

António Marques

O essencial sobre

**METAFÍSICA**

**hcm**

© **N** I M P R E N S A  
N A C I O N A L  
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

António Marques

O essencial sobre

METAFÍSICA

icm



1901

## I. *Inevitabilidade da metafísica*

As formas metafísicas de pensar irrompem em variadíssimos contextos e basta haver a possibilidade de realizar juízos que não se limitem aos factos ou à experiência, para que essa forma de pensar possa surgir mais ou menos disfarçada, ou perfeitamente às claras. O domínio dos juízos factuais ou de experiência, tais como «o João está no barbeiro», «o João é mais alto do que o Pedro», «a pedra está quente», conservam uma relação directa com factos dizendo que eles são assim e assim. Mas todos nós sabemos que os homens não limitam os seus pensamentos a este género de representações da realidade. Para além deste campo reduzido à pura experiência, há um vasto domínio de crenças, saberes, hipóteses, quer do homem comum, quer dos cientistas, dos políticos, dos religiosos, dos artistas, etc., que não se confundem com a experiência dos factos e contendo, muitas vezes, formas metafísicas de pensar.

Haverá pois como que uma certa *inevitabilidade* na irrupção desse modo de pensar, como se este tivesse uma

constituição já de si propícia ao aparecimento de formulações metafísicas. Decerto que tem havido tentativas anti-metafísicas, no sentido de excluir de todo o pensar qualquer ocorrência metafísica, mas são esses esforços que mostram bem como ela é sentida como uma presença contínua e persistente de que os partidários de um factualismo puro gostariam de se desfazer. Talvez por isso as formas metafísicas de pensar suscitem polémicas, rejeições ou adesões mais ou menos emocionais. E, no entanto, ninguém defenderá que são manifestações irracionais ou degradadas do pensamento; pelo contrário, a preocupação pela racionalidade, pelo «ir ao fundo das questões», parece apelar para um inevitável encontro com a metafísica. Aliás, convém dizer que os filósofos e cientistas antimetafísicos realizam o seu combate em prol do que eles chamam a constituição de uma intersubjectividade que só uma linguagem sobre factos poderá garantir. A linguagem metafísica teria a suprema desvantagem de não obedecer aos critérios de intersubjectividade previamente definidos, os quais se supõe possuírem uma inequívoca relação com os factos. Ora tal suposição assenta noutra ainda mais forte: a de que a comunicação interpessoal vive dos factos e neles se esgota.

A verdade é que não parece possível contornar certos problemas, ou, mais simplesmente, evitar falar deles. Por exemplo, não saberei, racionalmente, recusar uma questão assim formulada:

1. «Posso considerar a existência da *liberdade* num mundo regido pelas leis rígidas da natureza, e sabendo que homem é um ser também incluído nessa natureza?»

ou ainda esta:

2. «Até que ponto há na história das sociedades humanas um *progresso* e quais as evidências empíricas deste?»

ou também outra questão que se refere à existência de *princípios de continuidade* na natureza:

3. «Será que na natureza há saltos ou, pelo contrário, qualquer fenómeno possui sempre, em cada uma das suas forças de transição, subfases divisíveis por sua vez em indiscerníveis  $n$  subfases?»

Por outro lado, devemos pensar que cada uma destas formulações faz parte daquilo a que podemos chamar a metafísica *imane*nte do homem comum, que as formulará em versões bem mais grosseiras. Por exemplo:

1. como me poderei considerar livre, se por detrás de cada um dos meus actos existe um facto que não domino?
2. haverá progresso moral na história da humanidade, sendo hoje possíveis fenómenos como o nazismo e a guerra nuclear?
3. atrás do que é visível e muda de repente deverá haver mudanças que não atingimos, processando-se segundo outra lógica?

Será todavia erróneo supor que existe pensar metafísico em todas as formas de pensamento que ultrapassam a ordem do puro factual. Na sua correcta acepção as formas metafísicas de pensar separam-se radicalmente de

múltiplas outras, tais como da religião, da mística, da mágica ou da crença do senso comum, formas que, aliás, se interpenetram muitas vezes ou que eventualmente se deixam, por sua vez, invadir pela própria metafísica. É que esta é identificável quer através da formalização de certos *problemas*, quer pelo tipo de *argumentação racional* com que estes são construídos e defendidos. *É mais o tipo de problemas do que o tipo de argumentação que, no entanto, permite reconhecer, de imediato, quando estamos perante uma forma metafísica de pensar.*

A argumentação implicada no pensar metafísico será também, por essência, *racional*. Este facto mostra que não é tanto por um apelo à evidência dos factos que o defensor de uma metafísica consegue convencer o seu ouvinte ou oponente, mas é sobretudo por chamadas de atenção à «racionalidade» ou «lógica» implacáveis da sua argumentação. Essa será de resto uma das causas de certas recusas do pensar metafísico: a controvérsia, sustentada e decidida apenas no plano argumentativo, parece esgotar-se num nível de abstracção dificilmente aderente aos factos em si. O primeiro traço definidor de toda a argumentação racional, presente por isso na argumentação metafísica, é aquilo a que poderemos chamar o *princípio da não contradição*. Este será o núcleo comum a todos os sistemas racionais e diz apenas que um mesmo predicado não pode afirmar-se e, ao mesmo tempo, ser negado de um mesmo sujeito e segundo o mesmo critério *de atribuição*. O outro princípio que sustenta as argumentações racionais é a utilização, *e também a discussão*, de uma *razão suficiente* dos acontecimentos ou das coisas em geral. Que tudo tenha uma causa é uma expres-

são de racionalidade, complementada com a *reflexão sobre as modalidades e a legitimidade das causas invocadas*. Mas estes princípios encontram-se, na verdade, em todas as argumentações de tipo racional (nas ciências, por exemplo) e, só por si, não distinguem um pensar metafísico. Diríamos apenas que, se ele se define por alguma coisa, é pela *atenção crítica e reflexiva com que toma o chamado princípio da razão suficiente*.

Já no que respeita aos problemas, parece mais fácil detectar traços mais característicos. O pensar metafísico exerce-se sobre a globalidade *daquilo que é*, e aí procura os grandes princípios da subsistência e organização, vulgarmente designados como os géneros e categorias do ser. Por outro lado, a pesquisa desses princípios implica um trabalho de hierarquização e articulação. O que é mais fundamental, autónomo ou subsistente? Serão, por exemplo, as ideias (ou algumas ideias) dos homens, ou as coisas individuais com que deparamos a toda a hora?

## II. *Ser e substância*

As formulações que Aristóteles (384-322 a. C.) deu da metafísica continuam a ser exemplares e, quer do ponto de vista temático (pela definição dos seus problemas intrínsecos), quer de um ponto de vista da descrição das tarefas prioritárias, elas continuam a ser, em grande parte, a matriz de todo o nosso pensar metafísico. De facto, quando ele afirma que existe «uma ciência que estuda o ser enquanto ser e os atributos que lhe pertencem de um modo essencial» <sup>(1)</sup> e que esse «ser se toma

em múltiplas acepções, mas, em cada uma das acepções, toda a denominação é feita em relação a um princípio único», é todo o programa da metafísica que encontramos. «Tais coisas, com efeito, são ditas seres por serem substâncias<sup>(2)</sup>, tais outras por serem determinações da substância<sup>(3)</sup>, tais outras por serem um encaminhar-se para a substância<sup>(4)</sup> ou, pelo contrário, corrupções da substância<sup>(5)</sup>, ou porque são privações<sup>(6)</sup>, ou qualidades<sup>(7)</sup> da substância, ou ainda porque são causas eficientes ou geradoras, seja de uma substância, seja daquilo que é nomeado relativamente a uma substância».

Seguidamente, Aristóteles defende que «pertence a uma única ciência estudar todos os seres enquanto seres», sendo que aquela tomará como objecto próprio o que é primeiro, aquilo de que todas as outras coisas dependem e em razão da qual são designadas. Se isto é a substância, é das substâncias que o filósofo deverá apreender os princípios e as causas<sup>(8)</sup>. Formulações idênticas encontram-se em profusão nos textos de Aristóteles<sup>(9)</sup>: a *substância* é o que deve ser considerado em primeiro lugar nesse estudo do ser enquanto ser. Estudar os atributos essenciais do ser, os seus primeiros princípios, estudar, enfim, *aquilo que, verdadeiramente, é*, significa estudar a *substância*. Pelo menos, o esclarecimento do que esta seja deverá ser considerado decisivo para a mais correcta compreensão de outras determinações que não sejam a substância ela própria. Mas a palavra «substância» designa, no pensar metafísico de Aristóteles, mais um *nó de problemas* do que uma entidade perfeitamente delimitável.

De algum modo só ela equivale ao que *verdadeiramente é* e todas as determinações secundárias daquilo que *verdadeiramente é* são ditas da substância. Nesta acepção ela é um *sujeito* de que se podem predicar múltiplos atributos e, para que essa predicação seja possível, basta uma conformidade ao princípio lógico supremo da *não contradição*. Contudo, a pergunta pelo que verdadeiramente é impulsiona o pensamento para lá desta estrutura ainda muito formal. Pensar a substância não se compadece com uma certa facilidade em criar, mais ou menos apressadamente, um mundo bipartido de substâncias e atributos, isto é, dois mundos, o do ser verdadeiro e outro das aparências. Já Platão teria incorrido nesse tipo de pensar apressado e fácil, ao abstrair do mundo sensível (separar) certas entidades para as substancializar e colocar num mundo à parte. As coisas sensíveis (por exemplo, este homem concreto) *participariam*, na linguagem de Platão, dessas substâncias ou ideias. O termo *participar* teria, aliás, o sentido de uma imitação da ideia por parte da coisa sensível. Assim, Aristóteles — num momento decisivo da história da metafísica — criticará o platonismo por ter pensado mal a substância, e não só por ter praticado aquela separação, mas por nem sequer conseguir subordinar o seu pensar metafísico àquele supremo princípio lógico. Efectivamente, este homem concreto participaria de mais do que uma substância, isto é, o homem concreto participaria do homem em si, do animal em si, do bípede, do mamífero em si, etc. . . . Como é possível que várias substâncias diferentes sejam participadas, ao mesmo tempo, pela mesma coisa e, por outro lado, como é possível que este ser

concreto participe ao mesmo tempo de variadíssimas substâncias? Chegar-se-á ao absurdo de haver mais substâncias do que coisas sensíveis, se tivermos em conta que cada coisa participa, não só da substância, que é uma espécie de um seu duplo (por exemplo, a Sócrates corresponderá um Sócrates em si ou uma ideia de socraticidade), mas também de outras substâncias: o animal em si, o mamífero em si, etc. <sup>(10)</sup>.

