



METAFÍSICA, DISCURSO E MODO DE VIDA FILOSÓFICO

Evaldo Sampaio da Silva¹

Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)
Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília

RESUMO: A Metafísica é por vezes representada como uma disciplina exclusivamente teórica, um discurso abstrato que articula noções vagas e misteriosas como “o sentido do ser” ou “o fundamento último daquilo que há”. Assim, as críticas contemporâneas às investigações metafísicas representariam uma reação contra o obscurantismo da antiga “rainha de todas as ciências”. Trata-se aqui de questionar essa representação atual da Metafísica. Para tanto, proponho inicialmente uma reconstituição histórico-conceitual, amparada em alguns “momentos” da História e da Crítica da Metafísica. Em seguida, pela hipótese historiográfica de Pierre Hadot segundo a qual há uma distinção e hierarquia entre o discurso e o modo de vida filosófico, pretendo mostrar que a Metafísica, a despeito dos impasses quanto à sua pertinência teórica, adquire um novo patamar quando a assumimos como uma maneira de viver.

PALAVRAS-CHAVE: Metafísica; História da Filosofia; Filosofia como Maneira de Viver.

ABSTRACT: Metaphysics is commonly presented exclusively as a theoretical discipline, an abstract discourse which articulates vague and absconded notions as “the meaning of Being” or “the ultimately essence of what it is”. In this sense, the contemporary critiques to the metaphysical investigations could be understood as a reaction against the obscurantism of the elderly “queen of sciences”. The aim of this essay is to interrogate this actual representation of Metaphysics. For such, I propose initially a historical and conceptual reconstruction, supported in some “moments” of the History and the Critique of Metaphysics. Afterwards, according to Pierre Hadot’s historiographical approach, I will argue that there is a distinction and a hierarchy between the philosophical discourse and its way of life. Then, I plan to show that Metaphysics, in spite of the impasse relating to its theoretical accuracy, assumes a new level when we practice it especially as a form of life.

KEYWORDS: Metaphysics; History of Philosophy; Philosophy as a way of life.

¹ Uma primeira versão das três seções iniciais desse ensaio, acrescidas de um material suplementar, foi submetida à Subcomissão de Filosofia/CAPES, em 2015, como anexo da Apresentação de Proposta para Cursos Novos [APCN] da qual se originou o Programa de Pós-Graduação em Metafísica/UnB.

Quando alguém, familiarizado com as atuais teorias sobre a origem do Universo, se pergunta acerca do que “existia” antes do *Big Ben*, ou advogados discutem se um crime fora cometido com dolo ou culpa, ou se acredita numa “outra vida” após a morte do corpo, subjazem aqui tópicos que transcendem o que se pode verificar ou contestar apenas empiricamente, a saber: a dúvida de se tudo que há possui ou não um “princípio”, se nossos atos são conduzidos por uma vontade pessoal e autônoma ou por algo que escapa ao nosso desígnio, e se há como que um aspecto imaterial dos indivíduos capaz de sobreviver à degeneração do organismo. Diante das respostas adotadas para essas questões, há quem diga que trazemos conosco “opiniões metafísicas” ou mesmo que em cada um de nós persiste uma *metaphysica naturalis*.

Para muitos, essas perguntas já têm valor por si mesmas, e é evidente a pertinência de investigá-las pelos meios disponíveis. No entanto, já há algum tempo que se generaliza a desconfiança de que tais problemas não estão apenas “além do que é físico”, pois também excederiam o que se pode discutir racionalmente. Por um lado, há quem os interprete como pré-juízos inculcados em diversas culturas ou numa gramática inconsciente destas, um simbolismo atávico que, tão arraigado a nossa visão de mundo, aceitamos, injustificadamente, como supramundano². Por outro lado, uma recente linha historiográfica inclusive constata que a História da Filosofia, isto é, a História dos sistemas metafísicos³, oferece-nos tão somente um conflito e alternância entre uma multiplicidade de doutrinas, concepções e atitudes, sem qualquer unidade metódica ou temática. Essa incomensurabilidade entre os discursos filosóficos conduz enfim à impossibilidade de se decidir racionalmente se algum deles propõe uma concepção mais apropriada sobre os temas em litígio⁴. Diante disso, a Metafísica persistiria em nossos dias quase como uma excentricidade acadêmica, da qual não se espera

² NIETZSCHE, 1992, §20.

³ Identificar o conteúdo da “História da Filosofia” como a “História dos sistemas metafísicos”, se contestável no âmbito teórico, é como que um lugar comum na prática acadêmica. Um breve sobrevoo nas ementas das disciplinas de História da Filosofia, seja no Brasil, seja nos principais centros estrangeiros, certifica que as disciplinas assim designadas tratam, sobretudo ou tão somente, dos sistemas metafísicos desse ou daquele autor. Por isso é inegável uma sensação de estranheza quando de um curso de “História da Filosofia Moderna” que discute estritamente a “filosofia da matemática” de Descartes ou a “estética” de Kant, pois nos acostumamos com a ideia de que o essencial de uma doutrina é a sua Ontologia ou “Ontoepistemologia”. Esse procedimento pedagógico remonta, pelo menos, à própria institucionalização da “História da Filosofia” como disciplina acadêmica e, sobretudo, da orientação decisiva desta pelos manuais germânicos e neokantianos. Mais detalhes infra, seção 2.1. Além disso, quando nos reportamos a autores influentes no pensamento contemporâneo, como Nietzsche, Heidegger, Carnap ou Wittgenstein, fica suficientemente claro que estes, bem como muitos dos por ele influenciados, tratam, na maior parte das vezes, “filosofia” e “metafísica” como sinônimos (e, diga-se, especialmente numa acepção crítica).

⁴ Cf. PORCHAT PEREIRA, 2006, p.13-23.

qualquer contribuição efetiva, mas apenas relatos sobre sistemas do passado, elaboradas ficções conceptuais ou uma cosmologia amadora.

A suspeita que trago para discussão é a de que tanto a apologia quanto a censura que atualmente fazemos à Metafísica talvez errem o alvo por entendê-la como não mais que um discurso teórico com vistas a nos convencer deste ou daquele argumento. Embora a dialética seja um traço constante nas investigações metafísicas, estas não a adotam como um fim em si mesma. Dedicar-se a pensar algo como “o sentido do ser” é antes e acima de tudo uma tentativa de transformar ou reorientar a maneira pela qual vivenciamos aquilo que há. Portanto, o âmbito existencial não se situaria no fim da atividade metafísica, mas na sua origem⁵. Se for assim, a relevância de nos voltarmos para a Metafísica ainda encontra seu valor menos no discurso teórico que sempre a identificou do que na verdadeira “conversão espiritual” que aquele pressupõe e aprimora. Para tentar esclarecer tais suspeições, reconstituo de modo mais ou menos esquemático a História da Metafísica ou de seus discursos teóricos e, em seguida, interrogo a própria representação da Metafísica subjacente em tal reconstituição.

§1. Metafísica e Discurso Filosófico

1.1. Metafísica enquanto um saber *último* da realidade

A História da Metafísica se identifica com a edição e recepção de um obscuro escrito de Aristóteles que se tornou um dos livros mais comentados e debatidos da história do pensamento ocidental. Até meados do século XX, o registro mais antigo da expressão *ta meta ta phísica* fora atribuído a Nicolau de Damasco, que teria, segundo o códice de uma obra de Teofrasto, composto um estudo da “Metafísica” de Aristóteles⁶. Como Nicolau de Damasco era um contemporâneo mais jovem de Andrônico de Rodes, o responsável pela primeira compilação completa dos trabalhos de Aristóteles, concluiu-se que aquele título surgira no século I a.C., proposto pelo próprio Andrônico de Rodes, ou que se difundira após a citada primeira edição das obras aristotélicas. Essa designação inclusive se deveria à disposição catalográfica daquele texto como o que vinha depois (μετά) dos de Física, ocorrência acidental, mas que, como posteriormente interpretaria o neoplatônico Simplicio, de pleno

⁵ HADOT, 2014a, p.17.

⁶ As informações que se seguem beneficiam-se do excelente “ensaio introdutório” publicado no primeiro volume da tradução da *Metafísica* de Aristóteles por Reale (2001, p.27-36), além do comentário de Berti em seu *Estrutura e Significado da Metafísica de Aristóteles* (2012, p.19-26).

acordo com o conteúdo do livro que, de fato, teria como objeto uma investigação “transfísica” ou “suprafísica”. As pesquisas mais recentes sugerem que a expressão é anterior, já presente num catálogo redigido por Aristo de Céos, no século III a.C., e que o título sequer se deveria à classificação do *corpus*, visto que nesse catálogo anterior o texto não fora listado após a Física. De qualquer modo, é certo que o próprio Aristóteles jamais empregou tal expressão e, nas passagens nas quais nomeara a investigação ali em curso, utilizou-se de noções como “Filosofia Primeira” (*prote phisolophia*) e “Sabedoria” (*sophia*) (*Metaph.* 982a 4-6). A essa reunião e recepção dos textos de Aristóteles sobre a Filosofia Primeira podemos denominar de momento “aristotélico” ou “peripatético” da Metafísica.

