

HAMANN, *Metacrítica do Purismo da Razão* (1788) e na obra de HERDER, *M. da Crítica da Razão Pura* (1799). O termo significa “crítica da crítica”.

**META-EMPÍRICO** (ingl. *Metempirical*; franc. franc. *Métempirique*; al. *Metempirisch*). O que está além dos limites da experiência possível (LEWES, *Problems of Life and Mind*, 1874, I, pág. 17).

**METAFÍSICA** (gr. τὰ μετὰ τὰ φυσικά; lat. *Metaphysica*; ingl. *Methaphysik*; franc. *Métaphysique*; al. *Metaphysik*). A ciência primeira, isto é, a ciência que tem como objeto próprio o objeto comum de todas as outras e como princípio próprio um princípio que condiciona a validade de todos os outros. Por esta pretensão de prioridade (que a define) a M. pressupõe uma situação cultural determinada, isto é, a situação na qual o saber já se organizou e dividiu em ciências diferentes, relativamente independentes umas das outras e tais que exigem a determinação de suas relações recíprocas e sua integração sobre um fundamento comum. Esta era precisamente a situação que se havia verificado em Atenas por volta da metade do IV século por obra de Platão e de seus discípulos que haviam contribuído poderosamente no desenvolvimento da matemática, da física, da ética, e da política. O próprio nome desta ciência, que se costuma atribuir ao lugar em que os relativos escritos aristotélicos estavam na coleção de Andrônico de Rodes (I século a. C.) mas que Jaeger atribui a um peripatético anterior a Andrônico (*Aristóteles*; trad. ital., pág. 517), se presta para exprimir bem a natureza desta, enquanto procede além da física, que é a primeira das ciências particulares, para alcançar o fundamento comum sobre o qual todas se baseiam em determinar o lugar que cabe a cada uma na hierarquia do saber; isso explica, se não a origem, pelo menos a sorte que o nome encontrou. E de fato os treze problemas que Aristóteles enuncia no III (B) livro da *M.* como projeto da pesquisa inteira, versam todos, direta ou indiretamente, sobre as relações entre as ciências e seus objetos ou relativos princípios: sobre a possibilidade de uma ciência que estude todas as causas (996 a 18) ou todas os princípios primeiros (996 a 26) ou todas as substâncias (997 a 15) ou também as substâncias e seus atributos (997 a 25) e as substâncias não sensíveis (997 a 34) e sobre outros problemas (como aqueles das partes que constituem todas as coisas, da possível diversidade de natureza entre os princípios, da unidade do ser etc.) que se situam todos na zona de intersecção e

de encontro das disciplinas científicas singulares e são de interesse comum para estas. Portanto a M., como foi entendida e projetada por Aristóteles, é a ciência primeira no sentido que fornece a todas as outras o fundamento comum, isto é, objeto ao qual todas se referem e os princípios dos quais todas dependem. A M. implica, por isso, uma *enciclopédia* das ciências, isto é, um prospecto completo e exaustivo de todas as ciências em suas relações de coordenação e subordinação e nas tarefas e nos limites designados a cada uma, de uma vez por todas (v. ENCICLOPÉDIA). A M. se apresentou em sua história sob três formas fundamentais diferentes, isto é: 1.ª como teologia; 2.ª como ontologia; 3.ª como gnosiologia. A caracterização hoje corrente da M. como “ciência daquilo que está além da experiência” somente se pode referir à primeira destas formas históricas, isto é, à M. teológica e trata-se também de uma caracterização imperfeita enquanto colhe um traço subordinado, portanto não constante, desta metafísica.

1.ª O conceito de M. como teologia consiste em reconhecer como objeto da M. o ser mais alto e perfeito do qual dependem todos os outros seres e coisas do mundo. O privilégio de prioridade atribuído à M. depende, neste caso, do caráter privilegiado do ser que é objeto desta: este é o ser superior a todos e do qual todos os outros dependem.

