revista Litterarius
FILOSOFIA FAPAS
TEOLOGIA FAPAS
FAPAS Uma história para o futuro
Vol. 13 | N. 01 | 2014 ISSN 2237-6291

RAZÃO, VIDA, CONSCIÊNCIA: DA ONTOLOGIA METAFÍSICA À ONTOLOGIA EXISTENCIAL[1]

Vítor Hugo dos Reis Costa[*]

Resumo: Este breve texto tem por objetivo principal pontuar, de forma muito breve e modesta, alguns elementos pertinentes no que tange as transformações históricas da ontologia ao longo da tradição filosófica ocidental. Nossa tarefa será sobretudo a de reconstrução de algumas ideias de Ernildo Stein e Gerd Bornheim na medida em que estes estão entre alguns dos maiores expoentes no que tange à recepção da tradição filosófica ocidental em solo brasileiro, bem como também figuram como dois dos mais proeminentes e fecundos intérpretes da história da filosofia nesse mesmo contexto. Em rapidíssimo sobrevôo histórico, o presente texto tem três momentos: o paradigma da Razão representado por um arco de dois milênios entre Platão e Hegel, o paradigma da Vida representado por Schopenhauer e Nietzsche no século XIX e, finalmente, o paradigma da consciência e da existência representado, sobretudo aqui, pela filosofia de Sartre.

Palavras-chave: Ernildo Stein. Gerd Bornheim. Ontologia. Existência.

Reason, Life, Consciousness: From the Metaphysical Ontology to the Existencial Ontology

Abstract: This brief paper has as main objective scoring, very brief and modest, some relevant facts regarding the historical changes of the ontology along the western philosophical tradition. Our task will be mostly the reconstruction of some ideas of Ernildo Stein and Gerd Bornheim insofar as these are among some of the greatest exponents with respect to the receipt of the western philosophical tradition in Brazilian soil, and also appear as two of the most prominent and prolific performers in the history of philosophy in that context. In very rapid historic flyby, this text has three moments: the paradigm of Reason represented by an arc of two millennia between Plato and Hegel, the paradigm of Life represented by Schopenhauer and Nietzsche in the nineteenth century, and finally the paradigm of consciousness and represented there, especially here, about the philosophy of Sartre.

Keywords: Ernildo Stein. Gerd Bornheim. Ontology. Existence.

[1] Texto apresentado em ocasião da XII Semana Acadêmica do Curso de Filosofia da Faculdade Palotina – FAPAS.

[*] Doutorando em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPG-Fil) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Mestre em filosofia pelo mesmo programa. Professor do curso de filosofia Faculdade Palotina de Santa Maria (FAPAS). E-mail: victordafilosofia@gmail.com.

Introdução

Em um período que compreende pouco mais de cem anos, e que vai do início do século XIX até a primeira metade do século XX, o pensamento filosófico empreendeu e assistiu uma de suas maiores transformações: o desmoronamento da ontologia metafísica. Por razões históricas, mas também e sobretudo por razões filosóficas, o pensamento especulativo encontrou seus limites e deu lugar a novas formas de pensamento que após sucessões vertiginosamente rápidas – ao menos em comparação ao longo paradigma metafísico, que durou pelo menos dois mil anos – teve de humildemente admitir novos limites e possibilidades para o pensamento especulativo.

Acompanharemos aqui a reflexão de dois pensadores brasileiros que, em nosso entendimento, oferecem fecundas chaves de leitura para as transformações históricas da filosofia. O primeiro é Ernildo Stein (1934 –), do qual nos serviremos do breve conjunto de ensaios intitulado *Melancolia* (1976), obra na qual o filósofo percorre ensaisticamente a história da filosofia guiando sua reflexão pelo tema da finitude. O segundo é Gerd Bornheim (1929 – 2002) que em *Sartre, metafísica e existencialismo* (2000) apresenta um exaustivo estudo de caso acerca do lugar da ontologia sartreana no contexto da história da metafísica. Evidentemente, a presença de Sartre e da reflexão acerca do sentido de sua obra se fará presente na medida em que entendemos, com Bornheim, a ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada* (2008) como uma expressão privilegiada da crise da metafísica ocidental.

