

## **OS CAMINHOS DA METAFÍSICA: DA EPISTEMOLOGIA À ÉTICA: IDA-E-VOLTA\***

Paul Gilbert SJ<sup>1</sup>

Resumo: A reflexão fundamental contemporânea, metafísica, parece ter mudado de paradigma. A metafísica chamada “clássica” se consagrava às questões da fundamentação do saber. Era mais uma epistemologia dos conhecimentos que ultrapassam a física, mantendo laços com ela, do que uma verdadeira meta-física, um discurso que rompe com as condições próprias da física. Aliás, todo discurso, inclusive o da física, é operatório. A metafísica contemporânea presta atenção aos atos operatórios do espírito humano, à sua performatividade. A primeira parte do artigo vai assim das representações determinadas ou científicas do saber ao ato que é interior a todo saber e cuja estrutura não ignora certa passividade, a acolhida do que é. A segunda parte do artigo, inspirando-se na fenomenologia contemporânea, passa, em seguida, do ato assim descrito e essencialmente ético a uma compreensão renovada do evento (ou do real) enquanto tal.

Palavras-chaves: Bem, ética, evento, fenomenologia, metafísica, performativo, uno.

Abstract: The paradigm of contemporary metaphysical reflection seems to have changed. The so called “classical” metaphysics dealt with the groundings of knowledge; it was more an epistemology of the knowledge that went beyond physics, although it kept a strong relationship with it, than a true meta-physics, that is, a discourse breaking with the conditions of physics. Moreover, all discourses, including that of physics, are operatory.

---

\* Tradução do original italiano inédito.

<sup>1</sup> Professor de Filosofia na Universidade Gregoriana — Roma. Artigo submetido a avaliação no dia 24/06/2007 e aprovado para publicação no dia 20/10/2007.

Contemporary metaphysics is attentive to the operatory acts of the human mind and to their performativity. The first part of this paper will thus go from the determined or scientific representations of knowledge to the act within all knowledge whose structure contains an element of passivity: the reception of what is. The second part, inspired by contemporary phenomenology, will go from the act described above, which is essentially ethical, to a renewed understanding of the event (or of reality) as such.

Keywords: Good, ethics, event, metaphysics, performative, phenomenology, one.

## ***Duas possibilidades***

O título deste artigo sugere que epistemologia e ética se entrecruzam na metafísica. Pensava-se habitualmente que a metafísica surgia dos problemas omitidos pela epistemologia geral, que compreendia a crítica das ciências, e contentava-se com isso. A reflexão contemporânea propõe, ao invés, a tese segundo a qual a ética é a verdadeira metafísica. Devemos, pois, dizer, com certo espírito ecumênico, que a metafísica mantém sua finalidade clássica, ou seja, a de unir compreensivamente todas as disciplinas científicas, mas com um toque novo, proveniente das preocupações éticas? Ou será que a metafísica pode abandonar hoje a perspectiva epistemológica para assumir diretamente outra, de caráter ético? A primeira questão encontra uma resposta na mentalidade clássica. A reflexão transcendental permite de fato enfrentar o problema da fundamentação das ciências a partir da análise das operações mentais que estão nelas envolvidas. A atenção às operações da subjetividade conduziria, no fim das contas, a reconhecer a prevalência das condições da ética. A reflexão iniciada a propósito das ciências avançaria para além das condições da pura cientificidade, em direção à ética. A segunda pergunta convida, ao invés, a pensar que o processo clássico da metafísica deva ser revertido desde o início. Suponhamos com os clássicos que o saber seja finalizado como toda atividade humana. Ora, a ética é a ciência dos fins últimos do homem. A ética teria por isso o papel de apresentar à ciência o seu fim, o seu verdadeiro horizonte. Resulta, pois, desta perspectiva que a epistemologia não se funda nos meros atos científicos – o que parece hoje gozar de certa evidência, ainda que disputada. Com efeito, nesta situação, a ciência não será alienada de si mesma? Na verdade, a maioria dos cientistas não aceita tal impostação.

O movimento que leva da epistemologia à ética manifesta, porém, um aspecto essencial da definição clássica da metafísica como discurso que vem “metà” em relação à física, i.e. depois da ciência chamada “física”. Certamente, enquanto o termo “metà” significa “com”, a metafísica será também vista em relação “com” a física, ou seja, em continuidade com ela.

Uma vez que a preposição *metà* significa ao mesmo tempo “com” e “depois”, pode-se talvez entendê-la à luz da relação que Paul Ricoeur chamava de “distanciamento”<sup>2</sup>. Sendo a metafísica, porém, em relação “com” a física e, ao mesmo tempo, “depois” dela, a ambigüidade da sua situação não deixará de pesar sobre seu destino. Com efeito, a intencionalidade do discurso sobre o que vem “depois” da física corre o risco de ser identificada com a intencionalidade da linguagem nascida “com” ela. Mas, mesmo que a metafísica não possa não existir sem a física, a sua distância para com ela exige que não se encerre nas problemáticas físicas, ou seja, que se abra às considerações de outra intencionalidade racional, não só, mas que construa também os critérios de legitimidade de tal racionalidade.

A superação da física por parte da metafísica deve, pois, atravessar um momento que os físicos julgarão pouco científico, que vem, com efeito, depois de ter assumido a positividade da física: um momento de qualquer modo diferente da física. A metafísica que vem “com” a física, mas com os matizes de uma superação ulterior (“depois”) supõe, todavia, que haja possibilidades de conhecimento que a física não considera, mas que poderiam estar implicadas nos próprios procedimentos cognitivos da física. A metafísica segue, com efeito, a física, considerando de um ponto de vista transcendental as suas modalidades de saber. Não intervém nos seus processos de análise da realidade sensível, mas reconhece presente neles um apelo à superação. A argumentação proposta aqui poderia ser denominada, com Blondel, “resíduos”<sup>3</sup>: cada etapa do trabalho científico deve ser superada porque emprega condições que não pode esclarecer criticamente por si mesma. Ou seja, a física realiza menos do que as possibilidades racionais que a animam e a tornam possível, possibilidades que requerem, portanto, ulteriores desenvolvimentos. O problema será então, para nós, saber de que modo a ética cumpre, se é que cumpre, as promessas da epistemologia implicada na prática da física e que a metafísica traria à evidência da linguagem.

A segunda solução corresponde à evolução recente da metafísica “continental” e fenomenológica. Ela resulta do espetáculo oferecido pela ciência ocidental durante o último século, de fatos que pareciam extrínsecos à ciência pura. Se, na primeira hipótese, se poderia pensar que a epistemologia e a física eram autônomas, a hipótese oposta é com freqüência desenvolvi-

---

<sup>2</sup> O contexto hermenêutico do “distanciamento” em Ricoeur não é, obviamente, idêntico ao da diferença aristotélica entre a física e a metafísica (cf. RICOEUR, P., “La fonction herméneutique de la distanciation” em ID., *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris: Seuil [Esprit], 1988, p.101-117). Mas uma das teses que serão defendidas aqui é precisamente que a metafísica se realiza como interpretação daquilo que acontece na física. Tal interpretação necessita de um “distanciamento”.

<sup>3</sup> Cf. BLONDEL, M., *L’action: essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p.322-332.

da hoje. As orientações das ciências são vistas atualmente em conexão com operações que não podem ser abstraídas da reflexão ética. Obviamente, não pertence à ética fixar os processos e os meios técnicos das ciências. Estes continuam sem dúvida a impor-se como fontes determinantes da ação científica. Mas as finalidades de fundo das ciências e das suas técnicas tornaram-se hoje efetivamente problemáticas. Poucos serão os que creem que a ciência possa corresponder por si só à finalidade última do homem – se consideramos as discussões sobre a essência do homem no contexto de sua geração e de sua morte, os debates nos numerosos comitês de ética dos hospitais, por exemplo. As ciências reconhecem hoje que são de direito menos livres da ética das ciências do que em tempos não muito remotos, como os do início de século XX, por exemplo<sup>4</sup>.

