (tal como a questão do nada), uma questão que lida com a relação do ser com a essência do homem, é reconhecer o homem como ente privilegiado, como ser-aí.



Ser-aí indica a perspectiva do homem para com o ser.

O homem diferencia-se dos demais entes, existindo de modo diferenciado, pois pode compreender o sentido do ser dos entes. A existência caracteriza o ser do homem; revela a essência do ser-aí.

A Metafísica **válida** identifica-se com o ser-aí, com um acontecimento, pertencente à natureza deste homem questionador.

Contudo, Heidegger expõe ser impossível para o ser humano captar o ente em si.

Conforme Reale e Antiseri (2008, v. 6, p. 203),
 “Enquanto *Ser e Tempo* se resume em uma analítica existencial sobre aquele ente (o homem) que se propõe a pergunta pelo ser, os escritos de 1930 em diante abandonam a proposição originária: não se trata mais de analisar aquele ente que procura caminhos de acesso ao ser, mas sim o próprio ser e sua autorrevelação.”

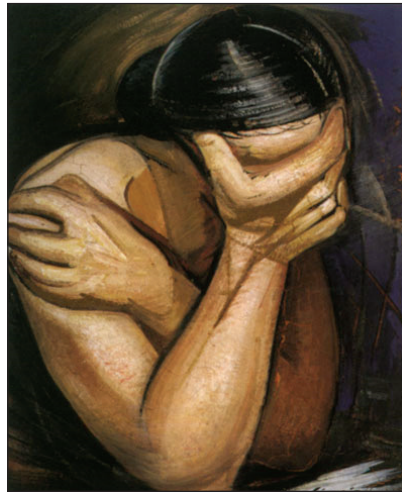


Figura 3.5 – Angústia
Fonte: Siqueiros (1950).

O ser-aí pode captar o comportamento ‘nadificador’, transcendendo, ultrapassando o ente, por meio do nada originado pela angústia. O sentimento de angústia revela a impossibilidade de determinação. Por meio da angústia, o nada se revela, mas não como ente, nem como objeto. Na angústia encontramos o nada juntamente com o ente em sua totalidade. A angústia contribui para desvelar, assim, o nada.



O homem experimenta o que o ente é e vive cercado pelos entes. O ser, porém, é manifestado finitamente no ente.

A essência do nada conduz o ser-aí para diante do ente. A revelação do nada permite o ser-aí aproximar-se do ente. Ser-aí significa estar ‘suspense’ dentro do nada, significa estar além do ente, em meio à sua totalidade. Estar além, transcender, suspender, é ato, exercício, do ser-aí.

Tal exercício é próprio do filosofar. Filosofar implica o homem tomar consciência de si, exercitar o ser-aí, em sua totalidade, por meio de um salto da própria existência. Tal salto requer:

- procurar compreender o ente em sua totalidade;
- libertar-se dos ídolos e deixar-se ‘suspender’ pela questão do nada;
- retornar à questão fundamental da metafísica: ‘Por que há entes e não antes o nada?’

O homem está jogado no mundo e, em seu existir, encontra-se imerso nas coisas do mundo. O homem é capaz de se projetar em relação ao mundo, sem deixar, porém, de existir no mundo. O homem, situado no tempo, jamais acabado, é, para Heidegger, capaz de atribuir um sentido ao ser.

O esquecimento do ser precisa ser superado, a metafísica tradicional precisa ser superada

Para Heidegger a Metafísica tradicional não considera o ser em sua verdade. Se o fizesse, ela entenderia a verdade do ser como desvelamento e este desvelamento como sua essência.

Desde a Grécia Antiga, há dogmas e preconceitos sobre a interpretação do ser que, por um lado, declaram supérflua a questão e, por outro, ratificam sua falta – dispensando o questionamento do ser.

Nesta linha, isto é, na perspectiva do esquecimento do ser, diz-se que o conceito de ser é universal, é vazio, não precisando de definição e, logo, problematizá-lo indica erro metodológico. Porém, Heidegger observa que todo mundo emprega o conceito de ser e compreende o que ele designa quando o emprega.



Embora o conceito de ser possa ser o mais universal, ele não é o mais claro e sim o mais obscuro. Logo, Heidegger defende a necessária discussão sobre o mesmo.

Neste percurso de discussão, é preciso enfatizar que ser não se identifica com ente, nem pode ser determinado por meio de um ente. Ser não é derivado por conceitos inferiores ou por conceitos superiores. Ser não se manifesta sem o ente e ente não é sem o ser. Ainda, o modo de determinação do ente não é aplicável ao ser. Para Heidegger, porém, a impossibilidade de definir o ser não inviabiliza a questão, mas a exige.



A questão fundamental é a do sentido do ser. Pensar de modo fundamental requer não se limitar ao objetivar e calcular, não se limitar ao ente, mas buscar a verdade do ser.

Em *Ser e Tempo* procura-se meditar sobre o ser e sua verdade, procura-se pensar a verdade do ser relacionada à essência do homem. Para Heidegger, a questão verdadeiramente metafísica abarca a totalidade e, concomitante, a existência daquele que interroga, isto é, a existência daquele que pergunta pelo que há.

Superar a metafísica implica perguntar além do ente, implica propor a questão em sua totalidade.

Perguntar pelo nada, por exemplo, implica ir além do ente, em meio à totalidade do que há.



O ser permaneceu esquecido no pensamento ocidental. O ser não é produto do pensamento. À medida que um pensamento procura a verdade do ser, deixa de representar o ente enquanto ente e abandona, assim, a metafísica tradicional.

Superar à metafísica implica, por um lado, reconhecer o esquecimento do ser; e por outro lado, experimentar a relação do ser com o homem e propor-se questões como, por exemplo, “Que é metafísica?”. Conforme Heidegger, o pensamento tentado em *Ser e Tempo* procura pensar a superação da metafísica, procura pensar no próprio ser.



Superar a metafísica implica desenvolver Ontologia fundamental.

A Ontologia fundamental, mais ampla, independe de tendências ontológicas, restritas pelo ente. A Ontologia fundamental se preocupa com os diversos modos do ser, com a compreensão do sentido do ser.



A questão fundamental do ser condiciona todas as ontologias.

O questionamento ontológico, o questionamento pelo ser, é mais originário que o das pesquisas ônticas, pelo ente. As pesquisas ônticas, pelo ente, são realizadas por ontologias que se identificam por perspectivas metafísicas, enfim, com aquilo que foi desenvolvido como metafísica.

Conforme Heidegger, por mais rico que seja um sistema de categorias, este permanece ‘cego’ se não esclarecer, pelo menos suficientemente, o sentido do ser.

Heidegger estabelece, assim, diferença ontológica entre o ser e os entes. O ser está acima de qualquer ente e de todo tipo de determinação do ente. Ser e ente são distintos, mas estão relacionados.

Sobre a perspectiva de Heidegger acerca da diferença ontológica

Conforme Inwood (2002, p. 42-43), “A expressão *die ontologische differenz* foi introduzida pela primeira vez em 1927, para marcar a distinção entre ser (*das sein*) e ente (*das seiende*) [...] A distinção, e não a expressão, é central em **Ser e Tempo**: ‘O ser e a estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente [...] Se soubéssemos unicamente dos entes, sem ter compreensão alguma do ser, não poderíamos relacionar-nos com ou conduzir-nos aos entes enquanto tais. Seríamos, como os animais, afetados pelos entes [...] mas não estaríamos conscientes deles enquanto entes. Numa analogia: apresentam-se a mim coisas de várias cores. Algumas são da mesma cor, ‘semelhantes’ [...] Posso ver coisas vermelhas, verdes etc. Ao ver duas coisas da mesma cor, posso ser por elas afetado e a elas reagir de um modo característico. Mas eu só posso vê-las **como semelhantes** tendo uma compreensão a priori da **semelhança** [...] Equivale, então, o ‘ser’ a qualquer outro termo geral ou universal? Se não posso ver as coisas como semelhantes sem uma compreensão da semelhança, ou as árvores como árvores sem uma compreensão prévia da ‘arboridade’, por que a diferença ontológica seria mais significativa do que a distinção entre qualquer conceito geral e suas instâncias? O ser é mais fundamental e mais profundo do que a semelhança, a arboridade ou a qualidade do vermelho. Tudo, exceto o próprio ser, é um ente; qualquer coisa que seja vermelha, que seja uma árvore ou que seja semelhante a outra coisa deve antes **ser**. Além disso, entes (ao contrário de árvores, coisas vermelhas ou coisas semelhantes) formam um todo ou um mundo. Nossa habilidade em enxergar algo como algo, e em localizar as coisas e nós mesmos no mundo depende de nossa compreensão do ser: ‘Em toda condução silenciosa aos entes também fala o **é**’ [...] A diferença entre ser e entes parece óbvia. Ainda assim os filósofos tenderam a obliterá-la. Eles o fizeram de pelo menos quatro modos, cada um envolvendo a eliminação ou a desvalorização do ser em favor dos entes: 1) Representaram o próprio ser como um ente, geralmente como o ente supremo, Deus. Isto refere-se aos teólogos