Na obra de Aristóteles este conceito se entrelaça com o outro, de M. como ontologia, isto é, como ciência do ser enquanto ser. Assim o exprime Aristóteles: “Se há algo de eterno, de imóvel e de separado, o conhecimento deste deve pertencer a uma ciência teórica, mas certamente não à física (que se ocupa das coisas em movimento) nem à matemática, porém a uma ciência que está antes de ambas... Somente a ciência primeira tem por objeto as coisas separadas e imóveis. Embora todas as causas primeiras sejam eternas, estas coisas são eternas em um modo especial porque são as causas daquilo que do divino é acessível a nós. Conseqüentemente, há três ciências teóricas: a matemática, a física e a teologia; já que o divino está em todos os lugares, está especialmente na natureza mais alta e a ciência mais alta deve ter por objeto o ser mais alto... Se não existissem outras substâncias além das físicas, a física seria a ciência primeira; mas se há uma substância imóvel, esta será a substância primeira e a filosofia a ciência primeira; e enquanto primeira também a mais universal porque será a teoria do ser enquanto ser e daquilo que o ser enquanto ser é ou implica”

(*Met.*, VI, 1, 1026 a 10). A última frase mostra como Aristóteles mistura o conceito da M. como ontologia ao conceito da M. como teologia. Este último é todavia completamente diferente do outro. A partir deste conceito, o objeto da M. é propriamente o divino; e a prioridade da M. consiste na prioridade que o ser divino tem sobre qualquer outra forma ou modo de ser. As ciências se graduam, sob este ponto de vista, na base da excelência ou da perfeição de seus respectivos objetos, e a excelência ou a perfeição de tais objetos se medem com a comparação entre estes e o ser divino. Era este o critério que Platão havia seguido na ordenação das ciências, privilegiando a ciência que tem por objeto "aquilo que é ótimo e excelente", isto é, a própria perfeição (*Fed.*, 97 d) e graduando todas as outras em relação a esta (*Rep.*, VII, 525 a e segs.). Todavia esta concepção limitava todas as ciências diferentes da M. a um nível de inferioridade irremediável e alcançava o objetivo, não já de justificar as outras ciências, isto é, de basear sua validade e enobrecer sua pesquisa, mas antes de desvalorizá-las com a comparação com a ciência primeira e com o caráter sublime de seu objeto. Provavelmente este foi o motivo pelo qual Aristóteles começou a certa altura a insistir sobre o outro conceito da M. como ontologia, mesmo sem nunca renegar ou abandonar o primeiro.

A M. teológica reaparece toda vez que se faz corresponder a um ser primeiro e perfeito uma ciência igualmente primeira e perfeita. Uma M. teológica é, portanto, de Plotino que contrapõe às ciências que têm por objeto o sensível, aquelas que têm por objeto o inteligível, isto é, a realidade suprema. "Entre as ciências que estão na alma racional, diz ele, algumas têm por objeto as coisas sensíveis e embora se possam chamar ciências já que melhor lhes caberia o nome de opiniões; estas vêm depois das coisas e são imagens destas. As outras, as verdadeiras ciências, têm por objeto o inteligível, vêm à alma do intelecto divino e nada têm de sensível" (*Enn.*, V, 9, 7). Esta bifurcação da realidade em dois domínios, um deles superior e privilegiado, o outro inferior e derivado, é o pressuposto característico da M. teológica que pretende ter como objeto próprio a realidade primária e privilegiada. Uma M. teológica é, portanto, a doutrina de Espinosa enquanto tem por objeto a ordem necessária do mundo, isto é, o próprio Deus (*Et.*, II, 46-47). E uma M. teológica é a filosofia de Hegel que assume ter como objeto próprio o próprio Deus: "A filosofia tem seus objetos em comum com a religião porque o objeto de ambas é a Verdade,