Do que trata a “Sabedoria” ou “Filosofia Primeira”? Alguns eminentes comentadores de diferentes orientações hermenêuticas estão de acordo que há, pelo menos, quatro objetos explicitamente destacados por Aristóteles⁷. Empregando aqui o vocabulário peripatético e a ordem em que os objetos aparecem no texto, (i) a Metafísica, em primeiro lugar, é uma ciência das causas e dos princípios primeiros e supremos (uma investigação da razão de ser das coisas, o porquê algo é o que é); (ii) noutra passagem, a Metafísica é caracterizada como um estudo do Ser enquanto ser (diferente das demais ciências que se dedicariam ao que significa ser isto ou aquilo e não, de modo geral, ao que significa “ser”); (iii) numa terceira acepção, trata-se de uma teoria das substâncias (entendidas como as entidades estruturantes da realidade); (iv) por fim, uma ciência teológica (no sentido de uma disciplina que estuda entidades suprassensíveis pelas quais se pode alcançar uma explicação última para o que existe). Justamente por se interrogar o porquê último das coisas, a Metafísica não seria o início e sim o coroamento de todo um esforço de compreensão da realidade. Desse modo, tanto a Física quanto toda a ciência e a cultura gregas convergiriam para essa filosofia primeira. Seja por um ponto de vista cronológico ou, o que é ainda mais importante, por uma perspectiva *teleológica* ou estrutural, a Metafísica, tanto a obra homônima quanto o campo de estudos que a partir dela proliferou, remete-nos assim às próprias origens do pensamento ocidental.

Sabe-se que nos primeiros séculos da era cristã, quando estudar na Grécia era parte obrigatória da formação intelectual das famílias aristocráticas romanas, a maior parte dos trabalhos de Aristóteles e dos demais filósofos gregos foram lidos no original, e a língua grega permanecia como referência para assuntos culturais. Após as invasões bárbaras e o conseqüente isolamento entre a Grécia e o Império Romano, o grego deixa de ser um elo de

⁷ REALE, 1994, p.27-28; BARNES, 1995, p.66-68.

comunicação nas elites intelectuais do Ocidente. Apesar disso, as traduções latinas dos textos gregos “profanos” eram bastante raras, de modo que apenas quando da dita “renovação científico-filosófica” que se deu na Europa no século XII é que as traduções do *corpus* aristotélico se tornaram regulares⁸.

A primeira tradução conhecida da *Metafísica* do grego para o latim apareceu entre 1125 e 1150, atribuída a Tiago de Veneza, restrita somente (segundo a numeração atual) aos livros I-IV, 4 (1007a 31), e ficou conhecida como “*metaphysica vetustíssima*”. Do mesmo período se registra uma segunda tradução, anônima, que ficou conhecida como “*metaphysica mediae translationes*” e que reúne todo o texto, com exceção do livro XI. Entre 1220 e 1235, surge a primeira tradução do árabe, por Miguel Scotus, denominada “*metaphysica nova*”, a qual se afastava bastante do original e não trazia os capítulos iniciais, o livro XI e parte do XII. Uma revisão da tradução de Tiago de Veneza veio a lume entre 1220 e 1230 – a “*metaphysica vetus*”. Por volta de 1270, Guilherme de Moerbeke reviu a “*metaphysica media translationes*” e traduziu, pela primeira vez, o livro XI – edição que ficou conhecida como “*metaphysica novae translationes*”. Provavelmente existiram outras traduções além destas, das quais dispomos apenas de algumas indicações ou fragmentos⁹.

Em seu comentário à tradução de μετά para o latim, Heidegger assinala que houve ali uma decisiva orientação de conteúdo: o vocábulo grego possui tanto uma significação locativa (“depois”, “em seguida a”), quanto a acepção de “sair de uma instância para a outra”, como em *metábole*: para a primeira significação, há o prefixo latino *post*; ao se optar pelo prefixo latino *meta*, o termo *Metaphysica* (o qual, aliás, torna uma única palavra o que em grego era uma expressão) se restringe à segunda acepção de (μετά), a qual corresponde ao prefixo latino *trans*. Logo, diz-nos Heidegger, *Metaphysica* “torna-se o título para o conhecimento do que se encontra para além, a ciência e o conhecimento do *suprassensível*”¹⁰. Com tal hipótese, Heidegger pretendia trazer à tona um pressuposto de conteúdo que guiou duas obras que se valeram de uma ou mais das traduções acima mencionadas e que foram decisivas para a consolidação da Metafísica como um campo autônomo do saber, no caso, aquelas que constituem o “momento tomista” e o “momento suareziano”.

Diante das primeiras restrições à leitura dos textos aristotélicos e de seus comentadores pelas autoridades eclesiásticas, que não os tinham conseguido erradicar, a iniciativa tomista respondia especialmente a uma orientação das ressalvas oficiais, proposta pela *Parens*

⁸ Cf. GILSON, 2001, cap. viii; DE LIBERA, 1998, caps. vii-viii.

⁹ DE BONI, 2004, p.133-135.

¹⁰ HEIDEGGER, 2011, p.51-52.

scientiarum Parisius (1231), na qual o papa Gregório XI instava aos professores que se esforçassem por “corrigir os erros” d’O filósofo. Para tanto, solicitou-se que Tomás de Aquino, já na maturidade de seu pensamento, retornasse à Faculdade de Teologia da Universidade de Paris. Ele conduziu dali em diante uma polêmica para com a Faculdade de Artes, à época uma verdadeira Faculdade de Filosofia no sentido clássico do termo, cujos principais membros estavam profundamente influenciados pelos escritos de Avicena e sobretudo Averrois, então conhecido como “O Comentador” de Aristóteles. Os trabalhos de Tomás de Aquino visavam a doutrina peripatética à luz das questões (teológicas) compartilhadas com seus contemporâneos – daí que os estudos tomistas da *Metafísica*, da *Física* ou do *De Anima* se servissem dos comentários averroistas como um fio condutor e antagonista¹¹.

Numa preleção intitulada *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger, talvez lendo Tomás de Aquino com o mesmo senso de “atualidade” que este devotara a Aristóteles, interroga-se sobre a concepção tomista de Metafísica. Heidegger aponta que Tomás de Aquino entrelaçara *Metaphysica*, *Prima Philosophia* e *Scientia Divina*. Segundo Heidegger, tal identificação se deve ao fato de Tomás de Aquino assumir a ideia de que o conhecimento mais elevado que o homem deve alcançar é a ciência que regula todos os demais conhecimentos, a *scientia regulatrix*. Uma ciência que regula a todos os demais conhecimentos é aquela que pensa sobre as causas primeiras do *mundus intelligibilis* pela apreensão do ser enquanto ser e que, por isso, trata do que é conhecido de modo suprassensível. Para Heidegger, isso significa que, reunidas no interior dessa *scientia regulatrix*, a Metafísica estudaria “o ente enquanto ente” (*ens qua ens*), a Filosofia Primeira teria por objeto “as causas primeiras” (*de primis causes*) e a Ciência Divina (a qual é uma faceta da Teologia) trataria de Deus. Ao estabelecer tais distinções, afirma Heidegger, Tomás de Aquino já pensa a Metafísica no sentido de “Ontologia”, termo cunhado apenas posteriormente¹². Com a concepção de Metafísica como o estudo do ser enquanto ser, pela qual Tomás de Aquino a distingue de outras ciências, como a Filosofia Natural, que trata do ser enquanto sujeito ao movimento e a mudança, ou a Matemática, que trata do ser enquanto

¹¹ DE BONI, 2004, p.138-139, 143-145, 148-149, 153. Para uma exposição a um só tempo geral e especializada da leitura tomista do *corpus* aristotélico, ver Owens (1999, p.38-59).

¹² HEIDEGGER, 2011, p.60-67. Segundo Silvana Castro (2008, p.7), “A ‘Ontologia’ foi criada por R. Gloclenius para o seu *Lexicon Philosophicum*, publicado em 1613. Ela é resultado da junção de dois termos gregos, *onta* (entes) e *logos* (teoria, discurso, palavra). Ao pé da letra significa, portanto, teoria dos entes. [...] A partir da obra de Christian Wolff, *Ontologia* (1730), esta passou a ser considerada parte da Metafísica. [...] a Ontologia vai se perguntar pelas características básicas que tornam possível dizer que algo ou um estado de coisas, um evento, é”.

sujeito à quantificação¹³, consolida-se, conceptual e institucionalmente, o sentido “transfísico” adotado quando da tradução escolástica do vocábulo *μετά* e se consubstancia a Metafísica com a Teologia. Não seria exagerado dizer que a pré-compreensão escolástica dos séculos seguintes da obra de Aristóteles, e, em particular, da *Metafísica*, se orientou pela interpretação tomista.