Devemos, portanto, precisar quais são estes aspectos, que não são de ordem física, na experiência da física, mas de ordem ético, de acordo com a reflexão contemporânea fundamental. Estes aspectos poderiam parecer comuns aos Antigos e aos Contemporâneos: exprimem a “presença” das coisas. A “presença” é, porém, interpretada diferentemente de acordo com as épocas. Os contemporâneos a captam na perspectiva original do caráter de “dado”, um aspecto que as ciências clássicas, empreendedoras e desejosas de mudar o mundo não consideram de bom grado. Para as ciências, com efeito, não há nenhum fato que possa reivindicar uma presença absoluta e intocável, já que todo fato resulta de uma operação causal, de um fazer natural ou técnico. As ciências trabalham, portanto, mais sobre as representações do que sobre as presenças mesmas. A consideração contemporânea do caráter de “dado” parece, ao contrário, fixar-se na pura presença daquilo que é, no “evento”..

A metafísica contemporânea, preferentemente fenomenológica, pretende abrandar as dinâmicas da física moderna, empreendedora ou projetiva, para colher melhor o que poderiam ser suas condições de possibilidade, e, particularmente, a presença ou caráter de dado das realidades. A meditação fenomenológica torna-se, pois, mais contemplativa do que operativa, mais atenta ao dado presente do que ao futuro a ser feito. É, contudo, uma filosofia muito crítica da idéia comum de “presença”, sobre a qual pesa demasiado o significado de “representação”. Elaborando dentro da temática da diferença ontológica os temas correlativos da presença e da ausência, ou seja, de uma tensão imanente ao que aparece no instante do seu aparecer, a fenomenologia propõe uma rica doutrina do “evento”. Ver-se-á então que a ética propõe uma linguagem que dá razão da atividade ou da prática efetiva da ciência. Determinemos agora mais em detalhe uma depois da outra estas duas possibilidades de articulação dos saberes físicos e éticos na metafísica.

---

<sup>4</sup> Não se pode pensar que os movimentos “laicos” sejam menos atentos à ética que as instituições inspiradas pelas religiões. As soluções serão, porém, diversas, de acordo com as opções de base quanto ao sentido da vida e da morte.

## ***Do determinado ao performativo***

Segundo a nossa primeira hipótese de trabalho, a metafísica passa de uma impositação epistemológica em relação à metafísica, a outra de caráter ético. Assumiria, portanto, os mesmos (“com”) objetos da física, mas de um modo não físico (“depois”), considerando assim o mesmo mundo da física com exigências superiores e modalidades metodológicas distintas da física, enquanto ciência específica. A questão é, pois, saber, antes de tudo, quais são estas exigências diferentes, de onde provêm e em que se fundam, e, depois, como entender suas modalidades específicas, com fidelidade à pura racionalidade.

Nos confrontos com a física, a reflexão filosófica tem habitualmente seguido um mesmo caminho. Verificando os procedimentos do saber, notou que as modalidades da física, enquanto ciência, não se fundam em aparências sensíveis captadas pela mera sensibilidade. A física não se funda de fato somente nas presenças empíricas, já que utiliza no seu desenvolvimento racional possibilidades que não provêm de modo algum do sensível meramente empírico. Por exemplo, a decisão de considerar na física exclusivamente o positivo não provêm da mera positividade física. A ciência física requer assim, para ser fundada, uma reflexão que a situe no conjunto dos saberes e que articule os vários momentos da sua prática no interior de um ato espiritual onicompreensivo. Ela é algo distinto de um mero espelho sensível do mundo sensível.

### “Com” e “depois” da física

A tradição filosófica assumiu constantemente a perspectiva aqui indicada. O contraste que permite aos gregos diferenciar a física da metafísica provém da irracionalidade dos objetos que mudam sempre na nossa experiência sensível<sup>5</sup> em contraposição à racionalidade que se exige mediante um pensado que não se move.<sup>6</sup> Com efeito, não podemos conhecer bem o que muda sem utilizar termos cujo significado nocional não muda. O próprio significado de termos como *dunamis* ou *energeia* é constante malgrado o fato que indiquem o que muda pela própria natureza. A física não pode prescindir das tensões que vigoram entre seus objetos instáveis e seus instrumentos estáveis. Todavia, estas tensões, ou contradições aparentes, não lhe interessam. É disso mesmo, ao invés, que a Metafísica toma o seu

---

<sup>5</sup> “A física trata da realidade [...] não imóvel.” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1 [1026a13-14]).

<sup>6</sup> Toda ciência supõe a estabilidade de seu objeto. Se esta condição não é respeitada, um objeto, tão logo fosse conhecido, poderia tornar-se outro e com isso tornar obsoleto qualquer saber anterior a seu respeito.

impulso. O problema a ser resolvido por ela é, pois, de ordem epistemológica: como articular o saber físico estável com a evidente instabilidade de seus objetos?

A definição da metafísica no livro quarto ou “?” da *Metafísica* de Aristóteles a situa além (“depois”) da física e a considera como episteme. Por episteme entende-se um discurso que se põe (istemi) sobre (epi) o que ele visa, ou seja, que o interpreta e o explica.<sup>7</sup> Na física, esta interpretação se organiza em um discurso que respeita, antes de tudo, as exigências da lógica formal. A física se interessa, pois, com aquilo que se move, tornando-o racionalmente estável. A metafísica, como episteme, pretenderia, ao contrário, interpretar os instrumentos racionais utilizados já pela física. A metafísica dá, portanto, um passo atrás em relação à física; transcende os objetos móveis e esclarece as condições da estabilidade de sua organização racional. A metafísica não é uma teoria, um discurso, que se desenvolve de acordo com um olhar para os objetos físicos; considera, em vez disso, o próprio discurso da física. Enquanto episteme, interpreta a interpretação da física como lastro através do qual as realidades aparecem ao cientista. A metafísica realiza assim o projeto de fundar a física em uma necessidade que a razão reconhece de um ponto de vista “segundo”, do qual a física não se ocupa. É, por isso, relativamente independente da física.

Toda episteme é interpretativa de seu objeto e, assim, expressiva de uma exigência original da razão que nela se empenha. A razão não pode prescindir das noções estáveis, e sabe disso. A eficiência do saber é medida, de fato, por suas certezas, o que implica a estabilidade do conhecido, a segurança que provém das suas argumentações, o que contradiria, contudo, a fragilidade do empírico. A metafísica reconhece, portanto, na prática da física o exercício de uma exigência essencial: uma coisa, para ser conhecida, deve ser captada em si mesma e considerada inseparável de si, quer dizer, essencialmente estável em si mesma. A tarefa da metafísica é “revelar” o significado desta exigência ao mesmo tempo racional e realista, e elaborar um discurso que esclareça todas as suas implicações. Legitima-se assim a sua pretensão de ser a “ciência primeira”.