e no sentido altíssimo da palavra enquanto, isto é, Deus e Deus somente, é a Verdade" (*Enc.*, § 1). Portanto em face da filosofia todas as outras ciências permanecem em condições de inferioridade: seu objeto é o finito, isto é, o irreal ao passo que o objeto da filosofia, isto é, Deus, é o infinito. Diz Hegel: "As ciências particulares, como a filosofia, têm por elemento conhecimento e pensamento, ocupam-se, porém dos objetos finitos e do mundo dos fenômenos. Uma coleção de conhecimentos relativos a esta matéria permanece de per si excluída da filosofia, com a qual não se condiz nem este conteúdo nem a forma relativa" (*Geschichte der Philosophie*, Einleitung, B, 2, a; trad. ital., I, pág. 69). E é evidente que, não obstante os protestos explícitos antimetafísicos, uma M. teológica é também a filosofia do espírito de Croce que tem por objeto a História eterna do Espírito universal: uma realidade sublime, defronte da qual os objetos de todas as outras ciências decaem à condição de aparências particulares ou de accidentalidade empírica (*Teoria e storia della storiografia*, 1917; *La Storia como pensiero e come azione*, 1938). Finalmente, uma M. teológica é a filosofia de Bergson que pretende "passar sem os símbolos" e entrar diretamente em contato com uma realidade privilegiada, de natureza divina que é a corrente da consciência ("Introduction à la métaphysique", em *La pensée et le mouvant*, 3.<sup>a</sup> ed., 1934, págs. 206 e segs.) e que se contrapõe como tal à ciência dita simples "auxiliar da ação" (*Ibid.*, pág. 158). Toda forma de espiritualismo ou consciencialismo tende, mais ou menos claramente, a uma metafísica teológica desta espécie.

2.<sup>a</sup> A segunda concepção fundamental é a da M. como ontologia ou doutrina que estuda os caracteres fundamentais do ser: aqueles caracteres que todo ser possui e não pode deixar de possuir. As principais proposições da M. ontológica são as seguintes: 1.<sup>a</sup> Existem determinações necessárias do ser, isto é, determinações que nenhuma forma ou maneira de ser pode deixar de ter, 2.<sup>a</sup> Tais determinações estão presentes em todas as formas e maneiras de ser particulares. 3.<sup>a</sup> Existem ciências que têm por objeto uma maneira de ser particular, isolada em virtude de princípios oportunos. 4.<sup>a</sup> Deve existir uma ciência que tenha por objeto as determinações necessárias do ser, estas também tornadas reconhecíveis em virtude de um princípio conveniente. 5.<sup>a</sup> Esta ciência precede todas as outras e é por isso ciência primeira enquanto seu objeto está implícito nos objetos de todas as outras ciências e enquanto, conseqüentemente, o seu princípio condiciona a vali-

dade de todos os outros princípios. A M. que se exprime nestas proposições implica, em regra: a) uma determinada teoria da essência e precisamente aquela da essência necessária (v. ESSÊNCIA); b) uma determinada teoria do ser predicativo e precisamente, a da inerência (v. SER, 1); c) uma determinada teoria do ser existencial e precisamente aquela da necessidade (v. SER, 2).