Se a interpretação tomista fora decisiva para o conceito escolástico de “metafísica”, o desenvolvimento da Metafísica moderna teria por apóstolo os escritos do jesuíta espanhol Francisco Suarez (1548-1617). Uma das nossas maiores autoridades na Filosofia da Idade Média avalia que Suarez detinha um conhecimento da Filosofia Medieval que acanharia a qualquer grande historiador contemporâneo do período¹⁴. Portanto, seus escritos são como que o registro temático e terminológico de como a Metafísica era compreendida nos últimos séculos do medievo. Ora, esses estudos pautavam-se até ali sobretudo em comentários literais ao texto aristotélico, tal como em importantes comentadores da segunda metade do século XV, como Johannes Versoris e Dominique de Flandre. Embora projetasse inicialmente a composição de uma propedêutica aos conceitos fundamentais da Teologia, Suarez, supondo que seria impossível chegar a bom teólogo quem antes não assentou solidamente os fundamentos da Metafísica¹⁵, substituiu seu projeto original por uma obra em dois volumes intitulada *Disputationes Metaphysicae*. A singularidade metodológica das *Disputationes* foi renunciar ao procedimento tradicional do comentário escolástico por um discurso que ordenava sistematicamente, de acordo com as matérias, as investigações um tanto reticulares e dialéticas de Aristóteles.

Nesse sentido, Suarez não ambicionava apenas analisar diretamente o texto aristotélico, mas tomá-lo como referência para estabelecer os conceitos gerais da *Metafísica* que, pela primeira vez, é pensada como um saber autônomo. Assim como o título *Metaphysica* não fora cunhado por Aristóteles, a ciência ali entrevista pelo estagirita não seria restrita a obra deste. Daí que, embora Aristóteles seja um interlocutor privilegiado nas *Disputationes*, nem por isso é mais do que apenas um interlocutor¹⁶. A Metafísica, explica-nos Suarez, trata do que sucede às coisas naturais, de modo que o próprio suceder é agora explicitamente tomado numa acepção de conteúdo, ou seja, o conhecimento do suprassensível enquanto posterior ao do sensível. Na cuidadosa interpretação de Heidegger¹⁷, Suarez reteria o sentido de *μετά* como

¹³ WIPPEL, 1993, p.85.

¹⁴ GILSON, 2002, p.99,

¹⁵ SUAREZ, 1960, p.20.

¹⁶ COURTINE, 1990, p.10, 327-328.

¹⁷ HEIDEGGER, 2011, p.70.

“em seguida a” (post), entendendo-o como uma gradação de conhecimento que parte do sensível ao suprassensível – e, ao mesmo tempo, o “depois de”, “posterior”, indicaria que o suprassensível regula o sensível.

Surge assim um novo gênero, o “manual”, o qual será decisivo para a formação de autores modernos como Descartes e Spinoza, bem como se inaugura um outro conceito de Metafísica pelo qual desponta a personagem que Kant, posteriormente, caracterizará como “dogmático”. Esses manuais, adotados ou adaptados pelas escolas jesuítas, guiavam também a instrução geral a cargo da Companhia de Jesus no Brasil, de modo que é essa concepção escolástico-aristotélica da Metafísica que se difunde em nosso período colonial¹⁸. A Metafísica torna-se assim uma disciplina escolar, de modo que, sob a influência de Suarez, firma-se em seguida a distinção entre a “Metafísica geral”, que estuda o Ser enquanto ser e a “Metafísica especial”, que reúne a “Cosmologia”, que estuda o ser enquanto coisa mutável, a “Psicologia racional”, que estuda o ser de seres racionais, e a “Teologia natural”, que estuda o ser de Deus¹⁹.

1.2. Metafísica enquanto um saber *anterior* da realidade

Há indícios suficientes de que Descartes, que frequentou a prestigiada escola jesuíta Henri-IV de La Flèche, estudou as *Disputationes* de Suarez²⁰. O uso recorrente do vocabulário técnico, assim como o recurso – polêmico – ao gênero literário do manual escolástico para a composição de um de seus últimos e influentes escritos, os *Princípios de Filosofia*²¹, justificam que os trabalhos de Suarez e de seus discípulos estruturaram o pano de fundo conceptual sobre o qual brotou a concepção cartesiana de “metafísica”. Na carta aos teólogos da Sorbonne que inicia as *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, Descartes

¹⁸ Cf. SAVIANI, 2010, cap.3. Esse modelo pedagógico e as concepções metafísicas que a ele se associam persistem na formação filosófica brasileira também no século XX. Dos relatos que compõem o *Conversas com Filósofos Brasileiros*, nota-se que muitos dos entrevistados, Miguel Reale, Henrique de Lima Vaz, Gerd Bornheim, Guido Antonio de Almeida, Raul Landim Filho, Tércio Sampaio Ferraz Jr., Balthazar Barbosa Filho, foram formados basicamente pelo ensino escolástico-aristotélico, o qual era predominante nos cursos de Filosofia na primeira metade do século passado.

¹⁹ LOUX, 2006, p. 2-5,

²⁰ Cf. a introdução de Cottingham (1998, p.29-30), à tradução inglesa de trechos das *Disputationes* de Suarez, bem como o volume editado por Ariew, Cottingham e Sorrel, *Descartes's Meditations: Background Source Materials* (1998), o qual compila, comenta e traduz trechos de Suarez e de outros autores que serviram de fonte para Descartes.

²¹ Como nos relata Cottingham no prefácio a sua tradução inglesa dos *Princípios de Filosofia* (1985, p. 177), “As early as 1640 Descartes had begun to work on a presentation of his philosophy system ‘in an order which will make it easy to teach’ (letter to Mersenne of 31 December). What he planned was a comprehensive university textbook which would rival and, he hoped, eventually replace the traditional texts based on Aristotle”.

assevera que as questões centrais da Metafísica seriam a demonstração da “existência de Deus” (objeto da Teologia natural) e “a imortalidade da alma” (objeto da Psicologia racional). Já o objeto da Cosmologia que, juntamente com as duas áreas acima, recobre a “Metafísica especial” da escolástica tardia, é obliquamente assimilado à Filosofia Natural na sexta meditação. E quanto à “Metafísica geral” que trata do Ser enquanto ser? A separação “substancial” entre *res cogitans* e *res extensa*, i.e. de que há duas formas básicas de ser, seja como algo pensante ou como algo material ou extenso, corresponderia à “Metafísica geral” cartesiana. Todavia, o deslocamento conceptual que aqui salta aos olhos é que Descartes, interpretado à luz das classificações escolásticas, fundamenta toda a Metafísica a partir da “psicologia racional”, posto que a primeira certeza da ciência se refere justamente ao “ser dos seres racionais” (“*ego sum, ego existo*” ou, na forma em que essa proposição aparece nos *Princípios*, “*ego cogito, ergo sum*”)²². Com esse passo sinuoso, Descartes opera uma remodelação radical da Metafísica pela qual esta deixa de ser aquilo que se encontra “após” as ciências, um saber que, como acreditavam Tomás de Aquino e Suarez, alcançamos a partir das investigações da Filosofia natural, para um conhecimento que se dá “antes” da Física, o qual subjaz e fundamenta todas as ciências²³. Assim, a *Prima Philosophia* não é “primeira” no sentido de um saber superior que se alcança após todas as investigações “secundárias”, mas sim na acepção de um conhecimento subjacente ao das demais ciências.

²² Cottiggham (1896, p.59-60), após citar a mais célebre passagem da segunda meditação, adverte-nos que “[...] a frase canônica *cogito ergo sum* (penso, logo existo) não surge aqui; em vez disso, o que é realçado é o conhecimento da afirmação pura e simples ‘eu existo’. Contudo, a ligação com o pensamento é tornada prontamente evidente: o que garante a certeza de que ‘Eu existo’ é, sugere Descartes, um processo de pensar; a premissa “Eu existo” é verdadeira *sempre que for formulada na mente*. Refletindo-se sobre esta frase conclui-se que, para traduzir corretamente *cogito/je pense*, quando estas palavras ocorrem no debate de Descartes sobre a sua certeza de existir, deve-se utilizar o chamado gerúndio (‘Estou pensando’) em lugar do presente do indicativo ‘Eu penso’. O que me dá a certeza de minha existência não é um qualquer facto estático e temporal sobre mim próprio – que eu sou alguém que pensa; é antes o fato de eu estar neste momento ocupado em pensamentos”.

²³ Os termos “antes” e “depois” devem ser aqui entendidos sobretudo em sua acepção de conteúdo, quanto à ordem pela qual se deve conduzir a pesquisa, ver Hatfield (2003, p.24-25): “Aristotle’s medieval followers disagreed on whether Metaphysics could provide the first principles specific for other sciences, but they agreed that metaphysical principles are the last things learned, since they must be ‘abstracted’ from experience and are the most abstract principles of all. Descartes, by contrast, held that metaphysics contains first principles specific to the other sciences, that these principles could be known *a priori* (without appeal to experience), and that they should be discovered first, to guide further investigation”. A novíssima relação entre a Metafísica e a Física se torna ainda mais polêmica quanto a contrastamos com a posição do próprio Aristóteles. Como ensina Berti (2002, p.9), “[...] Aristóteles [...] afirmou com vigor a multiplicidade e a autonomia das diversas ciências, inclusive em relação à Metafísica. [...] Quem acreditou na possibilidade de uma ciência universal, identificável com a Metafísica, foram, na Antiguidade tardia e no Medievo, os comentadores neoplatônicos de Aristóteles [Temístio, Filipo, Averrois, Alberto Magno, Jacopo Zabarella, do qual se derivou o ideal cartesiano de uma Metafísica como a raiz de uma árvore da qual se ramificam as outras ciências”. A peculiaridade cartesiana quanto àqueles que defendiam a possibilidade de uma “ciência universal identificável com a Metafísica” foi a de pensar a esta não como uma ciência que regula, de um estágio final do processo de conhecimento, as demais ciências, como a *scientia regularis* em Tomás de Aquino, mas tomá-la como o “fundamento” das demais ciências, o ponto de partida indispensável da investigação.