medievais, sobretudo a São Tomás de Aquino, que via Deus como idêntico ao seu próprio ser [...] como algo tal qual o ser puro. 2) Veem o ser como um universal vazio, derivado de nossa abstração dos próprios entes. 3) Veem o ser como uma propriedade definida, junto a outras propriedades de uma coisa – propriedades que são um ente [...] tanto quanto as coisas às quais elas pertencem [...] O ser foi igualado, por exemplo, à materialidade e à perceptibilidade. Mas isto ignora, primeiramente, a diversidade do ser e de nossos usos do verbo ‘ser’ (tanto em um período específico quanto ao longo da história): isto é análogo à ‘falácia naturalista’, às tentativas de reduzir nosso conceito similarmente diverso e difuso de bondade a um único e simples aspecto, tal como (produção de) prazer. Ignora, ademais, o fato de os entes formarem um todo ou um mundo, que nunca pode ser construído a partir das propriedades de cada ente, tomadas separadamente. 4) Tomaram um ente ou um tipo de ente, em geral o próprio homem, como o paradigma ou modelo para o ente em geral [...] O ‘ser’, insiste Heidegger, ‘não é nenhum ente, nenhuma coisa e nenhuma propriedade coisal, nenhum **ser-simplesmente-dado**’ [...]. O ser é em geral contrastado, não com os entes, mas com o devir [...] com a aparência, pensamento e valores ou o ‘dever-ser’. Os contrastes tendem a restringir a amplitude do ser àquilo que está constantemente **presente**, por oposição ao fugaz, ilusório ou irrealizado [...] Isto não é nenhum acaso: pertence essencialmente ao próprio ser prestar-se justo a tais contrastes. Mas eles não devem ser aceitos. Pois o ser estende-se a tudo que supostamente contraste com ele. Devir, aparência, pensamento e valor – todos eles **são**. Onde está a fronteira entre o ser e os entes? A compreensão de ser, por mais tácita e deficiente que seja, está envolvida em todas as nossas lidas cotidianas com os entes. Nunca estamos sem nenhuma compreensão do ser, e nunca encontramos puros entes, os entes que afetam os animais ou que existiam antes do emergir da vida consciente.”

Tudo que existe no mundo é ente, mas nossa compreensão do mundo e de nós mesmos depende do modo como compreendemos o ser.

Saiba mais sobre a perspectiva de Heidegger sobre a 'superação da metafísica'

Conforme Habermas (1990, p. 37), "A destruição heideggeriana da história da metafísica [tinha] como alvo uma metafísica negativa, visando a delimitar aquilo que a metafísica sempre buscara, sem jamais tê-lo alcançado". Conforme Molinaro (2004, p. 52-54) "O mérito de Heidegger reside no fato de ter reproposto o problema, a **pergunta sobre o ser**, que é a pergunta metafísica por excelência. Pondo esta pergunta, Heidegger tende a se situar num terreno **preliminar** à metafísica, assim como se apresenta após sua mais que bimilenária história. Este terreno preliminar é a **Ontologia fundamental**, ou seja, a interrogação radical sobre o ser do ente, sobre o ente a partir do seu ser. À luz da pergunta a respeito do ser a metafísica histórica ser revela como **esquecimento do ser**. Isto significa que a metafísica se preocupou em indagar o **ente e não o ser** e instituiu uma doutrina **ôntica** (do ente), não **ontológica** (do ser do ente). As consequências deste esquecimento são: a) subjetivismo ou **metafísica da subjetividade**, ou seja, uma consideração conceitual, essencialista do ente, reduzido à sua essência e, portanto, à sua conceituação por obra do sujeito que conhece; b) **niilismo**: pensar o ente sem pensar o ser é pensar nada do ser, pensar o ente como nada. A metafísica ocidental, sendo uma doutrina do ente sem o pensamento do ser, é no seu conjunto niilismo. A superação do niilismo acontece na recolocação da pergunta sobre o ser. De onde provém e para onde se dirige esta pergunta? Quem faz a pergunta é o homem, ou seja, aquele ente particular ou ente-sendo, que é caracterizado não só pelo fato de propor a pergunta quanto ao ser, mas também pelo fato de que, propondo a pergunta sobre o ser, põe a si mesmo em questão e torna-se problemático no ato de problematizar o ser. Esta particularidade denota a situação ontológica típica do homem: ele é *Da-sein* (ser-aí), onde o *Da* (aí) designa o seu ser no mundo, no espaço e no tempo, e *Sein* (ser) designa a abertura do homem ao ser e a sua transcendência do mundo. O homem é **transcendência** para o ser: nisto consiste a sua essência. Ora, transcender para o ser não é possível sem possuir uma **precompreensão** do ser, precompreensão na qual reside a sua essência, aquilo pelo qual ele emerge sobre os outros entes e sobre o mundo na sua totalidade: o homem é **existência, exaticidade**, isto é, abertura que está no ser que se atua a partir do ser. A pergunta acerca do ser – Ontologia fundamental – torna-se assim **analítica existencial**, ou seja, análise, indagação,

sobre a apreensão do ser, que constitui a essência da existência do homem: é a pesquisa do fundamento **a priori** ou transcendental da possibilidade de tal apreensão. Tal possibilidade consiste na luminosidade ou no esplendor do ser com tal: o homem está aberto ao ser, porque o ser é esta mesma abertura originária. A Ontologia fundamental ou analítica existencial se põe de certo modo na linha da filosofia transcendental kantiana; mas o **a priori** do qual se vai à procura é o **a priori ontológico**: o ser do ente. O método, ao qual Heidegger confia esta procura, é a **Fenomenologia**, entendida num sentido que não é mais aquele de Husserl; a fenomenologia heideggeriana visa a alcançar a imediação da iluminação do ser. Esta iluminação assume duplo sentido: o iluminar-se do ser no homem e o iluminar-se do homem em contato com o ser; é um mostrar-se do ser e ao mesmo tempo um mostrar o ser ou deixar que o ser se mostre; a identidade de ambos estes sentidos constitui o fundo do existente, a essência do homem. Esse método não se baseia num pensamento conceitual, racional, representativo e objetivante, nem se exprime numa linguagem ligada a tal pensamento. O lugar da manifestação do ser é uma totalidade, uma ressonância, uma situação pré-racional e emotiva. Nela o ser aparece como um **evento**, que deixa brilhar só a dimensão **finita** (humana) e **temporal** (mundana) do ser; mas fica na ocultação o **originário escondimento** do ser; assim, a verdade do ser é sempre e essencialmente um não escondimento daquilo que fica escondido. A conclusão é que a Metafísica, ligada a um pensamento e a uma linguagem racionais e conceituais, deve ser superada, e torna-se necessário encetar a via de um pensamento e de uma linguagem evocativos, rememorativos, poéticos."

Seção 3 – Carnap e a eliminação da metafísica

O alemão Rudolf Carnap (1891-1970), pertencente ao círculo de Viena, valoriza a semântica, valoriza a análise lógica da linguagem em detrimento da Ontologia. Carnap ainda propõe a eliminação da metafísica.

Duas obras de Carnap são dignas de nota, *A Eliminação da Metafísica através da Análise Lógica da Linguagem* (obra de 1932) e *Empirismo, Semântica e Ontologia* (obra de 1956).

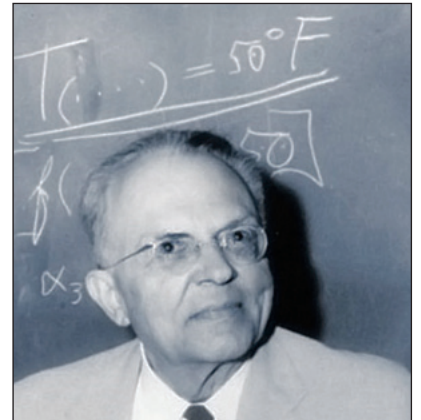


Figura 3.7 – Rudolf Carnap
Fonte: Fitzgerald-Beaumont (2010).

A metafísica lida com pseudo-sentenças

Conforme Carnap, diversas críticas à metafísica têm sido propostas desde os céticos gregos da Antiguidade até os empiristas do século dezenove. Posições contrárias à metafísica defendem que esta é falsa, incerta, contradiz o conhecimento empírico ou é simplesmente estéril.

Carnap defende que é desnecessário ocupar-se com a metafísica e que a lógica moderna e a Teoria do Conhecimento contribuem para oferecer uma resposta definitiva sobre esta questão.