## Dois modos de lógica

No percurso da racionalidade, a metafísica vem depois da física. Até poucos anos atrás, os estudos escolásticos a colocavam, todavia, logo depois da lógica, como ciência meta-lógica, sem qualquer referência à física. Pode-se legitimar a conexão escolástica considerando que, antes de exprimir um

---

<sup>7</sup> O termo episteme significa “habilidade”, “competência”; evoca, portanto, o empenho pessoal do cientista. A teoria, nome platônico da “ciência”, tem uma intencionalidade mais objetiva.

pensamento que seja científico, quer dizer, universalmente partilhável, é necessário conhecer os meios com os quais se pode exprimir na linguagem um discurso que seja universalmente convincente e probatório, ou seja, medir o discurso com as regras da lógica elementar. O estudo escolástico da lógica passa assim o bastão ao estudo dos primeiros princípios da linguagem, ou seja, à lógica “maior”, um estudo ao qual a metafísica sucederia imediatamente. É preciso notar, porém, que passando da lógica ao tratado seguinte faz-se um salto metodológico. A força racional dos primeiros princípios da lógica, que se chamava, tempos atrás, “lógica maior”, não se mostra de fato com os mesmos meios que são utilizados no Organon, na “lógica menor”. Os meios apresentados no Organon têm a função de demonstrar. Deve-se, portanto, fundar a arte das demonstrações de um modo não demonstrativo – para não cair em um círculo vicioso –, que será assim fiel a certa intuição de sua necessidade.<sup>8</sup> Eis o sentido específico do discurso meta-lógico da lógica maior, cuja validade não se pode mostrar com os meios da “lógica menor”.

A metafísica que depende de tal saber deveria ser denominada “meta-lógica” mais do que “meta-física”, uma vez que as preocupações relativas à consistência da linguagem prevalecem nela sobre as relativas às coisas empíricas. Mesmo que Aristóteles ponha os tratados da física entre a lógica e a metafísica de tal modo que esta denominação se justifique, os capítulos 3 e 4 do livro IV da Metafísica, nos quais se mostra a validade dos primeiros princípios e se indica o peso ontológico da expressão *to on*, não se referem de modo algum à experiência sensível. Neles o Estagirita apresenta, com efeito, um fenômeno de caráter lingüístico, no qual a escolástica ligou a lógica maior e a metafísica. A reflexão sobre a não-contradição era considerada capaz de sustentar a passagem da lógica formal à metafísica que se ocupa do fundamento de toda discursividade. A superposição destes dois saberes, a lógica maior e a metafísica, que não podem ser confundidos, não é por si mesma nada evidente. A questão é, portanto, saber como a lógica maior pode pretender ser uma metafísica.

A reflexão crítica sobre o princípio de não-contradição constituía a substância do ensino da lógica “maior”. A lógica menor prestava atenção aos termos (vejam-se no Organon aristotélico as *Kategoriai*), às proposições (o *Peri hermeneias*) e às argumentações (as *Analutikai*) dos discursos. Devia-

---

<sup>8</sup> Segundo Aristóteles, temos aqui uma espécie de discurso que não é uma demonstração fiel às normas rigorosas definidas pelas Analíticas. Por um lado, “pode-se demonstrar a impossibilidade em palavra, pela via da confutação” (ARISTÓTELES, Metafísica IV, 4 [1006a11-12]), da racionalidade da contradição. Mas, por outro lado, a confutação não é uma demonstração que funciona silogisticamente. Com efeito, necessita de um objeto que, “para destruir o raciocínio [...] se vale de um raciocínio”. Em suma, “quem concedeu [a validade da rejeição da contradição], concedeu que há algo de verdadeiro mesmo independentemente da confutação” (1006a26-28) como forma lógica de argumentação.

se, pois, enfrentar o problema da fundamentação do saber lógico, uma fundamentação sempre estabelecida no interior do logos, mas que não podia ser reconduzida à simples lógica precedente, nem assumida, portanto, pela análise do discurso do ponto de vista da sua organização formal. O novo problema da fundamentação do discurso lógico nascia, pois, da consciência de que o saber físico visa a realidade mediante um discurso original, construído rigorosamente segundo normas que não são apenas dedutivas, nas quais, porém, a razão reconhecia uma força necessitante.

A diferença entre a lógica menor e a lógica maior pode ser precisada pela distinção, presente nas línguas comuns, entre “saber” e “pensar”. A razão não se contenta com conhecer as regras lógicas que constituem as formas de um saber válido. Quer conhecer “o que é”, i.e. o que se impõe com necessidade. A necessidade “ontológica”, que é mais do que lógica e formal, manifesta-se antes de tudo no nível do pensar. A diferença entre o “saber algo” mediante as formas lógicas e o “pensar a realidade” como ela é, desperta uma problemática meta-lógica, ilustrada pela reflexão sobre a não-contradição. A lógica menor analisa os modos expressivos do saber, a lógica maior considera, ao contrário, o ato de pensar. A defesa do princípio de não-contradição evidencia um estilo de coerência que não pertence aos termos expressos e à sua relação formal, mas ao pensar em ato. Por exemplo, quando se diz “Não existe verdade” (o exemplo é de Tomás de Aquino<sup>9</sup>, semelhante ao aristotélico a respeito do princípio de não-contradição) enuncia-se uma proposição inteiramente sensata, de tal modo dotada de sentido, que se pode dizer que não é correta, antes que é contraditória, não literalmente, porém, i.e. não no conteúdo expresso (signate), mas “em ato”, i.e. no ato de afirmá-la (exercite). Com efeito, pretender que não exista verdade será sensato, desde que se pretenda que esta negação seja verdadeira, que, portanto, exista verdade. Pensar a contradição “em ato” revela um plano original de absoluta necessidade, ou seja, de realidade e de verdade ontológica.

Passa-se assim do ponto de vista da lógica menor que não considera o ato de conhecer, mas somente a estrutura argumentativa, a outro nível, o da realidade, daquilo que acontece no logos efetuado, que surge então enquanto evento, “em ato”. A metafísica se constitui então como pensar que ultrapassa o saber das ciências mediante uma reflexão que põe em evidência aspectos incontrovertíveis, porque efetivamente e necessariamente exercidos, no seu discurso<sup>10</sup>. Vê-se então porque a metafísica pode ser legitimamente ligada à lógica “maior”. Com efeito, ela considera, como a “lógica

---

<sup>9</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, II, 33, n.7.

<sup>10</sup> Para uma análise mais precisa do alcance metafísico da reflexão sobre o princípio de não-contradição, veja-se PAGANI, P., *Contraddizione performativa e ontologia*, Milano: FrancoAngeli, 1990.

maior”, um ato ou “evento” espiritual, que surge na efetivação lingüística. A lingüística moderna reconhece neste evento o que ela chama de “performativo”. O pensar assume assim em um saber específico um evento “performativo”, ao passo que o saber científico considera todo evento enquanto finito, feito, disponível para uma análise idealmente exaustiva. O saber do pensar metafísico não se contenta com as objetivações do saber dos cientistas: exige mais, o que implica uma mudança radical de seu modo de “saber”.

Sei, portanto, que existem muito erros e muitas mentiras na linguagem, mas sei também que o pensar não pode prescindir da verdade, que está para além de qualquer forma demonstrativa. Mas por que razões esta experiência do pensar ofereceria um ensinamento sobre a realidade e seria metafísica? Porque nela se reconhece uma experiência do necessário limitante. É neste ponto que o modo ético do pensar mostra que estrutura profundamente a atividade do intelecto. O espírito humano compreende de fato agora que os seus limites lhe são imanentes e condicionam o seu ato efetivo. Não pode obviamente propor uma série contraditória de proposições científicas, mas não pode também contradizer-se no ato de pensar e de exprimir tal ato. Não podemos exprimir o pensar de qualquer modo. Não se pode dizer que não exista verdade, mesmo se a proposição “Não existe verdade” não seja contraditória formalmente ou *in terminis*. Não podemos, portanto, dizer qualquer coisa.<sup>11</sup> A reflexão sobre a não-contradição ilustra assim a idéia de uma realidade intocável, absolutamente necessária, que limita a liberdade de expressão. A reflexão aristotélica sobre a metafísica como “saber que contempla o ente enquanto ente”<sup>12</sup> começa por isso com um capítulo que trata dos diferentes termos que desdobram o significado do termo “ente”, trata depois da teoria da analogia, que deixa o discurso indeciso do ponto de vista da determinação objetiva, continuando com dois capítulos dedicados à problemática metafísica da não-contradição. Nesses se chega ao decisivo e necessário. O plano dos primeiros capítulos do livro IV da *Metafísica* de Aristóteles convida a considerar que a experiência reflexiva desenvolvida na verificação da validade do princípio de não-contradição constitui como um “símbolo”, no significado contemporâneo do termo, da realidade. Uma meditação do mesmo gênero poderia servir de modelo para construir a idéia de uma unidade de toda a realidade, que não se dilui em seus possíveis aspectos cientificamente analisáveis.