No século XVII, o latim *scientia*, por vezes apressadamente traduzido por “ciência”, significava simplesmente “conhecimento” enquanto um gênero mais elevado de cognição, e, quando empregado no plural, algum ramo do saber, como a Aritmética ou a Geometria. O vocábulo que então mais se aproximava do sentido atual de “ciência” era *Philosophia*²⁴. Daí que, numa imagem que se tornou célebre, o próprio Descartes nos propõe que a “Filosofia” seria como uma árvore, na qual a *Metafísica* era a raiz, a Física o tronco, e as demais ciências os galhos que brotam desse tronco, das quais se destacariam a Medicina, a Mecânica e a Moral²⁵. Por tal imagem, vê-se que Descartes tanto confere uma posição estruturalmente “anterior” à Metafísica, quanto entrelaça organicamente os diversos saberes uns com os outros. Que haja uma conjunção direta segundo a metáfora cartesiana entre a Metafísica e a Física nos sugere uma rejeição do vínculo entrevisto até ali entre Metafísica e Teologia – e, por isso, a ausência desta na árvore do conhecimento não é em nada casual. Esse “momento cartesiano” marca então uma reinterpretação de conteúdo da Metafísica e da relação desta para com os demais saberes.

Algumas décadas depois, o estatuto da Física moderna extrapolou até a preeminência que lhe fora dada por Descartes quando Isaac Newton, ao publicar os *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, consolida a nova Física como um modelo para a investigação da natureza. Do ponto de vista que aqui nos interessa, a originalidade de Newton foi sobretudo desencadear um debate acerca do estatuto metodológico das hipóteses que transcendem a experiência imediata – i.e. as hipóteses “metafísicas” –, o que inspirou outros filósofos a interrogar o que até então constituía as próprias raízes do conhecimento²⁶. Instaura-se assim um “momento crítico” da Metafísica, do qual a *Crítica da Razão Pura* é o discurso modelar.

O propósito de Kant não era eliminar a Metafísica enquanto um campo do conhecimento. Ele ambicionava uma Metafísica “capaz de apresentar-se como ciência”²⁷. Essa cláusula já indica tanto uma apropriação quanto uma mudança decisiva em relação ao momento cartesiano: a Metafísica apenas pode alcançar juízos que se possam dizer “indubitáveis” se guiar-se pelo modelo das ciências, em particular, da Física e da Matemática. Isso significava que a Metafísica não regularia a Física, seja na acepção cartesiana, seja na acepção tomista ou suareziana: pelo contrário, seria a Física, enquanto referencial metodológico, que regularia o saber metafísico. Enquanto as doutrinas anteriores empregavam

²⁴ COTTINGHAM, 1896, p.15-16.

²⁵ DESCARTES, 2006, p.22.

²⁶ CHIBENI, 2013, p. 8-9.

²⁷ Para um debate crítico quanto às interpretações da posição de Kant acerca da Metafísica, ver Lebrun, 2002, cap. I.

a noção de “meta” para designar positivamente aqueles objetos ou a forma de conhecimento mais elevada, Kant a emprega para indicar os limites do nosso conhecimento, aquilo de que podemos pensar sem, a rigor, conhecer²⁸. Tudo leva a crer que essa redefinição não agradou nem aos discípulos nem aos detratores de Kant e, em 1808 e 1832, respectivamente, foram introduzidas as expressões *Erkenntnislehre* (“Epistemologia”) e *Erkenntnistheorie*²⁹ para designar aquela investigação de nosso conhecimento *a priori* que Kant teimara em ainda nomear como “metafísica”.

1.3. Metafísica enquanto um *não saber* da realidade

O incontestável sucesso da Física moderna criou as condições para que, em 1833, William Whewell propusesse que se distinguísse com o termo *physicist* os estudantes da natureza e da matéria dos médicos (*physicians*) e, de modo mais geral, que se adotasse “scientist” para apartar todos aqueles que se dedicavam a investigar o “mundo material” dos “artistas” (poetas, literatos, artesãos, técnicos) – e, poderíamos acrescentar, dos demais “filósofos”. Embora Whewell fosse avesso à ideia de especialização do conhecimento, a terminologia por ele criada ajudou a estabelecer uma identidade profissional que se consolidou na segunda metade do século XIX³⁰, seja pela distinção entre o cientista e o filósofo, seja pela progressiva criação de novas cátedras “científicas” em diversas instituições de ensino superior, decisivas para a consolidação de disciplinas e currículos especializados.

Nessa conjuntura, a separação entre a “Ciência” e a “Metafísica” recebeu um impulso crucial no influente *Curso de Filosofia Positiva*. Segundo A. Comte, um estudo atento do desenvolvimento do espírito humano em suas diversas esferas de atividade intelectual permite que se insinue uma lei fundamental, a “lei dos três estágios”, de acordo com a qual cada um dos ramos de nosso conhecimento passa por três patamares históricos diferentes: i) o estágio teológico ou fictício (no qual “o espírito humano [...] apresenta os fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais [...] cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias aparentes do universo); ii) o estado *metafísico* ou abstrato (uma “simples modificação geral do primeiro estágio” pelo qual “os

²⁸ Como conclui Emile Boutroux, em seu influente estudo sobre a filosofia de Kant (*Histoire de La Philosophie Moderne*, p. 343): En somme, ce que suit de notre examen [de la philosophie de Kant], c’est la nécessité de donné de la métaphysique cette définition nouvelle, laquelle favorise la pratique autant qu’elle s’impose à la théorie: la métaphysique est la science des limites de la raison humaine.

²⁹ Cf. VAHINGER, 1876, p. 84-90 (apud RORTY, 1888, p.112)

³⁰ MIGUEL & VIDEIRA, 2011, p.47.

agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas [...] concebidas como capazes de engendrar por elas próprias todos os fenômenos observados [...] cuja explicação consiste em determinar para cada um deles uma entidade correspondente); iii) o estágio *positivo* ou científico (quando, do “reconhecimento da impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia-se a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude”)³¹. Pela historiografia comtiana, se há uma relação entre a religião (e sua organização metódica, a Teologia) e a Metafísica, não há uma relação entre esta e a Ciência “positiva”. Diferente de Descartes, para quem a Metafísica estaria na base dos saberes, ou de Kant, para quem a Metafísica estaria em certa consonância metodológica com as demais ciências, Comte rejeita como fictícia ou abstrata toda investigação daqueles “objetos” que até ali constituíram a Metafísica. Daí que o “momento positivista” reescreve a história do conhecimento enquanto o progresso da ciência em suas formas latentes e menos ilustradas (religião, Metafísica) até a sua acepção contemporânea – confirmando a insipidez teórica da Metafísica e a consequente desconfiança quanto ao seu valor. Um caso particular do momento positivista no Brasil, o qual também certifica a sua predominância nos meios intelectuais, é a contraposição a este que se expressa na “filosofia do espírito” de um Farias Brito³².

Em paralelo ao momento positivista, prolifera na cultura do século XIX, a ideia de que todo o nosso conhecimento é restrito à conjuntura de uma determinada época e assim não pode transcendê-la; por conseguinte, não é possível nem conhecer nem intuir o eterno. Essa ideia ou crença foi posteriormente denominada de “Historicismo”³³. Na *II Consideração Extemporânea*, Nietzsche atesta que o seu tempo glorifica a sua cultura ou “consciência histórica” e a leva a tal extremo que se poderia dizer que esta se tornou como que uma enfermidade do pensamento³⁴. A radicalidade da posição historicista consiste em que, não obstante compartilhe das mesmas reservas que o Positivismo entrevê à Metafísica, dá um passo adiante ao sugerir que o próprio ideário positivista ainda permanece contaminado pela noção de suprassensível. Se o que podemos conhecer são apenas fatos, e os fatos são historicamente situados, somente podemos conhecer o que é historicamente situado; se o próprio ato de conhecer é historicamente situado, então as categorias pela quais conhecemos também o são; a categoria de progresso do conhecimento que conduz a lei dos três estágios é

³¹ COMTE, 1978, p.1-4.

³² Cf., e.g. FARIAS BRITO, 2003.

³³ STRAUSS, 2009, cap.1.

³⁴ NIETZSCHE, 2003, p.5-7.

assim historicamente situada, pois não podemos conhecer factualmente outros momentos históricos e nos compararmos com outros períodos; logo, o positivismo, segundo a perspectiva historicista, não obstante recuse aos objetos suprassensíveis da Metafísica, conserva, paradoxalmente, a ideia de que as nossas categorias de conhecimento estariam para além dos fatos historicamente situados. Uma objeção similar fora feita a uma concepção explicitamente metafísica do progresso histórico da ciência, a hegeliana – se a ciência é o desdobramento histórico de categorias de pensamento as quais, em certo estágio e por meio do sábio, tomam consciência de si mesmas como etapas do “espírito”, então essa autoconsciência é também um momento parcial e situado do espírito e não a sua totalização num conhecimento absoluto)³⁵.

