



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

ÉLIDA TEIXEIRA SOARES

**O CONCEITO DE ONTOLOGIA NO LIVRO IV DA
METAFÍSICA DE ARISTÓTELES**

BELÉM-PA
2023

ÉLIDA TEIXEIRA SOARES

**O CONCEITO DE ONTOLOGIA NO LIVRO IV DA
METAFÍSICA DE ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia PPGFIL da Universidade Federal do Pará.

Linha de Pesquisa: Teoria do conhecimento, Epistemologia e Filosofia da Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo da Costa Corôa

BELÉM-PA

2023

ÉLIDA TEIXEIRA SOARES

**O CONCEITO DE ONTOLOGIA NO LIVRO IV DA
METAFÍSICA DE ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia PPGFIL da Universidade Federal do Pará.

Linha de Pesquisa: Teoria do conhecimento, Epistemologia e Filosofia da Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo da Costa Corôa

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo da Costa Corôa – UFPA

Examinador Externo: Prof^o. Dr. Celso de Oliveira Vieira – RUHR UNIVERSITAT BOCHUN

Examinador Interno: Prof^o. Dr. Luca Jean Pitteloud – UFPA

BELÉM-PA
2023

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Pedro Paulo Corôa, pela paciência e auxílio em todo o projeto.

Agradeço a mim mesma por ter aguentado firme todo o processo difícil que passei e consegui superar até aqui.

Agradeço a universidade Federal do Pará pela oportunidade que me permitiu avançar mais uma etapa na minha jornada acadêmica.

RESUMO

A ontologia é um domínio que abrange toda a história da filosofia conhecida, desde os gregos até pensadores contemporâneos importantes, como Martin Heidegger e sua ontologia do *Dasein*. Mas, assim como cada sistema filosófico parece ser diferente um do outro, ao tentarmos conceituar a ontologia, surge uma certa confusão, afinal, como vemos em Heidegger, ele entende que na história da filosofia aconteceu o esquecimento do ser, ou seja, do próprio objeto da ontologia, na forma em que esta foi concebida. E um dos alvos da crítica de Heidegger ao esquecimento do ser é Aristóteles, como também Kant procura fazer correções ao sistema categorial com o qual as coisas são determinadas. Por essa razão, estamos propondo estudar o conceito de ontologia em Aristóteles, concentrando nossa análise no que ele diz sobre esta *epistème* no Livro IV da sua obra *Metafísica*. Nosso objetivo, com essa proposta é saber se é possível encontrar em Aristóteles uma definição precisa de ontologia que nos guie no estudo dessa parte da filosofia.

Palavras chave: Aristóteles, Metafísica e ser.

ABSTRACT

Ontology is a domain that spans the entire history of known philosophy, from the Greeks to important contemporary thinkers such as Martin Heidegger and his ontology of Dasein. But, just as each philosophical system seems to be different from each other, when we try to conceptualize ontology, a certain confusion arises, after all, as we see in Heidegger, he understands that in the history of philosophy, the forgetting of being, that is, of itself, occurred. object of ontology, in the form in which it was conceived. And one of the targets of Heidegger's criticism of the forgetfulness of being is Aristotle, just as Kant also seeks to make corrections to the categorical system with which things are determined. For this reason, we are proposing to study the concept of ontology in Aristotle, focusing our analysis on what he says about this episteme in Book IV of his work *Metaphysics*. Our objective, with this proposal, is to know whether it is possible to find in Aristotle a precise definition of ontology that guides us in the study of this part of philosophy.

Keywords: Aristotle, *Metaphysics* and being.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 8 |
| Capítulo 1 | 14 |
| A Ontologia no interior da tradição filosófica | 14 |
| 1.1 – O conceito de ontologia na filosofia contemporânea: Heidegger | 16 |
| 1.2 – O conceito de Ontologia na modernidade: Kant | 26 |
| Capítulo 2 | 35 |
| O lugar da ontologia no quadro geral do conhecimento, segundo Aristóteles | 35 |
| 2.1 – O quadro geral do conhecimento | 37 |
| 2.2 – A natureza da Filosofia ou da Sabedoria filosófica | 47 |
| Capítulo 3 | 56 |
| A função própria da Ontologia na determinação da natureza do ser, no Livro IV da <i>Metafísica</i> | 56 |
| 3.1 – A diferença entre as partes da filosofia | 58 |
| 3.2 – Sobre as diferenças no interior da filosofia teórica | 60 |
| 3.3 – A singularidade da ontologia, segundo Aristóteles | 64 |
| CONCLUSÃO | 76 |
| BIBLIOGRAFIA | 78 |

INTRODUÇÃO

O problema que estamos levantando pode ser descrito do seguinte modo: se é ou não possível encontrar um conceito que sirva pelo menos de **guia** a quem estuda o tema ontologia, considerando que na história da Filosofia parecem existir várias versões sobre o que é ou seria essa parte tão importante da metafísica. Olhando o que de modo geral se diz sobre o conceito de ontologia, inclusive em bons dicionários filosóficos, podemos pontuar várias compreensões do que ela seja, como parte da metafísica. Desde o começo da filosofia, com os gregos Platão e Aristóteles, esse tema era de importância basilar. Na idade média, com Tomás de Aquino, por exemplo, o tema é retomado, até porque sua teologia se pergunta sobre a natureza do ser dos seres, que seria Deus, e cuja existência a sua obra procura explicar sustentado, em grande parte, na visão aristotélica do ser enquanto ser.

Se consideramos as obras principais de alguns pensadores modernos, a ontologia também se justifica como tema central, como ocorre em Descartes, que escreveu as *Meditações metafísicas*, discorrendo sobre a natureza das coisas físicas, da alma e de Deus. Ainda que se diga que com Descartes a questão da teoria do conhecimento se sobrepõe à ontologia propriamente dita, não há como negar a evidência do foco nos objetos, nos seres em seus vários níveis de consideração. E até mesmo em Kant, com sua *Crítica da razão pura*, a preocupação com a ontologia é marcante, até porque, como veremos, para este filósofo a ontologia é uma das divisões da metafísica, mais precisamente, o que ele chama de metafísica geral.