As precedentes proposições exprimem a forma mais madura que a M. assumiu na obra de Aristóteles e precisamente nos livros VII, VIII, IX da *Metafísica*. Exprimem, portanto, a M. como teoria da substância, entendendo-se por substância “aquilo que um ser não pode deixar de ser”, isto é, a essência necessária ou a necessidade de ser (v. SUBSTÂNCIA). O princípio da M. neste sentido é o princípio de contradição. Somente este princípio de fato consente delimitar e reconhecer o ser substancial. “Aqueles que, diz Aristóteles, negam este princípio destroem completamente a substância e a essência necessária já que são obrigados a dizer que tudo é acidental e não há nada como o ser homem ou o ser animal. De fato se há alguma coisa como o ser homem, este não será o ser não homem ou o não ser homem, mas estas serão negações daquele. De fato um só é o significado do ser e este é a substância daquele. Indicar a substância de uma coisa nada mais é do que indicar o ser próprio desta” (*Met.*, IV, 4, 1007 a 21). Sob este ponto de vista a substância é objeto da M. enquanto constitui o princípio de explicação de todas as coisas existentes. Diz Aristóteles: “A substância de cada coisa é a causa primeira do ser desta coisa. Algumas coisas não são substâncias mas as que são tais são naturais e estão postas pela natureza, de modo que está claro que a substância é a própria natureza e que não é elemento mas princípio”. (*Ibid.*, VII, 17, 1041 b 27). A substância neste sentido não é uma realidade privilegiada ou sublime, que confira à ciência que a tem como objeto, uma dignidade superior. Enquanto substâncias, Deus e o intelecto (como diz Aristóteles, *Et. Nic.*, I, 6, 1096 a 24) ou também Deus e um fio de relva (como se poderia dizer) têm o mesmo valor; e as ciências que os tomam como objeto, a mesma dignidade. Em uma passagem famosa das *Partes dos Animais* Aristóteles reconheceu, explicitamente, a igual dignidade de todas as ciências enquanto têm por objeto a substância. “As substâncias inferiores, diz Aristóteles, sendo mais acessíveis ao conhecimento, acabam tendo vantagem no campo científico; e já que estão mais próximas a nós e mais em conformidade com nossa natureza, a ciência delas

acaba sendo equivalente à filosofia que tem por objeto as coisas divinas... De fato também no caso daquelas menos favorecidas sob o ponto de vista da aparência sensível, a natureza que as produziu proporciona alegrias inexplicáveis àquelas que sabem compreender as causas da natureza e são por sua natureza filósofos” (*De Part. An.*, I, 5, 645 a 1). É óbvio que, sob este ponto de vista, a prioridade da M. não consiste na excelência de seu objeto (como o é no caso da M. teológica) mas somente no fato de que a M., tendo como objeto específico a substância, permite entender os objetos de todas as ciências sejam em seus caracteres comuns e fundamentais seja em seus caracteres específicos: sem a substância, de fato, e por ex., sem o *ser* e a *unidade* que lhe pertencem, “cada coisa seria destruída, já que cada coisa é e é uma” (*Met.*, XI, 1, 1059 b 31). Em outras palavras: cada ciência é, como tal, estudo da substância em movimento, a física, da substância como quantidade, a matemática; a M. é a teoria da substância enquanto tal.

A prioridade da M. sobre as outras ciências é, sob este ponto de vista, uma prioridade lógica, não de valor. E trata-se de uma prioridade lógica fundamentada sobre a prioridade ontológica de seu objeto específico. Consiste no fato de que todas as determinações da substância pressupõem a substância; ora, a reforma que S. Tomás fez sofrer à M. aristotélica no séc. XIII visa a restringir a superioridade lógica da metafísica. Segundo Sto. Tomás, a M. como teoria da substância não inclui Deus entre os seus objetos possíveis, enquanto Deus não é substância (*S. Th.*, I, q. 1, a. 5, ad 1.<sup>o</sup>). A identidade de essência e existência em Deus distingue nitidamente o ser de Deus do ser das criaturas nas quais, pelo contrário, a essência e a existência são separáveis (*Ibid.*, I, q. 3, a. 4). A determinação dos caracteres substanciais do ser em geral não diz respeito, portanto, a Deus mas somente às coisas criadas ou finitas. Com isto a M. perde sua prioridade que passa à teologia, considerada como uma ciência “in se”, originária, que repete seus princípios diretamente de Deus. “E assim a teologia nada recebe das outras ciências, como se estas fossem superiores a ela, mas se serve destas como de inferiores e de servas, como as ciências arquetônicas se servem daquelas que procuram os materiais e a ciência civil da militar” (*Ibid.*, I, q. 1, a. 5, ad 2.<sup>o</sup>). Com a negação do caráter analógico do ser, realizada por Duns Escoto volta-se a reconhecer a prioridade da M. Duns Escoto define a M. como “a ciência primeira do saber primeiro”, isto é, do ser (*In Met.*, VII, q. 4,

n. 3). O ser que é objeto da M. é, segundo Duns Escoto, o ser *comum*, comum, isto é, a tôdas as criaturas e a Deus, porquanto não se trata de um *gênero* que teria ainda uma extensão restrita demais. A comunidade do ser compreende o inteiro domínio do inteligível: a ciência do ser, a M. é, portanto, a ciência primeira e mais extensa (*Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 14). A característica dêste ponto de vista de Escoto é que êste distingue nitidamente entre a prioridade de valor que pertence à teologia e a prioridade lógica que pertence, ao contrário, à metafísica.