A resposta de Carnap evidencia os limites de validade e de justificação metafísica, esclarece o conteúdo cognitivo de sentenças científicas, assim como os significados dos termos que ocorrem nas sentenças.

Por meio da análise lógica da linguagem, evidenciam-se resultados positivos e negativos:

- **Resultados positivos** – por esclarecer a forma lógica e conexões epistemológicas de diferentes conceitos de vários ramos da ciência, por esclarecer o significado de conceitos e sentenças.
- **Resultados negativos** – por evidenciar que são sem sentido todas as sentenças abrangidas pela Metafísica, ou seja, são pseudo-sentenças. Logo, por meio da análise lógica da linguagem a Metafísica é eliminada, embora de modo diverso das críticas anteriormente propostas à metafísica.

Para Carnap, entenda sentença como sinônimo de proposição, como sinônimo de enunciado declarativo avaliável como verdadeiro ou falso. Para Carnap, sentença não é algo subjetivo, nem um evento mental, nem uma entidade mental ou linguística.

Carnap especifica que há dois tipos de pseudo-sentenças que precisam ser eliminadas e ambas ocorrem na metafísica:

- as formadas por termos em que algum destes não é significativo;
- as formadas por termos significativos, embora a união (sintaxe) dos mesmos não resulte em uma sentença significativa.

Em relação às pseudo-sentenças formadas por algum termo que não é significativo Carnap explica que certos termos usados por metafísicos são destituídos de sentido ao serem contrastadas com a experiência, por exprimirem algo além da experiência. Por exemplo, são destituídos de experiência os termos: ‘princípio’, ‘existência’, ‘ser’ e ‘Deus’.



Cada sentença está condicionada ao seu sentido e à sua verificação e, assim, depende de algo empírico. Se o sentido ou a verificação de uma sentença está além da experiência, então ela não poderia ser dita e nem pensada. Por meio da análise lógica da linguagem, Carnap julga insignificante qualquer conhecimento desprovido de experiência. De modo análogo, é qualificado de insignificante qualquer especulação metafísica, decorrente de pensamento puro ou de intuição pura.

Em relação às pseudo-sentenças formadas por termos significativos que sua união não resulte em uma **sentença** significativa, Carnap explica que a sintaxe gramatical das línguas naturais, não elimina todas as combinações de termos sem sentido.

Por exemplo, ‘César é um número primo’ Essa expressão não evidencia uma sentença e, assim, pode ser qualificada como pseudo-sentença.



A linguagem natural permite a formação de sequências de termos que, sem violar as regras da gramática, corresponde uma sintaxe logicamente inadequada. Conforme Carnap, se a sintaxe gramatical respeitasse a sintaxe lógica, não surgiriam pseudo-sentenças.

A sintaxe de uma linguagem específica combinações de palavras admissíveis e inadmissíveis.

Carnap expõem que nomes de pessoas (como ‘César’) e nomes de números (como ‘dois’) pertencem a diferentes tipos lógicos. Ao construir sentenças com sentido completo, é preciso adequar o tipo lógico a certo tipo de predicado.

Assim, é pseudo-sentença a expressão ‘César é um número primo’. Por outro lado, estão corretamente construídas as sentenças ‘César é imperador romano’ e ‘César não é imperador romano’; assim como ‘Dois é um número primo’ e ‘Dois não é um número primo’.

Crítica à metafísica desenvolvida por Heidegger

Carnap conhece a crítica de Heidegger acerca da Ciência, por essa não considerar o nada e qualificá-la, então, de ridícula. Carnap utiliza essa alusão para admitir tão somente que o que o metafísico faz é inconciliável com o que o cientista faz.

Metafísica, para Carnap, não é nem conto de fadas. As sentenças de um conto de fadas são significativas, mas falsas; não conflitam com a lógica, mas com a experiência. Já as sentenças da Metafísica não podem nem ser usadas como hipóteses de trabalho, pois são formadas por termos sem sentido.



O texto de Heidegger **Que é Metafísica** – ao tratar do nada como algo que pode ser revelado pela angústia, ao defender que o nada é anterior ao não e à negação, ao lidar com o nada aquém ou além da experiência – exemplifica o tratamento metafísico de propor pseudo-sentenças. Enfim, pseudo-sentenças são encontradas em grande quantidade nos escritos de Heidegger.

As sentenças da metafísica não têm valor teórico, embora possam expressar algo artístico ou humano

Carnap expõe que as pseudo-sentenças da metafísica são, enfim, privadas de sentido. Não há valor teórico nelas, pois elas enganam, iludem acerca de um conteúdo que não possuem.



A metafísica aparenta teoria, mas apenas sistematiza pseudo-sentenças.

Dito de outro modo, é impossível ser significativa qualquer sentença metafísica. Tal caráter decorre de erro cometido pelos metafísicos, ao pronunciarem-se sobre conhecimentos inacessíveis à ciência empírica.

O metafísico crê lidar com a verdade e a falsidade. Contudo, ele não propõe sentenças, mas tão somente expressa algo como um artista. As pseudo-sentenças da metafísica permitem expressar a atitude geral de uma pessoa diante da vida, permitem expressar o sentimento de vida do homem.

Sistema linguístico de referência e distinção de questões internas e externas

Para lidar com a existência ou a realidade das entidades, Carnap distingue questões internas e externas, pertinentes a um sistema linguístico de referência. Tal sistema permite ‘focar’ as expressões linguísticas antes do que as entidades.



As questões de ordem interna abrangem a existência de entidades no interior do sistema linguístico de referência.

No âmbito das questões de ordem interna, respostas são encontradas por meio do método lógico ou por meio do método empírico.



Cada sentença de ordem interna requer ser justificada por meio de alguma evidência.

A evidência deve ser empírica se relativa ao âmbito fatural, e lógica se relativa ao âmbito da Matemática. As questões internas podem ser propostas depois de **aceita a linguagem das coisas com seu sistema de referência**, tais como:



'Há um livro didático sobre minha mesa?' e 'Os unicórnios são reais?'

Sobre o aceite da linguagem das coisas, em Carnap, você estuda um tópico logo à frente.

Conforme Carnap, essas questões, de âmbito interno, devem ser respondidas por meio de investigações empíricas. No âmbito de tais questões internas, a realidade deve ser entendida como conceito de ordem empírica, logo, não metafísica.

Alguma coisa ou um evento são considerados reais se há sucesso em incorporá-lo no sistema das coisas, considerando uma posição espaço-temporal particular, segundo as regras do sistema de referência. Ser real, no âmbito da questão interna, significa ser elemento de um sistema.



Figura 3.7 – Que evidência garante a existência de um unicórnio?
Fonte: Microsoft (2010).

O sistema dos números naturais exemplifica um sistema que possui uma natureza lógica e não fatural. Aqui se obtém respostas de âmbito interno por meio de análise lógica e não por observações empíricas.



As questões de ordem externa abrangem a existência do sistema de entidade como um todo.

Questões externas têm origem em filósofos (e não em cientistas) e são relativas, por exemplo, à realidade do mundo das coisas. Questões externas abrangem questões filosóficas concernentes à existência ou realidade do sistema total das entidades.



A controvérsia de questões desta ordem perdura por séculos sem ser resolvida, pois foi formulada de modo errado. O erro está em querer aplicar o conceito de 'realidade' para algo que não é elemento do sistema, mas é o próprio sistema.

Os filósofos geralmente fracassam ao atribuir às questões externas um conteúdo cognitivo. A ‘sentença’ relativa à realidade do sistema de entidades caracteriza-se como pseudo-sentença, por ser desprovido de conteúdo cognitivo. Toda questão externa é, enfim, pseudo-questão.

Como exemplo de questões externas há as que versam sobre:

- a) a realidade do mundo exterior;
- b) a irrealidade do mundo exterior;
- c) a realidade dos universais.

Enfim, para Carnap, toda questão externa é de ordem prática e poderia ser resolvida pelo aceite ou não de certas formas de expressão linguísticas.

Eficiência, aceite e uso de formas de expressão do sistema de referência linguístico

Todo ser humano aceita a linguagem das coisas assim que inicia sua vida. Para os fins da vida cotidiana, a linguagem das coisas é eficiente, o que contribui para o seu aceite. Contudo, há liberdade para continuar a usar ou não a linguagem das coisas.



Aceitar a linguagem das coisas não implica aceitar o mundo das coisas. Não decorre da eficiência da linguagem das coisas a confirmação da realidade do mundo das coisas. Aceitar o mundo das coisas significa aceitar certa forma de linguagem (das coisas), regras que permitem a formação de sentenças e o teste que permite aceitá-los ou rejeitá-los.

Para Carnap, é fundamental aceitar e usar ou não as formas de expressão do sistema de referência linguístico.



A análise do significado semântico evidencia que certas expressões designam entidades extralinguísticas que, por sua vez, podem ser denominadas designatas.