No fundo, o *pensar metafísico*, se pretende conhecer o ser e os seus atributos essenciais, *não poderá considerar todo o ser como igualmente digno de uma substancialização*, erro tipicamente platónico e que deve, a partir da argumentação de Aristóteles, constituir aquela região do pensamento onde acaba a boa metafísica. No interior do ser há, pelo contrário, diferenciações (regiões de estratificação e subordinação relativas) e, como já vimos atrás, deve ser de um desses estratos que tudo o resto se predica. *A primeira grande questão preliminar que a metafísica deve pôr é precisamente a que respeita aos critérios de selecção das regiões mais fundamentais do ser*. Esta foi a percepção de Aristóteles ao comentar: «De todas as questões, a mais difícil e cuja solução é a mais necessária para o conhecimento da verdade é a de saber se, enfim, o ser e o uno são substâncias das coisas; dito de outro modo, se cada uma delas não é mais que respectivamente o ser e o uno, ou se há uma outra realidade que serve de substrato ao ser e ao uno e da qual é preciso investigar a natureza» <sup>(11)</sup>. Ora um dos primeiros critérios a utilizar na diferenciação no interior do ser é aquele a que chamaremos o da «impossível

predicação». *Só é substância, e por isso só verdadeiramente é, aquilo que não é predicado, que não pode ser atributo doutra coisa.* A este respeito, Aristóteles é claro, ao sublinhar que «a substância diz-se do que não é predicado de um sujeito» (12), pelo que a consequência imediata é a de que os chamados *universais* (o que é comum a múltiplos indivíduos) não podem considerar-se verdadeiramente seres, já que precisamente a *sua função é serem predicados*. Assim, se esse critério for utilizado sucessivamente em relação a conjuntos diferentes de coisas, e se chega à determinação de uma coisa ou coisas impossíveis de serem predicados de outras, estaremos em presença de substâncias. É nesta via que o pensar metafísico se deverá desenvolver: do vastíssimo domínio do ser, que, à primeira vista, é indiferenciado, mas que o próprio acto de predicar mostra ser notavelmente díspar, há que extrair aquilo que nunca pode ser predicado. Para Aristóteles, a substância reduz-se a duas acepções: é o sujeito último, aquele que não é mais afirmado de nenhum outro e é ainda o que, sendo indivíduo tomado na sua essência, é também separável, isto é, «a configuração ou forma de cada ser» (13).

Apercebemo-nos pois que a pesquisa sobre a substância — definida como o grande tema do pensar metafísico — desemboca no estudo de entidades *separadas*, de existência autónoma, em total *oposição ao universal* e a tudo o que possa ser predicado. Isto é, indivíduos possuindo uma certa forma. Até chegar a este ponto, Aristóteles desenvolve uma cerradíssima argumentação contra anteriores formas metafísicas de pensar, quer pré-socráticas, quer platónicas, tomando como base sempre

o ponto de vista de que o *problema crucial é o de saber o que verdadeiramente é a substância*. Seria necessário afastar metodicamente tudo o que fosse apenas comum ou universal, fruto de uma abstracção do pensamento ou confusão entre o que pode ser anterior do ponto de vista lógico, mas não do ponto de vista do ser.

Esse esforço analítico extraordinário para esclarecer a complexa diferenciação existente no interior do ser deve reconhecer-se, em primeiro lugar, a Aristóteles. Foi ele, de facto, o mais notável analítico do ser e o mais arguto crítico das confusões entre estratos no interior deste e de criações de pseudo-substâncias. É sua a afirmação que «nada é mais absurdo do que pretender que existem realidades determinadas fora daquelas que vemos no universo sensível e que estas realidades são as mesmas que (encontramos) na realidade sensível, exceptuando o facto, no entanto, de elas serem eternas, enquanto as outras são corruptíveis. Com efeito, quando se diz que existe o homem em si, o cavalo em si e a saúde em si, sem nada acrescentar, não se faz mais que imitar aqueles que dizem que há deuses, mas que estes têm a forma de homem» (14). Afirmações carregadas de consequências. É que se a substância, o estrato fundamental do ser, fosse um universal (o ser o uno, qualquer género ou espécie) seria também algo melhor controlável pelo espírito. De facto, este tem um acesso facilitado às entidades universais que bem pode manipular à sua vontade. Melhor dizendo, as classes de objectos, que as metafísicas platonicas substancializam, são uma verdadeira criação do espírito. Não há classificação fora da criação humana e, por isso mesmo, os universais, enquanto elementos

comuns a vários particulares, são da ordem do espírito e não do ser. O debate sobre os universais permaneceu extramente vivo na Idade Média, foi renovado pelos empiristas dos sécs. XVII e XVIII e introduz-se hoje no nosso pensamento. Por isso, na versão aristotélica da metafísica, ao defender-se a *inexistência* de substâncias fora da realidade sensível, começa a conceber-se também um dos marcos mais significativos da nossa racionalidade e que equivale, mais ou menos, à *negação de uma equivalência absoluta entre ser e pensar*.

1. A pesquisa de estratos diferenciados no interior do ser,
2. a negação do valor substancial dos universais,
3. a descoberta de uma certa irredutibilidade do ser ao pensar,

tais são algumas das mais importantes estruturas que Aristóteles introduziu na matriz da metafísica que é ainda a nossa matriz.

### III. *Particular e individual*

Mas talvez que a fulcral consequência de uma pesquisa da substância, vista assim, seja a de que afinal as substâncias são *particulares* ou, ainda mais fortemente, *indivíduos* que podem e devem gozar de autonomia. É aquilo a que Aristóteles chama o *tode ti*, o que unicamente podemos considerar como *existindo em si*. Fora dos seres individuais não há existência possível. Esta afirmação parece vulgar, anódina, mas possui um significado metafísico primordial.

*É que é precisamente neste ponto que o ser ou o seu estrato essencial, tomado como substância, consoma a sua cisão face ao pensar.* O que este conhece como evidente são as suas próprias criações, isto é, os universais por si engendrados, os quais agrupam, em função de qualquer elemento comum, vários particulares. Mas este «evidente», este conhecimento «claro e distinto», que, na sua própria produção pelo espírito, exhibe o carácter da «necessidade», depressa se revela uma entidade de insustentável leveza, ao verificarmos que *não pode existir à parte das realidades sensíveis.* Este é apenas um índice do facto mais geral da *irreducibilidade do ser ao pensar* ou, ainda, do reconhecimento que o domínio da substância é algo fechado sobre si próprio com conexões mais ou menos duvidosas com o domínio do espírito e respectivas criações.

Essa opacidade e a cisão que lhe está associada não são, no entanto, à primeira compreensíveis. Pois não poderia conceber-se uma completa transparência do ser, da substância face ao pensar? Tal transparência é, não só concebível, como ainda é defendida por alguns filósofos radicados na forma de pensar platónica, tais como Descartes no séc. XVII e Fichte e Hegel no séc. XIX. Nestas metafísicas, o pensamento, o espírito ou a razão penetram o domínio da substância, confundindo-se com esta: pensar e ser são duas faces de uma mesma substância: «todo o racional é real e todo o real é racional», na fórmula maximalista de Hegel. Mas, aceitando a argumentação antiplatónica de Aristóteles, a tarefa essencial que se deve colocar à «ciência do ser enquanto ser» é a de estudar, em primeira linha, que tipo de *passagem é*

possível realizar entre o ser e o pensar e até onde e como é possível ir na inteligibilidade da substância, enquanto estrato fundamental do ser. Na realidade, o estudo do ser e seus atributos essenciais parece dever ser precedido do estudo das condições de realização da *passagem* mencionada. Esse foi explicitamente o programa metafísico de Kant (séc. XVIII) que, desse modo, partindo de um pressuposto não platónico da cisão primordial, erigiu como motivo maior da sua obra *o problema das conexões e da passagem do domínio do pensar para o do ser, ou, em linguagem mais kantiana, a conquista do a priori no domínio do empírico*. Mas voltemos a Aristóteles e à opacidade do ser concretizado na sua concepção de substância.

Se o que pode existir separado é o particular e não o universal e se, por isso mesmo, aquele é justamente designado *substância*, então há que, simultaneamente, aceitar as consequências dessa irrupção do individual. O estudo da substância vai transformar-se numa «*aporética do individual*», significando esta última expressão o *nó de problemas aparentemente sem saída que é gerado pela defesa da existência de substâncias individuais*, ou melhor, pelo reconhecimento da substância, daquilo que existe, como sendo constituído unicamente por indivíduos. Esta aporética apresenta-nos predominantemente duas faces: a compreensão em *longitude* e em *profundidade* do individual; dois lados, afinal, de uma mesma questão.

Mais uma vez é Aristóteles que formula o que é para ele o problema fundamental em que desemboca a pesquisa da substância. Por um lado, deve reconhecer-se que

os indivíduos se apresentam numa quantidade e variedade inumeráveis e, por outro lado, que *qualquer redução das características individuais às características comuns da espécie* (compreensão do particular através do universal) *resulta num empobrecimento daquilo que é, afinal de contas, a substância*. Dir-se-á que a ciência não pode fazer outra coisa senão essa redução, pois que ela nunca deve atender a especificidades individuais em detrimento do conhecimento do geral. Na verdade (pergunta metafísica crucial) «se nada existe fora dos indivíduos, e acontecendo que estes são em número infinito, como é possível adquirir a ciência da infinitude dos indivíduos?»<sup>(15)</sup>. Ponto que parece exigir uma compreensão e soluções verdadeiramente sobre-humanas ou, pelo menos, fora do alcance de qualquer método científico. O mundo é constituído por particulares, eis o que está fora de dúvida, e uma das razões por que é praticamente impossível compreender a *razão de ser* deste particular, que eu descrevo assim-e-assim e que encontro forçosamente inserido num nexó espaço-temporal com outros particulares, é que deverei percorrer todos os elementos dessa cadeia, o que é uma tarefa infinita.

Tomemos como exemplo um acontecimento banalíssimo e sem relevância histórica como seja o meu nascimento. Mesmo que fosse possível percorrer a completa árvore genealógica e remontar descritivamente ao primeiro par do início do tronco da árvore, não se resolveria o «problema» da minha razão de ser metafísica (a que alguns autores chamariam o meu princípio de razão suficiente). O nexó causal que explicaria a minha razão de ser é muito mais complexo e não será difícil reconhe-

cer nele a existência de factores decerto indetermináveis. Basta pensar que a quantidade de informação contida nas sinapses de cada cérebro de cada antecessor meu é igual a 100 biliões de *bits* (unidade de informação binária), para me pensar como altamente «improvável» ... Então devo reconhecer-me como um ser decerto contingente, ou, por outras palavras, devo reconhecer a impossibilidade de um princípio de razão suficiente para o ser que eu sou. Parece-nos ser esta uma das situações que Aristóteles tinha em mente ao mencionar o número infinito dos indivíduos ou particulares e as insolúveis consequências que daí adviriam para uma ciência do ser ou da substância. O conhecimento científico produz modelos mais ou menos abarcantes da realidade, mas, se considerarmos esta como um composto infinito de particulares, embrenhamo-nos então num nexo causal infinito verdadeiramente labiríntico e incontrolável.