---

<sup>11</sup> Sobre a articulação do pensar e do dizer, veja-se em ANSELMO D'AOSTA, *Prosligion*, a passagem do cap. 3 ao cap. 4 e o meu comentário em GILBERT, P., *Le Prosligion de s. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Roma: Editrice Pontificia Universtità Gregoriana (Analecta Gregoriana), 1990, p.83-108.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1 (1002a20).

## O uno

O princípio clássico do uno foi transformado profundamente pela modernidade. Desde sempre foi um princípio estreitamente ligado às exigências do conhecimento, ou seja, um princípio epistemológico. A pesquisa científica antiga não prescindia da compreensão de todos os elementos evidenciados por suas análises no âmbito de uma unidade do mundo realmente dada ou a priori possível. A admiração nasce, declarava Aristóteles, justamente quando se manifesta a falta desta unidade, que se trata de reencontrar<sup>13</sup>. A unidade do mundo era posta como princípio que transcende e precede qualquer sistematização das coisas. Os tempos antigos tinham pensado a não-contradição meta-lógica como modelo perfeito das realidades singulares, ou seja, dos muitos entes unidos cada um em si mesmo e por si mesmo. Mas entre a unidade do mundo e a da substância não aparece claramente a relação. Com a Modernidade, o princípio metafísico da unidade indivisível da substância ou da realidade espiritual unida na própria subsistência foi abandonado. O uno tornou-se unicamente o horizonte do trabalho da razão, sendo a unidade metafísica das substâncias submetida ao gênio das manipulações técnicas e científicas. A modernidade considera o "uno" em função do horizonte do saber, do qual se aproxima, construindo-o passo a passo. O uno antigo era a priori, referido ao mundo e às substâncias; com a modernidade tornou-se a posteriori.

O "uno" representa em todo caso uma exigência de coerência formal que se confronta com a coerência do mundo. Não há argumentação válida se não se pode exprimir com ela um mundo coerente, i.e. uno. Se os termos podem mudar de significado em uma mesma argumentação, não haverá possibilidade alguma de captar nela o kosmos, o mundo organizado. A coerência lógica exprime a coerência do mundo, que os Antigos pensavam trazer progressivamente à luz, ao passo que os Modernos pretendiam construir. O que era reconhecido antigamente mediante a afirmação da unidade a priori das muitas realidades, torna-se com a Modernidade o horizonte exclusivo da prática científica, o resultado de sua prática sensata. O evento metafísico já não se identifica na Modernidade com a unidade substancial revelada na experiência reflexiva da não-contradição, ou seja, com a intuição de uma necessidade que se impõe ao espírito e que confirma a certeza do seu ato, mas somente com a necessidade de elaborar um mundo sensato sob a responsabilidade do saber.

Eis porque o estilo da metafísica é remodelado na Modernidade. A unidade da coerência não pode ser tratada como se fosse já dada, como se bastasse reencontrá-la. A ciência move-se obviamente no interior de uma coerência prévia, e, portanto, de um horizonte "já aí", mas não a toma

<sup>13</sup> Veja-se ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1 (983a16-18).

como tema científico, tampouco como critério de validade de suas asserções. Não interessa à ciência mostrar a coerência a priori do mundo. Para a Antiguidade, a ciência devia remeter toda afirmação particular à unidade originária, posta em evidência pela ciência primeira. Para a Modernidade, a unidade do horizonte precede de maneira semelhante qualquer afirmação particular, permanecendo, porém, sempre aberta e indefinidamente fecunda para diversas investigações.

Para exprimir a própria originalidade, o amanhecer da Modernidade criou o termo “ontologia”. Estamos poucos anos depois das *Disputationes metaphysicae* de Suárez (1597) e poucos anos antes das *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes (cerca de 1620). Este termo foi proposto em um dicionário publicado em 1613 por Goclenius, embora pudesse ser lido um pouco antes em um livro de Jacob Lorhard intitulado *Ogdoas Scolastica*, de 1606. A ontologia ou o logos sobre to on constitui assim o que a escolástica chamou de “metafísica geral”, distinguindo-a das “metafísicas especiais”, que tratavam dos três gêneros de entes, que são o mundo (cosmologia), o homem (antropologia ou psicologia) e Deus (teologia filosófica).<sup>14</sup> A distribuição moderna das matérias “metafísicas” correspondia assim a uma fortíssima exigência de formalização unificadora, da qual a razão tinha recebido tradicionalmente toda a responsabilidade. Esta exigência foi expressa sobretudo por Christian Wolff, admirado e criticado por Kant<sup>15</sup>. Na sua obra Wolff punha em evidência uma unidade racional, cuja forma essencial era dedutiva. Com efeito, a sua ontologia era apresentada como uma sucessão de conseqüências extraídas do princípio de não-contradição. Mas, na realidade, – e é fundamentalmente por esta razão que Wolff foi criticado por Kant – a Modernidade se preocupava menos com a unidade prévia e enunciada na metafísica geral, ou de um sistema a priori sistemático, do que com uma coerência ou unidade que se adquiria mediante a multiplicidade das suas expressões sucessivas na pesquisa científica. O uno já não servia como ponto de partida do saber. Valia muito mais como resultado. Daí o desprezo dos cientistas pela filosofia e a atitude equívoca dos filósofos em relação às descobertas científicas modernas.

No esforço moderno de criar uma ciência universal manifestava-se obviamente a vontade antiga de seguir fielmente as regras lógicas do conhecimento, mas com uma nova perspectiva, mais decisivamente atenta às diferentes atividades do saber e às muitas formas científicas das suas expressões. A ciência moderna estava marcada pela prática das suas observações

---

<sup>14</sup> Sobre esta problemática histórica, veja-se COURTINE, J.-Fr., *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, (Epiméthée: essais philosophiques), 1990.

<sup>15</sup> Veja-se o “Prefácio” da segunda edição de KANT, I., *Crítica da razão pura*, B XXXVI-XXXVII.

e pela sua eventualidade. A necessidade requerida pela ciência para honrar os seus conhecimentos já não podia pretender ser de ordem dedutiva: dependia das suas observações e dos experimentos, ou seja, da casualidade de sua pesquisa. Se se devia ainda falar de necessidade, ela se referia internamente ao jogo lingüístico de uma ciência limitada, historicamente situada. Já não se podia falar de uma necessidade global, eterna, semelhante à das idéias platônicas racionalmente determinadas. As exigências imanentes à razão, enquanto exigências de uma necessidade formal, não interessavam aos que praticavam a investigação científica. Procuravam antes a completude de um saber a ser construído progressivamente.