Esta distinção se manteve no decorrer ulterior da história da M. ontológica. No século XVII tal M. começou a ser marcada com o nome que lhe é próprio de *ontologia*. Êste nome recorre no *Schediasma Historicum* (1655) de Jacobus Thomadius (pai de Cristiano) e é justificado por Clauberg do seguinte modo: "Como é dita *teosofia* ou *teologia* a ciência que se ocupa de Deus, assim aquela que versa não em tórno dêste ou daquele ente nobilitado por um nome especial ou distinto dos outros por uma certa propriedade, mas em tórno do ente em geral, não impròpriamente parece que possa ser dita *ontosofia* ou *ontologia*" (*Op. Phil.*, 1691, I, pág. 281). Uma ontologia assim entendida e nitidamente distinta da teologia, não implicava antagonismo algum aberto ou escondido com os dados da experiência. Pelo contrário, esta ontologia começa a ser considerada como a exposição ordenada e sistemática daqueles caracteres fundamentais do ser que a experiência revela de modo repetido ou constante. Tal é o conceito que da M. como ontologia teve Wolff que deu a esta disciplina a força sistemática que lhe garantiu, por algum tempo, o sucesso. Segundo Wolff, o pensamento comum possui já de forma confusa as noções que a ontologia expõe de forma distinta e sistemática, isto é, existe uma "ontologia natural" constituída das "noções ontológicas confusas vulgares". Esta pode se definir como "o complexo das noções confusas que respondem aos tórmos abstratos com os quais exprimimos os juízos gerais em tórno do ser e que adquirimos com o uso comum das faculdades da mente" (*Ont.*, § 21). Esta ontologia natural que os Escolásticos completaram sem tirá-la da confusão, distingue-se da ontologia artificial ou científica como a lógica se distingue dos procedimentos naturais do intelecto (*Ibid.*, § 23; *Log.* § 11). Esta ontologia não é um simples dicionário filosófico mas uma ciência demonstrativa cujo objeto é constituído pelas determinações que pertencem a todos os entes, seja absolutamente seja sob determinadas condições (*Ont.*, § 25). De tal modo, por obra de Wolff,

ingressava no organismo tradicional da M. ontológica, uma exigência descritiva e empirista que tendia a eliminar o contraste entre o apriorismo dedutivo da M. e a experiência. A partir da própria exigência, Wolff distinguia uma psicologia empírica "na qual se estabelecem na base da experiência os princípios que podem explicar as causas do que pode acontecer na alma humana" (*Log.*, Disc. Prel., § 111) da psicologia reacional que é a "ciência de tôdas as coisas que são possíveis na alma humana" (*Ibid.*, § 58). Por outro lado Wolff distinguia da ontologia as três disciplinas M. especiais, isto é, a teologia, a psicologia e a física (da qual faz parte a cosmologia) dirigidas respectivamente a conhecer Deus, a alma humana e as coisas naturais (*Ibid.*, §§ 55-59).