A razão, repetimo-lo, é porque, sobretudo desde o pensamento metafísico de Aristóteles, o particular que está em causa como substância é o *particular individual*, com todas as suas diferenças próprias. Não fora tomado nesta acepção e a questão não se colocaria nestes termos. É verdade que o próprio Aristóteles procurou os atributos essenciais do ser, descreveu-o como tudo aquilo que deverá ou terá de vir a existir em *acto*, como aquilo que tem uma *forma* que fará de cada ser aquilo que é. Ele viu muito bem que o *verdadeiramente substancial não poderia nunca ser nem uma simples potência (mera possibilidade) nem a simples matéria*. É por isso que a investigação da composição última da matéria não pode ser considerada como uma investigação metafísica. Pelo

contrário, é própria de uma física cujo objecto não é obviamente o ser enquanto ser e seus atributos essenciais, mas sim um dos estratos do ser, a saber: o comportamento da matéria não viva.

Na forma de pensar metafísica de Aristóteles existe como suposto uma *natureza* que é fonte de movimento orientado e também (o que é importantíssimo) de *diferenciação*. Esta concretiza-se precisamente naquilo que é substancial, isto é, no plano dos particulares. Este tipo de natureza eminentemente produtora, mãe da variedade infinita das formas individuais, aparece a Aristóteles simultaneamente geradora de sentido: possui um *telos*, uma orientação final. É mais que uma natureza animal, porque a própria vida como sistema de significações já supõe uma natureza-mãe doadora de sentido. De Aristóteles a Schelling no séc. XIX, passando por Leibniz e pelo Kant da *Crítica da Faculdade de Julgar*, é sempre com uma natureza *cheia de informações* que deparamos. Natureza também opaca face ao pensamento, pois que não se pode dizer que seja simplesmente constituído por este. É sobretudo *soma de sinais*, como diz o grande biólogo e metafísico da primeira metade do nosso século Jacob von Uexküll: «o nosso mundo é preenchido com tais sinais, que, a maior parte das vezes, designamos por objectos. Não devemos esquecer que estes, no seu conjunto e cada um por si, são feitos do material semiótico das nossas qualidades (16).

A ideia de uma diferença irreduzível entre particulares é levada às últimas consequências por Leibniz, no séc. XVII. E se a compreensão do individual parece ser impossível, dada a infinita multiplicidade dos elementos

do nexu causal que explicam a sua razão de ser, também o será uma outra perspectiva que incida, por assim dizer, directamente, na *essência*, a *razão de ser do indivíduo*. É que Aristóteles não tinha dúvida que o saber científico funciona com características a tender para o universal. Para ele a característica que dará a razão de ser da substância individual é afinal a mesma que dará a razão de ser da espécie em que o indivíduo se integra. Na linguagem metafísica de Aristóteles a *forma* correspondente à essência, e *que cada indivíduo possuirá, não pode ser definida, isto é, conhecida cientificamente*. A forma, estrutura ou razão de ser de cada indivíduo é, por assim dizer, *demasiadamente evanescente ou irrelevante*, para que possa figurar ao mesmo nível da forma ou característica da espécie. A razão, explica Aristóteles, é que, no indivíduo, o que temos a considerar são características que podem ser ou não ser. Isto é, teríamos que dar relevo a traços do indivíduo que, para outros, poderiam ser desprezíveis, ainda que se tratasse de exemplares da mesma espécie. «A razão pela qual não há definição, nem demonstração das substâncias sensíveis individuais, é que estas possuem uma matéria cuja natureza é a de poder ser e não ser [...] pois a demonstração tem por objecto o necessário [...] Assim deve-se, a respeito de tais definições, não ignorar que a definição de um indivíduo é sempre precária, e que, com efeito, uma verdadeira definição não é possível» (17). É curioso que Aristóteles defenda isto, depois de haver demonstrado, contra os platónicos, que aquilo que verdadeiramente existe são substâncias sensíveis individuais ...! No fundo a metafísica encara aqui o seu

crucial problema: *o pensamento reconhece contingência no mais íntimo do ser, e, sentindo a sua segurança onde o necessário é percebido, abandona aquele domínio onde o ser e a contingência são dois reversíveis aspectos do mesmo.*

Mas não pode ser verdade que haja coisas que se passem no plano da substância e que sejam irrelevantes, mesmo que encontremos aí um denominador comum considerado mais determinante: por exemplo, a racionalidade, característica relevante dos homens diferentes entre si, ou, mais seguramente, o número de pares de cromossomas da espécie *homo*. Mas a verdade é que, no nexo causal infinito, esse *denominador comum, qualquer que ele seja, não poderá ser considerado necessário*, e o facto de ser comum não lhe retira a contingência que afecta os outros eventos constituintes da individualidade. O número de pares de cromossomas que definem a estrutura genética da espécie humana é, também ele, um produto da selecção natural, e hoje nenhum cientista lhe aplicará a categoria da necessidade. Fora dos indivíduos não existe, e, tanto a sua génese numa determinada espécie, como a sua provável futura mutação são realizadas através dos indivíduos: a selecção exerce-se nos indivíduos e não na espécie.

Simplemente, como se acaba de ver, uma argumentação sobre o verdadeiro ser ou sobre as características próprias da substância conduz, inexoravelmente, à *aporia do individual*. Na linguagem metafísica de Aristóteles, uma argumentação racional sobre o ser — a qual nas suas especiais condições históricas tinha como opositora a argumentação platónica — desemboca num nó de

problemas envolvendo o *tode ti*, a substância primeira (18). Afinal esta é indefinível, isto é, não é objecto de conhecimento científico, pois que se teria que privilegiar uma característica comum à espécie mas que não servirá para definir ou dar a razão de ser do indivíduo pelo simples facto de não ser «necessária».

Esta aporética projectou-se na história da metafísica: afinal *é a argumentação sobre o que é verdadeiramente a substância que se repete e constitui essa história*. É por isso que o essencial da metafísica terá de sublinhar os grandes momentos em que essas repetições se dão, notando o mesmo e marcando as diferenças.

#### IV. *Indivíduo e interioridade*

É Leibniz quem, nos finais do século XVII e princípios do século XVIII, retoma com mais clareza a problemática da metafísica que Aristóteles bem colocou. O modo como pensa aquilo que a substância *não é* situa-o, de imediato, fora de algumas perspectivas de contemporâneos seus e fá-lo aproximar-se de um aristotelismo que a modernidade, dominada quer pelo cartesianismo, quer pelo atomismo, tinha desvalorizado.

Aconteceu a Leibniz o que aconteceu com muitos outros que interpretam mal o próprio significado da palavra substância: «No começo, ao libertar-me do jugo de Aristóteles, deparei com o vazio e com os átomos, porque é o que melhor enche a imaginação; mas voltando ao assunto, depois de muito ter meditado, apercebi-me que é impossível encontrar os *princípios de uma verda-*

*deira unidade* somente na matéria ou naquilo que apenas é passivo, já que, nesse caso, nada passa de coleção ou agregado de partes até ao infinito [...] Assim, para encontrar estas *unidades reais*, fui obrigado a recorrer a um *ponto real e animado*, por assim dizer, ou a um átomo de substância que deve envolver algo de formal ou de activo para fazer um ser completo. Foi pois necessário lembrar e como que reabilitar as formas substanciais tão desacreditadas hoje ... (19). O domínio do ser propriamente dito deverá ser constituído por «unidades reais» que não se confundem com átomos, com a extensão pura, unidades essas que não possuem afinal forma, figura ou outra qualquer qualidade sensível. No plano da *estrutura* elas são princípio de unidade, num plano *dinâmico* opõem-se à *mera extensão* e passividade por serem *absolutamente activas* (são por definição uma *vis activa*). A substância para Leibniz, numa linha de reabilitação e renovação da forma de pensar metafísica de Aristóteles, é *formal e activa*: a melhor maneira de tais conceitos se nos apresentarem mais inteligíveis será *pensá-los contra um agregado de partes ou contra a pura extensão matematizável*. Por definição, um agregado não é um ser real e, por exemplo, ao seu correspondente Arnauld, é dito inúmeras vezes que «onde só existem por agregação, *não existirão mesmo seres reais*; porque todo o ser por agregação supõe seres dotados de uma verdadeira unidade» (20); por outro lado, um ser que não possua actividade própria e não seja ele próprio um princípio de mudança não é também verdadeiramente um ser. Não pode ser uma mera possibilidade de agir, uma potência passiva, tal como o bronze é potencialmente uma

estátua. *O que habilita a substância em Leibniz é uma força activa, a que ele também chama um conatus* ou esforço de realização das marcas que nela se inscreveram. No arco dobrado pela corda há uma força elástica que pode explicar-se mecanicamente, mas, diz Leibniz, essa força deve ter a sua razão última no facto de ter sido inscrita naquilo a que chamamos a matéria do arco, desde a criação deste. O imaginário de uma matéria em repouso absoluto e submetida unicamente à lei da inércia é um imaginário pobre e falso. *O imaginário leibniziano é o da multiplicidade de centros de forças, sempre aspirando a realizações e a contínuos esforços.* «É afirmo que este poder de agir é inerente a toda a substância, e que não deixa nunca de agir, tal como acontece com a substância espiritual. É o que não parece terem percebido aqueles que colocaram a essência da matéria unicamente na extensão ou mesmo na impenetrabilidade e compreendem e acreditam nos corpos em repouso absoluto» (21).

A partir daqui, é possível aprofundar em relação à substância um ponto de vista essencialmente *dinâmico*: sendo fonte ininterrupta de mudança e movimento, a substância começa a aparecer-nos como um *interior dotado de actividade* muitíssimo complexa. Esta complexidade é ela própria uma sucessão contínua de eventos. A substância não é para Leibniz menos individualizada do que para Aristóteles e, podemos dizê-lo, até é refinada pois que, através da noção de um centro de força activa em permanente laboração, se acrescenta algo à compreensão da sua plena autonomia. O mesmo é dizer que se torna claro a *inexistência*, também em Leibniz,

de uma *característica específica na substância individual* ou algum acontecimento no interior desse supercomplexo que adquira especial relevo numa diferente hierarquia. Como já atrás foi sublinhado, nada de irrelevante se passa no plano da substância individual, pelo contrário, tudo aí toma uma parte imprescindível. É como um imenso alfabeto de um língua em que nenhuma letra é de menor importância na práxis linguística.