Como de um filósofo para outro vão mudando as interpretações, nossa dificuldade é esclarecer o que é propriamente ontologia, por isso vamos tentar encontrar uma resposta a partir de Aristóteles, já que ele é uma das primeiras fontes para um estudo como esse. Este é o principal desafio desta pesquisa, visto que ao longo da história da filosofia muito se disse sobre a metafísica e a ontologia de um modo geral. Muitos filósofos tentam reforça-la, outros tentam derruba-la, e assim surgiram várias formulações e reflexões sobre o tema. Por isso, uma coisa é o que diz, por exemplo, Kant, e outra o que diz Heidegger quando abordam o conceito e a história da metafísica. É a partir desta observação, dos diferentes modos de interpretar a ontologia, principalmente com Kant e Heidegger, que nos propusemos a investigação apresentada no presente estudo, mas tomando como centro a partir do qual a problemática pode receber seus devidos esclarecimentos, dois livros da *Metafísica*, de Aristóteles, mas principalmente o livro IV.

Nossa hipótese é que possível compreender o que é a ontologia a partir da leitura dos livros I, de um modo geral, e IV, mas especialmente. Nesta obra o filósofo ao fazer, no Livro I

a distinção entre ciência, técnica, experiência e sabedoria, nos forneceu um modelo em que podemos reconhecer qual o lugar da ontologia entre as maneiras de conhecermos as coisas, formando um painel do conhecimento. Assim Aristóteles cria o fundamento e a base para expor o que pensa sobre a ontologia no livro IV. Para nós, como tese inicial, a ideia é que o estudo desses dois livros nos permite ter uma compreensão da ontologia, no que seguimos a indicação, semelhante, de Miguel Reale (REALE, 2015, p.131).

O que justifica um trabalho como o que estamos propondo é a necessidade que nos parece haver de fazer um retorno à leitura dos textos clássicos para conseguir resolver o problema em definir com certa precisão o que é ontologia e a própria natureza da filosofia. Isso é importante porque essa parte da filosofia é a que mais identificamos como sendo a expressão da metafísica. E o filósofo que nos parece poder melhor contribuir para isso é Aristóteles, uma vez que sua forma de nos apresentar essa questão é muito organizada e esquematizada. Este filósofo começa nos fazendo um apanhado geral do que poderia ser a ontologia no Livro I da *Metafísica*, isso pondo diante dela a definição e diferenciação da filosofia diante dos outros saberes como a matemática e a física. Mas não é só isso, pois Aristóteles faz uma classificação das diversas formas de sabedoria, até chegar na sabedoria filosófica, que ele chega a chamar de teologia, de tão elevado que é o seu conhecimento. Esta sabedoria, ele dirá, estuda os primeiros princípios e as primeiras causas do ser. Por isso, no estudo das causas, o filósofo faz uma análise da busca pela primeira das causas do ser que os primeiros filósofos já procuravam, como fez Empédocles, que segundo Aristóteles, “foi o primeiro a dizer que os elementos da natureza natural são quatro” (ARISTÓTELES, 2015, p.25).

Aristóteles parte do raciocínio dos seus predecessores e faz os devidos apontamentos aos argumentos utilizados por eles para, então, chegar à forma determinada por cada um deles, como as causas do movimento e a causa primeira. E em cada uma das doutrinas analisadas Aristóteles percebe uma questão que já serve de pré-fundamento para a ontologia. Aristóteles, por exemplo, aproxima-se dos conceitos de Parmênides, quanto a permanência e a ideia de que o que é não pode não-ser ao mesmo tempo: “É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto (e acrescenta-se também todas as outras determinações que se possam acrescentar para evitar dificuldades de índole dialética)” (ARISTÓTELES, 2015, p.143-145). Desse modo, Aristóteles vai nos mostrando que a ontologia vai se revelando como o estudo do que é essencial para a existência do ser, abstraindo, até onde isso é possível, a mutabilidade das coisas, visto que o que se especula é o que as coisas realmente são, e não os acidentes que são acrescentados ao seu conceito.

Retornando para o livro I da *Metafísica*, em que se iniciam os primeiros pensamentos sobre essa ciência dos princípios, Aristóteles indica a importância fundamental da ontologia saber sobre todas as outras formas de conhecimento, inclusive a ciências particulares (*epistéme*), do seguinte modo: “É mais elevada das ciências, a que mais autoridade tem sobre as dependentes é a que conhece o fim para o qual é feita cada coisa; e o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral em toda a natureza o fim é o sumo bem.” (ARISTÓTELES, 2015, p. 11). A ontologia, nessa perspectiva, é aquela *epistéme* capaz de mostrar uma destinação comum às diferentes formas humanas de conhecer o real.

Posteriormente Aristóteles explica qual o objeto dessa única ciência que especula sobre as causas com a seguinte afirmação: “Do que foi dito resulta que o nome do objeto de nossa investigação refere-se a uma única ciência; esta deve especular sobre os princípios primeiros e as causas, pois o bem e o fim das coisas é uma causa”. (ARISTÓTELES, 2015, p. 11). Mais adiante, percebe-se que esta ciência além de conhecer o fim de todas as coisas ela também é a única que é fim para si mesma. Segundo Aristóteles, “... só esta ciência, dentre todas as outras, é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma. (ARISTÓTELES, 2015, p.13).

A importância do primeiro livro da metafísica para o desenvolvimento deste trabalho é buscar, desde o início, entender os conceitos-chaves para, inicialmente pelo menos, definir a ontologia como uma dimensão fundamental da metafísica enquanto um saber teórico, do qual dependem nossas ideias sobre os primeiros princípios e as primeiras causas. No Livro IV, quando Aristóteles se volta com mais precisão para a definição da ontologia, chamada de ciência do ser enquanto ser, vemos reforçados os conceitos do Livro I, o que justamente pretendemos reforçar no cumprimento dos objetivos propostos nesta pesquisa. A verdade é que o Livro IV é aquele em que, propriamente, inicia-se a determinação da metafísica como ciência do ser enquanto ser. O filósofo inicia o texto dizendo o seguinte: “Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal” (ARISTÓTELES, 2015, p.131). Em seguida, no mesmo parágrafo, o filósofo acrescenta, “Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte” (ARISTÓTELES, 2015, p. 131). Nesses trechos pode-se observar o lugar da ontologia no quadro geral do conhecimento.