A raiz da fraqueza do pensamento antigo foi então revelada. Antes podia-se pensar que as categorias articulavam a realidade como representantes de suas estruturas ontológicas dadas a priori. O nominalismo recriou o senso da auto-consciência da ciência. Os Antigos não haviam percebido que o desenvolvimento da ciência dependia de suas práticas intelectuais. Não haviam prestado atenção ao fato que as nossas palavras constituem um evento por si mesmas, que as categorias antigas não escapavam a esta condição. O que se chama hoje “evento” residia para eles na evidência exemplar da não-contradição na qual se limita o poder da razão. Sabiam, portanto, que o pensamento se torna evento em nossas palavras, mas não sabiam que as palavras são por si mesmas criadoras de evento, que a matemática, por exemplo, era capaz de dizer como as coisas são melhor do que as construções elaboradas a partir da sensibilidade. Ignoravam que as construções metafísicas eram criadoras de mundos coerentes de tal ou qual modo.

Os primeiros transcendentais eram antigamente o ens e a res. A Modernidade começa, ao invés, com o unum, depois do qual vêm o verum e o bonum. Alguns afirmaram que esta transformação, que renuncia efetivamente à prioridade do ens, torna manifesta a passagem da suposta objetividade da Antiguidade ao, assim chamado, subjetivismo da Modernidade<sup>16</sup>. Talvez seja verdade, mas, contanto que se note que a subjetividade assim evidenciada pelos Modernos é menos introspectiva que operativa. As técnicas modernas sobrepujaram as teorias dos tempos anteriores<sup>17</sup>. Ora, estas teorias dos antigos não deixavam de possuir aspectos fundamentalmente psicológicos, que podiam sufocar a intencionalidade propriamente ontológica dos seus autores. Os Modernos sabiam, ao invés, desenvolver o seu saber tendo em conta as suas capacidades subjetivas. Não existe ciência alguma, antiga ou moderna, se ninguém conta com as

---

<sup>16</sup> Veja-se FABRO, C., “Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico” em *Angelicum* 60 (1983) p.534-558.

<sup>17</sup> A definição da metafísica foi modificada por Suárez de modo significativo. Para Aristóteles, a metafísica é uma “certa habilidade que contempla o ente em quanto ente” (*Metafísica*, IV, 1 [1002a20]); para Suárez, é uma “ciência determinada, cujo objeto adequado é o ente enquanto ente real.” (*Disputationes metaphysicae*, I, 1, 26).

próprias possibilidades de perceber o que aparece. Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Pode-se assim sustentar a hipótese que a perspectiva transcendental dos Modernos purificava o subjetivismo psicológico dos Antigos.

Com efeito, a consideração das possibilidades subjetivas não encerra a pesquisa no âmbito da subjetividade. A ignorância destas exigências produz ao contrário a subjetivização inconsciente da objetividade. A reflexão transcendental moderna orienta suas investigações para as possibilidades subjetivas de acolher o que é, porque considera que esta subjetividade é a priori aberta, que corresponde à objetividade problemática, quando a interroga. A filosofia transcendental, que se concentra sobre o ato de pensar e sobre sua abertura, determina assim rigorosamente as estruturas do intelecto enquanto orientado para o que está para além dele mesmo, metá dele mesmo. Considera, portanto, que o pensar seja ativo, um ato efetivo, um evento “prático”, e assume assim a atividade do pensar como domínio próprio no qual aparece progressivamente o que é, uma atividade, portanto, que se faz essencialmente acolhedora da realidade.

Estamos utilizando agora um vocabulário da ética, do acolhimento. Completa-se assim o que tínhamos dito a respeito da performatividade do pensar que se efetua limitando-se. Todavia, a reflexão sobre a prática moderna do saber científico não conduz por si mesma a uma ética. Tampouco a percepção antiga do evento racional que se “performa” na intuição da insuperabilidade do princípio de não-contradição ia nesta direção. Por outro lado, a Antiguidade e a Modernidade conhecem a centralidade de uma “prática” efetiva e fundadora. A diferença entre a Antiguidade e a Modernidade poderia ser ilustrada pela diferença entre dois modos de práxis e, portanto, de performatividade: entre o ato que surge atualmente, posto em evidência pelo aristotelismo, e a atividade que manifesta a essência indefinidamente aberta da ciência moderna. O performativo antigo, a essência do ato, não é, porém, desconhecido pela atividade dos Modernos: foi identificado com a coerência do mundo progressivamente construída pelo saber científico. Em ambas as épocas, considera-se certa performatividade: para os Antigos a da razão que se auto-percebe subjetivamente e que se oferece como modelo de realidade ontológica e necessária; para os Modernos como horizonte e exigência do progresso científico. Nos dois casos, prefigura-se um destino do pensamento. Para a Antiguidade, a necessidade é dada no instante da consciência de um limite imanente à mente, e que não pode ser transposto. Para a Modernidade, ao contrário, todo limite deve ser ultrapassado, mas internamente a uma verdade transcendental que se atua na atividade progressiva e dialogante das ciências.

O ato dos Antigos e a atividade dos Modernos têm assim um aspecto de “evento” que sublinha o destino ontológico do saber tanto antigo como

moderno, mas de modos diferentes. Este destino possui traços éticos, embora não baste para elaborar uma ética geral. Ele inscreve no plano intelectual a consciência de uma operatividade, que é, ao mesmo tempo, consciência de um limite interior que provém da própria racionalidade e que se espelha na pesquisa em comum dos diferentes atores das ciências. Pode-se, antes, deve-se pensar que o saber de um limite imanente à razão individual abre a passagem para a ética, para um comportamento de expectativa e de preparação em comum da manifestação da verdade. Sob este ponto de vista, a ciência antiga está mais longe do que a ciência moderna da atitude científica adequada às realidades. A ciência antiga reconhecia-se limitada pelas próprias normas interiores; a ciência moderna sabe, ao invés, que é limitada pelas inumeráveis representações que ela constrói, ainda que a consciência desses limites a impulsione a ultrapassá-los um depois do outro mediante o diálogo científico. Da constatação desses limites e do modo de vivê-los, poderá a ética tirar proveito.

### ***Do performativo ao determinado***

O bem antes do ens

Segundo os pensadores que seguem a outra alternativa, a metafísica, mesmo se não tivesse a tarefa de assegurar a superação da epistemologia em direção à ética, de tal modo que o saber científico perdesse a sua autonomia relativa, mostra, todavia, a sensatez e até mesmo a necessidade de tal tarefa. A reflexão fundamental sobre a ciência abre-se no fim das contas a uma fundamentação ética. Esta alternativa tem também uma longa tradição, que começa com Platão. Lévinas a renovou recentemente. Para esta linha de reflexão, o bem vem absolutamente em primeiro lugar: não surge nem do verdadeiro nem do ens, que, pelo contrário, é dele que nascem, como suas primeiras expressões. Segundo uma passagem da República de Platão, a existência e a essência provém do bem. Mais precisamente, “os objetos conhecíveis não só recebem do bem a propriedade de serem conhecidos, mas adquirem dele a existência e a essência; [...] o bem não é essência, mas algo que por dignidade e poder transcende a essência”<sup>18</sup>.

O Ocidente parece ter posto de lado por vezes esta tradição, sobretudo durante suas épocas mais racionalizantes, em particular, no fim da Idade Média e com o surgimento do nominalismo, que submeteu o bem à arbitrariedade da liberdade arbitrária, sem qualquer ligação com os outros

---

<sup>18</sup> PLATÃO, República, 509b.

transcendentais. Destarte o intelecto se tornou senhor absoluto dos seus produtos. Tal tradição passou, mesmo assim, até nós graças àqueles que permaneceram fiéis às intuições do platonismo mesclado de aristotelismo que Plotino propôs e Agostinho, o doutor do amor, transfigurou. É uma tradição que se opõe àqueles que temem um salto da epistemologia à ética, para os quais uma passagem da primeira à segunda submeteria a ciência ao irracional. Mas a alternativa que insiste na originariedade do bem e, portanto, da ética, assume outro ponto de vista em relação à racionalidade científica e determinante. Mostra, com efeito, a grande generosidade da origem, a abundância ilimitada do bem no saber. Pode-se entender à luz desta generosidade o ato de ser da filosofia clássica, e, assim, a continuidade entre a origem boa e o originado no qual aparece verdadeiro e inteligível.