1 Razão

A filosofia é um empreendimento da razão, é a morada que a razão fez para si mesma e na qual se tornou juíza e protagonista da cultura ocidental. Desde Platão até Hegel, segundo Bornheim (2000), a filosofia foi dominada pelo desejo de *dicção do absoluto*, isto é, desejo de um discurso que desse conta de dizer a totalidade da realidade. Assim, de Platão até o racionalismo moderno se verifica um desejo e uma crença genuína na possibilidade da dicção do absoluto. A racionalidade da realidade construída no discurso filosófico sempre apreenderia algo superior e que organiza e dá sentido às impurezas da realidade experimentada no "mundo sublunar". Nessa perspectiva, a filosofia de Baruch Spinoza (1632 – 1677) poderia ser identificada como a realização da metafísica dogmática do racionalismo

moderno e também a realização de um desejo secreto e constitutivo da metafísica ocidental: o *monismo panteísta*. Dizer que "tudo é um" e que "o 'um' é Deus" teria sido, desde a antiguidade, um dos mais nítidos intentos do fazer filosófico. Entrando em franco enfrentamento com a escolástica doutrinal da medievalidade, o spinozismo se transforma em uma perspectiva charmosa aos pensadores iluministas e, segundo alguns historiadores, constitui a própria essência do Iluminismo.

Se a modernidade é a continuação de um paradigma que já confiara na razão, por outro lado é também o momento histórico em que essa confiança pode ter alcançado sua expressão mais exagerada. Contudo, neste cenário de revolução científica e progresso tecnológico, um discurso em especial se impõe pela evidente potência de suas teses e inaugura uma trilha de saída do dogmatismo metafísico através da qual toda boa filosofia especulativa terá de seguir. Immanuel Kant (1724 – 1804) e sua filosofia transcendental representam, para Ernildo Stein (1976), um momento especial e que, em certo sentido, já vinha sendo gestado mesmo antes do cartesianismo, no coração do Renascimento: no pensamento de Nicolau de Cusa (1401 – 1464). Segundo Stein, o que culmina na filosofia transcendental é um longo processo de libertação do intelecto das figuras da iluminação divina, sob as quais a filosofia permanece na função de uma antecâmara do verdadeiro saber: a teologia. Kant , assim, representa uma alternativa ao pensamento ontológico-metafísico: o recuo lógico-gnosiológico.

Ao se voltar para a questão das condições de possibilidade do conhecimento, Kant acaba criando um dispositivo especulativo que transcende em muito a simples tarefa de secretariado do conhecimento científico. O filósofo de Königsberg criara um modo de fazer filosofia que, a despeito das transformações históricas, seria para sempre decisivo e influente em escolas posteriores. A ontologia metafísica, em Kant, fica em suspenso. A razão se volta sobre si mesma e investiga as condições de possibilidade do conhecimento da realidade. Descobre que o conhecimento possível é conhecimento dos fenômenos, ou seja, da natureza. A realidade se impõe como exigência e a ontologia metafísica aparece no horizonte, inalcançável, mas perpetuamente desejada pelo pensamento humano.

A despeito da proibição da metafísica em função de sua esterilidade científica, a filosofia transcendental de Kant acaba contribuindo para o idealismo absoluto de George Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831). Utilizando a filosofia transcendental de Kant como metodologia filosófica, Hegel restaura a ontologia metafísica a instalando sobre a filosofia transcendental. Ernildo Stein chama esse momento de lógico-ontológico e afirma que é o