A ontologia wolfiana tornava possível uma interpretação empírica desta ciência pela qual esta foi algumas vêzes defendida pelos próprios iluministas. Dizia, por ex., D'Alembert: "Já que tanto os seres espirituais como os materiais têm propriedades gerais em comum, como a existência, a possibilidade, a duração, é certo que êste ramo da filosofia do qual todos os outros ramos tomam em parte seus princípios, se denomine ontologia ou seja ciência do ser ou M. geral" (*Discours préliminaire*, § 7, em *Œuvres*, ed. Condorcet, pág. 115). Neste sentido D'Alembert se fêz defensor de uma nova M., isto é, de "uma M. que seja criada mais para nós e se mantenha mais próxima e mais ligada à terra, isto é, uma M. cujas aplicações se estendam às ciências naturais e aos diversos ramos da matemática. De fato não existe em sentido restrito ciência alguma que não tenha sua M., se com isto se entendem os princípios gerais sobre os quais está construída uma determinada doutrina e que são, por assim dizer, as sementes de tôdas as verdades particulares" (*Éclaircissement*, § 16). Em um sentido muito próximo a êste a ontologia foi entendida por Crusius (*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, 1745, § 1) e por Lambert (*Architetonik*, 1771, § 43). Com uma renúncia mais radical ao caráter sistemático da ciência, ainda hoje é defendida uma ontologia descritiva ou "denotativa" que enquanto se limite "a observar e a registrar os traços da existência" leve em consideração também o instrumento desta observação, isto é, a reflexão humana e as condições que a solicitam. (DEWEY, *Experience and Nature, and Historical Experience*, 1958, cap. 5).

3.º O terceiro conceito da M. como gnosologia é expresso por Kant. Na verdade a origem dêste conceito deve ser reconhecida na noção de *filosofia primeira* de Bacon: "uma ciência universal, que seja mãe de tôdas as outras e cons-

titua no progresso das doutrinas a parte do caminho comum, antes que os caminhos se separem e se desunam". Tal ciência devia ser, segundo Bacon, "o receptáculo dos axiomas que não são próprios das ciências particulares mas cabem em comum a numerosas ciências" (*De augm. scient.*, III, 1). Este conceito de filosofia primeira tem uma história própria que é a do conceito positivista da filosofia; porém com este o conceito kantiano da M. tem em comum o acento pôsto sobre os princípios, mais do que sobre os objetos da ciência. A M. é, segundo Kant, o estudo daquelas formas ou princípios cognoscitivos que, por serem constituintes da razão humana, aliás de toda razão finita em geral, condicionam todo saber e toda ciência e de cujo exame, portanto, se podem extrair os princípios gerais de cada ciência. Kant expunha este conceito da M. nas últimas páginas da *Crítica da Razão Pura* e precisamente no capítulo sobre a arquitetura. A M. pode ser entendida, diz Kant, ou como a segunda parte da "filosofia da razão pura", isto é, como "o sistema da razão pura (ciência), como o inteiro conhecimento filosófico (seja verdadeiro seja aparente) que deriva da razão pura em conexão sistemática": neste sentido ela exclui de si a parte preliminar ou propedêutica da filosofia da razão pura, isto é, a crítica. Ou então pode ser entendida como a filosofia inteira da razão pura, compreendida a crítica. É neste segundo sentido que Kant chamava ontologia a M. e crítica coincidem sob este ponto de vista: ao tema proposto pela Academia de Berlim: "Quais são os progressos reais que a M. fez desde o tempo de Leibniz e Wolff?". Ontologia, M. e crítica coincidem sob este ponto de vista: "A crítica, e somente a crítica, dizia Kant nos *Prolegômenos*, contém o desenho bem verificado e experimentado de uma M. científica, como também o material necessário para realizá-lo. Por qualquer outro caminho ou meio, esta é impossível" (*Prol.*, A, 190). A M. kantiana contrapunha-se assim como M. "científica" ou "crítica" à M. dogmática tradicional que Kant submetia à crítica nas três partes distinguidas por Wolff, teologia, psicologia e cosmologia. Entretanto nem na dialética transcendental nem em outro lugar Kant submeteu à crítica a primeira parte fundamental da M. wolfiana, isto é, a ontologia. Na realidade o conceito fundamental de ontologia permanecia válido para Kant com a correção do caráter crítico ou gnosiológico desta, isto é, com a passagem do significado realista ao significado subjetivista da disciplina em questão. Fazem parte da M. crítica ou ontológica, segundo Kant, uma M. da natureza e uma M. dos costumes. A M. da natureza compreende

"todos os princípios racionais puros derivados de simples conceitos (portanto com a exclusão da matemática) da ciência teórica de todas as coisas". A M. dos costumes compreende "os princípios que determinam *a priori* e tornam necessário o fazer ou não fazer" e é, portanto, a "moral pura" (*Crít. R. Pura*, Doutr. do Método, cap. 3).