O historicismo ou consciência histórica tanto mitiga a possibilidade da Metafísica quanto da própria ciência enquanto um saber autônomo das vicissitudes da cultura. Se todo o conhecimento é restrito a uma determinada época, então o valor que concedemos ao que conhecemos e os próprios valores também o são. Por conseguinte, não podemos saber se aquilo que conhecemos agora é superior ou inferior ao que se conheceu antes, bem como não podemos saber se os valores pelos quais atualmente nos guiamos são melhores ou piores do que os de nossos antepassados. Sendo assim, todo o conhecimento é “relativo” e, uma vez que não podemos avaliar objetivamente se algo é melhor ou pior, então sequer podemos atribuir valor às coisas. A consciência histórica nos põe assim diante do relativismo e do niilismo³⁶ e, nessa perspectiva, a Metafísica é tão somente um objeto da “cultura”.

A acepção atual do termo “cultura” se torna corrente apenas no século XIX, justamente no período em que surge o movimento historicista. A despeito das diferentes concepções sobre o que seria a cultura, estas convergem na aceitação de que aquela é uma instância essencialmente “histórica”. Já o “Culturalismo”, tal como aqui emprego o termo, consiste na ideia de que o principal item constitutivo da existência humana seria a cultura e, nesse sentido, esta se torna um campo oníabrangente do qual emanam todas as demais facetas de nossa atividade, inclusive a Religião, a Ciência, e a Metafísica. Com tal definição geral, viso tanto os primórdios do Culturalismo antropológico, segundo a concepção de Ruth Benedict (2013) de que a cultura seria “o grande regulamento da personalidade social”, até o etnocentrismo filosófico de um Richard Rorty (2002).

³⁵ STRAUSS, 2009, cap.1. Uma direção similar é seguida por Hans Georg-Gadamer em suas críticas quanto à dialética hegeliana, como mostra Almeida (2001, p.337-344).

³⁶ Quanto ao relativismo, ver também Strauss (1989, p.13-26).

Minha hipótese é de que a consciência histórica possibilitou o que hoje entendemos, de maneira geral, por “Culturalismo”. Com isso não quero dizer que os homens antes do século XIX não tivessem em conta a diversidade das culturas ou não as valorizassem; quero apenas dizer que, somente com a “consciência histórica”, os homens passaram a considerar que a cultura e tudo que dela se segue seriam o valor fundamental. Contudo o Culturalismo não é a cultura, mas tão somente uma maneira de entendê-la e de valorizá-la. Aliás, se tudo que compreendemos e valorizamos é parte ou emana da cultura, então o Culturalismo também é uma expressão cultural, assim como a Religião, a Ciência, e a Metafísica. Enquanto partes ou emanações da cultura, nenhum desses âmbitos seria superior ou inferior ao outro – afinal, sobre o quê se sustentaria aqui uma hierarquia objetiva? Por conseguinte, o ponto de vista culturalista não pode implicar, se adequadamente compreendido, na superioridade deste frente à Religião, à Ciência e à Metafísica. Em outros termos, o historicismo radical da posição culturalista culmina num relativismo que mitiga a pretensa superioridade explicativa deste. Nesse sentido, o culturalismo apenas pode persistir como uma crença, já que veda qualquer “teoria”. Se abrir mão dessa premissa e se fizer “teórico”, o culturalismo será confrontado com suas próprias interposições, já que a teoria, por sua pretensão objetivista, implica que também o Culturalismo não seria redutível a uma dada cultura e, portanto, contrário a sua própria tese fundamental.

A Metafísica surge numa cultura, conquanto não se restringe a uma cultura. Assim, o estudo sistemático da Metafísica não se confunde com a pesquisa de quais são as crenças ontológicas dessa ou daquela comunidade (Viveiros de castro, 2009). Trata-se de refletir se essa ou aquela concepção, seja grega ou ameríndia, busca ou permite meditar racionalmente sobre uma instância “para além do Físico”. Disso se segue que a escolha entre “metafísica ou cultura” é ambígua, pois a opção entre Metafísica e Cultura, tal como nós a entendemos hoje, a saber, como a alternativa entre Metafísica e Culturalismo, não é necessária. Se para pensarmos a Cultura precisamos retomar aquilo que a antecede ou que a supera, então a Metafísica seria um esforço do humano em ir além das limitações impostas por sua própria condição, esforço este que, mesmo se irrealizável, indica-nos uma direção que ainda podemos (e talvez devamos) seguir.

Em resumo: inicialmente, a Metafísica intitulou uma investigação do suprassensível que seria o coroamento de todos os esforços das outras ciências (“momento aristotélico”). Noutra conjuntura, torna-se uma irmã siamesa da Teologia e um saber regulador dos demais (“momento tomista”). Posteriormente, a Metafísica vem a ser um saber autônomo, cuja

ligação com a Teologia consiste agora em lhe fornecer as bases fundamentais (“momento suareziano”). Num primeiro movimento da Modernidade, a Metafísica é sutilmente dissociada da Teologia e é situada, do ponto de vista metodológico, antes e não mais depois das ciências, como o fundamento de todo o saber – e em conjunção direta para com a Física (“momento cartesiano”). O sucesso da Filosofia natural moderna faz com que se questionem os princípios sob os quais a Metafísica até ali se pautara, de modo que a Física se torna então o modelo metodológico para uma Metafísica que se possa apresentar como ciência (“momento crítico”). Pelo emparelhamento das demais ciências à Física e ao seu “método experimental”, e a incompatibilidade deste para com qualquer conhecimento suprassensível, a Metafísica enquanto área de investigação é tida agora por não-científica, i.e., “irracional” ou mera “superstição” (“momento positivista”). Por fim, com a proliferação da escola histórica e sua defesa incondicional da relatividade de todo conhecimento, inclusive o científico, a Metafísica é feita somente um artefato da cultura, um relicário de opiniões que cada um de nós trazemos conosco e que, não obstante nos espantem, não podem ser objeto de uma investigação racional. Daí não surpreende que o autor de um dos maiores livros de Metafísica do século XX, *A Evolução Criadora*, embora entrelaçasse as suas intuições aos resultados das teorias científicas da vida então vigentes, foi laureado, em 1927, com o prêmio Nobel de *literatura*, visto que, de um livro de Metafísica apenas conviria premiar o estilo e imaginação do escritor. Porém, diante das incoerências internas da própria consciência histórica e do culturalismo, talvez, mais uma vez com Nietzsche, seja oportuno acusar que “há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura”³⁷.

§2. Metafísica e Modo de Vida Filosófico

2.1. Discurso e modo de vida filosófico

O percurso até aqui retrçado pelo entrecruzamento de diversos “momentos filosóficos” é instrutivo, mas padece de um pecado original. Há um pressuposto oculto em tal itinerário, a saber: que a Metafísica é uma disciplina ou discurso exclusivamente “teórico”. Se tal ideia for correta, a plausibilidade ou não de prosseguir uma investigação metafísica em nossos dias se pautaria apenas pela pertinência das proposições que a justificam conceitualmente ou, como foi o caso acima, da impertinência dos argumentos que a

³⁷ NIETZSCHE, 2003, p.10.

vituperam. No entanto, há outra forma de pensar a Metafísica que não a restringe a uma teoria sistemática do ser ou do mundo. Enquanto núcleo da Filosofia, ou como o seu arquétipo, a Metafísica é também e sobretudo uma maneira de viver, um exercício da sabedoria que alinha discursos a uma verdadeira “conversão espiritual”. Tal orientação nos conduz a historiografia filosófica de Pierre Hadot.

Para muitos leitores modernos, os textos filosóficos antigos por vezes parecem incoerentes, sem um plano determinado, mal redigidos³⁸. Os diálogos de Platão, por exemplo, contêm repetições, raciocínios oblíquos ou inválidos, aporias e discrepâncias doutrinárias³⁹. Por sua vez, as obras de Aristóteles são por demais concisas e nelas não atinamos facilmente uma exposição linear do sistema teórico que as constitui. Ora, se os textos filosóficos são escritos para uma plateia geral e anônima, com vistas a lhe apresentar acima de tudo argumentos que a informe e convença sobre um estado de coisas, como não recriminar o descuido na composição dos textos antigos ou mesmo nos enternecermos por alguns destes não terem sido coligidos por seus próprios autores, os quais, certamente, eliminariam os deslizes de edição? O que Hadot logo veio a descobrir foi que o erro estaria justamente em abordar um texto antigo como se este procurasse responder às mesmas exigências de um texto moderno⁴⁰.

A atividade filosófica em nossos dias se institucionalizou em cursos acadêmicos nos quais alunos são treinados para reportar as teorias desse ou daquele autor e serem capazes de dissertar sobre problemas historicamente classificados como “filosóficos”⁴¹. Quando nos atemos às circunstâncias de ensino e aprendizagem pelas quais os textos filosóficos antigos foram elaborados, bem como aos seus gêneros literários, constatamos que aquelas em muito se distinguem das dos artigos e livros especializados atualmente em circulação. Em primeiro lugar, havia uma estreita relação entre o discurso filosófico antigo e o estilo oral⁴². Os textos não eram compostos solitariamente para uma audiência indeterminada, mas para destinatários precisos, um grupo de ouvintes ou discípulos, em circunstâncias igualmente particulares⁴³. Os autores estavam a par das competências intelectuais daqueles que os acompanhavam, das qualidades morais e das questões que lhes instigavam, e as obras, como que escritos de ocasião, eram concebidas para atender às demandas desse grupo específico e não para um

³⁸ HADOT, 2001, p.104.