momento em que uma tradição encontra seu termo: a identidade entre "pensamento" e "ser" é o desejo de toda a metafísica ocidental e este desejo se realiza em Hegel. Se Spinoza já havia alcançado um monismo panteísta, Kant mostrou que este monismo panteísta só poderia, como muitas outras perspectivas, florescer sobre o solo de uma metafísica dogmática, para a qual as portas estavam definitivamente fechadas pela filosofia transcendental. Hegel obedece a inspiração kantiana e cria um sistema onde o monismo panteísta pode ser dito a partir das bases de uma boa filosofia. Como se toda a filosofia conspirasse para Hegel e depois dela nada mais pudesse ou precisasse ser dito, após a morte de Hegel viver-se-á um silêncio de quase um século. Bornheim chama a atenção para esse silêncio como sendo um resultado inescapável da realização da metafísica: depois de um silêncio originário do qual a consciência surge há um intervalo discursivo entre o silêncio do saber absoluto. Esse intervalo é a filosofia. Bornheim e Stein parecem concordar que de acordo com um certo modelo de filosofia, Hegel é o único e derradeiro filósofo, que realiza a filosofia, a define e a esgota.

2 Vida

Abandonando temporariamente Stein e Bornheim, faço menção a um pequeno período constituído pelas obras de dois autores do século XIX: Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) e Friedrich Nietzsche (1844 – 1900). Segundo Herbert Schnadelbach (1936 –) estes autores, entre outros, se inserem em um período no qual a filosofia, depois do esgotamento da metafísica, tem de disputar o cenário intelectual com as ciências da natureza e mesmo as ciências sociais do século XIX. Humilhada, a razão passa a ser explicada a partir da vida e dos processos vitais naquele que seria o século de Charles Darwin (1809 – 1882) e do desenvolvimento das ciências da natureza. O naturalismo entra em cena na filosofia, para não mais sair. O século XIX, contudo, é marcado pelo naturalismo e isso se permite verificar mesmo no âmbito metafísico, como se vê na metafísica da vontade de Schopenhauer.

Conhecido como o maior pessimista da história da filosofia, Schopenhauer cria uma continuação original e diferenciada da filosofia kantiana. Considerando que a publicação de sua obra magna data de apenas doze anos depois da obra magna de Hegel e que surge em um contexto completamente desfavorável a ela própria, a originalidade de Schopenhauer é admirável. Admitindo uma versão reduzida da filosofia transcendental kantiana, Schopenhauer afirma que há um tipo de acesso à realidade fundamental, embora esse acesso

não seja cognitivo. Fiel para com a epistemologia transcendental kantiana, Schopenhauer vê nela, contudo, uma variação da espiritualidade hindu: haveria um véu recobrindo a verdadeira realidade e esse véu seria o mundo fenomênico, a natureza tal como aparece para nossa consciência. Contudo, o acesso à essência do mundo se dá por uma via não cognitiva: a experiência do *desejo* revela, no homem, qual é o princípio e o fundamento do movimento de tudo o que se passa no mundo dos fenômenos. A essência da realidade é essa pulsão volitiva, esse desejo, essa vontade una que faz com que a experiência do desejo consubstancie toda a realidade como outrora o Deus-Razão-Natureza de Spinoza o fez.

Endende-se que em Schopenhauer, sim, a metafísica está nos seus limites e desmoronando. Vê-se o ruir de um dos pilares centrais do pensamento filosófico: a racionalidade. Explicando a razão e a consciência como um epifenômeno da vontade, como um fenômeno de superfície e nada decisivo ou determinante para a constituição da realidade, Schopenhauer oferece um quadro no qual o homem existe sem-razão, determinado por instâncias que o ultrapassam e lhe proíbem qualquer autonomia e dignidade. O monismo panteísta é irremediavelmente manchado em Schopenhauer: não há uma divindade racional que, mesmo impessoal, impregnaria a realidade. O fundamento subsiste, transformado em uma variação perversa e irracional. Por todo o universo, o movimento aponta para o mesmo fundamento: uma unidade volitiva e irracional. O cenário de abandono existencial da realidade humana, que marcará algumas filosofias do século XX, está começando a se armar. Para isso, contudo, falta o martelo nietzscheano atingir outras duas pilastras da metafísica: a unidade do fundamento e a natureza da verdade.