Afigura-se-nos adequada, aliás, esta ideia de um todo e das suas partes para imaginar a substância individual de Leibniz. É ainda, no entanto, uma imagem muito pobre, já que as partes a que nos referimos se apresentam num complexo de laboração permanente e contínua. Adiantamos já que o facto de ser contínua implica que estejamos perante um complexo infinito. Por analogia com uma série como  $1, \frac{1}{2}, \frac{1}{3} \dots \frac{1}{n}$  a natureza contínua da sucessão mostra-se no facto de ser sempre possível encontrar uma fracção entre, por exemplo,  $\frac{1}{2}$  e  $\frac{1}{3}$ , por mais fracções que nesse espaço encontremos. Convém salientar algumas notas salientes da substância segundo o ponto de vista metafísico de Leibniz: *a unidade, a indivisibilidade, a actividade contínua e autónoma, a inexistência de um acontecimento ou característica que nesse interior ocupe um lugar hierarquicamente superior.*

Tratando-se, como reconhece Leibniz, de um verdadeiro labirinto para o espírito, torna-se ainda necessário descobrir um *modelo* suficientemente semelhante ao centro dinâmico supercomplexo que é a substância. Esse

modelo encontra-o Leibniz no nosso próprio *eu*. Uma forma de «olhar» para esse interior supercomplexo será na verdade tentar representar (mesmo que confusamente) aquilo a que poderemos chamar o nosso eu: «é conveniente consultar (a noção) que tenho de mim mesmo, assim como é necessário a noção específica de uma esfera para julgar das respectivas propriedades, ainda que haja entre elas muitas diferenças» (22). Esta consulta de si próprio não pode entender-se como uma espécie de introspecção donde se possam deduzir os múltiplos elementos constituintes desse supercomplexo, mas tem, por assim dizer, uma função pedagógica por analogia. É que o *eu* pode ser visto como um *outro uno e indivisível* (ninguém em condições normais duvidará que sou o mesmo, o que agora escrevo e o que há um mês saiu de Lisboa, eventualmente pensando no que é, essencialmente, a metafísica) produtor de um *complexo contínuo* de acontecimento (os meus pensamentos, representações, decisões, etc. . . .). «Dos nossos conceitos do corpo e das forças resulta também que pode entender-se que *aquilo que acontece na substância, acontece por si mesmo e de forma ordenada*. A isto se liga o facto de *que nenhuma mudança acontece por saltos*» (23).

Para além disso, podemos considerar aí uma completa *autonomia* e uma *completude*, a exemplo do que acontece com o nosso *eu*. Estas palavras podem parecer estranhas, mas pensando ainda no modelo que é o *eu*, é fácil encontrar nele estas características: a *autonomia*, pois que não é algo de passivo e, mesmo quando recebe informações do exterior, é para as elaborar e modificar no seu «interior», e a *completude*, pois que o eu é algo acabado

e de que todas as modificações são suas partes. Ainda a propósito da autonomia, digamos que Leibniz atribui às substâncias um grau que ultrapassa em muito a do modelo auxiliar, isto é, o eu. De tal forma que, defende ele, cada substância individual nem sequer comunica com as outras. Não há influência do que é verdadeiramente substância sobre as outras substâncias, os outros seres.

Esta imagem de um mundo constituído por uma multidão de indivíduos que entre si não comunicam nem se interinfluenciam parece ser o que de mais erróneo há, e contradizer em absoluto a nossa experiência empírica comum. Não é verdade que, apesar de tudo, nos compreendemos e que há um mínimo de intersubjectividade, sem o que não seria possível sequer a sobrevivência das espécies? Teremos que, neste ponto como noutros do seu difícil pensar metafísico, tentar compreender o que Leibniz pretende significar.

Admitindo que cada substância é como um centro visto à imagem de um *eu*, a verdade é que tudo o que se passa na e pela produção deste lhe pertence, isto é, é-lhe inerte como parte de um todo. É fundamental, para compreender esta estranha autonomia e completude totais com que Leibniz fala dos verdadeiros seres (substâncias individuais) que se perceba cada produção de cada centro de actividade como uma espécie de predicado e que, à partida, já está contida na própria compreensão do sujeito. Não é um  $x$ , substrato, em que  $(a, b, c)$  se apresentam como predicados casuais ou determinações secundárias. Estamos perante  $x = (a + b + c)$ , sendo  $a, b$  e  $c$  parcelas que preenchem o conceito de  $x$ . O sujeito é igual aos seus predicados ou, na linguagem do metafísico

Leibniz, o *predicado é inerente ao sujeito*: «sempre, em toda a proposição afirmativa verdadeira, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do predicado está compreendida de algum modo na noção do sujeito; *praedicatum inest subjecto* [...] e é só neste sentido que eu digo que a noção da substância individual encerra todos os acontecimentos e todas as suas denominações, mesmo aquelas a que vulgarmente se chama extrínsecas [...] porque é necessário *sempre que haja algum fundamento da conexão dos termos de uma proposição, a qual se deve encontrar nas respectivas noções*» (24). É esta inerência ao sujeito de qualquer predicado, até mesmo daqueles que se poderiam julgar extrínsecos ou irrelevantes, que torna vertiginoso o que se passa no interior da substância. Por exemplo, *deixa de haver acontecimentos decisivos na biografia da substância individual ou do indivíduo propriamente dito*. No desenrolar dos acontecimentos não há verdadeiramente *turning-points*, porque o que vem a seguir está já contido no precedente. E isso porque ambos são inerentes ao sujeito como suas partes. Como pode, de facto, numa biografia individual, haver algum acontecimento de suma importância que não tivesse sido preparado inteiramente pelos antecedentes? Daí que o relevo de um momento biográfico seja uma peculiar maneira de tornarmos compreensível um processo que nos é irremediavelmente confuso e vertiginoso. *No interior da substância não há momentos absolutamente iniciais*. Por isso, Leibniz defende:

1. uma *actividade constante* nesse interior supercomplexo, e afasta o repouso e a inércia,

2. uma «*interioridade*» absoluta dessa actividade: «nada poderia acontecer a uma substância que não lhe nascesse do seu próprio fundo» (25) . . . ,
3. cada substância é um *todo uno e indivisível*, igual aos respectivos predicados, os quais, não sendo nenhum extrínseco, se apresentam como partes desse todo.

Todos estes aspectos colocam problemas que consideramos típicos da metafísica e que estudaremos nos dois próximos capítulos.

## V. *Comunicação*

Já em parte nos referimos a este problema maior sugerido pela metafísica leibniziana. Se cada substância é, e é somente, um interior dotado de uma actividade contínua que em si unicamente traz a marca desse interior, como admitir aquilo a que chamamos comunicação entre as substâncias? Não só entre aquelas que parecem pertencer a estratos do ser muito afastados, como a substância espiritual e a corpórea, mas também entre as que mais próximas estão no mesmo estrato. O conceito de comunicação contém pelo menos a troca de informação entre emissores e receptores adaptados a um mesmo código. É inegável que no reino animal mais elementar são notáveis alguns processos de fazer chegar a companheiros da mesma espécie certo tipo de informações geneticamente programadas. No entanto, a ciência falará aqui dum ponto de vista físico e não metafísico. O reconhe-

cimento por parte de certas formas elementares de vida doutras formas elementares, a existência de informações e códigos entre indivíduos biologicamente próximos são factor que indiciam modos de comunicação numa *zona segmentada do ser*. Mas a perspectiva metafísica de um Leibniz envolve sempre o ponto de vista do *infinito* e da *totalidade*. Não por mero gosto da complicação, mas porque o correcto ajuizamento do que é uma substância (individual) obriga a esse ponto de vista. A situação será então esta: *um interior de contínuos e infinitos acontecimentos não poderá ser alterado por outro interior de outros contínuos e infinitos acontecimentos*. É mais uma vez representar-nos confusamente o mundo (de substâncias individuais) imaginar uma intervenção do exterior num complexo de acontecimentos que, de modo contínuo, «acontece por si mesmo e de forma ordenada». Essa representação confusa, que nos levaria a perceber a existência de uma real comunicação entre substâncias, equivale a praticar uma ruptura no que é contínuo (tornando-o discreto) e a segmentar partes de um todo — por exemplo, alguns acontecimentos de uma biografia. Privilegiando um segmento em função de uma causa exterior no âmbito da comunicação, é possível compreender um processo finito. Isso liga-se ao facto de adoptarmos, nós próprios, o que se poderia chamar um ponto de vista finito. A argumentação metafísica de um Leibniz baseia-se, no entanto, na defesa de perspectiva que, justamente em metafísica, estará correcta, isto é, a do *infinito*. A nossa razão transporta-nos para o ponto de vista do infinito, o qual bem gostaríamos de discernir com clareza, de manipular, por assim dizer, *in vitro*. Estamos perto

do infinito e as nossas representações do discreto indicam-no-lo. «Cada alma, diz Leibniz, conhece o infinito, conhece tudo, mas confusamente. Como quando passeio ao pé do mar, ao ouvir o grande barulho que faz, ouço os barulhos particulares de cada vaga de que o barulho total se compõe, mas sem os distinguir; as nossas percepções confusas são o resultado das impressões que todo o universo faz sobre nós [...]» (26). É então que a substância individual simples (*mónada*) aparece como um mundo incomunicável que, no respectivo infinito desdobramento interior, encerra todo o seu passado, o qual, por sua vez, encerra todo o futuro. «Não existe também modo de explicar como é que uma *mónada* pode ser alterada ou modificada no seu interior por qualquer outra criatura, já que para aí nada se pode transpor, nem conceber lá dentro algum movimento interno que possa ser excitado, *dirigido*, aumentado ou diminuído; tal é possível nos seres compostos em que há mudanças entre as partes. As *mónadas* não têm quaisquer janelas através das quais alguma coisa aí possa entrar ou sair. Os acidentes não poderiam desligar-se, nem passear fora das substâncias, tal como outrora as espécies dos escolásticos. Assim, nem substância, nem acidente podem entrar de fora numa *mónada*» (27).

A inexistência de janelas anulará certamente o comércio entre substâncias ou, se quisermos, a comunicação. Mas a metafísica que pesquisa racionalmente e até à exaustão o domínio das substâncias individuais não deixa — e é caso de Leibniz — de admitir outro tipo de relação. Mesmo do ponto de vista do infinito isso é possível; melhor dizendo, *só é possível* do ponto de vista do

infinito. Convém esclarecer que para a figuração desse *relacionamento entre «interiores absolutos»*, torna-se necessário imaginar os seres unos e indivisíveis, que são as substâncias, não como entidades completamente desligadas de qualquer massa ou corporeidade. Não que elas, conforme já foi visto, possuam qualquer forma ou figura, mas sim porque entram forçosamente na constituição de compostos. Não seria racional para uma metafísica conceber substâncias simples completamente desligadas de uma massa ou corpo por mais subtis que estes sejam . . . Cada substância individual é centro duma substância composta que constitui o respectivo corpo ou massa. Ela é princípio de vida e organização, assim como cada um de nós é uma substância, *centro* de um composto, e este transformar-se-á certamente quando aquela perder actividade. Ora esse centro não o podemos conceber sem uma massa composta e, a este respeito, Leibniz fornece uma explicação, que deve valer para o problema geral de saber porque é que *não há almas sem corpos*. É que a substância individual simples — ou mónada, como também é designada por Leibniz — deve ser dotada de *força activa* e de *percepção*. Já nos referimos à primeira, a qual também podemos designar por *apetência* (28). Há uma espécie de jogo entre estas duas qualidades da substância simples, *jogo esse que*, como é bom de ver, *não teria lugar se não existissem compostos*.