Há liberdade para admitir entidades como designatas ao se aceitar um sistema de referência linguístico para certo tipo de entidades. Admitir entidades como designatas implica aceitar um sistema de referência linguística (para aquelas entidades).

Análise semântica antes do que discernimento ontológico

Para Carnap, o discernimento ontológico não tem o mesmo peso que a análise semântica. A questão ontológica não é mais importante do que a semântica.



O método semântico propõe analisar, interpretar, esclarecer as linguagens e o uso das formas linguísticas. O aceite ou rejeição de formas linguísticas deve ser decidido por sua eficiência enquanto instrumento; deve ser decidido por seu sucesso ou fracasso no uso prático.

Conforme Carnap, a proibição de certas formas linguísticas pode obstruir o progresso científico. A história da ciência evidencia proibições desta ordem, por meio de perspectivas religiosas, mitológicas, metafísicas ou irracionais.

Aprender História implica usar qualquer forma de expressão útil e eliminar toda forma de expressão inútil. É preciso tolerância em relação às formas linguísticas, prudência na construção de sentenças e atitude crítica no exame delas.



Síntese

Nesta unidade, você estudou perspectivas ontológicas situadas na Contemporaneidade. Conheceu a distinção da Ontologia em formal e material, proposta por Husserl. Tal distinção está associada ao reconhecimento de tipos de essências regionais e formais. Categorias formais e regionais também estão associadas a esta distinção.

Você também estudou a perspectiva de Heidegger sobre o ser. Este pensador, assim como seu mestre Husserl, critica a perspectiva científica que limita o que há. Heidegger caracteriza a metafísica tradicional como esquecimento do ser e que é preciso investigar o sentido de ser, muito antes do que dos entes, superando esta concepção. Heidegger defende que por meio da questão do nada e do homem que questiona considerando sua posição privilegiada, como ser-aí, é possível aproximar-se do sentido do ser, superando a Metafísica.

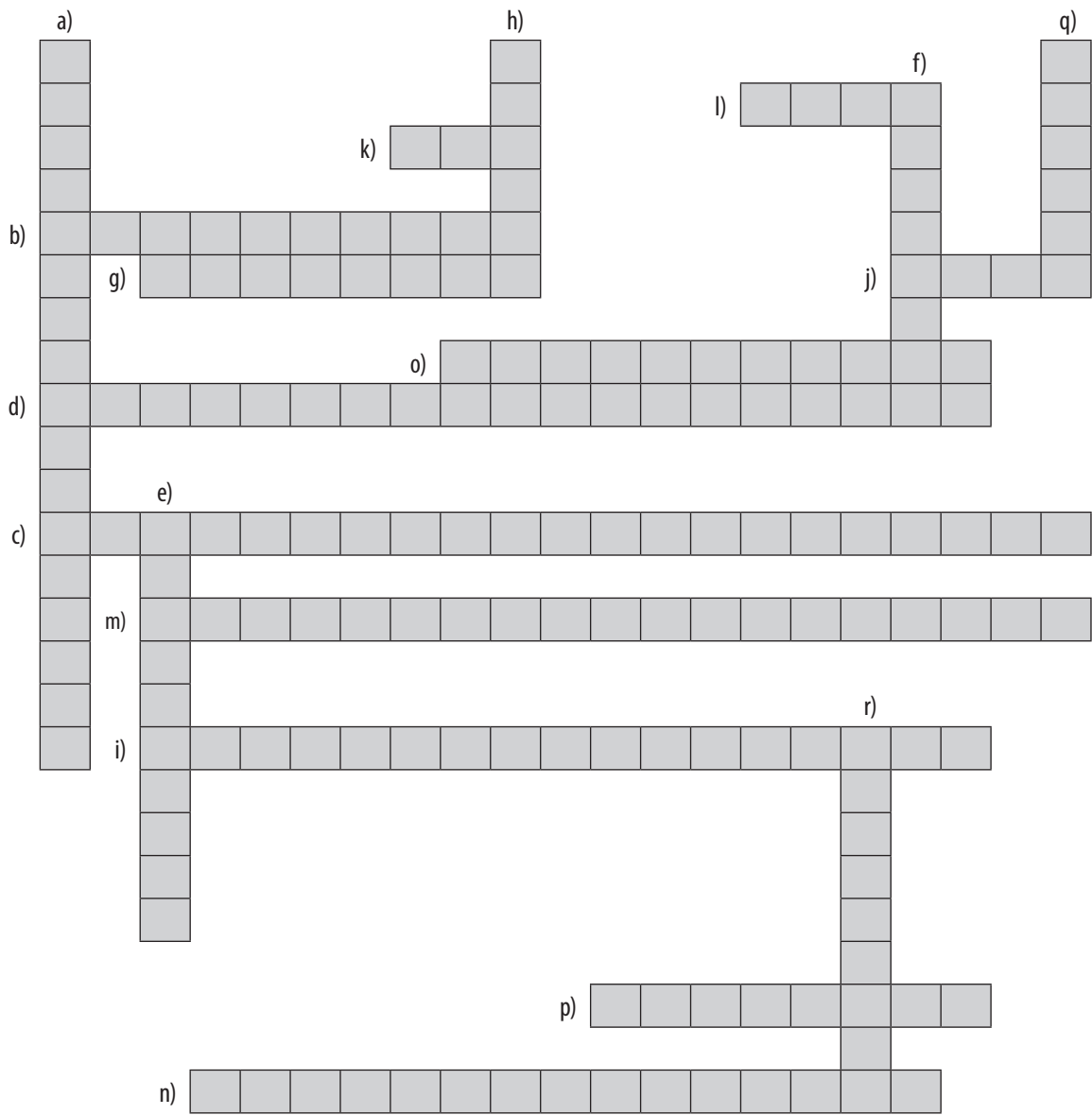
Carnap, por sua vez, defende que não há sentido nas sentenças propostas pela metafísica e estas podem ser qualificadas como pseudo-sentenças. A metafísica é reconhecida como distinta, de fato, da Ciência. A primeira não pode ser considerada teórica, enquanto a segunda lida com questões úteis. Carnap polemizar com Heidegger, defende a inutilidade dos termos fundamentais e usados pela Metafísica, que é preciso analisar logicamente a linguagem para, enfim, evidenciar os limites e as possibilidades das sentenças.



Atividades de autoavaliação

Ao final de cada unidade, você realizará atividades de autoavaliação. O gabarito está disponível no final do livro didático. Mas esforce-se para resolver as atividades sem ajuda do gabarito, pois, assim, você estará promovendo (estimulando) a sua aprendizagem.

- 1) Complete as palavras cruzadas. Esta atividade visa a exercitar sua capacidade de identificação e compreensão de conceitos pertinentes à Ontologia de Husserl, de Heidegger e de Carnap.
 - a) Para Husserl, qualificação da Ciência por apregoar-se única detentora da verdade e por limitar-se a explicar o que há objetivamente:
 - b) Para Husserl, única realidade existente:
 - c) Para Husserl, procedimento de volta às coisas mesmas, busca pela essência, suspensão de todos os juízos preestabelecidos:
 - d) Para Husserl, decorre como prova inquestionável após a aplicação da redução fenomenológica:
 - e) Para Husserl, relativo ao que é real, que evidencia coisas relativas a um objeto:
 - f) Para Husserl, objeto ideal, de natureza conceitual, que evidencia algo visado e constituído pela consciência intencional:
 - g) Para Husserl, Ontologia que lida com coisas existentes de fato, pertinentes a certa região do ser:
 - h) Para Husserl, Ontologia que lida com a máxima generalidade relativa ao que há, independentemente da existência:
 - i) Para Heidegger, equívoco fundamental da metafísica tradicional:
 - j) Para Heidegger, exemplo de questão que revela o esquecimento do ser, que amplia a compreensão do ser, que evidencia a insuficiência da objetivação científica sobre o ente:
 - k) Para Heidegger, questão fundamental que condiciona qualquer Ontologia:
 - l) Para Heidegger, objeto tradicional da metafísica, da Ciência:
 - m) Para Heidegger, contraste do ser em relação ao ente:
 - n) Para Carnap, caráter de todas as sentenças da metafísica:
 - o) Para Carnap, evidência inexistente em inúmeros termos metafísicos:
 - p) Para Carnap, evidência que justifica uma sentença de ordem fatural:
 - q) Para Carnap, evidência que justifica uma sentença de ordem matemática:
 - r) Para Carnap, análise mais importante que o discernimento ontológico:



2) Os trechos seguintes abordam aspectos ontológicos do pensamento de Husserl. Assim que ler cada passagem, interprete-a e procure expressar as principais características ontológicas. Esta atividade visa a exercitar sua capacidade de análise e síntese, assim como estimular o contato direto com o estudo de trechos filosóficos.