Embora a obra de Nietzsche seja controversa, e só na segunda metade do século XX tenha ficado claro, após exaustiva exegese[2], quais são os contornos da obra que se pode legitimamente creditar à Nietzsche, pode se ver brevemente como a noção de vontade de poder contribuiu para o desmoronamento da metafísica.

A noção da vontade de poder coloca em xeque um dogma da metafísica que permanecia incólume de Parmênides (530 a.C. – 460 a.C) à Schopenhauer: a unidade do

[2] Sobre isso, ver *A Doutrina da Vontade de Poder*, de Wolfgang Muller-Lautter. Em tal obra, o autor ataca sistematicamente a interpretação heideggeriana de Nietzsche, segundo a qual Nietzsche seria o último metafísico. Muito distante de ousar um posicionamento sobre tal questão, consideramos importante assinalar que há uma leitura possível na qual Nietzsche já é um não-metafísico e, portanto, inaugurador de uma nova senda filosófica. Preferimos pensá-lo provisoriamente como um pensador que ocupa um lugar extremamente singular, cuja singularidade demandaria um outro espaço para apresentação argumentativa. Instrumentalmente aproximamo-lo de Schopenhauer em função das evidentes vinculações historicamente conhecidas e parcialmente assinaladas neste texto.

fundamento. Pensada por dois mil anos como sendo acessível pela razão – ou sendo a própria razão – o fundamento da realidade encontra em Schopenhauer uma versão perversa: é desejo irracional e se exprime nos processos vitais e na experiência do desejo de forma ímpar. Contudo, em Schopenhauer, a unidade da vontade dissolve os indivíduos da natureza como expressões do mesmo fundamento. Nietzsche, pelo contrário, afirma só poder falar sobre multiplicidade: a unidade é uma espécie de ilusão de ótica ocasionada pelo uso dos conceitos, da linguagem. Na realidade não existe nenhuma unidade, mas muito provavelmente um jogo de forças onde todas as possibilidades disputam o mundo efetivo. Nietzsche cria uma espécie de monadologia caótica, na qual as mônadas estão em perpétuo conflito e não passam por nenhum filtro que determine que apenas a efetividade mais racional se realizará. Concebendo a realidade como um campo composto por uma quantidade imensurável de impulsos e forças, Nietzsche dramatiza a visão naturalista dos evolucionistas do século XIX: mesmo eles pecariam pelo mesmo otimismo ontológico que acometeu a tradição metafísica. Não há, para Nietzsche, razões para supor um melhoramento da natureza ou da realidade.

Finalmente, o segundo golpe decisivo de Nietzsche na tradição está na redefinição do conceito de verdade. Afastando-se definitivamente dos pensadores da tradição metafísica, Nietzsche não admite que o conceito tenha uma função mais nobre do que a de simples instrumento a serviço da vida. Apanhados na armadilha de crer nas próprias miragens – praticamente um efeito colateral do uso da linguagem – os filósofos da tradição e os cientistas do século XIX não percebem que seu empreendimento na direção da verdade já nasceu fadado ao fracasso. A metafísica não era possível e a ciência não o será porque a linguagem não pode produzir o tipo de conhecimento que essa confusa forma de vida – o ser humano – acha que seu pífio entendimento pode produzir.

Depois de Nietzsche, está concluída a devastação do continente metafísico. A ontologia metafísica não poderia renascer jamais. Contudo, o discurso de exortação da vida e a visão trágica completaram o cenário para a possibilidade da ontologia existencial.