Podemos dizer que, no pensar metafísico de Leibniz, a substância individual possui como principal objectivo *a apetência a perceber*. Este será afinal o seu modo essencial de estar no universo com as outras mónadas ou indivíduos. E aqui vamos reencontrar *o problema da*

comunicação impossível entre interiores absolutos, sem janelas para o exterior. Parece desde logo contraditório que se fale na inexistência de aberturas ao exterior e, depois, se defenda a capacidade da percepção. Sem dúvida que atingimos, neste caso, um dos limites do pensar metafísico de interpretação muito difícil. De qualquer modo, na argumentação de Leibniz, perceber não deve confundir-se com a faculdade de interferir no processo interior de outra substância. Arriscaríamos a ideia de que o termo tem aqui o significado de um marcar um *lugar próprio* no universo das substâncias individuais ou mónadas. Neste sentido cada uma delas perceberá *no seu próprio interesse*, isto é, para determinar a respectiva situação face a todas as outras, realizando um «ponto de vista» absolutamente *sui generis* do universo. Leibniz emprega uma linguagem peculiar e, numa das cartas a Arnauld, usa o termo *expressão* para significar essa relação entre substâncias que será no fundo uma espécie de comunicação, mas que o conceito de uma simples percepção também não ajuda a compreender. «Uma coisa *exprime* uma outra (na minha linguagem) quando existe uma relação constante e regrada entre aquilo que se pode dizer de uma e da outra», afirma Leibniz, para acrescentar que a expressão é comum a todas as formas e é um género de que a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies» (29). Visto deste modo, o problema da comunicação entre substâncias passa a dizer respeito mais às regras que é suposto controlarem a actividade (contínua e absolutamente interior) destas entre si, do que ao conteúdo das mensagens e possíveis efeitos em emissores e receptores.

Há comunicação entre mim e alguém que me fala e a que respondo, como entre o meu psíquico e o meu organismo, por ocasião da picada de uma agulha ou como entre microrganismos que se reconhecem e eventualmente se atacam. Qualquer destes fenómenos é de tipo comunicacional e neles se veicula sempre um conteúdo informativo entre duas substâncias. Mas, de um ponto de vista metafísico, a própria mensagem não seria possível se as substâncias não pudessem «reagir» a modificações operadas noutras, de forma que uma mudança na actividade de umas fosse *exprimida* na actividade de outras. É esta a «relação constante e regrada» de que Leibniz fala, e há certas analogias pelas quais é possível melhor compreendê-la: os nossos pés *exprimem* o meio físico com que contactam, o corpo do peixe *exprime* o meio aquático em que vive e a estrutura dos olhos *exprime* a luminosidade que os penetra. Mas uma mudança do meio terá reflexo numa mudança dos órgãos.

Estas analogias servem-nos ainda para outra coisa: as substâncias relacionam-se num «meio» ou, se quisermos, numa globalidade ou todo em que não há vazios, de modo que esses centros de actividade, que são as substâncias individuais, ressentem-se de qualquer acção praticada no interior desse todo. Uma pedra atirada para um tanque cheio faz-se «sentir» pela molécula de água mais distante. Por isso, se adoptarmos a perspectiva de *todo o universo*, nas suas dimensões espacial e temporal infinitas, *todas as substâncias se ressentem umas das outras*, e as respectivas percepções, sentimentos, impulsos, raciocínios (no caso de mónadas espirituais) exprimem de algum modo o estado do universo sempre dum

ponto de vista particular. A comunicação também é feita dentro desta estrutura.

Mais uma vez estamos perante um pensamento vertiginoso, já que envolve o infinito. Mas, no pensar metafísico de Leibniz, como já se viu, uma argumentação racional, tendo como objecto a substância, deverá colocar-se sempre desse lado e não do lado do segmentado. Não é, por isso, racional que sejamos absolutamente indiferentes, mesmo a algo de mínimo que tenha acontecido nos recônditos do universo, e decerto exprimimo-lo, apesar de só o compreendermos de forma confusa ou de nem sequer disso tomarmos consciência.

*O domínio do ser verdadeiro constitui assim um meio compacto, sem soluções de continuidade; aí nada se modifica por acaso, isto é, sem que seja expressão de outras modificações, por mínimas e insensíveis que sejam, por longínquas, no espaço e no tempo, que elas ocorram. É uma afirmação claramente metafísica a de que «os estados da alma são natural e essencialmente expressões dos estados correspondentes do mundo e particularmente dos corpos que lhes são próprios»<sup>(30)</sup> e é estranha para uma posição de tipo científico que deseje seleccionar clara e distintamente alguns segmentos deste meio compacto que é o ser. E no entanto o cálculo inventado por Leibniz e que, com o nome de cálculo infinitesimal, revolucionou as matemáticas e a física, demonstra que a noção de infinito encontra também uma aplicação no estudo dos fenómenos naturais. Teríamos que desenvolver noutro lugar esta ideia, mas, só por si, esta aplicação confirma que o ponto de vista do infinito,*

o genuinamente metafísico, é mais real que o ponto de vista segmentado e dos limites, sempre impostos *ad libitum*.

## VI. *Liberdade*

O facto de a substância individual ser um interior absoluto, de infinitos e contínuos estados, os quais serão ao mesmo tempo uma *unidade completa*, coloca à metafísica um problema intensamente vivido nos tempos modernos: o problema da *liberdade*. Mais uma vez é a escolha do ponto de vista do infinito e o pensamento vertiginoso de substâncias com as características apontadas que tornam verdadeiramente labiríntica a ideia de liberdade. Mas sendo as substâncias, por definição, autónomas, como explicar que seja tão difícil pensá-la? Justamente a autonomia parece implicar a capacidade de agir sem determinismos exteriores. No entanto se considerarmos que a actividade de cada substância é um todo contínuo e infinito que, por sua vez, exprime o todo contínuo e infinito que é o universo, torna-se bastante mais difícil defender a existência de *actos livres*. É que «por detrás» de cada acto existirá sempre um outro, a determinar cada acto haverá sempre um acontecimento ou uma modificação no interior da própria substância. Na linguagem metafísica de Leibniz, a cada substância corresponde uma «noção completa». O modo como se deve compreender esta torna claro o labirinto em que nos embrenhamos querendo explicar a liberdade: *a noção completa de uma substância encerra de uma vez por todas aquilo que lhe*

acontecerá para sempre. De facto esta definição é coerente com a ideia de uma substância com uma actividade contínua, una e indivisível. Terá de se admitir que cada acontecimento nesse interior absoluto está «contido» em todas as outras e por estes é explicado. Assim o exige o todo contínuo, infinito, uno e indivisível que cada substância individual é. Sobretudo se tivéssemos um poder intelectual, de modo que pudéssemos perceber o que contém a tal noção completa do indivíduo. A racionalidade da argumentação leva-nos a *admitir como existente o que, no fundo, não podemos conhecer*, isto é, tudo aquilo que se passa no interior que é a substância, tal como, ao pé do mar, não nos apercebemos dos mínimos barulhos das vagas que constituem os barulhos maiores por nós ouvidos. Quem conseguisse conhecer a noção completa de uma substância poderia deduzir daí todos os acontecimentos que fazem a vida daquela, tal como quem conhece uma esfera conhece todas as suas propriedades, por exemplo, a igualdade dos raios traçados do centro para a superfície, etc. . . . Mas no caso das substâncias que são centros de actividade estamos a lidar com uma multiplicidade infinita de acontecimentos, produções (ou predicados) inerentes ao sujeito, que não podemos controlar precisamente pelo seu carácter infinito. Mas ao mesmo tempo eles brotam da autonomia do sujeito, do seu interior que está coordenado com todos os outros interiores que fazem o universo.

Em que é que isto afecta o conceito de liberdade? O sujeito que pensa agir por sua vontade e sem condicionismos externos, se tomar o ponto de vista correcto para pensar a substância — o do infinito —, verificará

que esse acto está inscrito na infinita cadeia, no todo compacto que é a sua individualidade e de que ele não se apercebe senão muito confusamente. Por outras palavras, quem pudesse conhecer distintamente os infinitos estados do interior da substância aperceber-se-ia que os meus actos «livres» estão afinal determinados. Essa espécie de inteligência superior não saberia distinguir e sobrevalorizar uma série em detrimento de outras. Nesse interior tudo ocorrerá *necessariamente*, porque em estreita correlação com os restantes acontecimentos. Afinal, aquele ponto de vista que é o nosso. É verdade que distinguimos séries e conseguimos uma certa noção de continuidade no interior daquelas, graças à introdução dos nossos conceitos de causalidades:  $x$  causa  $y$  e, por sua vez, foi causado por  $z$  que, por sua vez, foi ainda ocasionado por  $s$  . . . O problema é que, «por baixo» de qualquer série, existirão sempre outras mais completas (à série  $x$ ,  $y$ ,  $z$ ,  $s$ , subjazem sempre outras mais completas ( $x_1, x_2$  . . .  $x_n, y_1, y_2$  . . .  $y_n, z_1, z_2$  . . .  $z_n, s_1, s_2$  . . .  $s_n$ ) que são, no fundo, parte da totalidade una e indivisível que é a substância individual.

É assim que a *contingência* se inscreve inevitavelmente na compreensão que nós temos daquilo que se passa no plano do verdadeiro ser, e é essa contingência que nos faz acreditar na liberdade absoluta dos nossos actos. Colocada a questão desta forma metafísica, ela será «resolvida» por Leibniz, fazendo funcionar os *dois pontos de vista* a que fizemos referência: o da *percepção distinta do interior infinito* e o da *percepção de segmentos de continuidade*. Para a *primeira* não haverá acontecimentos propriamente contingentes (o todo será dado ao

mesmo tempo das partes) e tudo terá a sua razão suficiente de modo claramente determinado; para a *segunda* forma de ver os acontecimentos no interior das substâncias, é contingente tudo o que esteja compreendido entre os extremos de um segmento de continuidade, incluindo esses mesmos extremos. Ao mover-se entre estes dois pontos de vista, Leibniz prefere geralmente o primeiro, porque, de facto, é o correlato verdadeiro do próprio conceito de substância individual, e logicamente é o que percepção o ser tal como ele é. Mas como as substâncias que nós mesmos somos só conhecem o mundo a partir de segmentos que constroem, destroem e reconstroem, nascendo daí a sua própria noção de *liberdade*, será muito difícil manter esta e passarmos para o registo de um todo contínuo. Trata-se de uma espécie de autonomia delegada pelo todo e não pela vontade do sujeito ao começar uma série de acontecimentos.