a) "A crítica do conhecimento é [...] condição da possibilidade da Metafísica. O método da crítica do conhecimento é o fenomenológico; a Fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a Ciência da essência do conhecimento." (HUSSERL, 2000, p. 22).

b) "O conhecimento é, pois, apenas conhecimento humano, ligado às formas intelectuais humanas, incapaz de atingir a natureza das próprias coisas, as coisas em si." (HUSSERL, 2000, p. 44).

c) Quer aqui nascer uma nova Ciência, a crítica do conhecimento, que pretende desfazer estas perplexidades e elucidar-nos sobre a essência do conhecimento. Da boa sorte desta ciência depende, claro está, a possibilidade de uma metafísica – a Ciência do ser em sentido absoluto e último [...]." (HUSSERL, 2000, p. 57-58).

d) "Movemo-nos no campo dos fenômenos puros. No entanto, porque é que digo *campo*? É antes um eterno *rio heraclitiano* de fenômenos." (2000, p. 74).

e) "De um lado, estão as essências *materiais*, e estas são, num certo sentido, as essências "propriamente ditas". De outro, porém, está algo eidético, mas fundamental e essencialmente distinto: uma *mera forma eidética*, que é uma essência, mas completamente "vazia", uma essência que, *no modo de uma forma vazia, convém a todas as essências possíveis*, que, em sua generalidade formal, contém todas as generalidades, inclusive as mais altamente materiais, e lhes prescreve leis mediante as verdades formais a ela inerentes. A chamada 'região formal' não está, portanto, em coordenação com as regiões materiais (as regiões pura e simplesmente), *ela não é propriamente uma região, mas forma vazia de região em geral*, ela não tem todas as regiões, com todas as particularizações eidéticas materiais, a seu lado, mas [...] sob si. Essa subordinação do material ao formal se torna patente por isto, *que a Ontologia formal guarda ao mesmo tempo em si as formas de todas as ontologias possíveis em geral* (a saber, de todas as ontologias "propriamente ditas", as ontologias "materiais"), *ela prescreve às ontologias materiais uma constituição formal comum a todas elas [...]"* (HUSSERL, 2006, p. 46-47).

f) “Categoria é uma palavra que, por um lado, na expressão composta ‘*categoria de uma região*’ remete justamente à região em questão, por exemplo, à região ‘*natureza física*’; por outro lado, põe cada *região material* determinada em relação com a *forma da região em geral* ou, o que é equivalente, com a essência formal ‘*objeto em geral*’ e com as *categorias formais* a ela pertencentes.” HUSSERL, 2006, p. 46.).

3) Os trechos seguintes abordam pensamentos de Heidegger relativos a sua perspectiva ontológica. Assim que ler cada passagem, interprete-a e procure expressar as principais características ontológicas. Esta atividade visa a exercitar sua capacidade de análise e síntese, assim como estimular o contato direto com o estudo de trechos filosóficos.

a) “De um lado, toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática metafísica. Ela é a própria totalidade. De outro, toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado, daí tomamos a indicação seguinte: a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga.” (HEIDEGGER, 2000a, p. 51).

b) "Tão certo como é que nós nunca podemos compreender a totalidade do ente em si e absolutamente, tão evidente é, contudo, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade. E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência." (HEIDEGGER, 2000a, p. 55).

c) "A Ciência moderna [...] é [...] um modo de objetivação calculadora do ente [...] Mas pelo fato de toda objetivação do ente se exaurir na produção e garantia do ente [...] permanece a objetivação apenas junto ao ente e já o julga o ser [...] atesta simultaneamente a incapacidade de, por suas próprias forças, permanecer na lei da verdade deste saber. Esta verdade é a verdade sobre o ente. A metafísica é a história desta verdade. Ela diz o que o ente é, enquanto ela conceitua a entidade do ente. Na entidade do ente pensa a metafísica o ser, sem contudo, poder considerar, pela sua maneira de pensar, a verdade do ser. A metafísica se move, em toda parte, no âmbito da verdade do ser que lhe permanece o fundamento desconhecido e infundado." (HEIDEGGER, 2000c, p. 67).

d) “[...] à superação da metafísica corresponda o esforço de primeiramente aprender a prestar atenção ao esquecimento do ser, para experimentá-lo, assumir esta experiência na relação do ser com o homem e nela a conservar, então a pergunta: ‘Que é metafísica?’ [...]” (HEIDEGGER, 2000b, p. 80-81).

e) “No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: ‘ser’ é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde de definição. Todo mundo o emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico. No início desta investigação, não se pode discutir em detalhes os preconceitos que, sempre de novo, plantam e alimentam a dispensa de um questionamento do ser.” (HEIDEGGER, 2002, p. 27-28).

f) "A questão do ser visa às condições de possibilidades das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. *Por mais rico e estruturado que possa o ser o seu sistema de categorias, toda Ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental.*" (HEIDEGGER, 2002, p. 37)

- 4) Os trechos seguintes abordam pensamentos de Carnap relativos a sua perspectiva ontológica. Assim que ler cada passagem, interprete-a e procure expressar as principais características ontológicas. Esta atividade visa a exercitar sua capacidade de análise e síntese, assim como estimular o contato direto com o estudo de trechos filosóficos.
- a) "Tem havido muitos opositores da metafísica, desde os cétricos gregos aos empiristas do século dezenove. Críticas de diversos tipos foram propostas. Muitos declaram que a doutrina da metafísica é falsa, pois ela contradiz o nosso conhecimento empírico. Outros acreditam ser ela incerta, pois seus problemas transcendem os limites do conhecimento humano. Muitos antimetafísicos declaram que a ocupação com questões metafísicas é estéril. Quer ou não estas perguntas possam ser respondidas, é de todo modo desnecessário preocupar-se com elas [...] O desenvolvimento da Lógica moderna tornou possível dar uma nova e mais acentuada resposta à questão da validade e justificação da metafísica. As pesquisas de Lógica aplicada ou da Teoria do Conhecimento, visam a esclarecer o conteúdo cognitivo de sentenças científicas e, assim, os significados dos termos que ocorrem nas sentenças, por meio da análise lógica, conduzem a um resultado positivo e a um resultado negativo. O resultado positivo é resolvido no domínio da ciência empírica; os diferentes conceitos das vários ramos da Ciência são esclarecidos, sua forma lógica e conexões epistemológicas são tornadas explícitas. No domínio da metafísica, incluindo toda a filosofia de valor e teoria normativa, análises lógicas revelam o resultado negativo que as supostas sentenças neste domínio são inteiramente sem sentido. Com isso a eliminação radical da metafísica é atingida, o que não foi ainda possível a partir dos anteriores ponto de vista antimetafísicos [...] Ao dizer que as assim chamadas sentenças da metafísica são sem sentido, entendemos esta palavra no seu sentido estrito [...] Nossa tese, agora, é que a análise lógica revela que as alegadas sentenças da metafísica são pseudo-sentenças [...] existem dois tipos de pseudo-sentenças: ou elas contêm uma palavra que se acredita erroneamente ter significado, ou as palavras constituintes são

c) “[...] sentenças metafísicas significativas são impossíveis. Isso decorre da tarefa que os metafísicos colocaram para si mesmos: descobrir e formular um tipo de conhecimento que não é acessível à ciência empírica. Vimos anteriormente que o sentido de uma sentença repousa no método de sua verificação. A sentença assevera apenas tanto quanto é verificável em relação a ela [...] Se algo repousou, em princípio, além de possíveis experiências, nem poderia ser dito, nem pensado, nem perguntado.” (CARNAP, 2010, p. 76).

d) “O metafísico acredita que viaja no território em que a verdade e a falsidade estão em jogo. Na realidade, porém, ele não assevera nada, mas apenas expressa algo, como um artista.” (CARNAP, 2010, p. 79).

e) “Em uma análise do significado semântico diz-se frequentemente que certas expressões de uma linguagem designam (nomeiam, denotam, significam ou referem-se a) certas entidades extralinguísticas. Na medida em que se tomam as coisas ou eventos físicos (por exemplo, Chicago ou a morte de César) designatas (entidades designadas), não se origina nenhuma dúvida séria.” (CARNAP, 1980, p. 123).