³⁹ Idem, p.146-148.

⁴⁰ HADOT, 2001, p.61-62.

⁴¹ HADOT, 2014a, p.15-16.

⁴² HADOT, 2001, p.93.

⁴³ Idem, p.94.

auditório intemporal⁴⁴. Poder-se-ia assim estender a todas as escolas antigas o relato de Epicuro, segundo o qual tanto ele quanto os demais discípulos de Musonius julgavam que as palavras do mestre se dirigiam individualmente a cada um deles⁴⁵. Do mesmo modo, o aspecto um tanto reticular dos diálogos platônicos são mais bem compreendido se se tiver em conta que foram tecidos para serem lidos publicamente, que encenavam o esquema de pergunta e resposta recorrente no ensino filosófico das principais escolas até meados do século I a.C.⁴⁶ e que visavam mais a formar seus leitores/ouvintes em como praticar a filosofia do que em informá-los sobre esta ou aquela teoria⁴⁷.

Disso se segue que os textos filosóficos antigos, diferente dos modernos, não se concentravam simplesmente em transmitir uma doutrina sistemática. Eles cultivavam uma maneira de viver. A atividade filosófica era uma opção de vida, a transformação do modo de ver a si e ao mundo, a qual não era um item secundário derivado de uma teoria sistemática, mas sim a própria origem e justificação de um discurso filosófico⁴⁸. Por isso, a Filosofia não buscava originalmente promover um ensino abstrato e todo dogma estava a serviço da vida filosófica⁴⁹. Como se constata de modo ainda mais explícito no período helenístico e romano, a Filosofia era mais que uma mera aprendizagem de teorias ou a exegese de textos, definindo-se como uma “arte de viver”⁵⁰, um método para o progresso espiritual que requeria uma “conversão radical”⁵¹. Tal distinção entre o discurso filosófico e o modo de vida que lhe dá sentido permite que se compreenda num outro patamar a divisão estoica da Filosofia em Física, Ética e Lógica. Para o estoico, esta seria uma tripartição do discurso filosófico e não da própria Filosofia. A Filosofia propriamente dita, isto é, a maneira filosófica de viver, consistiria num ato único e contínuo pelo qual não se tratava só de falar sobre a teoria do mundo físico, da ação moral e da maneira ordenada de pensar, e sim de contemplar o cosmos, agir reta e justamente, pensar de maneira ordenada⁵². O engajamento a uma forma de viver era tão decisivo para a figura do filósofo que alguns, como o imperador Marco Aurélio, eram considerados “filósofos” tão só por sua conduta, já que poucos até ali conheciam as suas *Meditações*. Uma vez que a maneira pela qual nós, modernos, compreendemos a Filosofia (e, por conseguinte, a Metafísica) comumente a restringe a uma disciplina ou discurso

⁴⁴ Idem, p.96.

⁴⁵ Idem, p.97.

⁴⁶ Idem, p.94.

⁴⁷ Idem, p.146.

⁴⁸ HADOT, 2014a, p.15-16.

⁴⁹ HADOT, 2014b, p.135.

⁵⁰ Idem, p.22.

⁵¹ Idem, p.262.

⁵² Idem, p.264.

exclusivamente teórico, então a nossa incompreensão dos textos filosóficos antigos se explica enfim por um desacordo tácito (ou mesmo incompreensão) quanto ao que é ser um filósofo.

Isso acrescenta inclusive outra tonalidade à célebre disputa e distinção entre os filósofos e os sofistas. Habitualmente, os sofistas seriam aqueles que pretenderiam persuadir os ouvintes com argumentos que eles próprios não acreditavam e os filósofos os que almejavam sinceramente provar a verdade desse ou daquele dogma. Todavia, os sofistas e os filósofos não se distinguiam pela crença ou não nos argumentos que enunciavam: nas *Leis* (663 d-664a), por exemplo, o Estrangeiro de Atenas diz que ao legislador-filósofo seria facultada a “mentira piedosa” (*pia fraus*) como um artifício para a formação dos jovens da cidade. A contenda entre o sofista e o filósofo consistia em que, enquanto aqueles se concentravam tão só nas disputas em torno do que dizemos sobre a realidade, estes orientavam seus discípulos a um engajamento concreto a certa forma de vida suscitada pelos seus discursos⁵³. Por isso um Sêneca, em *Da Vitae Beata*, precisava se defender contra os que eventualmente o censuram por “falar de um modo e viver de outro”⁵⁴, e o mais antigo compêndio sobre a Filosofia Antiga, em seu título, alude tanto às vidas quanto às doutrinas dos “filósofos ilustres” – e convém acentuar que as “vidas” precedem ali as “doutrinas”. Provavelmente o comportamento dos modernos suscitaria dúvidas num leitor antigo, ao qual pareceria que a maior parte dos trabalhos e práticas agora vigentes em nossas universidades seriam mais próximos dos interesses de um sofista do que de um filósofo. Por conseguinte, não podemos compreender adequadamente a História da Filosofia (enquanto “História da Metafísica”) se a reduzirmos a apenas um discurso teórico.

2.2. Metafísica enquanto um modo de vida filosófico

A abordagem de Hadot incita que se retome, por uma nova chave de leitura, o “momento aristotélico”. Como dito, para vários leitores modernos, o discurso filosófico do estagirita é desconcertante, seja por sua concisão, seja pelas dificuldades para se definir suas posições quanto a teses que nos soam fundamentais em sua doutrina⁵⁵. Tais dificuldades hermenêuticas encontrariam na *Metafísica* um caso exemplar. Tenta-se “justificar” a obscuridade desse texto por se tratar de “notas de aula” compiladas tempos depois da morte

⁵³ HADOT, 2001, p.105.

⁵⁴ SÊNECA, 2009, p.47.

⁵⁵ HADOT, 2014a, p.132-133.

do estagirita e que, por isso, não possuiriam a organização estrutural que o autor certamente as teriam imputado. Entretanto, e é justamente isso que a historiografia filosófica de Hadot nos permite alcançar, a *Metafísica* não pode ser interpretada à luz das exigências acadêmicas modernas.

Contrário à representação que frequentemente se faz da filosofia aristotélica como alheia à maneira de viver, Hadot mostra que os peripatéticos distinguiram entre a felicidade que o homem pode encontrar na vida política, a qual se refere à virtude cívica, da felicidade que remete a um modo de viver consagrado à vida espiritual⁵⁶. Assim, parece essencial não confundir em Aristóteles o “teórico”, termo que se emprega contemporaneamente para contrapor um discurso abstrato de outro dito “prático”, com o “teorético”, o qual designa tanto um conhecimento que tem um fim em si mesmo quanto o modo de vida contemplativo que se consagra a busca deste⁵⁷. O discurso teórico coligido e posteriormente publicado sob o título de *Metafísica*, mesmo que tivesse sido editado pelo próprio Aristóteles, dificilmente teria a organização estrutural de um escrito moderno, pois não se voltava soberanamente a uma exposição de uma doutrina ou sistema sobre a realidade última do ser, sendo antes um exercício e exortação da vida teorética⁵⁸. Nesse sentido, o “teorético” não se opõe a “prático”, pois como o próprio Aristóteles explicita na *Ética a Nicômaco*, a vida prática não se resume aos atos que visam à ação e o cuidado com os outros, já que as atividades do espírito, as quais se dirigem às reflexões que têm um fim em si mesmas, se dizem “práticas” numa acepção superior⁵⁹. A *Metafísica* não foi escrita como um tratado sistemático das causas e princípios primeiros e supremos, ou do ser enquanto ser, ou uma teoria das substâncias ou uma ciência

⁵⁶ Idem, p.120-121.

⁵⁷ Cf. Idem, p.124: “Parece que para Aristóteles a Filosofia consiste num modo de vida ‘teoretico’. Em relação a isso, é importante não confundir ‘teorético’ com ‘teórico’. ‘Teórico’ é uma palavra que tem precisamente origem grega, mas não aparece em Aristóteles, e significa, em outro registro que não o filosófico, ‘o que se refere ao que se vê’. Na linguagem moderna ‘teórico’ se opõe a ‘prático’, como o que é abstrato e especulativo, em oposição ao que tem relação com a ação e o concreto. Poder-se-á, portanto, nessa perspectiva, opor um discurso filosófico puramente teórico a uma vida filosófica praticada e vivida. Mas o próprio Aristóteles só emprega a palavra ‘teorético’, e a utiliza para designar, por um lado, o modo de conhecimento que tem por fim o saber pelo saber e não um fim exterior a si mesmo, e, por outro, o modo de vida que consiste em consagrar sua vida a esse modo de conhecimento. Neste último sentido, ‘teorético’ não se opõe a ‘prático’; em outras palavras, ‘teorético’ pode aplicar-se a uma filosofia prática, vivida, ativa, que leva à felicidade”.