Aristóteles, para confirmar sua tese sobre a ontologia no quadro geral dos saberes, procura mostrar que as causas dos seres sempre foram buscadas antes dele pelos filósofos e até pelos poetas. Como ele mesmo escreve: “Se também os que buscavam os elementos dos seres, buscavam esses princípios <supremos>, necessariamente aqueles elementos não eram

elementos do ser accidental, mas do ser enquanto ser. Portanto, também nós devemos buscar as causas do ser enquanto ser”. (ARISTÓTELES, 2015, p. 131). É claro que Aristóteles não chegou a chamar sua investigação pelo nome “ontologia”. Basta consultar um bom dicionário filosófico para tirar qualquer dúvida sobre isso. José Ferrater Mora, por exemplo, diz o seguinte, “Só nos começos do século dezessete surgiu o termo - ontologia. (...) Com o nome ontologia designava-se o estudo de todas as questões que afetam o conhecimento dos gêneros supremos das coisas” (MORA, 1978, p. 203).

É sem dúvida daí que derivam algumas dificuldades em definir a ontologia, afinal, Aristóteles não usa nem o termo “ontologia” nem o termo “metafísica”, e ambos são tomados como tendo o mesmo significado ou como semelhantes. Isso não se resolve sem que levemos em conta, como faremos, os domínios em que a Filosofia se divide. E até o termo filosofia é, hoje em dia, problemático, pois alguns falam de filosofia pós-metafísica, pós-moderna, etc. E questões como esta já são observadas na comparação entre o que podemos chamar de metafísico e de ontológico. Heidegger, por exemplo, para quem, como ele diz “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento, “Filosofia é Metafísica” (HEIDEGGER, 1979, p. 71), o estudo filosófico da existência humana é uma ontologia fundamental, ou ontologia do *Dasein*. Diz-se também ontologia existencial. Uma forma conhecida que nós temos para distinguir a ontologia em Aristóteles e Heidegger é dizer que para um o foco é a essência e para o outro a existência do ser, mas tudo isso depende de explicações complementares. Mas o fato de Heidegger iniciar sua análise com uma crítica radical ao modo de questionar os fundamentos do ser desde Aristóteles, o coloca como um importante ponto de referência para a busca do conceito de ontologia.

Para Aristóteles, entende-se que a questão é mais especificamente teórica, uma busca pela ciência dos princípios, das diversas causas do ser, sem uma indicação da necessária ligação com a existência humana. Embora isso possa ser reconhecido em uma antropologia, na ética e na política, o central para o estagirita é o conhecimento do fundamento prévio de tudo o que existe.

Outro filósofo que tem uma visão diferenciada da ontologia, embora mais próximo da perspectiva de Aristóteles que o foi Heidegger, é Kant, mas que tinha como objetivo em sua *Crítica da razão pura* a demonstração de que a metafísica não é possível como forma de conhecimento científico. Kant entendia que estava se posicionado contra uma visão epistêmica da metafísica iniciada entre os gregos e que ele pretendeu corrigir. Abrindo mão conhecimento do noumenon, Kant afirma que só podemos conhecer os fenômenos, ou seja, objetos que possam nos ser dados pelos sentidos. Segundo Marcio Bolda da Silva, a metafísica, no sentido

clássico, é impossível, pois a razão humana não consegue conhecer a coisa em si (SILVA, 1994, p. 88). Em Kant talvez seja um dos primeiros a marcar posição clara em sua dissidência a Aristóteles.

Por fim, compreende-se que para entender a ontologia até a atualidade, é necessário voltar aos clássicos e aos poucos entender como foram se transformando as diferentes interpretações dessa ciência. O que importa mais no nosso estudo é Aristóteles, mas, com ele, talvez possamos até melhor assimilar o porquê de muitos filósofos fazerem críticas à metafísica e a possibilidade de se conhecer a coisa em si. Acreditamos na importância deste estudo tanto para a correta definição de ontologia quanto para o entendimento das críticas que ela recebe. É na releitura de suas origens e compreensão de seus princípios que se mostra a importância do estudo aqui proposto, com a nossa intenção de expandi-lo e aperfeiçoá-lo para contribuir com o conhecimento e auxílio de outros colegas que pretendem se aventurar na busca do conhecimento filosófico rigoroso, e no estudo do ser enquanto ser.

Por essas razões propomos como objetivo desta dissertação determinar a questão relativa à ontologia no interior da tradição filosófica. Os passos a serem dados para isso exigem que nós identifiquemos, primeiramente, o lugar ocupado pela ontologia entre as várias formas de conhecimento, na perspectiva de Aristóteles. Mas especificamente, temos que mostrar como o filósofo expõe as características próprias e exclusivas da ontologia, como epistémé em sentido próprio.

A metodologia a ser utilizada nesta pesquisa exige que nos fixemos em uma bibliográfica que nos ajude a revisitar os textos de Aristóteles para compreender a questão do ser, além de buscar outras fontes, ainda que não extensas, desde que sejam livros e artigos voltados nossa temática e ao filósofo. Tudo com o objetivo de facilitar na definição de ontologia e nos conceitos chave a serem trabalhados durante o desenvolvimento do trabalho. Para realizar isso, utilizaremos, principalmente os Livros I e IV, da *Metafísica*. Mas também algumas passagens de *Ética a Nicômaco* que tratam do conhecimento teórico. O Livro I da *Metafísica*, deve nos fornecer o quadro dos saberes que identificam a ontologia. O Livro IV nos ajudará a aprofundar o tema, concentrando o estudo na ciência em questão. Os demais livros da obra serão conteúdos auxiliares e complementares para nossos objetivos.

Não podemos deixar de mencionar a importância das passagens em que Heidegger procura situar sua ontologia fundamental na tradição, o que fizemos com ajuda dos textos em que o filósofo contemporâneo nos mostra que o entendimento do que é a filosofia e o que é a metafísica implica necessariamente um retorno aos gregos. Também Kant e sua visão ontológica nos ajudarão por meio da *Crítica da razão pura* e sua compreensão do que chama

de metafísica geral. Cremos que as obras desses dois filósofos são suficientes para fazer o comparativo com Aristóteles reforçando a importância de suas ideias para a concepção da ontologia.