- f) "O apelo ao discernimento ontológico não terá muito peso [...] A aceitação ou rejeição das formas linguísticas abstratas, assim como a aceitação ou rejeição de quaisquer outras formas linguísticas em qualquer outro campo da Ciência, será finalmente decidida por sua eficiência enquanto instrumento de razão entre os resultados alcançados e a quantidade e complexidade dos esforços requeridos. Decretar proibições dogmáticas de certas formas linguísticas em vez de avaliá-las pelo seu sucesso ou fracasso no uso prático, é pior do que fútil: é positivamente alarmante porque pode obstruir o progresso científico. A história da Ciência mostra exemplos dessas proibições baseadas em prejuízos derivados de fontes religiosas, mitológica, metafísicas ou de outras fontes irracionais [...] Aprendamos as lições da História. Atribuíamos àqueles que trabalham em algum campo especial de investigação a liberdade para usar qualquer forma de expressão que lhes pareça útil; o trabalho nesse campo conduzirá mais cedo ou mais tarde à eliminação daquelas formas que não possuem nenhuma função útil. *Sejamos prudentes ao fazer asserções e tenhamos a atitude crítica ao examiná-las, mas sejamos tolerantes ao permitir as formas linguísticas.*" (CARNAP, 1980, p. 128).
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-



Saiba mais

Existem várias obras que podem ajudar a ampliar sua compreensão sobre aspectos ontológicos relativos ao pensamento de Husserl, de Heidegger e de Carnap. Por meio das seguintes referências, você pode saber mais sobre os conteúdos destacados nesta unidade:

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CARNAP, R. **Empirismo, semântica e ontologia**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os pensadores).

HEIDEGGER, M. A preleção. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. Introdução. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. Posfácio. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUSSERL, E. **A Idéia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2000. (Textos filosóficos).

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

MORA, J. F. **Dicionário de filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes: 2001.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: de Nietzsche à escola de Frankfurt**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008. v. 6.



Para concluir o estudo

Todo aquele que defende que não existe algo adota uma atitude grotesca, pois trata a existência, o ser, o ente e, por consequência, a si mesmo como simples brincadeira. Por outro lado, todo aquele que admite que exista algo se depara com um problema elementar, fundamental: que é existir?

Por consequência, surgem outras questões não menos importantes: que é que existe? Como existe? O que existe pode ser conhecido? O que existe pode ser comunicado? O que existe pode ser classificado em gêneros supremos? O que existe pode ser definido? O que existe pode ser justificado?

As perspectivas ontológicas que você estudou no livro didático *Ontologia II* abordaram, pelo menos, uma destas questões, diferenciando-se por *respostas* inéditas, por estruturas conceituais específicas, por respectivos conceitos, teses, métodos etc. A diversidade das ontologias indica, para o filósofo, a possibilidade que não exista a *maneira* de tratar o ser nem o ente ou a resposta. Ao considerar este quadro, somos incitados a pensar os limites da Ontologia assim como a dependência desta em relação a outros saberes ou práticas.

Chegar até 'aqui' indica que você estudou perspectivas Modernas e Contemporâneas sobre o que há, demonstrando esforço, disciplina e comprometimento. Parabéns por sua dedicação para compreender um dos temas mais difíceis da Filosofia: a Ontologia. Espero que você tenha apreciado a aprendizagem relativa às diversas perspectivas ontológicas.

Atente que todas as perspectivas ontológicas aqui abordadas são merecedoras de maior aprofundamento,

o que, quando efetivado, permite evidenciar, ainda mais, que as discussões e teorizações sobre “o que há” não se esgotam, mas estão em fase de construção, continuam em busca de uma resposta mais satisfatória que a anterior. Tal procura contínua é própria do filósofo, que não se contenta com o já dado, que procura inquirir em função da necessidade de saber.

Ao final do livro didático Ontologia II você deve ter se convencido que a questão sobre o ser é ampla e que, em função das inúmeras respostas já apresentadas, devemos ser cautelosos ao propormos algo novo sobre o sentido do ser. Assim, uma proposta de investigação ontológica não pode, de modo algum, desconsiderar estas questões, mas lidar com elas ou mesmo tentar respondê-las.

Considerando este contexto, incito-o a pensar, a radicalizar os juízos que você já formulou sobre a realidade e expô-los com o intuito de ampliarmos ainda mais nosso entendimento sobre o mundo. Siga em frente nobre filósofo.

Sucesso em sua caminhada acadêmica.

Grrrrrrrrrande abraço!
Professor Leandro Kingeski Pacheco



Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BECHSTEIN, Ludwig. **Retrato de Immanuel**. 1854. Disponível em: <<http://ca.wikipedia.org/wiki/Fitxer:Kant5.jpg>>. Acesso em: 08 jul. 2011.

BLANC, M. F. **Introdução à ontologia**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

CARNAP, R. **Empirismo, semântica e ontologia**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores).

_____. **The elimination of metaphysics through logical analysis of language**. 1996. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=hf0Ar62uA34C&oi=fnd&pg=PA10&dq=The+Elimination+of+Metaphysics+Through+Logical+Analysis+of+Language&ots=Q2SPw83g83&sig=9OKo9AkGuO8-EoWc2KcXY8kpiil#v=onepage&q=The%20Elimination%20of%20Metaphysics%20Through%20Logical%20Analysis%20of%20Language&f=false>>. Acesso em: 05 jul. 2010.

CASTRO, S. de. **Ontologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Disponível em: <http://www.portaldapesquisa.com.br/databases/sites?action=booktoc&publisher=zahar&db=zahar180&book_id=978-85-378-0087-4>. Acesso em: 17 jun. 2011.

CAYGIL, H. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DA SILVA, M. B. **Metafísica e assombro**: curso de ontologia. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Nova Cultural, 2000a. (Coleção os pensadores).

_____. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 2000b. (Coleção os pensadores).

_____. **Princípios da filosofia**. 3. ed. Lisboa: Guimarães, 1984. (Filosofia & ensaios).

ESPINOZA, B. de. **Ética**: demonstrada à maneira dos geômetras. São Paulo: Nova Cultural, 2000a. (Coleção os pensadores).

_____. **Pensamentos metafísicos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000b. (Coleção os pensadores).

FEARN, N. **Aprendendo a filosofar**: do poço de Tales à desconstrução de Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FIGUEIREDO, V. de. **Kant & a crítica da razão pura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. Disponível em: <http://www.portaldapesquisa.com.br/databases/sites?action=booktoc&publisher=zahar&db=zahar180&book_id=85-7110-832-3>. Acesso em: 17 jun. 2011.

FITZGERALD-BEAUMONT, Anastasia. Dial m for Metaphysics. **Ana the imp**. 23 maio 2010. Disponível em: <<http://anatheimp.blogspot.com/2010/05/dial-m-for-metaphysics.html>>. Acesso em: 08 jul. 2011. il.

FRANCKE, Christoph Bernhard. **Retrato de Gottfried Leibniz**. 1700. Disponível em: <http://www.gwleibniz.com/leibniz/images/leibniz_ds.jpg>. Acesso em: 08 jul. 2011.

GARRET, B. **Metafísica**: conceitos-chave em filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2008

GUARINO, Nicola; WELTY, Christopher. A formal ontology of properties. **Laboratory for applied ontology**. Proceedings of 12th Int. Conf. on Knowledge Engineering and Knowledge Management. Springer Verlag, 2000. Disponível em: <<http://www.loa-cnr.it/Papers/EKAW-2000.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2008.

HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HALS, Frans. **Retrato de René Descartes**. 1648. Disponível em: <<http://fraternidaderosacruz.org/descartes.jpg>>. Acesso em: 07 jul. 2011.

HEGENBERG, L. **Dicionário de lógica**. São Paulo: EPU, 1995.

HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **Ser e tempo**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUISMAN, D. **Dicionários dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HUME, D. **Investigação acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os pensadores).

HUME, D. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: UNESP, 2001.

HUSSERL, E. **A Idéia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2000. (Textos filosóficos)

_____. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção os pensadores).

_____. **Realidade e existência**: lições de metafísica: introdução e ontologia. São Paulo: Paulus, 2002. (Filosofia)

KONTIC, S. Z. Substância individual e relação entre alma e corpo em Leibniz. In: **Cadernos espinosanos**: estudos sobre o século XVII, São Paulo, n. 22. 2010. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/ARTIGOS/numero%2022/sacha.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2011

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de metafísica**. São Paulo: Martin Claret, 2009. (A obra-prima de cada autor)

_____. **Os princípios da filosofia ditos a monadologia**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os pensadores).

MCINTYRE, Donna. Continental philosophy and the sciences. 2009. Disponível em: <<http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/philosophy/news/archive/cps>>. Acesso em: 07 jul. 2011. il.

MICROSOFT. Repositório de imagens Microsoft Office. 2010. Disponível em: <<http://office.microsoft.com/pt-br/images/?CTT=97>>. Acesso em: 08 jul. 2011.

MOLINARO, A. **Metafísica**: curso sistemático. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

MORA, J. F. **Dicionário de filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes: 2001.

MORATÓ, J. C.; RIU, A. M. **Diccionario de filosofía en CD-ROM**. 2. ed. Barcelona: Herder, 1998.

MOREIRA, V. de C. **Leibniz & a linguagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. Disponível em: <http://www.portaldapesquisa.com.br/databases/sites?action=booktoc&publisher=zahar&db=zahar180&book_id=85-7110-861-7>. Acesso em: 17 jun. 2011.