⁵⁸ Cf. Idem, p. 133-134: “Quando Aristóteles elabora um curso, não se trata, como bem disse R. Bordéus, ‘de um curso’ no sentido moderno do termo, curso ao qual assistiram alunos preocupados em tomar notas do pensamento do mestre, em vista de Deus sabe qual estudo posterior. Não se trata de ‘informar’, de entornar no espírito dos ouvintes um conteúdo teórico, mas de ‘formá-los’, e trata-se também de realizar uma investigação comum: é essa a vida teorética. Aristóteles espera de seus interlocutores uma discussão, uma reação, um juízo, uma crítica. O ensino permanece sempre e fundamentalmente um diálogo. Os textos de Aristóteles, tal qual nos chegaram, são notas de preparação de cursos aos quais se acrescentam correções e modificações do próprio Aristóteles ou de suas discussões com outros membros da escola. E os cursos destinam-se, antes de tudo, a familiarizar os discípulos com os métodos de pensamento”.

⁵⁹ ARISTÓTELES, *EN VI*. 1144 a 18, apud HADOT, 2014, p.124-125.

teológica. Cada um desses tópicos era articulado para conduzir o progresso espiritual dos ouvintes à contemplação, o núcleo mesmo da vida teórica. Todavia, essa direção dos espíritos se fazia menos pelo convencimento mediante proposições do que pelo efetivo engajamento na forma de viver ali traçada, a qual era compartilhada e estimulada no dia a dia do peripato.

Além do discurso teórico, o qual em alguns casos era exclusivamente oral, como em Sócrates ou Epicteto, o modo de vida filosófico englobava uma série de condutas ou técnicas praticadas diariamente pelos membros de uma escola, as quais Hadot denominou de “exercícios espirituais”⁶⁰. Ainda que não possuamos nenhum tratado que reúna sistematicamente o ensino e os exercícios espirituais que lhes estão associados, as alusões a essas atividades estão presentes em escritos de todas as grandes escolas. Fílon de Alexandria, reportando-se a técnicas inspiradas nos estoicos e nos platônicos, enumera algumas atividades como a “pesquisa” (*zetesis*), o “exame aprofundado” (*skepsis*), a memorização (*mnemè*), a “atenção” (*prosochè*), o “domínio de si” (*enkrateia*), as “meditações” (*meletai*), dentre outras⁶¹. Em que consistiriam esses exercícios espirituais? A “atenção” (*prosochè*) é a atitude fundamental dos estoicos, uma vigilância sobre si e tensão constante de espírito pela qual o filósofo se disciplina a manter o seu foco no momento presente, buscando libertar-se das paixões referentes ao passado e ao futuro. A atenção, portanto, é exercida continuamente, seja nos atos mais simples ou nos mais complexos, evitando que nos voltemos para aquilo que não mais depende de nós⁶². Aderir a um modo de vida filosófico significa exercitar-se espiritualmente pelas técnicas cultivadas nessa ou naquela escola, como é o caso da atenção para os estoicos, as quais se entrelaçam a um discurso teórico que visa sobretudo reforçá-las. E, se alguém era reconhecido como um filósofo menos por seus escritos ou oratória do que por sua maneira de viver filosófica, a prática desses exercícios espirituais era decisiva para a representação do que é a filosofia no mundo antigo⁶³.

O que levou a tal degeneração da representação antiga sobre a figura do filósofo e o valor do discurso teórico? A mudança se deveu ao surgimento e a consolidação do Cristianismo ainda na Antiguidade. Assim como o Judaísmo fora apresentado por Fílon de Alexandria como a “filosofia tradicional do povo judeu”, o Cristianismo muito cedo foi declarado por vários de seus defensores, como os Apologistas do século II, uma “filosofia” ou, mais propriamente, a “verdadeira filosofia”. Numa clara continuidade para com a

⁶⁰ HADOT, 2014b, p.7-9.

⁶¹ Idem, p.24-25, 27.

⁶² Idem, p.25-26.

⁶³ Para maiores detalhes, HADOT, 2014a, p.249-332.

“filosofia pagã”, isto é, grega, a “filosofia cristã” também se representava como discurso e modo de vida, assimilando inclusive o ensino exegético vigente nas escolas filosóficas de então⁶⁴. Contudo, em contraponto a seus adversários, um Orígenes substituíra o estudo da Ética e da Física nos diálogos de Platão, pelo estudo dos Provérbios, do Eclesiastes ou do Cântico dos Cânticos para tratar daqueles mesmos temas e seguindo a ascensão do espírito neles entrevista⁶⁵. O que levava aos cristãos a considerarem o Cristianismo como a verdadeira filosofia não era a adoção do modelo exegético dos pagãos ou a mera superioridade segundo eles dos textos bíblicos, mas sim que, assim como a filosofia grega, o Cristianismo era uma maneira de viver e, cria-se, a verdadeira maneira de viver⁶⁶. A partir do século IV, quando o monasticismo aparece como a plena realização da vida cristã, a vida monástica é também identificada como uma filosofia⁶⁷, com a substituição dos “dogmas” filosóficos pelos “mandamentos” dos evangelhos⁶⁸. O discurso filosófico antigo permaneceu em toda a Idade Média, despojado do modo de vida que o constituía, reduzido a um recurso auxiliar para a interpretação da Teologia cristã. Essa sujeição e descaracterização da filosofia antiga por parte da Teologia cristã se institucionalizou quando do surgimento das primeiras universidades europeias, em meados do século XII, de modo que, alguns séculos depois, era banal a afirmação de Suarez, no prólogo de suas *Disputationes Metaphysicae*, de que o papel do filósofo consistia em ter presente para si que a filosofia é “serva da divina Teologia”⁶⁹.

Das querelas que constituíram o que hoje denominamos de “Filosofia Moderna”, uma parte significativa senão a maioria dos pensadores, eles mesmos formados em escolas cristãs, buscaram emancipar a Filosofia exclusivamente pela dissociação teórica de seu discurso ao dos teólogos, sem imaginar que assim conservavam o principal ato pelo qual a Filosofia Antiga fora subjugada pela Teologia. Embora Hadot chame a atenção de que o ideário da Filosofia como maneira de viver não foi por completo extinto na Idade Média e esteve presente em vários pensadores modernos, a interpretação escolar da Filosofia como simples discurso teórico se manteve, contudo, predominante⁷⁰. Quando a “História da Filosofia” se torna uma disciplina universitária no final do século XVIII⁷¹, os manuais e monografias dali em diante se voltavam apenas para os discursos filosóficos, interpretando-os

⁶⁴ HADOT, 2014b, p.70; 2014a, p.335-336.

⁶⁵ HADOT, 2014a, p.337.

⁶⁶ Idem, p.338.

⁶⁷ HADOT, 2014b, p.72-73.

⁶⁸ Idem, p.77.

⁶⁹ HADOT, 2014a, p.357.

⁷⁰ Cf. HADOT, 2014b, p.67-87.

⁷¹ Como nos conta Victor Cousin (1829, p.xx), no prefácio a sua tradução do “Manual de História da Filosofia”, de Tennemann, Jacob Brucker é o “pai da História da Filosofia e Tennemann é o seu verdadeiro sucessor”.

como proposições autônomas ou parcialmente explicadas por informações biográficas de cunho tão somente psicológico ou historicista. Daí que, quando comparamos atualmente os diferentes métodos de comentário das doutrinas filosóficas, tais como o histórico-genético, o estrutural, o analítico, o hermenêutico-fenomenológico, dentre outros, não surpreende que o litígio entre eles se restrinja ao discurso e não à forma de vida filosófica, a qual todos como que desconsideram.

Ainda quanto à historiografia filosófica, convém acrescentar uma circunstância sequer aludida por Hadot, embora em clara consonância com sua proposta. O “momento positivista”, além de escarnecer qualquer caráter racional que se pudesse imputar à Metafísica, influenciou, mesmo que sub-repticiamente, a nascente disciplina de “História da Filosofia”, a qual valorizou aqueles aspectos que a pudessem tornar “científica”. Isso conduziu à formação de “especialistas” nos discursos filosóficos que pautam a sua formação pelos saberes históricos e filológicos, bem como assumem a “objetividade” como seu ideal regulador. A “objetividade”, tal como concebida pelo ideário positivista, requer que nos distanciemos por completo ou tanto quanto possível do objeto estudado, assumindo uma neutralidade axiológica quanto a este. Daí que se possa lamentar, sem contudo desqualificar, quando um estudante, ao defender sua dissertação ou tese, diante de dúvidas da Banca acerca da plausibilidade das ideias do filósofo por ele expostas, restrinja-se a afirmar sua indiferença quanto à correção destas, pois não lhe cabe qualquer posicionamento filosófico. Se os antigos comentários voltavam-se para os textos como uma inquirição indireta dos problemas filosóficos, ou seja, perguntava-se se Platão considerava ou não que o mundo era eterno para assim investigar se o mundo era ou não eterno, os comentários modernos, com sua impessoalidade metodológica, contentam-se apenas em interpretar se Platão considerava que o mundo é ou não eterno, sem qualquer interesse por elucidar a própria questão que instigou o pensador. Disso se segue também que seria vedado o engajamento do especialista na maneira de viver prevista pela doutrina, sob pena de que a sua interpretação se tornasse parcial, subjetiva. Uma vez que a História da Filosofia, seja por seus estudos sobre um ou vários períodos filosóficos, seja pela exegese aprofundada dessa ou daquela doutrina, é a principal propagadora da representação atual que nos fazemos dos sistemas, entende-se como esta, enquanto signatária (positivista) da Filosofia enquanto apenas um discurso teórico, pode nos desviar do ato mesmo do filosofar em seu sentido pleno.