Capítulo 1

A Ontologia no interior da tradição filosófica

O nosso objetivo neste capítulo é mostrar ou justificar a importância que tem a Ontologia aristotélica, não só para aqueles que se interessam pelo estudo do pensamento e da cultura antiga, mas para aqueles que reconhecem como os grandes pensadores modernos e contemporâneos, de algum modo, sentiram a necessidade de um retorno ao filósofo de estagirita e, a partir dele, orientarem suas críticas e suas inovações sobre o tema “metafísica”. Para isso, escolhemos duas figuras marcantes do pensamento nos quais vemos uma ligação muito forte com a filosofia de Aristóteles. A nossa primeira indicação é Immanuel Kant, que, no final do século XVIII, depois de todas as novidades em termos de conhecimento trazidas pelo desenvolvimento da ciência, ainda via na lógica aristotélica um auxílio indispensável a todo estudioso, inclusive da metafísica. Kant chega a afirmar que em Aristóteles a lógica teria atingido um grau de desenvolvimento tal que ela parecia quase que acabada em termos de compreensão dos usos de suas categorias na Ontologia. Mas, além de Kant, na contemporaneidade, Martin Heidegger, para quem falar de filosofia é falar de metafísica, considerava que só é possível filosofar de forma coerente se for levado em conta a *epistémé* surgida na Grécia antiga, e seus pontos de referência para recuperar o significado da forma especial de pensar que a filosofia exige de nós são Platão e Aristóteles.

Apesar das diferenças que vamos encontrar entre eles, Aristóteles, Kant e Heidegger têm em comum, para começar, é a ideia de que a metafísica, ou mais claramente, a ontologia, o estudo do ser em uma perspectiva que não pode ser alcançada pelas ciências particulares, devido a abrangência como o “ser” e o “ente” são tematizados na metafísica. Por isso, a ontologia é a parte mais geral e teórica da Filosofia, um tipo de conhecimento que, como sabemos graças à classificação aristotélica apresentada na *Ética a Nicômaco*, parece dar sustentação a todos os outros, como moral e a poética. Kant considera, em seu manuscrito sobre *Os progressos da metafísica*, que seu trabalho na *Crítica da razão pura*, que tem por objetivo dizer o que uma “ciência teórica”, é uma ontologia, afinal as categorias do entendimento humano só podem ser aplicadas aos fenômenos no mundo real ou empírico.

Heidegger, por sua vez, propõe uma nova ontologia baseada na análise do *Dasein*, quer dizer, do homem como existente, como um ser entre as coisas que existem no mundo e buscando dar um sentido a elas e a si mesmo. Segundo David Cerbone em *Fenomenologia*, com Heidegger o “Dasein é o lugar para começar a responder a questão sobre o ser porque ele, diferente de outros tipos de entidades, sempre tem uma compreensão do ser: entes humanos são entes para quem as entidades são manifestações em seu modo de ser” (CERBONE, 2013, p. 69). Se continuamos no tema referente ao “ser”, e em Kant, talvez mais próximo da ideia proposta por Aristóteles, isso nos faz procurar os princípios ontológicos do mesmo, ou seja, os

meios que temos que utilizar para conhecê-lo, Heidegger pretende que a nossa compreensão vai sempre pressupor uma base “pré-ontológica” que deve ser encontrada pela análise da nossa própria existência. Por isso, o método é importante, e a tarefa da fenomenologia nesse caso é “explicar a estrutura da compreensão pré-ontológica do Dasein” (CERBONE, 2013, p. 72). Isso quer dizer que a fenomenologia de Heidegger não é uma filosofia pura, como era para Husserl e Kant, ela é uma “fenomenologia da cotidianidade” (CERBONE, 2013, p. 73).

Como se vê, a ontologia como tema central da Filosofia é o ponto de partida de dois representantes de duas épocas recentes muito importantes da história da Filosofia. Essas duas épocas têm muito em comum, principalmente o fato de serem épocas de crítica da antiga metafísica e de esforços para dar a ela novas bases. Mas, nesses dois casos, de Heidegger e Kant, temos o testemunho do legado de Aristóteles, justificando-se, por meio de dois grandes pensadores a necessidade de mantermos nosso interesse pelo momento de fundação da Filosofia.

1.1 – O conceito de ontologia na filosofia contemporânea: Heidegger

Em seu livro de ensaios intitulado *O dorso do tigre*, reunindo artigos escritos entre 1962 e 1967, Benedito Nunes publicou um texto chamado “Os círculos de Heidegger”, em que resume as preocupações do autor de *Ser e tempo* com a ontologia nos seguintes termos:

Na parte introdutória de *Ser e tempo*, em que expõe o seu método, Heidegger propõe a *destruição da história da ontologia*, que dois sentidos têm: o desmascaramento dos pressupostos da ontologia, e a superação deles, em busca de um modo de pensar que se situe além de todo e qualquer pressuposto. Desmascarar significa tirar a máscara que encobre alguém ou alguma coisa, e que se disfarça, como aparência verdadeira, até o momento de cair por terra. Que há então de aparente na história da ontologia, para que ela venha a sofrer o desmascaramento que importa na sua destruição (NUNES, 1976, p. 79)

Assim como Kant antes dele queria rediscutir a ideia de que a Metafísica é uma ciência, Heidegger identifica uma questão ou a necessidade de uma correção filosófica que afeta até mesmo toda a história da ontologia, pois diz respeito, segundo a indicação da citação que fizemos, aos pressupostos em que ela, até então, baseava-se, e que teria, como diz Nunes, mascarado toda a sua história, provocando um desvio, talvez, na investigação da natureza do ser em sentido mais geral. Assim como Kant escreveu seus *Prolegômenos à toda metafísica*, pensando no que ela ainda poderá ser e não conseguiu ser até o final do século XVIII, Heidegger acreditava que se pudessemos evitar certos pressupostos que mascaram a ontologia e escondem seus objetivos, conseguiríamos superar seus entraves e fundar, assim, não uma nova e sim a

autêntica investigação filosófica que os gregos tanto buscaram sem a atingir. Talvez como fosse para Kant em sua época, para Heidegger essa parecia uma problemática bem atual, e, na verdade, repetia uma questão que nunca foi bem abordada não só no início, mas em toda a história da filosofia. Nunes, por isso, faz uma descrição bem abrangente dessa mesma história de que nos fala Heidegger:

A história da ontologia ou da metafísica, que remonta aos gregos, passa de Platão e Aristóteles aos Escolásticos, destes a Descartes, cujo legado se transferiu a Kant, vindo culminar na dialética de Hegel. Elaborou-se, através de toda essa história, uma concepção do Ser, de que são aspectos complementares a *essência*, como ideia, de Platão, e a *substância*, de Aristóteles (NUNES, 1076, p. 80)