Ora, como falar desta abundância? O vocabulário mais adequado e próximo à nossa compreensão é precisamente o da ética. Eis o motivo profundo pelo qual Emmanuel Levinas faz da ética a filosofia primeira<sup>19</sup>. Será, porém, oportuno precisar que não se trata de confundir ética e moral e de fazer da moral o eixo portante da reflexão metafísica. Retomarei a distinção proposta em “Soi-même, comme un autre”, onde Paul Ricoeur reserva “o termo de ética para a prospectiva de uma vida realizada e o de moral para a articulação de tal prospectiva no interior de normas, caracterizadas ao mesmo tempo por uma pretensão de universalidade e por um efeito de coerção”<sup>20</sup>. A ética precede a moral, e a alma em uma prospectiva ou intencionalidade radical. A moral com suas normas organizadas de acordo com as situações históricas seria como o corpo do qual a ética seria a alma. Ricoeur sublinha que sua proposta se inspira na tradição do finalismo aristotélico. Poder-se-ia pensar, outrossim, que haja uma analogia de proporcionalidade entre, de uma parte, a ética e a moral, e, de outra, a lógica maior e a lógica menor, da qual se falou acima. Tal analogia permitiria afirmar que a moral determina historicamente o vivido do qual a ética reflete as estruturas profundas que são de ordem performativa.

Levinas se situa na tradição fenomenológica, que vem de Husserl, do qual o filósofo lituano gostaria de corrigir as tendências intelectualísticas e mesmo idealísticas. Para Husserl, a fenomenologia teria como tarefa descrever as essências que aparecem à consciência, trazendo à luz o movimento da mente que as intenciona. Pode-se pensar de fato que a intenção da mente tende para um fenômeno sensível ou gramatical. Alguns concluem das explicações de Husserl que o ens ou a ousia se determina em função do

---

<sup>19</sup> Veja-se particularmente LEVINAS, E., “L’ontologie est-elle fondamentale?”, in ID., Entre nous: essais sur le penser-à-l’autre. Paris: Bernard Grasset, 1991, p.13-24; GREISCH, J. – ROLAND, J., Emmanuel Lévinas. L’éthique comme philosophie première. Paris: Cerf (La nuit surveillée), 1993.

<sup>20</sup> RICOEUR, P., Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990.

modo de tender para eles. Mas pode-se dizer também, ao contrário, que o modo particular de tender para tal ou qual gênero de essência dá testemunho da originalidade de cada uma dessas essências, cujas propriedades são assim reconhecidas e respeitadas pelas intenções subjetivas específicas. Com esta inversão inteiramente legítima da originariedade subjetiva na originariedade daquilo que é, com esta atenção do fenomenólogo à “objetidade”, distinta da objetividade, mostra-se que colhemos o que é no seu modo de aparecer, sem encerrá-lo nas meras determinações impostas pelas nossas disposições subjetivas, considerando mesmo que as intenções da mente não atingirão jamais um ponto no qual a objetividade poderia exaurir-se – o que mostra com evidência que a intenção não é senhora de seu termo, e, portanto, que a fenomenologia não é idealista.

A fenomenologia não se apodera das essências racionais, mas deixa-as ser como são, quer dizer, como aparências nas quais aparece o que é. Tome-mos um exemplo. Em um texto muito belo, “O sofrimento inútil”, Levinas pede que a filosofia acolha o sofrimento enquanto é sofrimento, não enquanto nela se faz esperar algo diverso, que seria melhor – conforme a interpretação clássica, agostiniana e tomista, do mal como privação do bem. Com efeito, segundo Levinas, “o sofrimento não [é] um dado refratário à síntese, mas o modo com o qual a recusa, oposta à colheita de dados em um conjunto sensato, se opõe a isso. É ao mesmo tempo o que desagrega a ordem e esta mesma decomposição. Não somente consciência de uma rejeição ou sintoma de rejeição, mas esta mesma rejeição: consciência invertida, que opera não como ‘captação’, mas como repulsão”<sup>21</sup>. As interpretações idealísticas das realidades fixam-se, ao contrário, habitualmente, no seu aparecer para negar-lhes a consistência e buscar por trás delas um seu fundamento. As realidades são assim “diferidas”, como diria Jacques Derrida, ou seja, privadas de sua espessura, da própria realidade. Para um fenomenólogo, ao invés, o que aparece não anuncia algo distinto de si mesmo, de modo que é determinado de acordo com seu sentido imanente. O sofrimento faz sofrer, não o esqueçamos. Eis o seu traço performativo, quer dizer, o que ele faz enquanto sofrimento.

A fenomenologia desenvolvida nos ambientes parisienses aparece deste ponto de vista muito original. Alguns dizem até que ela nasce de uma série de mal-entendidos dos intérpretes de Husserl, sobretudo quando parece realizar uma viravolta na direção da teologia<sup>22</sup>. A assim chamada “metafísica do dom”, da qual se atribui volta e meia a paternidade a Jean-Luc Marion, poderia ser entendida também de uma maneira moralizante, rica de bons sentimentos. É óbvio que não os exclui. Não obstante, faz parte de uma

<sup>21</sup> LEVINAS, E., “La souffrance inutile” in ID., *Entre nous*, p.107.

<sup>22</sup> Veja-se JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l’Éclat, 1991; ID., *La phénoménologie éclatée*. Combas: Éditions de l’Éclat, 1998.

tradição filosófica rigorosamente transcendental, que assumiu a modalidade do performativo e com ela o método reflexivo<sup>23</sup>.

Esta mesma imposição da fenomenologia põe em crise a filosofia moderna que busca, por baixo das substâncias finitas, um princípio unificante e sistemático na perspectiva de conectá-las todas sistematicamente. Para a filosofia moderna, todas as substâncias são de fato susceptíveis de ser especulativamente religadas umas às outras em uma idéia sistemática do mundo, articulada, porém, de acordo com as meras necessidades da razão calculadora. A filosofia moderna concebe, pois, todas as realidades assim enquadradas para poder manejá-las melhor. A fenomenologia, ao contrário, considera os eventos singulares no seu aparecer visivelmente de modo cada vez original, de acordo com cada um deles. As substâncias, ou as realidades singulares, são reconhecidas enquanto capazes de aparecer, de surgir em aparências luminosas, a partir de sua interioridade própria. Neste sentido, as realidades são boas, quer dizer, em ato, dado na visibilidade na qual se oferecem aos eventuais projetos humanos.