O que leva Hadot a discutir as representações da atividade filosófica na Antiguidade não é mero saudosismo ou algum ímpeto antiquário. Trata-se sobretudo de revitalizar a própria atividade filosófica. Entendo que um passo estratégico nessa revitalização consista em

tornar a História da Filosofia tanto um estudo dos discursos quanto da maneira de viver que estes encenam. Isso significa retirar o véu que impede aos leitores modernos de ver, por exemplo, que Descartes adotara o modelo dos “exercícios espirituais”, cuja origem remonta à Antiguidade⁷² para, nas *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, incitar o seu leitor a um trabalho sobre si próprio, de maneira que apenas após a conclusão de um estágio de progressão espiritual se possa passar a etapa seguinte⁷³. Algo similar estaria na “moral provisória” da terceira parte do *Discurso do Método*, na qual se indica a maneira de viver cujo exercício tornaria viável a existência do sábio numa conjuntura de perseguição e de ausência das antigas escolas. Além disso, textos endereçados a uma “discípula” em particular, como as *Cartas à Princesa Elisabeth*, são claramente escritos de direção espiritual⁷⁴. Outro caso exemplar e inusitado de persistência da filosofia como maneira de viver, oculta ao leitor positivista da História da Metafísica, seria Kant. Como se lê num trecho do seu *Opus Postumum*, Kant entende que “a filosofia é a doutrina e o exercício da sabedoria (não simples ciência)”. Desse modo, ele repreende aqueles que há muito consideram que a filosofia seria uma simples peça de erudição, pois um exame dos antigos filósofos, como Epicuro, Zenão ou Sócrates, mostra-nos que eles se preocupavam essencialmente com “o destino do homem e os meios de se atingir isso”. Por isso, eles permaneceriam muito mais fieis à “verdadeira ideia do filósofo” do que nós, modernos, para os quais o filósofo é como que um “artista da razão”⁷⁵. Além disso, coligir o discurso filosófico à maneira de viver e aos exercícios espirituais que a caracterizam permitiria, segundo Hadot, melhor entender contemporâneos como Schopenhauer⁷⁶, Nietzsche⁷⁷, Bergson⁷⁸ e Wittgenstein⁷⁹.

Como ressalta Hadot, não se trata de estabelecer uma oposição entre o discurso teórico e o modo de vida filosófico. Estes são complementares. O que é preciso ter em conta é

⁷² HADOT, 2014b, p.9.

⁷³ HADOT, 2014a, p.370.

⁷⁴ Idem, p.373.

⁷⁵ Idem, p.372-373.

⁷⁶ Como relata R. J. Hollingdale (1996, p.74-77), durante boa parte do século XIX, Schopenhauer se tornou uma personagem cultuada ainda mais por seu estilo idiossincrático de viver do que pela leitura atenta e sistemática de suas obras. Para maiores detalhes quanto à “lenda Schopenhauer”, veja a biografia escrita por R. Safranski, *Schopenhauer e os Anos mais Selvagens da Filosofia*.

⁷⁷ É bastante revelador que Nietzsche, em sua autobiografia filosófica, *Ecce Homo: como alguém se torna o que se é*, pouco ou nada nos informe sobre o conteúdo ou os argumentos de cada uma de suas obras lá rerepresentadas, preocupando-se quase que exclusivamente em nos indicar a atmosfera espiritual sob a qual cada uma delas fora redigida e o tipo de disposição vital que elas implicam.

⁷⁸ Num ensaio intitulado “O Sábio e o Mundo”, Hadot (2014b, p.314-320) diz que, quando Bergson nos propõe uma distinção entre a percepção habitual e a percepção filosófica, o que ele tem em vista é um menos uma proposição teórica do que um “deslocamento de nossa atenção”, uma “transformação total de nossa relação com o mundo”, a qual requer esse engajamento efetivo do pensador.

⁷⁹ Hadot foi um dos primeiros intérpretes de Wittgenstein na França, reunindo posteriormente os seus artigos semanais no volume *Wittgenstein e os Limites da Linguagem*.

que, se complementares, eles não possuem o mesmo estatuto, sendo a maneira de viver mais decisiva do que o discurso. Assim como consideraríamos que um músico ou um cozinheiro é aquele que toca um instrumento ou cozinha e não aquele que apenas medita sobre melodias ou escreve acerca das técnicas para a preparação dos alimentos, um pensador é sobretudo aquele que procura viver o que pensa e pensar o que vive. Por conseguinte, a pertinência conceptual do discurso teórico da Metafísica não deve ser interpretada abstratamente e sim pela maneira de viver que nela se inscreve. A *atenção* a essa maneira de viver é o que pode tornar a Metafísica algo mais do que um “enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da linguagem”.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, C. *Hermêutica e Dialética: Dos Estudos Platônicos ao Encontro com Hegel*. Porto Alegre: Edipucs, 2001.
- BARNES, J. *Metaphysics*. In: BARNES, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, p.66-108, 1995.
- BENEDICT, R. *Padrões da Cultura*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BERTI, E. *Estrutura e Significado da Metafísica de Aristóteles* São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. *As Razões de Aristóteles*. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- BOUTROUX, E. *Histoire de la Philosophie Moderne*. Paris: Felix Alcan, 1897.
- CHIBENI, S. As Posições de Newton, Locke e Berkeley sobre a Natureza da Gravitação. *Scientiae Studia* (USP), v. 11, p. 811-839, 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metaphysiques Cannibales*. Paris: PUF, 2009.
- COMTE, A. *Curso de Filosofia Positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- COURTINE, J. *Suarez et le Système de la Metaphysique*. Paris: PUF, 1990.
- COTTINGHAM, J.; STOOHOFF, R. & MURDOCH, D. (eds.). *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- COTTINGHAM, J. *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1896.
- COUSIN, V. Préface. In: TENNEMANN, W. *Manuel de L’Histoire de la Philosophie*. Paris: Pichon et Didier, 1829.
- DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora Unicamp, 2004.
- _____. *Princípios de Filosofia*. Lisboa, 2006.

_____. *Discurso do Método*. Lisboa: Edições 70, 2014.

DE BONI, L. A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. IN: *Dissertatio: Revista de Filosofia*, n. 19-20. Pelotas: Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, 2004.

DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

FARIAS BRITO, R. *O Mundo Interior (Ensaio sobre os Dados Gerais da Filosofia do Espírito)*. 3ª. ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. E. *L'etre e L'essence*. Paris: J. Vrin, 2002.

HADOT, P. *La Philosophie comme Manière de Vivre*. Paris: Éditions Albin Michel, 2001.

_____. *O que é a Filosofia Antiga?* 6a. ed. São Paulo: Loyola, 2014a.

_____. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014b.

HATFIELD, G. *Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations*. London / New York: Routledge, 2003.

HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais de Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HOOLINGDALE, R. The Hero and the Outsider. In: MAGNUS, B. & HIGGINS, K. *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge / New York: Cambridge Univ. Press, p.71-89, 2005.

KANT, I. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura que Queira Apresentar-se como Ciência*. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Crítica da Razão Pura*. 7ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002.

LOUX, M. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. 2ª. ed. London: Routledge, 2006.

MIGUEL, L. & VIDEIRA, A. A distinção entre os “contextos” da descoberta e da justificação à luz da interação entre a unidade da ciência e a integridade do cientista: o exemplo de William Whewell. IN: *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, jan | jun, p. 33-48, 2011.

NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Extemporânea*. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

NOBRE, M., REGO, J. *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

OWENS, J. “Aquinas and Aristotle”. In: KRETZMANN, N. & STUMP, E. (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 38-59, 1999.

PORCHAT PEREIRA, O. *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

REALE, G. *História da Filosofia Grega e Romana IV: Aristóteles*. 9ªed. São Paulo: Loyola, 1994.

RORTY, R. *Objetivismo, Relativismo e Verdade (Escritos Filosóficos, Vol 1)*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os Anos mais Selvagens da Filosofia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SAVIANI, D. *História das Ideias Pedagógicas no Brasil*. 3ª. ed. Campinas: Autores Associados, 2010.

SÊNECA. *Da Vida Feliz*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Lisboa. Edições 70, 2009.

_____. Relativism. In: STRAUSS, L. & PANGLE, T. (eds.). *The Rebirth of Classical Political Philosophy: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1989.

SUAREZ, F. *A Commentary on Aristotle Metaphysics*. Milwaukee: Marquette Univ. Press, 2004.

TAYLOR, R. *Metafísica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

WIPPEL, J. Metaphysics. In: KRETZMANN, N. & STUMP, E. (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 85-127, 1999.

VAIHINGER, H. Über der Ursprung des Wortes *Erkenntnislehre* und *Erkenntnistheorie*, *Philosophische Monatshefte*, vol. XII, Leipzig, 1876, p. 84-90, (apud RORTY, R. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1888, p. 112).

WORMS, F. *La Philosophie em France au XXe. Siècle*. Paris: PUF, 2009.