Quando paramos para pensar que o que leva Nunes a uma descrição tão ampla é sua necessidade de entender como é que um pensador contemporâneo põe a si mesmo a missão de criar uma nova forma de reflexão filosófica que vem da fenomenologia de Husserl, e isso com a intenção de inovar, pode nos vir à mente a pergunta sobre a razão de esse pensador, Heidegger, ir tão longe, de volta aos gregos, se o que é suposto é que há, nessa origem, um equívoco no modo como foi concebida a ontologia. Por que recorrer à filosofia helênica, ainda no século XX quando se quer fazer um esforço para colocar as bases do problema do conhecimento em novos patamares fornecidos pela fenomenologia? Por que, ainda, essa preocupação com conceitos como o de “essência” e de “substância”? Para nós, tentar responder essa questão pode ajudar a detectar o que, na filosofia aristotélica, tomada como exemplo da forma de pensar grega, pode fazer dela algo indispensável nos dias atuais. Será que restam, apesar das críticas e dos concertos feitos aos gregos, algo de que não podemos abrir mão até hoje? É isso que vamos tentar indicar com ajuda de um dos maiores e mais influentes filósofos do século XX.

Uma das obras filosóficas contemporâneas mais importantes e, sem dúvida, a que mais preserva o espírito da tradição em termos metafísicos é *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, publicado em 1927, e que apesar de ser uma obra incompleta, teve uma enorme influência que persiste até hoje. Heidegger foi estudado por figuras centrais no pensamento contemporâneo, algumas com seu lugar completamente assegurado na tradição filosófica, como é o caso de Jean-Paul Sartre, que escreveu *O ser e o nada*, um ensaio de fenomenologia em que se percebe um tipo de paralelo, no título, com *Ser e tempo*. O objetivo principal de Heidegger nessa obra, como sabemos, é solucionar o que considera o problema fundamental que dá origem à reflexão filosófica, isto é, a questão do ser, ou como ele, de seu jeito, a reformula, a questão “pelo sentido do ser” (HEIDEGGER, 2012, p.33).

Heidegger afirma que essa questão caiu no esquecimento, ainda que sua época tivesse experimentado uma espécie de “reafirmação” da metafísica. Só que a questão do ser é uma

interrogação originária da filosofia, por isso ela é central entre os gregos, especialmente, Platão e Aristóteles. Por essa razão, é importante para Heidegger pensar esse tema junto com o esforço em compreender o que é a filosofia, que quando escrita como os gregos o fizeram, diz o autor, deve ser assim: *philosophia*. Assim, a “palavra ‘filosofia’ fala agora através do grego” (HEIDEGGER, 1979, p. 14), de modo que *philosophia* é como que um “caminho” que nos leva aos primórdios da civilização, ainda que esse caminho tenha se tornado para nós confuso. O que o autor quer nos indicar é a necessidade que sempre temos em voltar à cultura filosófica tal qual ela foi desenvolvida desde o início, e assim apenas podemos recuperar seu sentido original, independente de todas as transformações que os filósofos, ao longo do tempo, imprimiram na ideia que dá início à pesquisa sobre a natureza do ser.

Disso, Heidegger conclui que a filosofia é essencialmente uma criação grega, já que foi no mundo grego que ela surgiu e se desenvolveu. Essa discussão sempre foi objeto de debate, uma vez que muitos consideram que já havia filosofia, antes de os gregos se dedicarem a ela. Há muitos que, hoje em dia, tentam mostrar que os egípcios, os quais os gregos admiravam, ou os chineses, já nos ofereciam um saber objetivo de que podemos extrair uma perspectiva filosófica. Por outro lado, como discute Jean-Pierre Vernant em sua obra *Mito e pensamento entre os gregos*, há aqueles que consideram tão singular o que os gregos chamaram de Filosofia que teríamos que pensar que uma espécie de “milagre”, o chamado “milagre grego”, é o que explica o que entre os helenos ocorreu em termos de cultura, ciência e Filosofia. Em Vernant, essa discussão é resumida assim: “Pensamento racional tem um registro civil: conhece-se a sua data e o seu lugar de nascimento. Foi no século VI antes da nossa era, nas cidades gregas da Ásia Menor, que surgiu uma forma de reflexão nova, inteiramente positiva, sobre a natureza” (VERNANT, 1973, p. 293).

Para Heidegger, essa questão parece nem precisa ser colocada, e é natural nos voltarmos aos gregos exclusivamente porque, em sua visão, é a maneira como se pergunta pelo que é o ser que distingue a filosofia de outras maneiras de pensar e, portanto, de outros modelos de saber. Embora, como nos mostra Aristóteles ao escrever uma breve história da filosofia, seja grande a quantidade de pensadores que, de algum modo, filosofaram antes dele, na época em que escreveu sua *Metafísica* ainda tem que se expressar assim, referindo-se à sabedoria filosófica: “Como é esse o conhecimento [*epistème*] que buscamos, devemos indagar de que espécie são as causas e os princípios cujo conhecimento constitui a Sabedoria [filosófica]” (ARISTÓTELES, 2015, 982 b 5-10). Isso nos faz entender que o que deveria ser a Filosofia não estava ainda bem esclarecido, e que, de fato, era na Grécia daquela época que se estava tentando definir uma nova *epistème*, que, como para Heidegger, não possuía a mesma natureza

que a física ou a matemática, como mostraremos mais à frente na própria *Metafísica*, de Aristóteles.

Pelo que nos diz Heidegger, uma importante dificuldade que temos de enfrentar para eliminar a confusão no caminho que nos conduz à filosofia é o fato de que “na época de sua vigência na Modernidade Europeia”, representações do cristianismo, portanto de uma religião historicamente predominante, conduziram nosso entendimento do que ela, a filosofia, deveria ou poderia ser. Portanto, o que ela é originalmente foi ficando distante e comprometido com objetivos que não eram dela, pois, como se sabe a partir da própria crítica dos filósofos ao mito (como o faz Platão), era necessária que a filosofia dominasse nossa compreensão da religião e não o contrário. A dificuldade, assim, não tem a ver tanto com o que se pensava antes dos gregos ou em outros lugares do mundo, mas com o fato de, com o tempo, confundirmos filosofia e a religião cristã.