MORENTE, M. G. **Fundamentos de filosofia**: lições preliminares. 4. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

PUNTEL, L. B. **Estrutura e ser**: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: UNISINOS, 2008. il.

RAMSAY, Allan. Retrato de David Hume. 1766. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:David_Hume.jpg>. Acesso em: 08 jul. 2011.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: de Nietzsche à escola de Frankfurt. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008. v. 6.

_____. **História da filosofia**: de Spinoza a Kant. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005. v. 4.

_____. **História da filosofia**: do humanismo a Descartes. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005. v. 3.

SILVA, F. L. e. **Descartes**: a metafísica da modernidade. [Logos]. São Paulo: Moderna, 2005.

SIQUEIROS, David Alfaro. **Angústia (a mãe do artista)**. 1950. Disponível em: <<http://diariogauche.zip.net/images/angustia.jpg>>. Acesso em 08 jul. 2011.

SOARES, Clodovil. Hermenêutica Filosófica e Direito. **Hermenêutica Jurídica**. 09 set. 2008. Disponível em: <<http://hermeneuticajuridica.wordpress.com/2008/09/09/hermeneutica-filosofica-e-direito>>. Acesso em: 07 jul. 2011. il.

TUGENDHAT, E.; WOLF, U. **Propedêutica lógico-semântica**. Petrópolis: Vozes, 1998.

WALLAND, David Von. Baruch Spinoza on Beauty, Nature, and Imagination. 2011. Disponível em: <<http://www.bestphilosophybooks.net/baruch-spinoza-beauty-nature-imagination>>. Acesso em: 07 jul. 2011. il.

WESTERHOFF, Jan. Defining. **Ontological categories**: their nature and significance. Oxford: Oxford University Press, 2005. Disponível em: <http://books.google.com/books?id=2Eg0qLLt0QQC&dq=inauthor:%22Jan+Westerhoff%22&hl=pt-BR&ei=EY4cTs6iC4TUgQfKsLHqCQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CDMQ6AEwAg>. Acesso em: 15 jun. 2008.



Sobre o professor conteudista

Leandro Kingeski Pacheco é bacharel (1994), licenciado (1997) e mestre (2005) em Filosofia, pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Junto ao Centro de Educação a Distância (CEAD) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), atuou (2001-2005) como professor de Filosofia, de Direitos Humanos e Cidadania, de Educação e Meio Ambiente, de Tecnologia, Educação e Aprendizagem e de Metodologia da Educação a Distância, assim como desenvolveu atividades de Supervisor Pedagógico. Também lecionou Filosofia da Educação pela Faculdade de Educação (FAED) da UDESC. Por esta universidade é coautor dos seguintes livros didáticos: *Filosofia Moderna e Contemporânea*; *Direitos Humanos e Cidadania*; *Globalização e Cidadania*. Pela Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL), atuou de 2005 a 2008 como designer instrucional, no setor de Desenho Educacional do Campus UnisulVirtual e, atua como docente em algumas disciplinas deste *campus*. Pela UNISUL é coautor dos seguintes livros didáticos: *Filosofia*; *Fundamentos Filosóficos, Sociológicos e Antropológicos da Educação da Infância*; *Ética no Poder Judiciário*, *Lógica I* e *Filosofia do Direito*. Pela UNISUL é autor do livro didático *Ontologia I* e de alguns conteúdos on-line da disciplina Fundamentos da Educação a Distância. Atualmente, exerce a função de assistente pedagógico, na educação presencial, vinculado à Gerência de Ensino, Pesquisa e Extensão do *Campus* da Grande Florianópolis, UNISUL.

Seu currículo lattes está disponível para consulta on-line no site do CNPq, por meio do endereço: <<http://lattes.cnpq.br/1051742419851088>>.

- b) Ao refletir sobre o que há, Descartes aplica a atitude da dúvida com o intuito de desvencilhar-se de qualquer posição equivocada ou mal fundamentada. Assim, duvida dos sentidos, duvida até mesmo das simples demonstrações matemáticas, duvida de qualquer pensamento que tenha entrado em seu espírito. Contudo, não pode negar que, enquanto duvida, pensa e, enquanto pensa, necessariamente, existe. A existência de si mesmo, depois da dúvida metódica e radical, é considerada o princípio de sua Filosofia.
 - c) A essência da substância do eu pensante, isto é, da alma, é, exatamente, o pensar. O ser desta natureza não requer lugar e nem depende de qualquer coisa material. A natureza da alma é completamente distinta da do corpo.
 - d) A alma é uma coisa que pensa, uma substância cuja essência consiste em pensar. A alma pensa e não tem extensão. O corpo não pensa e tem extensão. A alma pode existir sem o corpo.
 - e) Deus garante que coisas corpóreas existem, garante a "realidade" das ideias oriundas das coisas corporais, garante a causalidade entre as coisas corporais (causa) e ideias (efeitos) que são enviadas.
 - f) A alma e o corpo estão tão estreitamente vinculados que formam um "único todo".
- 3)
- a) Espinoza expõe sua definição de substância, o que existe e é concebido por si e não carece de mais nada.
 - b) Só Deus é substância. Em Deus cada coisa existe, fora de Deus nada existe.
 - c) Há correspondência da ordem e conexão das ideias com a ordem e a conexão das coisas.
 - d) É errado reconhecer os modos de pensar como entes. É errado julgar as coisas pelos nomes e não pelas próprias coisas. A natureza das coisas é diversa do modo como as percebemos.
 - e) Deus é causa eficiente de todas as coisas. A criação está fundada na causa eficiente e nenhuma outra causa. A existência de cada coisa criada pressupõe apenas Deus como causa eficiente. Nada é criado considerando-se a causa final.
 - f) Nenhuma coisa criada existe por sua própria força, mas pela força criadora de Deus. Como em Deus não há alteração, ele decretou a existência das criaturas desde a eternidade, assim como garante o momento singular de cada uma delas.

4)

- a) Para Leibniz, a mônada é uma substância simples, isto é, sem partes. A mônada, enquanto simples, é um elemento das coisas, indivisível, isenta de extensão e de figura. A mônada não começa nem perece naturalmente. A mônada ou começa por criação ou acaba por aniquilamento. O íntimo de uma mônada não pode ser alterado por outra criatura qualquer. Composto é aquilo formado por reunião ou agregados de mônadas. As partes dos compostos podem ser mudadas.
- b) As mônadas diferem qualitativamente. Não há duas mônadas idênticas. Tal diferenciação baseia-se no princípio dos indiscerníveis.
- c) Todo ser criado está sujeito à mudança contínua. Toda mônada, com exceção de Deus, está sujeita à mudança.
- d) A mudança na mônada tem causa interna. Nenhuma causa externa pode influir na mônada. Toda mudança é gradual. O que muda na mônada é o estado de **percepção** (A percepção implica uma representação de uma multiplicidade em uma unidade). Tal processo de mudança ocorre por **apetição** (A apetição implica mudança de uma percepção em outra, alcançando-se outras percepções). Percepção e apetição são ações internas que podem ser encontradas nas substâncias simples.
- e) Enteléquia tipifica a mônada criada ou substância simples que tem certa perfeição, suficiência e percepção. Alma tipifica a mônada criada ou substância simples que apresenta uma percepção mais distinta que a enteléquia, além de ser acompanhada de memória. Para existir, cada mônada criada ou substância simples precisa perceber.
- f) Embora exista uma infinidade de universos possíveis nas ideias de Deus, existe apenas um mundo escolhido por Deus e, logo, existente. Tal escolha evidencia uma razão suficiente que, convenientemente, escolhe o melhor. Logo, existe o melhor mundo possível. Cada substância espelha vivamente o universo de tal modo que parecem haver ou existir vários, mas são apenas diferentes perspectivas de cada mônada.

ideias – que são percepções mais fracas e menos vivas, que temos consciência, ao refletir sobre as sensações ou “movimentos” já mencionados.

- c) Não há ideia de conexão necessária entre os objetos, mas conjunção de objetos semelhantes e inferência de um para outro.
- d) A idéia de substância não é derivada de nenhuma impressão, seja por meio da sensação seja por meio da reflexão. A ideia de substância nada mais é do que uma coleção de qualidades particulares, de ideias simples, unidas pela imaginação.
- e) Todo objeto percebido deve necessariamente existir.
- f) A experiência e o hábito são princípios que atuam sobre a imaginação e contribuem para uma propensão: considerar os objetos segundo eles nos aparecem e contribuindo, assim, para constituir idéias intensas e vivas. A experiência instrui sobre as diversas concepções de objetos no passado. O hábito orienta acerca do que esperar para o futuro.