Face a este bloqueio a que conduziu a consideração metafísica da substância individual, a proposta de Leibniz será nunca abandonar o interior uno, contínuo e infinito da substância e, ao mesmo tempo, conceder a liberdade e a contingência aos actos de quem, como nós, não é capaz de conhecer distintamente esse interior. É assim que os acontecimentos pelos quais uma substância se vai realizando, sendo certos, não são necessários. Ou seja, na noção individual de Júlio César está inscrito que passará o Rubicão, instituir-se-á ditador da república romana, etc., no entanto não se poderá afirmar que esses eram acontecimentos necessários, pois que não é impossível que tivesse acontecido o contrário, isto é, não ter passado o Rubicão, não se ter tornado ditador, etc. . . .

Necessário é que os três ângulos de um triângulo tenham  $180^\circ$ , já que o contrário implica contradição. Mas então se não são necessários esses acontecimentos, o que serão eles como partes ou predicados desse interior que é a substância? É impossível que não tenham *razão de ser*, pois que, como já se viu, naquele interior tudo é causado por tudo. E essa razão de ser pode ter como origem *actos «livres»*, *ainda que estes estejam já inscritos na própria noção de substância individual*. E é o que inevitavelmente acontece, ao permanecermos no interior da substância, com o ponto de vista que lhe é correlato: os actos livres recairão no todo que é esse interior, como a inauguração de um segmento de acontecimentos que espontaneamente assumo. Nesta forma de pensar metafísica, em que os registos do infinito e do finito reciprocamente se envolvem, ressalta de imediato a *ambiguidade* de termos como *liberdade, necessidade, contingência, certeza*. Essa ambiguidade nasce da duplicidade de pontos de vista e aparece com toda a evidência no seguinte excerto de uma resposta de Leibniz e Arnauld: «... estou de acordo que a conexão dos acontecimentos, ainda que seja certa, não é necessária, e que sou livre de fazer ou não esta viagem; pois que, ainda que esteja encerrado na minha noção que a farei, também aí está incluído que a farei livremente. E nada há em mim de tudo o que se pode conceber *sub ratione generalitatis seu essentiae, seu notionis specificae sive incompletae* de que se possa retirar que o farei; em contrapartida, do facto de ser homem pode concluir-se que sou capaz de pensar; e por conseguinte, se não faço esta viagem, isso não prejudicará qualquer verdade eterna ou necessária. Contudo, já

que é certo que o farei, torna-se preciso que haja alguma conexão entre eu, que sou o sujeito, e a execução da viagem, que é o predicado, *semper enim notio praedicati inest subjecto in propositione vera*. Algo apareceria como falso se eu não a fizesse, de modo que destruiria a minha noção individual ou completa, ou aquilo que Deus concebe ou concebia em relação a mim, antes mesmo de resolver criar-me [...]» (<sup>31</sup>).

A conexão metafísica entre o sujeito e os respectivos predicados, ao pensarmos as substâncias individuais, é o núcleo da forma de pensar metafísica de Leibniz. Sem dúvida que aparece como geradora de ambiguidade, nomeadamente quando se pretende salvar a noção de liberdade ou de contingência. No entanto trata-se de uma posição metafísica muito forte na sua argumentação, já que decorre (como acontecia em Aristóteles) de uma concepção da substância dificilmente rebatível dum ponto de vista lógico. Provavelmente é a favor ou contra este esquema metafísico de pensar que ainda hoje perfilamos os nossos raciocínios metafísicos.

## VII. *Finitude e exterioridade*

Kant (1724-1804) preocupou-se, em primeiro lugar, com a impossibilidade de um conhecimento claro e unívoco desse interior absoluto das substâncias individuais. Não que ele desconhecesse o lugar em que se desenrola a verdadeira actividade do ser. Mas esse lugar apareceu-lhe como uma *coisa em si*, inacessível (como aliás Leibniz muito claramente também viu) a um sujeito que é

impelido pela sua razão para o interior do ser, sem depois ter os meios cognitivos de aí se mover. A ambiguidade (nascente da permanência nesse interior) quanto à compreensão das conexões entre acontecimentos e da actividade livre constituíam, na sua perspectiva, um bloqueio para o pensamento que só podia conduzir ao cepticismo e, em última análise, ao estiolamento da própria metafísica. Kant transformará profundamente os dados a partir dos quais a metafísica até Leibniz se desenvolveu ao

- a) abandonar definitivamente o ponto de vista do interior contínuo e infinito das substâncias,
- b) compreender de outro modo a natureza das conexões entre sujeitos e predicados;
- c) dividir a metafísica em dois domínios, o da natureza e o da moral ou ética e ensaiar de seguida um novo método de pesquisa no domínio do ser.

Adverte-se que parte muito importante da obra de Kant não é sequer *metafísica*, no sentido em que não explora o ser e seus atributos essenciais, mas é, por ele próprio, instituída como uma «crítica transcendental, já que não tem como objectivo a extensão dos conhecimentos eles mesmos, mas somente a sua rectificação» (32).

Um conhecimento do que se passa nesse interior absoluto que é a substância é, para Kant, impossível. Como conhecer essa continuidade infinita de estádios e de que vale escolhermos um ponto de vista infinito, mas que afinal nunca será o nosso, como, aliás, o próprio Leibniz reconhecia? Reflectindo um pouco sobre a ambiguidade com que uma metafísica como a de Leibniz carrega

alguns dos seus principais conceitos, torna-se fácil verificar que o que se passa no interior substancial, ao aparecer como um todo indivisível de infinitos acontecimentos ou predicados, destrói a própria noção de um espaço e tempo unos. O antes e o depois, por exemplo, são momentos de um só tempo que admitimos como infinito e nunca conseguimos esgotar. Num todo infinito e contínuo de acontecimentos, pelo contrário, acabamos por deparar com tempos infinitos de tempos infinitos, nos quais *as coisas não transcorrem*, sendo mais o *próprio tempo que é «criado»* pelo todo infinito de acontecimentos. Por exemplo, se uma inteligência superior, representando a minha biografia como um todo infinito de acontecimentos, isto é, esmiuçando de uma forma sobre-humana a minha existência em infinitos desdobramentos (aquilo a que Leibniz chamaria a minha «noção individual completa»), viesse a conhecer todo o meu futuro pelo meu passado e vice-versa, então é porque já não terá sentido falar-se num tempo unidimensional, irreversível, em que as coisas transcorrem.

O mesmo em relação ao espaço: se essa superior inteligência pudesse intuir esse todo infinito que eu sou e a infinita série dos seus predicados, que sentido teria referir-se um espaço em que as coisas se relacionam como estando ao lado de, à frente, atrás, etc.?

Ora Kant não vai poder aceitar esta anulação do tempo e do espaço em que, segundo o senso comum, mas também a própria física newtoniana, as coisas necessariamente transcorrem ou estão. Reconhece que, tanto o espaço, como o tempo são expulsos do interior da substância pela própria lógica da actividade desse interior.

E como ambos são inconcebíveis sem os sujeitos que percebem, dirá que são *formas subjetivas* (pertencentes ao sujeito) nas quais forçosamente qualquer coisa nos é dada. Só podemos conhecer as coisas, e por isso aquilo que supostamente é substância, enquanto me aparecerem no espaço e no tempo. *Tal significa pura e simplesmente abandonar o registo do interior absoluto das substâncias individuais.* É verdade que destas *algo aparece no espaço e no tempo* que é conhecido como referindo-se a algo em si, a um interior absoluto. Mas *perde-se irremediavelmente o registo do ser verdadeiro e a própria ideia da individualidade da substância*, pois que esta só poderia consistir nessa totalidade infinita por que o próprio interior era preenchido.

Esse abandono é para Kant um recuo necessário, se é que verdadeiramente se pretende curar o pensar metafísico dos seus bloqueios, ambiguidades e descrédito. Ao abandono da forma de pensar metafísica clássica chamou-se «revolução copernicana», sublinhando-se desse modo *a inversão das posições relativas entre os sujeitos e os objectos.* Não são aqueles que se deverão, por assim dizer, regular por estes, mas, pelo contrário, estes terão que se «adaptar» àqueles. De facto, fazendo esta inversão, se muito se poderia perder (o que realmente nem acontece!), ganha-se algo que se torna possível *antecipar* com toda a segurança em relação às coisas. Kant dirá que é a sua *forma*. Isto é: independentemente da experiência da coisa que aparece no espaço e no tempo (formas de sensibilidade do sujeito) e que será assim e assim, há elementos da sua forma que *necessariamente* a experiência empírica confirmará. Esses elementos são as

formas *a priori* (isto é, independentes da experiência) sem as quais o fenómeno não appareceria. O que nos faz pensar que «se a intuição se tivesse que regular segundo a natureza dos objectos» não se compreenderia «como se poderia saber algo *a priori* dessa natureza»; «se, pelo contrário, o objecto (enquanto objecto dos sentidos) se regular pela natureza da nossa faculdade de intuir, posso então representar-me muito bem esta possibilidade» (33). O que nos faz também pensar que, uma vez que saímos do interior substancial, perdem-se todos os *conteúdos* desse interior e passamos a conhecer com toda a segurança as *formas* em geral que as coisas apresentam no espaço e no tempo. Formas que são do próprio sujeito, a começar por estas duas últimas e acabando noutras que são *formas* do nosso próprio entendimento. Demos exemplos de algumas dessas *formas*, a que Kant chama *categorias*: unidade, realidade, substância e acidente, causalidade, possibilidade, necessidade.

A partir daqui estamos perante um mundo de coisas que aparecem necessariamente segundo *formas que são as nossas próprias formas*, um mundo em que os interiores desapareceram e que, por isso, perde os contornos da individualidade que só substâncias podem dar. *O programa crítico de Kant leva-o a prescindir dos conteúdos da interioridade da substância e a substituí-los pelas nossas formas de intuir sensivelmente (espaço e tempo) e de pensar (categorias do entendimento)*. Dir-se-á que se perdeu uma metafísica votada, na perspectiva kantiana, à ambiguidade e à estagnação, mas parece que pouco se ganhou em contrapartida. Afinal de contas aquilo que sabemos com toda a segurança não é mais

do que o que *nós próprios introduzimos nas coisas*, isto é, as nossas próprias formas que, simultaneamente, são as formas do que *nos aparece, o fenómeno*. De facto Kant raciocina aqui não como metafísico, mas como filósofo crítico da metafísica.