Mas a filosofia, ela mesma, diz Heidegger, não se tornou cristã em razão do enorme período em que a Igreja passou a impor uma visão de mundo para a cultura ocidental. Se existe aqueles que exploram essa ligação histórico-cultural, deve-se mostrar que ela não passa de grande mal-entendido. Para Heidegger, apesar de tudo, a filosofia se preservou em suas características. Isso porque “não só *aquilo* que está em questão, a filosofia, é grego em sua origem, mas também a *maneira como* perguntamos, mesmo nossa maneira atual de questionar é ainda grega” (HEIDEGGER, 1979, p. 15). E esse modo de perguntar não é o do cristianismo, como não era o egípcio ou o chinês. Esse ponto é importante para um filósofo contemporâneo que quer entender o método próprio da filosofia, que, por sinal, nasce como conhecimento metafísico. E esse método ou “maneira de perguntar” não pode ser nem religioso nem científico, como é exigido da filosofia nos tempos atuais. É assim que Heidegger e sua obra se ligam à tradição, embora ele mesmo queira fazer algo de único.

Mas, é assim que Heidegger nos explica seu comentário sobre a maneira grega e filosófica de pensar e perguntar:

Perguntamos: que é isto ...? Em grego isto é: *tí estin*. A questão relativa a que algo seja permanece, todavia, multívoca. Podemos perguntar por perguntar por exemplo: que é aquilo lá longe? Obtemos então a resposta: uma árvore. A resposta consiste em dar o nome a uma coisa que não conhecemos exatamente. Podemos, entretanto, questionar mais: que é aquilo que designamos ‘árvore’? Com a questão agora posta avançamos para a próxima do *tí estin* grego. É aquela forma de questionar desenvolvida por Sócrates, Platão e Aristóteles. Estes perguntam, por exemplo: Que é isto – o belo? Que é isto – o conhecimento? Que é isto – a natureza? Que é isto – o movimento? (HEIDEGGER, 1979, p. 15).

Como podemos perceber nesta citação o que Heidegger quer saber não é nenhum jeito genérico de perguntar sobre as coisas, ou como ele diz, “multívoco”, para ele a pergunta deve ser precisa e quem nos orienta sobre o modo específico de perguntar da filosofia só podemos encontrar nas figuras que ele mesmo cita como referência. Em Aristóteles encontramos a mesma preocupação de Heidegger em indicar em um pensador uma maneira especial de usar o pensamento que faz dele um filósofo. E o exemplo dado pelo estagirita é Sócrates, que tanto influenciou Platão. Diz Aristóteles que Sócrates se ocupava de questões de natureza ética “e negligenciava o mundo natural como um todo, mas buscava o universal nesses assuntos da Ética e, pela primeira vez, aplicou o pensamento às definições” (ARISTÓTELES, 2015, 987 b 5). Portanto, é a preocupação específica com o conceito e com a definição precisa de uma coisa o que distingue, segundo o próprio Aristóteles, Sócrates, comparado a todos os que o antecederam. E, como ele diz na mesma passagem, “Platão aceitou a sua doutrina”, ou seja, a doutrina socrática, o que nos faz confirmar a importância de os nomes dos três, Sócrates, Platão e Aristóteles, aparecerem na passagem citada de Heidegger.

Para o autor de *Ser e tempo*, portanto, não apenas a pergunta pelo ser e seu sentido, mas a própria “maneira” de perguntarmos continua grega quando ainda nos interessamos em explicar com rigor e conceitualmente a natureza das coisas. Interesse que encontramos nas ciências naturais e na matemática, ainda que estas tenham um limite que a filosofia ultrapassa. Mas é isso que nos mantém historicamente ligados aos primeiros filósofos, apesar da dominação do cristianismo e sua, por assim dizer, adaptação da filosofia grega pela patrística e pela escolástica. Assim sendo, além da religião, segundo Heidegger, a ciência também tem sua história ligada à filosofia, embora tenha sua própria destinação, e por mais importante e poderosa que ela seja, “a maneira como perguntamos” pela natureza dos seres, em filosofia, é aquela que nos oferecem os filósofos gregos. Segundo Heidegger:

A energia atômica descoberta e liberada pelas ciências é representada como aquele poder que deve determinar a marcha da história. Entretanto, a ciência nunca existiria se a filosofia não a tivesse precedido e antecipado. A filosofia, porém, é: *he philosophía*. Esta palavra liga nosso diálogo a uma tradição historial. Pelo fato dessa tradição ser única, ela é também unívoca. A tradição designada pelo nome grego *philosophía*, tradição nomeada pela palavra historial *philosophía*, mostra-nos a direção de um caminho, no qual perguntamos: Que é isto – a filosofia? (HEIDEGGER, 1979, p. 15)

E no afã de caracterizar a filosofia como uma forma especial de perguntar sobre a natureza das coisas que só encontra sua forma adequada com Sócrates, Platão e Aristóteles, Heidegger escreve:

O passo para a “filosofia”, preparado pela sofística, só foi realizado por Sócrates e Platão. Aristóteles então, quase dois séculos depois de Heráclito, caracterizou este passo com a seguinte afirmação: *Kai è kai tò pálai te kai nyn kai aeì zetoúmenon kai aeì aporoúmenon, tí tò ón?* (Metafísica, VI, I, 1028 b 2 ss). Na tradução isso soa: “Assim, pois, é aquilo para o qual (a filosofia) está em marcha já desde os primórdios, e também agora e para sempre e para o qual sempre de novo não encontra acesso (e que por isso é questionado): que é o ente? (*tí tò ón*)” (HEIDEGGER, 1979, p. 17)

Mesmo que seja de enorme importância a chamada história pré-socrática da filosofia, como podemos constar no Livro I da *Metafísica*, Heidegger nos chama a atenção para esse período como uma fase de preparação à autêntica ideia de filosofia que se manteve na tradição até hoje e até mesmo no espírito da ciência do átomo. Heidegger parece ter em mente o que Aristóteles escreve no Livro II, quando tece comentários sobre a evolução da pesquisa filosófica:

É justo que sejamos gratos àqueles com cujas opiniões concordamos, porém não menos gratos aos que expressaram ideias superficiais; pois estes igualmente contribuíram com alguma coisa, desenvolvendo antes de nós os poderes do pensamento. É certo que, sem um Timóteo, não possuiríamos grande parte de nossa poesia lírica; mas, se não o tivesse precedido um Frinis, não haveria Timóteo. O mesmo se pode dizer dos que expressaram opiniões sobre a verdade; com efeito, de alguns pensadores herdamos certas concepções, enquanto a outros se deve o aparecimento desses (ARISTÓTELES, 2015, 993 b 10-20)

Aristóteles parece não acreditar em “milagre grego”, mas em amadurecimento gradual de certas formas de pensar que vão preparando os estágios seguintes. Mas, como podemos notar no início do Livro I da *Metafísica*, esse desenvolvimento deve poder culminar na autonomia do pensamento, e assim, coincide com a sabedoria filosófica, que é aquela em que se busca os primeiros princípios e as primeiras causas do ser enquanto ser. E é o ser universal que estudamos por meio do conhecimento universal de que fala Sócrates.