## O evento

A meditação heideggeriana sobre o Ereignis estimula esta reflexão. O termo Ereignis poderia sugerir um acidente, “aquilo” que acontece e que desaparece enquanto acidente, um “evento” com o significado reduzido de “uma coisa que ocorre”, de um “acontecimento” casual<sup>24</sup>. Mais ainda. Nesta perspectiva, o Ocidente seria propriamente a terra dos “acontecimentos”, dos acidentes do ser, do ser que desaparece nos seus acidentes cientificamente acessíveis, que neles se abandona à vontade de poder dos homens. Quanto à fenomenologia, sua situação especulativa seria exatamente o oposto. “De um ‘evento’ que seja completamente novo, como são o ato livre e a obra de arte, a metafísica [chamada clássica, ou da época racionalista] não sabe nada e não quer saber nada” escreve Claude Romano, “pensa-o como atuação de possíveis pré-existentes e, assim, faz da sua

---

<sup>23</sup> Não entraremos aqui na difícil questão da filosofia reflexiva e da sua herança cartesiana, entendida na maioria das vezes e acriticamente em chave idealista. Para esclarecer a situação com maior exatidão, seria útil referir-se a Paul Ricoeur, às suas diferentes autobiografias, nas quais mostra que seu caminho, iniciado com os autores da filosofia reflexiva com Jules Lachelier e Jules Lagneau, aprofundou-se primeiro na direção da fenomenologia e depois na da hermenêutica. Ora, foi decisivo durante estas duas etapas da formação intelectual do filósofo um autor como Jean Nabert, cuja importância para a filosofia reflexiva não pode ser ignorada, à qual, aliás, consagrou um artigo publicado na *Encyclopédie Française* em 1959, t. XIX. As relações entre a fenomenologia “parisiense” atual e a filosofia reflexiva, típica da França da primeira parte do século XX, deveriam ser analisadas mais de perto.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske, 1957, p.28-32 [trad. Portuguesa de Ernildo Stein: *Que é isto – a filosofia? – Identidade e Diferença*. São Paulo: Duas Cidades, 1971, p.63-67].

imprevisibilidade um simples acidente”<sup>25</sup>. A filosofia clássica pensa, com efeito, que a origem se doa nos seus acidentes, que neles acontece realmente como origem em ato, sem jamais reter neles o próprio movimento generoso.

Devemos pensar que o que acontece, o que ocorre, “vem de”, “sai de” uma origem, que não se identifica com o acontecido, o qual é então pensado como “diferente” da origem. À origem, ao invés, deve-se reconhecer a sua especificidade, a própria originariedade. No entanto, não é porque a origem difere de suas representações que, para pensá-la, se deva interpretar negativamente a sua visibilidade. Uma simples negação das representações dos acidentes não poderá jamais satisfazer a reflexão, que permanecerá só negativa. Por outro lado, a origem daquilo que aparece não aparece fora de uma real aparência. A representação vale por aquilo que está nela presente, e reciprocamente. O que nela se apresenta, ao mesmo tempo, porém, se ausenta, se esconde. Mas este escondimento não será puramente negativo.

De um ponto de vista claramente lógico, quando se fala de origem, fala-se inevitavelmente daquilo que nela é originado. Uma origem que é origem de nada não é origem. A origem é, porém, distinta do originado, enquanto ela é essencialmente ativa, manifestando-se no originado, no qual aparece, fixando-se e estabilizando-se. Um argumento paralelo vale quando se fala do originado. É impossível pensar nele sem pensar na origem que nele está atuada. A origem deve, pois, ser pensada “de modo diverso” do originado, quer dizer, sem nenhuma representação, ou seja, distinta da estabilidade das representações e sem negação essencial, como pura doação de si, ato de dar-se nas representações como “forma” ou determinante no meio do mundo. Pensar a origem como doação em ato constitui uma necessidade para o pensamento, que sabe respeitar assim a sua originariedade. O originado, quando é colhido unicamente nas representações, é, pois, inevitavelmente abstrato. Por outro lado, sua razão de ser, ou o ato de ser, que ele é, não pode ser representado. Pertence à metafísica, cuja reflexão transcende o mundo das representações, recordar que o originado acolhe a pura doação de sua origem. Para pensar as representações com radicalidade, não basta, pois, relacioná-las com as outras que se encontram em nossas construções do mundo. É preciso recordar que nelas se atua a origem. O pensar metafísico é, portanto, um recordar. O que se apresenta no presente deve ser, por isso, pensado como um “não-ente”<sup>26</sup>, i.e. “de outro modo” que um pre-(s)ente<sup>27</sup>, um ato cada vez singular.

<sup>25</sup> ROMANO, C., “Evento” in *Enciclopedia filosofica del Centro dei Studi Filosofici di Gallarate*.

<sup>26</sup> No original italiano “ni-ente”, que significa “nada” [Nota do tradutor].

<sup>27</sup> “Se a manifestação resulta de uma doação, a doação deve precedê-la; permanece, portanto, anterior, não envolvida em outros termos no espaço da visibilidade e, assim, em sentido estrito, ‘não-vista’” (MARION, J.-L., *Du surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaires de France [Perspectives], 2000, p.36). A reflexão de J. DERRIDA, *Dare la morte, sobre a impossibilidade do dom*, seria oportuna neste ponto de nossa reflexão. Obviamente, não podemos aceitar sem certa reserva as posições dema-

A essência originária, a doação do “não-ente” nas representações, funda todas as presenças. Ela não pode ser um princípio geral, que vale para todos de maneira lógica e igual. A igualdade de um princípio comum a todos, o *ens commune* dos clássicos, supõe que a origem seja representável como critério uniforme que funda todas as realidades diferentes, ou como forma comum, ou seja, princípio lógico e genérico. A ausência ou o “não-ente” originário não pode estar à disposição de uma intuição intelectual como se fosse uma essência racional susceptível de ser captada em si mesma. Todavia, embora a origem ausente seja singular, a sua ausência ou diferença goza de um significado acessível a todos. Encontramo-nos, pois, agora diante de uma ambigüidade, ou antes de uma aporia. Para escapar a ela, podemos distinguir entre a “universalidade” e a “generalidade”. Segundo Blondel<sup>28</sup>, a “generalidade”, o gênero, resulta de uma operação de abstração que elimina da consideração dos entes diferentes todos os elementos pelos quais diferem uns dos outros, ou seja, suas “diferenças específicas”. Portanto, na generalidade as realidades singulares desaparecem e, assim, também a sua origem. Permanecem somente as formas comuns, os fatos acessíveis a todos, porque manifestados a todos da mesma maneira. A ausência originária e doadora não pode ser uma generalidade, propriamente porque funda cada ente no seu ato de ser mais próprio. Com isso é universal. Por “universal” entende-se, com efeito, a capacidade que as representações têm de serem orientadas “para” o “uno”, a sua origem. A ausência originária, coração de todo ente, é universal enquanto todas as suas representações a indicam. Pertence a cada ente de maneira própria.

Os entes de nosso mundo são “pre”-(s)entes enquanto expostos inteiramente diante de nós, susceptíveis por isso de serem circundados e assimilados por nossas razões, entes que conseguimos conhecer e manejar cada vez melhor, mediante as leis da causalidade. As coisas são assim presentes a nós nas suas formas gerais e disponíveis. As técnicas científicas modernas não conhecem nenhum limite definitivo. Há, porém, um limite que nossas potências racionais encontram inevitavelmente e que mostra a radicalidade das individualidades. Este limite não pode ser um “não-ente”, em sentido absoluto, mas um outro-que-ente, um “não-ente” que manifesta a sua “diferença” e o seu ato no seu aparecer. Ora, este limite não pode ser apenas de ordem epistemológica. A fenomenologia mostra-o, ao contrário, na ética: é, ao mesmo tempo, ontológico e humano. É posto pela liberdade do outro. Posso impor-me ao mineral, ao vegetal, ao animal. Basta para tanto ter alguma competência. Mas não posso impor-me à liberdade de outro.

---

siado contundentes do autor que, malgrado seu gênio e suas afirmações polêmicas, permanece prisioneiro das representações. Não podemos sustentar, por exemplo, que não haverá dom, se há um doador, um donatário e uma coisa doada.

<sup>28</sup> “O singular é a repercussão, em um ente original, da ordem total, como o universal é presente em cada ponto real que contribui à harmonia do conjunto” (BLONDEL, M., *Itinéraire philosophique*. Paris: Aubier, 1966, p.44).