3 Consciência

Assim como aconteceu com Kant, Edmund Husserl (1857 – 1938), ao fundar a fenomenologia, cria um instrumental teórico que transcende em muito suas próprias preocupações. Interessado em criar uma perspectiva não-reducionista para o estatuto das

entidades matemáticas, Husserl cria uma perspectiva filosófica que, a partir do conceito de consciência, reativa a filosofia especulativa. De um modo novo e revigorado, algumas preocupações tipicamente modernas ganham a possibilidade de receber um tratamento especulativo distinto de tudo o que até então já fora realizado em filosofia. A noção husserliana de "vida da consciência" dá novo fôlego à filosofia e reativa a filosofia da consciência através da questão da constituição de sentido. A despeito da ojeriza husserliana pela ideia de produzir uma ontologia material, a ideia de que as modernas "faculdades" humanas podem ser pensadas sob o signo da atividade da consciência atrai sobretudo os filósofos franceses, como Jean-Paul Sartre (1905 – 1980).

Sartre é tão tributário de Husserl quanto de Martin Heidegger (1889 – 1976). Este é, segundo Ernildo Stein, o responsável por reativar a ontologia de tipo especulativo e, portanto, rigorosamente filosófico. Se a ontologia metafísica estava definitivamente superada, um novo tipo de ontologia surgiu como possibilidade através de Heidegger: a ontologia existencial. Redefinindo o campo filosófico em um procedimento semelhante ao realizado por Kant, Heidegger pretende elucidar as condições de possibilidade de todo o fenômeno, mas em um sentido mais fundamental que aquele pensado por Kant e os modernos: se estes estavam obcecados com as possibilidades do conhecimento e chegaram mesmo a definir o ser humano sobretudo como sujeito do conhecimento, Heidegger pretende descrever o nível fundamental a partir do qual qualquer abordagem – antiga, medieval ou moderna – seja possível. Embora fuja francamente do binômio sujeito-objeto consagrado pela filosofia moderna, Heidegger acaba cunhando um conceito que nos interessa sobremaneira aqui, a saber, o de ser-no-mundo. Com esta noção, Heidegger oferece uma concepção de ser humano que não pode ser pensada separadamente do mundo em que existe. Há um enraizamento insuperável entre o ser humano e o mundo e este se define sobretudo como mundo de significado e sentido instaurado pela existência humana – e, portanto, não mais exclusivamente como mundo "objeto de conhecimento" da ciência, tal como era o mundo para os filósofos modernos.

É nesse sentido que nos aproximamos da obra de Sartre. Não sem, contudo, voltar ao conceito de consciência: se outrora a razão e depois a natureza se firmam como paradigmas de definição do que seja a realidade, com a fenomenologia e com Sartre teremos a consciência como nova "medida de todas as coisas". Uma consciência que, depois da clivagem heideggeriana, não pode mais ser pensada como puro "sujeito de conhecimento", mas talvez e sobretudo "sujeito de existência". A consciência é o lugar ontológico onde se desvelam todas

as estruturas da existência humana, que agora devem ser pensadas do ponto de vista da finitude, isto é, do ponto de vista do que pode ser alcançado por uma ontologia estritamente fenomenológica e existencial. Em outras palavras, nem a razão nem a natureza podem definir desde o princípio o que é o ser humano e qual deve ser o sentido de sua existência. Com Sartre, estamos definitivamente distantes da verticalidade da metafísica, verticalidade proporcionada pela presença do aspecto divino do ser. Já com Heidegger, aprendemos a importância do tempo no próprio desvelar do ser, agora então destituído de sua até então intocável eternidade. Ao acompanhar Heidegger enquanto filósofo da finitude, Sartre parece acentuar ainda mais que o filósofo alemão o aspecto de contingência e gratuidade que impregna, como atmosfera fundamental, a aventura humana. Aventura é mesmo um termo apropriado para descrever fenomenologicamente o acontecimento que é a existência humana em seu nível histórico, cultural mas, sobretudo, individual: cada indivíduo humano é uma aventura indescritível e inalcançável, experimentada no segredo de uma consciência pessoal.