O caráter próprio da M. kantiana é sua pretensão de ser "uma ciência de conceitos puros", isto é, uma ciência que abarca os conhecimentos que podem ser obtidos independentemente da experiência, sobre a base das estruturas racionais da mente humana. Sob este ponto de vista, a continuação histórica desta na filosofia contemporânea é a ontologia fenomenológica, de Husserl. Diferentemente de Kant, Husserl leva em consideração não já os princípios muitos gerais, que se julgam constituintes da razão em geral, mas os princípios que constituem o fundamento de determinados campos do saber, isto é, de uma ciência ou de um grupo de ciências e que se chama, portanto, *materiais*. "Cada objeto empírico concreto, diz êle, se insere com sua essência material em uma espécie material superior, em uma *região* de objetos empíricos. A essência regional corresponde uma ciência eidética regional ou, como podemos dizer também, uma *ontologia regional*". Portanto "cada ciência de dados de fato ou de experiência tem seus fundamentos teóricos essenciais em ontologias regionais... Assim, por ex., a todas as disciplinas naturalistas corresponde a ciência eidética da natureza física em geral (*a ontologia da natureza*) enquanto à natureza artificial corresponde um eidos puramente apreensível, a 'essência', natureza em geral, com uma massa infinita de relações essenciais incluída" (*Ideen*, I, § 9). A afirmação do caráter "material", isto é, determinado ou específico dos princípios ontológicos que se referem sempre a um determinado gênero de essências ou campo do saber, leva assim Husserl a estabelecer o caráter "regional" da ontologia. De seu ponto de vista, a ontologia geral ou formal nada mais é do que a lógica pura, que é "a ciência eidética do objeto em geral" (*Ibid.*, § 10). (v. *MATHESES UNIVERSALIS*). A uma ontologia geral, ao contrário, voltou N. Hartmann, que tem em comum com Husserl o pressuposto fenomenológico. O objeto da ontologia é, segundo Hartmann, o ente, não o ser, já que o ser é unicamente "aquilo que há de comum em cada ente". O ser e o ente se distinguem como a verdade e o verdadeiro, a realidade e o real e assim por diante: há muitas coisas verdadeiras mas o ser da verdade é um só. Analogamente o ser do ente é um só, se bem que o ente possa ser variável e as diferenciações do ser

pertençam ao desenvolvimento da ontologia e não a seu início que versa sobre aquilo que é comum e universal (*Grundlegung der Ontologie*, 1935, pág. 42). A colocação francamente realista da ontologia de Hartmann parece aproximá-la da tradicional, especialmente da de Wolff; no entanto na realidade o que constitui o objeto da ontologia é, segundo Hartmann, a *datidade* do ser, isto é, o modo pelo qual o ser é dado (*Ibid.*, pág. 48) à experiência fenomenológica; de modo que sua ontologia faz parte integrante da corrente fenomenológica. E à mesma corrente pertence a ontologia de Heidegger entendida como a determinação do *sentido do ser* a partir do ser daquele ente que faz as perguntas e formula as respostas, isto é, do homem. Heidegger reafirma o caráter primário ou privilegiado da ontologia. “O problema do ser tende não somente à determinação das condições *a priori* da possibilidade das ciências que estudam o ente enquanto ente, assim e assim, e que portanto se movem já sempre em uma compreensão do ser, mas sim também à determinação das condições e da possibilidade das ontologias que precedem e fundam as ciências ônticas [isto é, empíricas]” (*Sein und Zeit*, § 3).