### VIII. *Conexões e síntese*

A teoria kantiana da conexão ou síntese entre sujeitos e predicados, ou acontecimentos em geral, é a via que aprofunda o programa crítico. Como se viu, a natureza da *conexão no interior da substância*, entre o sujeito e seus predicados, nomeadamente se pensarmos na noção individual completa, era de molde a não dar lugar à contingência. Pelo menos, do ponto de vista da inteligência que percepção o todo infinito. Mas, retirado o sujeito desse lugar para uma *exterioridade total em relação à coisa em si*, qualquer sequência dos acontecimentos que, no espaço e no tempo, nos aparecem, aparece esvaziada de *necessidade quanto aos conteúdos*. Podemos, é certo, defender uma conexão seja ela qual for, entre os acontecimentos no tempo, em que nos aparecem necessariamente como *efeitos* de outros que são suas causas. No entanto referimo-nos aí somente à *forma* da sequência ou conexão e não aos seus *conteúdos*. Não haverá necessidade que sejam estes conteúdos determinados e particulares a ligar-se entre si; o que será necessário, sim, é que, no tempo, eles adquiram a forma de coisas que antecedem e causam outras que posteriormente ocorrem. Kant dirá que essas *formas* que podemos antecipar, e, por

isso, são necessárias, não são outra coisa senão *modos de determinar o tempo*, no qual todas as coisas têm que acontecer e no qual as conexões em geral se tornam possíveis. Esses modos de determinar o tempo — de que as relações entre causas e efeitos são uma espécie — correspondem às formas mais gerais do pensamento, e não há coisas que possam ser conhecidas fora dessas formas. Já nos referimos a elas como sendo as *categorias* que Kant definiu de um modo exaustivo numa espécie de mapa do espírito. São pois formas de determinação do tempo, mediante as quais os fenómenos se relacionam entre si, independentemente dos conteúdos desses mesmos fenómenos.

Donde resulta uma visão completamente diferente das relações entre sujeito e predicado: um acontecimento da biografia de Júlio César não ocorre porque, no interior da substância que ele é, *este acontecimento determinado seja requerido por todos os outros acontecimentos determinados*, tal como acontecia em Leibniz. Agora o ponto de vista é *exterior e finito* e, por isso, dir-se-á que esse acontecimento não é, na sua singularidade, necessário, mas que ocorre *necessariamente* num meio *espácio-temporal* como *efeito* de coisas ou acontecimentos que *necessariamente* o antecedem como *causa*. *Só a experiência, dirá Kant, nos pode ensinar algo sobre os conteúdos determinados de uma sequência, só com base nela é que ligamos um sujeito aos seus predicados biográficos*. Tais ligações, no espaço e no tempo, realizamo-las sem dúvida pela experiência. Há, no entanto, um outro tipo de ligações ou sínteses, que prescindem do ensinamento da experiência. É o caso de proposições como

« $7 + 2 = 9$ », «a linha recta é a distância mais curta entre dois pontos», «a cada coisa corresponde uma causa», em que sintetizamos conceitos, prescindindo da experiência, e das quais, para além disso, temos consciência, quanto à respectiva verdade, de uma certa *evidência* e *necessidade*. A este tipo de proposições chamou-lhe Kant *sin-téticas a priori*, sublinhando assim que exprimiam uma *ligação entre conceitos que, à partida, nenhuma relação têm um com o outro e possuem uma independência relativamente à experiência*. Mas, mais uma vez, este tipo de conexões passa-se no plano da *forma* segundo a qual as coisas se organizam no mundo da nossa experiência. E, se esta *forma* é necessária e *a priori*, é porque é a *nossa forma: o espaço e o tempo* da sensibilidade e as *categorias* do entendimento. Passa ser a forma pela qual as coisas, como fenómenos, aparecem e se ordenam.

Da argumentação crítica de Kant contra o pensar metafísico anterior, ressalta que não poder «conhecer de uma maneira determinada», por outras palavras, não poder antecipar nada de particular, significa *não poder ir para além da forma*: passar além do espaço e do tempo, passar além das categorias.

Convém advertir, porém, que não é correcto ficar-se com a ideia que Kant reduz o seu programa a uma contra-argumentação crítica à metafísica. Pelo contrário, esse programa consistirá em preparar o terreno para uma *metafísica futura*. Este ponto liga-se com um terceiro tema da filosofia kantiana e que é, afinal, aquele que mais interessa à questão da metafísica.

Se o programa de Kant não se reduz à investigação crítica e se, como metafísico, ele vai ter que pesquisar

algo no domínio do ser, a verdade é que a situação criada é bastante difícil para progredir nesse campo. A situação criada é a de um *hiato completo entre forma e conteúdo, entre universalidade e individualidade, entre exterior e interior*. À primeira vista, a tarefa parece inevitavelmente consistir em partir de imediato para o conteúdo, do universal para o individual. Esses são os objectivos da tradição do pensar metafísico: pesquisar no domínio do próprio ser, das coisas em si, autónomas e singulares, como decisivamente Aristóteles argumentou. No entanto, Kant não pode, depois da sua crítica, depois de ter optado pelo ponto de vista do finito e da exterioridade, avançar para o ponto de vista oposto, como se não tivesse realizado precisamente essa crítica. O resultado mais notável e concludente a que esta chegou é o de que *nunca será possível ao sujeito desligar-se das suas formas de conhecer e que são a forma pela qual as coisas nos aparecem*. Nomeadamente o *espaço* e o *tempo* e os tais modos fundamentais de determinação do tempo, as *categorias*.

Assim, a existir qualquer pesquisa no domínio do ser, ela está à partida condicionada pela existência dessas formas das quais não podemos fugir, tanto como não podemos saltar por cima da nossa sombra. E é aqui que radica a dificuldade gigantesca de uma pesquisa propriamente metafísica para quem aceite a argumentação crítica, tal como é entendida por Kant. Tal pesquisa será feita com os pressupostos da prévia crítica ou não terá lugar. Aliás, a saída do interior absoluto e a adopção do finito e do exterior já mostrara a Kant que, não sendo possível conhecer as coisas em si, seria no entanto

possível, a uma inteligência como a nossa, definir um mundo de coisas em si no domínio do *dever ser*, isto é, no da moralidade. Independentemente das coisas que nos aparecem ou dos nossos interesses pessoais, existirá certamente um reino de *fins* de natureza prático-moral que valem por si, sob todos os pontos de vista. Isso mostra que é possível uma pesquisa no domínio do *dever ser*, libertado dos condicionálimos espaço-temporais que a crítica havia imposto. Porém a exploração neste domínio reveste-se ainda do aspecto de uma *crítica* e não de uma verdadeira exploração metafísica. Ela também é possibilitada pela adopção do ponto de vista da exterioridade e da finitude: não havendo a possibilidade de conhecer a infinita cadeia causal que me leva a agir, então apercebo-me de mim como um sujeito com liberdade absoluta, capaz de iniciar novas séries. É certo que, por detrás de cada acto livre, há uma suposta infinitude de acontecimentos que se estende até àquele ponto em que a minha intervenção ocorreu. Mas o facto é que não domino de tal modo essa totalidade infinita de acontecimentos, para perceber que uma certa decisão minha já estava inscrita em todos os momentos que, mais ou menos afastados, a cercam. Como já não me encontro no tal interior absoluto e substancial, tudo terá que me aparecer nas minhas formas do tempo e do espaço em séries finitas e não infinitas, já que esses tempo e espaço, sendo eles próprios grandezas infinitas, não podem tornar-se objectos de conhecimento. Não são mais do que as formas, através das quais qualquer coisa necessariamente nos aparece e que, em si, jamais serão percebidas. Daí que o *facto da nossa liberdade advenha, no*

*fundo, da nossa ignorância a respeito do mundo das coisas em si, do seu interior de conexões infinitas e contínuas.* Por outras palavras, a existência de uma liberdade e a legitimidade de fins morais *a priori* instituídos pela nossa razão confirmam o lugar de exterioridade a partir da qual a crítica kantiana foi realizada.

Mas voltemos às possibilidades de um verdadeiro programa metafísico em Kant. Já se mencionou o facto de qualquer passagem do conhecimento da simples forma para a aquisição de conhecimentos de outra ordem não poder abandonar os resultados a que a crítica havia chegado. É por isso que essa *passagem* da forma ao conteúdo *não* se confunde com o *retorno a um interior substancial* que anularia o terreno firme que a crítica bem delimitou. Essa passagem deve realizar então aquilo que, à primeira vista, seria por si contraditório: transformar conteúdos empíricos em conhecimentos *a priori* (necessários, universais e independentes da experiência)! Não se trata de conquistar para o território de conhecimento *a priori* acontecimentos e predicados individualizados, como por exemplo esta viagem que realizei este ano, a existência de um imperador chamado Júlio César, a descida do primeiro homem na Lua, etc... As duas *perguntas* orientadoras que permitem, desde logo, reconhecer um conteúdo susceptível de cair no domínio do *a priori* são as seguintes:

1. Será que tal conhecimento é necessário, universal e independente da experiência?
2. Será que esse conhecimento, para além de ser *a priori* (independente da experiência), é também condição de possibilidade da experiência?

Lembre-mo-nos que estes eram traços definidores das formas que a crítica tinha descoberto: o espaço, o tempo e as categorias do pensamento eram, além de necessários e universais, condições sem as quais nenhuma coisa nos poderia aparecer. Nos últimos anos da sua longa vida, Kant embrenhou-se completamente na gigantesca tarefa de organizar uma verdadeira metafísica, coerente com essa outra não menos gigantesca de descobrir e justificar as formas mais gerais do sujeito e do mundo. Assim, procurou de um modo sistemático, quer no domínio da natureza, quer no da vida prático-moral, isolar conhecimentos considerados doravante independentes da experiência. A essa tarefa dá Kant o nome de uma *passagem*, a qual é sempre uma *transição das formas mais gerais*, já definidas na obra crítica, *para outros conteúdos que passam, assim, a ser igualmente formas ou condições do conhecimento das coisas, consideradas em concreto*. É um projecto metafísico que, por manter a base crítica, tem diferenças essenciais em relação à metafísica da substância e do particular individual que animaram o essencial das obras de um Aristóteles e de um Leibniz. Agora o que está em jogo é *retirar* coisas do domínio da experiência empírica para as conquistar para o domínio do *a priori*, a *forma*; essas coisas são conteúdos que se encontrariam, à partida, naquele primeiro domínio. Mas esse *retirar* não significa ir buscar dados empíricos para os transformar, sem mais, em universais. Por exemplo, será que na matéria ou no mundo corpóreo em geral existem certas qualidades não contingentes, mas, antes, qualidades perfeitamente necessárias e independentes da experiência? Será que no âmbito da acção

prático-moral e do direito positivo (já constituído) existem elementos que não se devem considerar meramente casuais, mas que, ao contrário, são condição indispensável e *a priori* para uma existência livre? Kant responde afirmativamente a tais questões. Mas não irá argumentar de forma a descer a planos de determinação individualizada (esta ou aquela prioridade da matéria, esta ou aquela regra do Direito).