A filosofia, diz Heidegger, de acordo com o caminho apontado para ela em Aristóteles, “é uma competência capaz de perscrutar o ente, a saber, sob o ponto de vista do *que* ele é, enquanto é ente” (HEIDEGGER, 1979, p. 18). Apesar de todas as modificações que possamos levar em conta na história da Filosofia, desde Sócrates, Platão e Aristóteles, Heidegger considera que o que chamamos de filosofia mantém uma base constante, mesmo que comparemos e diferenciamos, por exemplo, “Aristóteles e Nietzsche” (HEIDEGGER, 1979, p. 18). Deve haver, ou devemos considerar sempre, o modo como Aristóteles, sobretudo, organiza para a nós a ideia do que seja a filosofia, conduzindo-nos à ontologia, quer dizer à questão em torno do que seja o ser enquanto ser. Isso mesmo quando o que a partir daí se estabelece como tradição na história da filosofia é submetido à crítica e, de algum modo, se busca superar.

Todos os filósofos “são interpelados pelo ser do ente para que digam o que o ente é, enquanto é”, por isso, na interpretação de cada filósofo dessa questão, Heidegger vê uma espécie de comunhão, já que “a resposta é muito mais a co-respondência (*la correspondence*), que corresponde ao ser do ente” (HEIDEGGER, 1979, p. 20). Portanto, entende-se que o ser, ou o estar focado no ser, no ato da reflexão é algo de invariável e é daí, desse focar na concepção de ser enquanto ser, que surgem as teorias, independente das épocas a que estejam, também, ligadas. Assim as preocupações filosóficas de um pensador contemporâneo que quer se investir daquela competência a que se refere Heidegger, deve ter um olho no presente e outro em Aristóteles e nos gregos, como vamos confirmar mais à frente.

Citando Platão, Heidegger escreve: “Platão diz (*Teeteto*, 155 d): *mála gàr pholosóphou taúto tò páthos, tò thaumázien, ou gàr álle atkhè philosophías hè haúte*: ‘É verdadeiramente de um filósofo este *páthos* – o espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este’. Analisando essa passagem, Heidegger nos explica que o espanto como “*páthos*” é a “*arkhé*” da filosofia, afinal, é dele que ela parte, mas também é o que a acompanha sempre. Segundo ele, “a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhein*, o que impera”. Ou seja: “O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior” (HEIDEGGER, 1979, p. 21).

Aristóteles, que é quem nos interessa neste trabalho, na avaliação de Heidegger, manteve, e não poderia deixar de ser assim, esse entendimento sobre a origem da filosofia. Só que, como mostra a análise heideggeriana, o espanto não explica a filosofia, ele é uma constatação em Platão e Aristóteles. O espanto é o estímulo à reflexão, o filósofo não se detém nele. Mas, o espanto se mantém como “dis-posição”, caso não nos limitemos a entender o “*páthos*” filosófico de uma forma simplesmente psicológica, afinal: “O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente” (HEIDEGGER, 1979, p. 22). Garantida porque ele fazia da busca dessa correspondência um desejo inevitável ou necessário.

Heidegger insiste, neste pequeno texto que escreveu sobre a natureza da filosofia, que a disposição de origem a que os gregos chamaram *thaumázein*, esse *pháthos* que nos estimula ao filosofar, como ele é intrínseco à reflexão, nunca desaparece. Assim, escreve ele, após se referir ao modo cartesiano de pensar o que é o ente, em seguida Hegel e Schelling ou Marx e Nietzsche:

Parece até que levantamos apenas questões históricas. Mas na verdade meditamos o destino essencial da filosofia. Procuramos pôr-nos à escuta da voz do ser. Qual a disposição em que ela mergulha o pensamento atual? Uma resposta unívoca a esta pergunta é praticamente impossível. Provavelmente impera uma dis-posição afetiva fundamental. Ela, porém, permanece oculta para nós. Isso seria um sinal para o fato

de que nosso pensamento atual ainda não encontrou seu claro caminho. O que encontramos são apenas dis-posições do pensamento de diversas tonalidades (HEIDEGGER, 1979, p. 22)

Em cada um desses pensadores, portanto, seja ele quem for, podemos perceber em suas diferentes formas de organizar sua filosofia as “diversas tonalidades” da disposição humana fundamental afetiva em procurar encontrar a natureza do ser. E talvez esse acento que Heidegger ponha na diversidade seja uma retomada do que diz Kant sobre a metafísica, quando afirma que “a elaboração dos conhecimentos pertencentes ao domínio da razão”, não seguiram até sua crítica “o caminho seguro de uma ciência” (KANT, 1980, B VII). Ou seja, a maneira como um objetivo comum deva ser buscado pelos filósofos, uma forma consensual de colaborarmos entre nós nessa tarefa, é isso que permite dizer se a filosofia e a metafísica podem encontrar um caminho para realização do seu objetivo.