4)

- a) A Filosofia pode ser distinta como pura e aplicada. A metafísica é a parte da Filosofia pura, que ultrapassa os limites da natureza, ultrapassa os objetos da experiência e depende de princípios *a priori*. Ou seja, a metafísica não se satisfaz com conceitos empíricos, com objetos da experiência, do mundo sensível, mas procura ir além por meio da razão. A metafísica é formada pela Ontologia (ciência elementar pura de todos os nossos conhecimentos *a priori*), cosmologia (exame do mundo por parte da razão pura: o mundo corporal (física racional) quanto o mundo das almas / pensantes (psicologia racional) e teologia (estudo de Deus).
- b) Etimologicamente, Ontologia significa ciência dos entes ou doutrina geral dos seres. A Ontologia, parte da Filosofia que pertence à metafísica, significa sistema, ciência elementar ou doutrina de todos os conhecimentos que podemos ter *a priori*. A Ontologia trata das coisas em geral, abstraindo suas particularidades, e abrange os conceitos puros que podemos ter, das coisas, *a priori*; reúne todos os conceitos puros do intelecto e todos os princípios do intelecto e da razão. Ainda, a Ontologia também é identificada como Filosofia Transcendental.
- c) O conceito supremo de todo conhecimento humano é o de objeto em geral, e não o de ente ou de não ente. Tal justificativa fundamenta-se na não existência de um contrário para o conceito de objeto, assim como há contrários para uma série de conceitos amplos. Dois contrários são sempre divisões de um ‘objeto superior’.

- d) Aristóteles enumera dez categorias (substância e o acidente; qualidade; quantidade; relação; ação; paixão; tempo; lugar; situação; e disposição ou hábito). Contudo, conforme Kant, tais categorias não são suficientes ou mal distintas. Kant expõe que 'ação' e 'paixão' não são categorias, mas predicções pertencentes à categoria de 'relação'. Não há, também, necessidade de enumerar 'tempo' e 'espaço' como categorias. A 'disposição' (ou hábito) pertence ao âmbito da 'possibilidade', mas esta não é enumerada, assim como também não é prevista na tábua de categorias de Aristóteles a 'realidade' e a 'necessidade'.
- e) A necessidade lógica não implica a existência de uma coisa. A possibilidade lógica é distinta da possibilidade real. A possibilidade real concorda com as condições de uma experiência possível. O nexo de uma coisa com a experiência é a realidade.
- f) A substância existe em si mesmo só como sujeito. A substância existe subsistindo. É errado pensar que a substância existe como inerência. Não podemos conhecer a substância, mas apenas os acidentes da substância. Nosso intelecto pensa por meio de conceitos e estes não são nada mais que predicados. O acidente existe somente como predicado ou como determinação de uma coisa, ou cuja existência é simplesmente inerência. Já o acidente existe inerindo. Acidente não é uma diferente existência, mas modos de pensar a existência de uma coisa. Podemos conhecer os acidentes. Todos os filósofos empregaram o princípio da permanência da substância à medida que falavam desta, pois o mesmo está na base das substâncias e dos acidentes. Descartes e Espinoza erraram por pensar a substância em termos de "independência".

- d) Husserl expõe que vivemos imersos nos fenômenos e estes se caracterizam pela fluidez.
- e) Há essências materiais e essências formais. Estas são vazias de conteúdo e caracterizadas pela generalidade formal. A Ontologia formal é forma vazia de região em geral. As ontologias materiais estão subordinadas à Ontologia formal, pois esta guarda a forma comum de todas as ontologias possíveis, isto é, materiais.
- f) Categoria indica uma 'região' abrangida. Há várias categorias materiais em função de respectivas regiões materiais. Há categorias formais obtidas pela forma da região em geral, pelo caráter formal advindo da generalização das categorias materiais.
- 3)
- a) Cada questão metafísica abarca a totalidade e, concomitante, a existência daquele que interroga, isto é, que pergunta pelo que há.
- b) É impossível para o ser humano captar o ente em si, em sua totalidade. Por outro lado, durante a existência, o homem encontra-se em meio ao ente, desvelado em sua totalidade.
- c) A Ciência trata o ente de forma calculadora e objetiva. Tal objetivação pensa o ente, mas julga o ser, sem alcançar a verdade sobre este. A Ciência propõe verdades sobre o ente e a metafísica pode ser entendida como a história desta verdade. O ser é desconhecido e infundado para a Ciência.
- d) Superar à metafísica implica reconhecer o esquecimento do ser; experimentar a relação do ser com o homem e propor a pergunta: "Que é metafísica?".
- e) Desde a Antiguidade grega, formaram-se dogmas e preconceitos, sobre a interpretação do ser que, por um lado declara supérflua a questão e, por outro, ratifica sua falta – dispensado o questionamento do ser. Nesse sentido, diz-se que o conceito de ser é universal, vazio, não precisa de definição e problematizá-lo indica erro metodológico. Porém, todo mundo emprega o conceito de ser e compreende o que ele designa.
- f) A questão do ser condiciona as ontologias que fundam as ciências ônticas. Por mais rico que seja um sistema de categorias, este permanece cego se não esclarecer, suficientemente, o sentido do ser.
- 4)
- a) Diversas críticas à metafísica têm sido propostas desde os céticos gregos da Antiguidade até os empiristas do século dezanove. Posições contrárias à Metafísica têm defendido que esta é falsa, incerta, contradiz o conhecimento empírico ou é simplesmente estéril. Carnap defende que é desnecessário ocupar-se com ela; que a Lógica Moderna e a Teoria

do Conhecimento contribuem para uma nova resposta à metafísica, evidenciando os limites de sua validade e de sua justificação, esclarecendo o conteúdo cognitivo de sentenças científicas e, assim, também, os significados dos termos que ocorrem nas sentenças. Decorrem desta análise resultados positivos e negativos. Resultados positivos por esclarecer a forma lógica e conexões epistemológicas de diferentes conceitos das vários ramos da Ciência. Resultados negativos por evidenciar que as sentenças abrangidas pela metafísica, em sua totalidade, são todas sem sentido, ou seja, são pseudo-sentenças. Logo, por este procedimento, a metafísica é eliminada radicalmente, embora de modo diverso das críticas anteriormente propostas à metafísica. Há dois tipos de pseudo-sentenças e ambas ocorrem na metafísica: as formadas por termos em que algum destes não é significativo; ou, as formadas por termos significativos, embora a união deles não resulte em uma sentença significativa.

- b) Certas palavras usadas por metafísicos são destituídas de sentido, à medida que são contrastadas com a experiência, por exprimirem algo além da experiência. Por exemplo, são destituídos de experiência os termos: princípio, existência, ser e Deus. Muitos outros termos metafísicos são usados deste modo.
- c) É impossível ser significativa uma sentença metafísica. Tal caráter decorre de erro cometido pelos metafísicos, ao pronunciarem-se sobre conhecimentos inacessíveis à ciência empírica. A asserção de uma sentença está condicionada ao seu sentido e à sua verificação e, assim, requer asserir algo empírico. Se o sentido ou a verificação de uma sentença está além da experiência, então, a sentença não poderia ser dita e nem pensada.
- d) O metafísico crê lidar com a verdade e a falsidade. Contudo, não assevera nada, mas tão somente expressa algo como um artista.
- e) A análise do significado semântico evidencia que certas expressões designam entidades extralinguísticas. As entidades designadas podem ser denominadas designatas.
- f) O discernimento ontológico não tem muito peso por meio da análise semântica. O aceite ou rejeição de formas linguísticas deve ser decidido por sua eficiência enquanto instrumento; deve ser decidido por seu sucesso ou fracasso no uso prático. Proibir certas formas linguísticas pode obstruir o progresso científico. A história da Ciência evidencia proibições desta ordem, por meio de perspectivas religiosas, mitológica, metafísicas ou irracionais. Aprender uma lição desta História implica permitir o uso de qualquer forma de expressão útil; contribuindo para a eliminação das formas de expressão inúteis. É preciso tolerância em relação às formas linguísticas, prudência na construção de asserções e atitude crítica no exame destas.

Biblioteca Virtual



Veja a seguir os serviços oferecidos pela Biblioteca Virtual aos alunos a distância:

- Pesquisa a publicações on-line
www.unisul.br/textocompleto
- Acesso a bases de dados assinadas
www.unisul.br/bdassinadas
- Acesso a bases de dados gratuitas selecionadas
www.unisul.br/bdgratuitas
- Acesso a jornais e revistas on-line
www.unisul.br/periodicos
- Empréstimo de livros
www.unisul.br/emprestimos
- Escaneamento de parte de obra*

Acesse a página da Biblioteca Virtual da Unisul, disponível no EVA, e explore seus recursos digitais.

Qualquer dúvida, escreva para bv@unisul.br

* Se você optar por escaneamento de parte do livro, será lhe enviado o sumário da obra para que você possa escolher quais capítulos deseja solicitar a reprodução. Lembrando que para não ferir a Lei dos direitos autorais (Lei 9610/98) pode-se reproduzir até 10% do total de páginas do livro.