Tôdas as doutrinas às quais nos referimos até agora (exceto as de Dewey e Randall admitem o pressuposto sobre o qual a M. foi tradicionalmente centrada e caem, portanto, nos limites do conceito desta. Tal pressuposto é o caráter necessário e primário da M.: necessário enquanto tem por objeto o objeto necessário de tôdas as outras ciências; e primário porque é, como tal, o fundamento de tôdas as ciências. Aquilo que da M. permanece na filosofia contemporânea — e permanece não como mera sobrevivência mas como parte viva da investigação — não possui mais êstes caracteres tradicionais. A M. está de fato presente e operante na filosofia contemporânea sob a forma de dois problemas conexos: 1.º o problema do significado ou dos significados da *existência* na linguagem as diversas ciências; 2.º o problema das relações entre as diversas ciências e das investigações sobre objetos que caem nos pontos de intersecções ou de encontro entre elas.

1.º Com relação ao primeiro problema, fala-se hoje explicitamente de ontologia, no sentido de um dever de usar em um determinado sentido o verbo ser e seus sinônimos. Diz, por ex., Quine: “Nossa aceitação é uma ontologia é semelhante, em linha de princípio, à nossa aceitação de uma teoria científica, isto é, de um sistema de física: nós adotamos, pelo menos enquanto somos razoáveis, o esquema conceptual mais simples no qual os fragmentos desordenados da ex-

periência bruta podem estar adaptados e distribuídos. A nossa ontologia é determinada uma vez que tenhamos fixado o esquema conceptual total para adaptar nêla a ciência em seu sentido mais amplo e as considerações que determinam a construção razoável de uma parte qualquer daquele esquema conceptual, por ex., a parte biológica ou física, não são diferentes em espécie, das considerações que determinam a construção razoável do esquema inteiro (*From a Logical Point of View*, págs. 16-17). Carnap, embora objetando contra o uso da palavra “ontologia”, porque parece referir-se a convicções metafísicas, enquanto se trata na realidade de uma decisão prática “como a escolha de um instrumento”, confirmou substancialmente o ponto de vista de Quine (*Meaning and Necessity*, § 10). Neste sentido se fala frequentemente de ontologia na lógica e na metodologia contemporânea.

2.º Com relação ao segundo problema, a herdeira da M. tradicional é a metodologia que debate habitualmente os problemas das relações entre as ciências singulares e as questões que surgem das interferências marginais entre as próprias ciências. Certamente a metodologia não herdou a pretensão de estabelecer uma enciclopédia das ciências que defina, uma vez por tôdas, as tarefas e os limites de cada uma delas e portanto não reivindica a dignidade de árbitra ou rainha entre as ciências. Trata-se antes de ordenar continuamente o universo conceptual do modo mais simples e cômodo, isto é, do modo que, enquanto favoreça a comunicação contínua entre uma ciência e a outra, não atente à autonomia indispensável de cada ciência. Trata-se, com êste objetivo, de problematizar, em cada fase da pesquisa científica, as relações entre as diversas disciplinas ou as diversas direções de pesquisa seja em vantagem do desenvolvimento das disciplinas singulares, seja em vantagem do uso que delas pode ou deve fazer o homem, isto é, da filosofia.

**METÁFORA** (gr. μεταφορά; ingl. *Metaphor*; franc. *Métaphore*; al. *Metapher*). Transferência de significado. Diz Aristóteles: “A M. consiste em dar a uma coisa um nome que pertence a outra coisa: transferência que se pode efetuar do gênero à espécie ou da espécie ao gênero ou de espécie a espécie ou à base de uma analogia” (*Poet.*, 21, 1457 b 7). A noção de M. foi algumas vezes empregada para determinar a natureza da linguagem em geral (v. LINGUAGEM). Como instrumento lingüístico particular sua definição não é diferente, hoje, daquela dada por Aristóteles. Para a M. *mítica* dos povos primitivos que é substancialmente a identificação da expressão metafórica