Nada obriga a outra pessoa a aceitar o meu apelo, a corresponder ao meu olhar. Nada poderá conseguir que a envolva inteiramente no meu querer e no meu saber. A outra pessoa, o indivíduo do qual se falou acima, pode dar-se ou não dar-se, de acordo com sua própria iniciativa e generosidade, sem razão necessitante. Eis porque muitos fenomenólogos contemporâneos, obviamente depois de Levinas e sob sua inspiração, consideram que o encontro com o outro constitui a experiência metafísica originária, ou seja, a experiência de um *metà* radical, de um radicalmente diferente. Não basta atribuir ao espanto ou à admiração maravilhada, com Platão e Aristóteles<sup>29</sup>, a tarefa de despertar o espírito humano para as dimensões profundas da realidade, imanente ao imediatamente aparente. Não basta a angústia, tão importante segundo Ser e Tempo de Heidegger, mas que retira todo peso ou sentido e valor das possibilidades da vida. Estas atitudes ou disposições fundamentais conhecem apenas possíveis medidos e destinados a findar, não a realidade dada efetivamente pela e na sua generosidade. A fenomenologia quer, ao invés, acolher o que é como é, na sua realidade singular e generosa.

A filosofia mais radical, “metafísica” no significado mais profundo e ao mesmo tempo clássico do termo, traz à linguagem este ato da origem e a afeição que o acompanha, sem descuidar as exigências da razão, mas mediante uma reflexão segunda. O tema da “reflexão segunda” é complexo, não por causa do número de seus componentes, mas porque exige um olhar novo, contrário à orientação habitual dos nossos olhares sobre as coisas e sobre as nossas atividades humanas prepotentes. Depois de ter requerido da fenomenologia o método da *epoché* do mundo, Husserl aprofundou suas posições, publicando em 1929 um volume no qual distingue “lógica formal” e “lógica transcendental”. Poder-se-ia pensar que esta distinção fosse comparável à proposta entre lógica menor e lógica maior. Mas a própria lógica transcendental deve ser superada por uma reflexão sobre a possibilidade da própria transcendentalidade. A fenomenologia percorreu a este propósito um caminho de investigação sobre o mundo da vida pré-predicativa, ou seja, sobre a *originariedade* do transcendental. Orienta-se assim, com Heidegger e Merleau-Ponty, em uma direção que não anula a precedente *epoché* do mundo, mas que constrói uma idéia mais rica de “mundo”, como o espaço de todos os “quiasmas”, ou seja, de todas as relações que se cruzam entre as coisas, incluindo as atividades mais especificamente humanas de tocar o tocável, de ver o visível, em suma, de sentir o sensível.

Ora, a reflexão segunda assim desenvolvida põe em evidência que o ser de cada ente é na sua própria identidade ativo e, ao mesmo tempo, passivo. Tal relação se evidencia, porém, somente quando o olhar da inteligência

---

<sup>29</sup> Veja-se PETROSINO, S., *Lo stupore*. Novara: Interlinea Edizioni (Alia), 1997.

considera reflexivamente a efetuação do ato, ou seja, os aspectos performativos. A fenomenologia deve, pois, elaborar um discurso específico sobre o ser originariamente afetado ou “pático”, quer dizer, sobre o pathos que o constitui a partir da origem. Ela se apresenta então como “ciência primeira”. Pode-se, portanto, afirmar que a metafísica não nasce da inquietação frente à obscuridade do cosmos, da maravilha diante de sua resistência à nossa compreensão determinante, mas da atenção ao ato livre do outro, que fala comigo, jamais totalmente previsível, e, no entanto, aguardado, esperado, uma atenção a partir da qual todos os atos humanos se desenvolvem humanamente, para além das condições transcendentais de uma causalidade necessitante ou física. O outro não me vem ao encontro com necessidade física, mas apenas porque quer dirigir-se a mim, o decide e o faz, porque se coloca ele próprio inteiramente nesta escolha sua. Aspectos estes, que aparecem todos mediante uma reflexão sobre a performatividade da linguagem.

Toda ciência tem necessidade de algum modelo para desenvolver-se. O encontro com o outro deveria, pois, servir de modelo para a metafísica enquanto ciência. Mas este modelo não é de ordem científica, e não pode jamais ser elaborado com os critérios das ciências. Por outro lado, o encontro com o outro não é aplicável universalmente porque requer uma maneira livre de ser humano e certa qualidade interior. Todavia, o fato que a metafísica tome como modelo o encontro ético não constitui uma objeção contra sua qualidade intelectual. A objeção das ciências seria insuperável se a idéia científica de validade universal fosse a única possível. Mas as próprias ciências não existiriam sem o diálogo, quer dizer, a linguagem praticada, não somente mediante um dito formalizado, mas em um “dizer” efetivo, atuado, cujas características não são representações de fatos. A reflexão sobre o performativo pode acompanhar esta análise porque é capaz de enfrentar a transcendentalidade atuada por nossos atos.

A idéia que o primeiro princípio seja um performativo universalizante e não uma generalidade dificilmente encontra lugar na tradição metafísica. Para Aristóteles, com efeito, “é tarefa de uma ciência única quanto ao gênero estudar também todas as espécies do ente como ente, e é tarefa das várias espécies desta ciência estudar as várias espécies do ente como ente”<sup>30</sup> – estamos aqui no contexto específico das essências. Para Agostinho, de maneira semelhante, “ser” engloba todo “viver”, que constitui uma sua espécie, e que engloba a seguir todo *intelligere*, que é de novo uma espécie do *vivere*. O conceito de ser é, com efeito, o gênero lógico mais amplo, que poderia também ser entendido, de um ponto de vista fenomenológico como o “mineral” que entra como componente em toda vida, a qual é, por sua vez, essencial para o entendimento. Com efeito, não é possível entender se

---

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1 (1003b21-22).

não se vive, nem viver se não se “existe”. Esse se apresenta assim como o grau mais pobre na escala dos gêneros. Mas o que é, é sempre em si mesmo, ou seja, individual e inseparável de si mesmo. Enquanto é, não é um gênero, mas ele mesmo. Poder-se-ia mesmo dizer que a metafísica se ocupa do indivíduo enquanto indivíduo “não dividido de si mesmo”, pondo-se, por isso, por si mesmo, livremente em relação aos outros indivíduos. Se o indivíduo pode receber muitos atributos, ele, de fato, não desaparece neles, mas neles exprime a própria energia. A capacidade de multiplicar os próprios modos de aparecer mostra a fecunda generosidade do ato originário, e, ao mesmo tempo, a sua diferença em relação às suas aparições.

Compreende-se então porque a ética esteja na origem da epistemologia, e não somente no seu ponto mais elevado, terminal. A ética que anima a metafísica desde o princípio, desde dentro, exige que se tome um caminho de discernimento dos modos universais de aparecer daquilo que é, do “como” da presença daquilo que é. Mais ainda. A problemática transcendental, em busca das condições primeiras de possibilidade, encontra na ética o seu domínio mais adequado. A nossa cultura, que louva sem escrúpulo os sucessos da ciência – no que se mostra uma cultura ao mesmo tempo invasiva e em acordo espontâneo com as afeições que favorecem o positivo empírico, mas não o pensar mais radical –, não aceita uma impostação deste tipo, que não pode não ser mortificante de nossa vontade de poder, que modera também os nossos medos diante da finitude e da mortalidade. É, porém, o único caminho que torna possível uma experiência que conjugue ao mesmo tempo os significados do limite do vivido e da universalidade do princípio. É um caminho que acolhe os eventos pelo que são: irrepetíveis, excedentes, imprevisíveis, como todo ato de liberdade.

ENDEREÇO DO AUTOR:

Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta 4  
00187 Roma- Itália