Se em Sartre consciência é sinônimo de existência, a "aventura individual" é sinônimo de "projeto": um indivíduo humano se define pelo seu projeto existencial. E aqui o acerto de contas sartreano é novamente com Hegel: incapaz de explicar sua própria existência, a consciência é condenada à perpétua e impossível tarefa de criação de sentido. Impregnada de uma inexorável melancolia do fundamento, a consciência persegue a paz perpétua de uma identidade impossível a ela própria e privilégio apenas do mundo do em-si – o inefável substrato ontológico do noema husserliano ou, também, uma versão ontológico-existencial da *res cogitans* cartesiana. Em uma ontologia monista e de impossível dicção senão pela via de um dualismo fenomenológico[3], Sartre afirma que o desejo secreto da consciência é possuir identidade sem se perder como consciência, é desejo de ser sujeito e objeto absolutos simultânea e permanentemente, em suma, *desejo de ser Deus*.

A modulação existencial do paradigma da consciência encontra seu termo em Sartre. Outros pensadores recebem e traduzem a problemática da consciência de outros variados e fecundos modos no século XX. Entendemo-lo, contudo, como expressão privilegiada na medida em que parece ser um realizador ímpar das conseqüências assinaladas por

[3] Sobre isso, Bornheim é crítico de modo enfático: a ontologia de Sartre parece monista e de impossível dicção de um ponto de vista estritamente ontológico, ao passo que fenomenologicamente Sartre se aproxima de uma espécie existencial de "idealismo transcendental" na qual a consciência põe em relevo um fenômeno sempre relativo. Se a crítica de Bornheim procede, pensamos que Sartre pode ser visto e lido como uma legítima variação do idealismo transcendental kantiano, no qual se impõe como exigência, como fundamento do campo fenomenal, um substrato ontológico – que, como em Kant, não pode ser predicado. Tal aproximação, temerária como toda aproximação, contudo, exigiria outro espaço e outro momento para ser adequadamente desenvolvida.

Schnadelbach nas últimas páginas de seu *Filosofia en Alemania*. Segundo esse, a filosofia contemporânea inteira é constituída como uma continuação da reação de Schelling à especulação hegeliana: Schelling seria a alternativa filosófica na qual o pensar sempre fica *aquém* do ser, sem nunca alcançá-lo definitivamente, sem jamais poder realizar a dicção absoluta. Sartre parece, assim, afirmar tal posição e ir mesmo *além* de Schelling: não apenas o pensar, mas o próprio existir está sempre aquém do ser. Incapaz de explicar ou justificar sua existência de modo racional, o ser humano é, nas palavras de Sartre, uma *paixão inútil*. Uma paixão inútil que só alcança sua – sempre relativa, como tudo o mais que lhe diz respeito – redenção mediante uma *conversão radical*: uma tomada de consciência da própria finitude e da própria responsabilidade.

E embora esteja sempre falando da ontologia existencial de Heidegger e não da de Sartre, Ernildo Stein nos oferece as palavras finais que, em nossa opinião, servem como conclusão parcial desse pequeno sobrevôo pela história da filosofia:

> Na era do niilismo, serão vãos toda a crispação e todo o apego a sistemas passados da ontoteologia, será inútil absolutizar a verdade calculada pelas ciências e pela filosofia da subjetividade. Esta segurança não é própria da finitude. E a liberdade não se deve prender a absolutos. Numa era em que espantamos e afugentamos os deuses do cosmos, nada resolve substituí-los pela ciência e pela técnica. Suportar a sua fuga, e experimentá-la na finitude e na historicidade, nos fará assumir mais radicalmente nossa condição humana. O absoluto nela somente se dará historicamente e na precariedade e ambivalência da finitude. (STEIN, 1976, 116).

Referências

BORNHEIM, Gerd. **Sartre:** metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.** 2.ed. São Paulo: Annablume, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada.** Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 16. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SCHELLING. F. W. J. **Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo.** Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Editora Abril, 1973.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofía en Alemania**, 1831-1933. Madrid: Catedra, 1991.

STEIN, Ernildo. **Melancolia:** ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental. 1. ed. Porto Alegre: Movimento, 1976.