Será, sem dúvida, possível encontrar elementos entre o sumamente geral (espaço, tempo, categorias) e o completamente determinado (o individual). *Para Kant são conceitos «a priori», uma espécie de porta aberta para o ser, a partir da posição de exterioridade que ele jamais abandona.* Por exemplo, no que respeita à pesquisa metafísica da natureza, diz Kant: «O certo é que existem tais conceitos, pensáveis *a priori*, de forças motrizes da matéria, e que não podem ser derivadas da experiência, já que são feitas pelo entendimento, a saber: como actos de um possível movimento activo de uma matéria, em virtude das quais a matéria encerra causalidade em si mesma» (34). Assim é possível reconhecer como *a priori* certas «capacidades» da matéria e da natureza em geral. Sem elas nem sequer teríamos qualquer conhecimento dos corpos, e a física como ciência não seria possível. Que a matéria possua ponderabilidade, seja sólida ou não, seja capaz de choque e impulsão, eis algumas características que se podem demonstrar sem recurso à experiência. Passando à frente da argumentação de Kant neste tipo de demonstração (a que ele chamou dedução transcendental), verifica-se o mesmo no campo da actividade moral e jurídica. Também aqui é demonstrável a exis-

tência de conceitos *a priori* situados na passagem do absolutamente universal para o conceito individual. Por exemplo, o facto de todos os «homens estarem originariamente na *posse total* do solo de toda a Terra, com a *vontade* que lhes é natural de fazer dela uso» (35) é uma conquista para o domínio do *a priori* de um facto (o da propriedade) que, em princípio, pareceria algo de empírico e contingente. Estes conceitos, que se encontram entre as nossas formas mais gerais e o concreto contingente, não esgotarão nunca a infinita multiplicidade deste último. Não é resolúvel metafisicamente se tal corpo se comporta deste ou daquele modo, sem o recurso à experiência, ou se a propriedade da terra deverá ter esta ou aquela dimensão — fora de um contexto social e político.

Assim, pois, se define o projecto metafísico de Kant: ir aumentando o campo do *a priori*, como um organismo que cresce e não como um aglomerado de conceitos esparsos; conquistar, para a forma necessária, conteúdos contingentes. Foi deste modo que, nos seus últimos anos, Kant desenvolveu a sua pesquisa metafísica. Foi designada por ele como a «metafísica do futuro», aquela que só poderia realizar-se depois de cumprida uma sensível deslocação do ponto de vista do infinito e da interioridade absoluta da substância. A partir de Kant, e para quem pretenda seguir a sua argumentação, o pensar metafísico, se é verdade que se continua a pesquisar no campo já definido pela tradição desde os Gregos, isto é, o ser e os seus atributos essenciais, terá porém de abandonar de vez um dos principais, se não o principal problema da anterior metafísica. Referimo-nos à investigação

sobre a substância entendida como o *particular concreto e singular* (a substância primeira para Aristóteles, a mónada para Leibniz) e às questões a ela associados: a *conexão de um todo infinito e contínuo, o privilégio do interior sobre o exterior, da individualidade sobre a universalidade, da totalidade infinita sobre as partes.*

## CONCLUSÃO

Não cabe, nesta sintética apresentação do essencial sobre metafísica, tentar fazer o ponto da situação actual do pensamento metafísico. Decerto que ele existe e que nele continuam a actuar os grandes problemas dos grandes metafísicos gregos e dos séculos XVII e XVIII. Se nos é permitido, proporíamos a seguinte perspectiva geral. Aquelas formas de pensar que privilegiam a pesquisa do ser, dos respectivos *estratos* e suas articulações reproduzem os objectos e o estilo da metafísica pré-kantiana. Claro que entre si as diferenças podem ser grandes, derivado a factores como a introdução do tempo histórico ou das disciplinas científicas. Aquelas outras que insistem no papel do sujeito, no relevo da actividade deste e do seu modo de ser, problematizando a relação entre o sujeito e o que lhe aparece como mundo, objecto ou fenómeno, essas envolvem-se numa tarefa que a forma de pensar kantiana inicialmente projectou.

O essencial da metafísica, assim o julgamos, encontramos-lo nos textos de Aristóteles, Leibniz e Kant. Não há argumentação metafísica que consiga ser-lhes completamente exterior e até se pode dizer que só quem lhes conhecer os meandros estará pronto a pensar metafisicamente.

## NOTAS

- (<sup>1</sup>) ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 1, 1003 a 20.  
(<sup>2</sup>) ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003 b 5.  
(<sup>3</sup>) Por exemplo, o doce, o amargo, o frio e o quente.  
(<sup>4</sup>) Por exemplo, um embrião humano.  
(<sup>5</sup>) Por exemplo, um cadáver.  
(<sup>6</sup>) Por exemplo, a cegueira.  
(<sup>7</sup>) Por exemplo, o sólido, o gasoso, a extensão ou a figura.  
(<sup>8</sup>) ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003 b 15.  
(<sup>9</sup>) Cf. sobretudo *Metafísica*, Z, 1, 3 e 4 e *Categorias*, 5, 2 a 10.  
(<sup>10</sup>) Cf. *Metafísica*, A, 9, 990-a), 5 e segs.  
(<sup>11</sup>) ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 4, 1001 a 5.  
(<sup>12</sup>) ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038 b 15.  
(<sup>13</sup>) ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 8, 1017 b 25.  
(<sup>14</sup>) ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 2, 997 b 5.  
(<sup>15</sup>) ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 4, 999 a 25.  
(<sup>16</sup>) J. v. UEXKÜLL, *Theoretische Biologie*, Frankfurt, 1973.  
(<sup>17</sup>) ARISTÓTELES, *Metaphysique*, Z, 15, 1039 b 25 — 1040 a 5.  
(<sup>18</sup>) Por exemplo nas *Categorias*, 5, Aristóteles distingue substâncias primeiras e segundas. Mas é óbvio que só as primeiras ou individuais são plenamente. Só elas existem separadas e autónomas.  
(<sup>19</sup>) LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, ed. Gerhardt, vol. 4, p. 478.

- (20) Carta a ARNAULD (30 de Abril de 1687), ed. Gerhardt, vol. 2, p. 96.
- (21) G. W. LEIBNIZ *De Primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, ed. Gerhardt, vol. 4, p. 470.
- (22) Carta a ARNAULD (14 de Julho de 1686), ed. Gerhardt, vol. 2, p. 52.
- (23) LEIBNIZ, *Specimen Dynamicum*, Hamburg, 1982, p. 44.
- (24) Carta a ARNAULD, ed. Gerhardt, vol. 2, p. 56.
- (25) Carta a ARNAULD, (28 de Nov.-8 de Dez. de 1686), ed. Gerhardt, vol. 2, p. 75.
- (26) LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la Grâce, Fondées en Raison*, ed. Gerhardt, vol. 6, p. 604.
- (27) LEIBNIZ, *Monadologia*, § 7, ed. Gerhardt, vol. 6, pp. 607-608.
- (28) Cf. *Monadologia*, §§ 14 e 15, ed. Gerhardt, vol. 6, pp. 608-609.
- (29) Carta a ARNAULD (9 de Out. de 1687), ed. Gerhardt, vol. 2, p. 112.
- (30) Carta a ARNAULD (m. d.), ed. Gerhardt, vol. 2, p. 113.
- (31) Carta a ARNAULD (14 de Julho de 1686), ed. Gerhardt, vol. 2, p. 52.
- (32) KANT, *Crítica da Razão Pura (CRP)*, B, 26, Gulbenkian, Lisboa, 1985, p. 53.
- (33) KANT, *CRP*, B, xvii, ed. portuguesa cit., p. 20.
- (34) KANT, *Opus postumum*, Ak., XXI, 165.
- (35) KANT, *Die Metaphysik der Sitten, Metaph. Anfang. der Rechtslehre*, Ak., vi, 267.

## ÍNDICE

I. <i>Inevitabilidade da metafísica</i> .....	5
II. <i>Ser e substância</i> .....	9
III. <i>Particular e individual</i> .....	15
IV. <i>Indivíduo e interioridade</i> .....	23
V. <i>Comunicação</i> .....	30
VI. <i>Liberdade</i> .....	37
VII. <i>Finitude e exterioridade</i> .....	42
VIII. <i>Conexões e síntese</i> .....	47
Conclusão .....	57



Composto e impresso  
para  
*Imprensa Nacional-Casa da Moeda*  
nas suas Oficinas Gráficas  
em Maio de 1987  
com uma tiragem de dez mil exemplares  
Concepção gráfica do Gabinete Editorial da IN-CM

CÓD. 213029000

ED. 12.610.389

---

DEP. LEGAL 16 730/87

## COLECÇÃO ESSENCIAL

1. *Irene Lisboa*  
por Paula Morão
2. *Antero de Quental*  
por Ana Maria A. Martins
3. *A Formação da Nacionalidade*  
por José Mattoso (2.ª edição)
4. *A Condição Feminina*  
por Maria Antónia Palla
5. *A Cultura Medieval Portuguesa*  
(Séculos XI e XIV)  
por José Mattoso
6. *Os Elementos Fundamentais*  
*da Cultura Portuguesa*  
por Jorge Dias
7. *Josefa d'Óbidos*  
por Vítor Serrão
8. *Mário de Sá-Carneiro*  
por Clara Rocha
9. *Fernando Pessoa*  
por Maria José de Lancastre
10. *Gil Vicente*  
por Stephen Reckert
11. *O Corso e a Pirataria*  
por Ana Maria Pereira Ferreira
12. *Os «Bebés-Proveta»*  
por Clara Pinto Correia
13. *Carolina Michaëlis de Vasconcelos*  
por Maria Assunção Pinto Correia
14. *O Cancro*  
por José Conde
15. *A Constituição Portuguesa*  
por Jorge Miranda
16. *O Coração*  
por Fernando Pádua
17. *Cesário Verde*  
por Joel Serrão
18. *Alceu e Safo*  
por Albano Martins
19. *O Romanceiro Tradicional*  
por João David Pinto-Correia
20. *O Tratado de Windsor*  
por Luís Adão da Fonseca
21. *Os Doze de Inglaterra*  
por Artur de Magalhães Basto
22. *Vitorino Nemésio*  
por David Mourão-Ferreira
23. *O Litoral Português*  
por Ilídio Alves de Araújo
24. *Os Provérbios Medievais*  
*Portugueses*  
por José Mattoso
25. *A Arquitectura Barroca*  
*em Portugal*  
por Paulo Varela Gomes
26. *Eugénio de Andrade*  
por Luís Miguel Nava
27. *Nuno Gonçalves*  
por Dagoberto Markl
28. *Metafísica*  
por António Marques