No parágrafo 1 de *Ser e tempo*, em que Heidegger quer nos explicar a necessidade “da repetição da pergunta pelo ser”, ele afirma: “Esta pergunta está até hoje esquecida, apesar de nossa época ter na conta de um progresso a reafirmação da ‘metafísica’”, sendo que, segundo ele,

a referida pergunta não é uma questão qualquer: deu o que fazer à interrogação de Platão e de Aristóteles, embora na verdade se tenha calado desde então – *como pergunta temática de uma investigação efetivamente real*. O que ambos conquistaram resistiu ao preço de muitos desvios e ‘retoques’ até a *Lógica* de Hegel. Aquilo que de modo fragmentário e numa primeira investida foi um dia arrancado dos fenômenos pelo supremo esforço do pensamento de há muito se trivializou (HEIDEGGER, 2012, p. 33)

Como podemos notar, para Heidegger, apesar dos desvios que possamos perceber no caminho da filosofia e da metafísica, e justamente por isso, sente-se a necessidade de um retorno às origens, ou seja, aos gregos e seu modo de interrogar o real, ou melhor, o ser. Heidegger parece seguir o que diz Kant sobre o problema da metafísica, quando o escritor da *Crítica da razão pura* também quer corrigir os rumos da investigação filosófica. Esses dois filósofos alemães parecem coincidir em sua visão, embora cada um tenha uma forma de exprimir isso. O fato é que Kant escreve: “Quando após muito preparar-se e equipar-se esta elaboração” do conhecimento racional “cai em dificuldades tão logo se acerca do seu fim ou se, para alcançá-lo, precisa frequentemente voltar atrás e tomar um outro caminho...” (KANT, 1980, B VII). Nos dois casos, dele e de Heidegger, essa referência ao voltar atrás é um acessar Platão e Aristóteles, é falar de “categorias” e de “ideias”, de ideais. Por isso, Heidegger encerra seu escrito em *Que é isto – a filosofia?* da seguinte maneira:

nosso encontro não se propõe a tarefa de desenvolver um programa fixo. Mas ele quisera ser um esforço de preparar todos os participantes para um recolhimento em que sejamos interpelados por aquilo que designamos o ser do ente. Nomeando isto,

pensamos no que já Aristóteles diz: ‘O sendo-ser torna-se, de múltiplos modos, fenômeno’ (Τὸ ὄν λέγεται πολλὰ κῆσ) (HEIDEGGER, 1979, p. 24)

O texto de Heidegger que complementa *O que é isto – a filosofia?* e nos ajuda a entender a importância que ele dá ao fato da filosofia nascer falando grego e afirmando seu modo de pensar em toda a história, é *Que é metafísica?* que já no título nos remete ao autor da primeira filosófica que, ainda que acidentalmente, fixou o nome e o conceito de metafísica que seria e é, pelo menos até Heidegger, utilizado pela tradição.

Em uma “Nota do Tradutor”, Ernildo Stein diz o seguinte sobre o texto:

Que é Metafísica?, de Heidegger, é um texto de grande penetração e oportunidade. Os amplos horizontes que descerra garantem contribuição segura para o despertar da verdadeira consciência crítica. Com rara felicidade o filósofo desenvolve neste texto o horizonte metafísico em que o cientista antecipa a visão da totalidade e clarifica as condições de sua própria existência de pesquisador. À luz da transcendência exercida no comportamento concreto destacam-se as possibilidades e os limites da pesquisa científica, do cálculo e da técnica, e prepara-se um novo pensamento. Dele Heidegger nos fala insistentemente como de uma terra onde o homem reencontra suas raízes (HEIDEGGER, 1979, p. 27)

Nós percebemos nas palavras de Stein o quanto este pequeno texto de Heidegger nos revela sobre sua própria filosofia, e o quanto ele faz do tema uma reflexão contemporânea. Aparecem aqui a preocupação com a existência do homem que pensa e como isso se associa ao horizonte metafísico da obra do autor. Além disso, há também a ligação entre transcendência, pesquisa científica, técnica e cálculo, e, por fim, “a visão da totalidade”. São pontos abordados no texto que mostram como, pensando a partir de temáticas que surgem durante o século XX, Heidegger se mantém fiel ao que ele considera reflexão filosófica, como indicamos resumidamente no texto sobre a filosofia.

Diz mais, Ernildo Stein:

A marcha da preleção mostra como toda problemática metafísica deve ser colocada a partir do homem, ainda que nele não deva parar. É o que separa radicalmente Heidegger de Husserl. Este transforma a ontologia em fenomenologia. Aquele, sem voltar atrás de Husserl, procura antes radicalizar a fenomenologia para recolocar o problema da ontologia. E a radicalização da fenomenologia é a radicalização da subjetividade. E a partir desta ele recoloca o problema da ontologia. Heidegger, portanto, não rejeita as conquistas do pensamento moderno. Leva-o às últimas consequências e, mediante a radicalização, o supera para instaurar uma ontologia que aproveita as conquistas do pensamento moderno e supera, assim, também a ontologia clássica (HEIDEGGER, 1979, p. 29)

Isso nos mostra que o ponto central sempre foi e continua sendo a própria ontologia, e é em torno dela que as mudanças ocorrem, da mesma maneira que Aristóteles nos diz que a substância é aquilo a que as predicções se referem. Quer falemos de ontologia clássica, ontologia moderna ou ontologia fenomenológica e, depois, fenomenologia existencial, há uma linha comum que nos mantém em contato com os gregos, especialmente com Aristóteles.

Escreve Stein: No pensamento grego a ontologia constituía o ponto de partida da interrogação metafísica” (HEIDEGGER, 1979, p.29). Essa compreensão a respeito da metafísica aparece na divisão que dela faz Wolff na modernidade e que será seguida por Kant. A ontologia é considerada, nesse caso, como uma metafísica geral, que se distinguia das metafísicas especiais, que são a cosmologia, a psicologia racional e a teologia natural. Mas, em Heidegger, a evidência do ser como fundamento para toda a interrogação posterior foi posta em dúvida, dando lugar para uma perspectiva mais antropológica servir de ponto de partida à reflexão. Por isso, explica Stein: “A analítica existencial do homem em sua cotidianidade torna-se o ponto de partida necessário para a discussão do problema do ser, do mundo e de Deus”, para Heidegger (HEIDEGGER, 1979, p.29).

Mas, segundo Stein, não é “uma dimensão qualquer do homem que serve de ponto de partida” à analítica heideggeriana, pois importa nele o que tem de “transcendência”. E por ela que o homem é tomado como “o lugar privilegiado para a manifestação do ser” (HEIDEGGER, 1979, p.29). E a experiência humana que revela em nós essa possibilidade é, para Heidegger, a “experiência do nada”, nada que tem um sentido próprio na análise de Heidegger. Nessa analítica, a ontologia conduz do ser ao nada. Mas, como diz o próprio Heidegger, sua intenção, ao responder a pergunta o que é metafísica? é desenvolver um problema metafísico e mostrar, por meio dessa elaboração, o que é a metafísica sem se limitar a defini-la, como normalmente se faz.

Como nos ajuda a entender Stein, neste texto Heidegger nos mostra como é que ele entende o exercício fenomenológico no tema do ser metafisicamente orientado. Mas não se trata do ser ou dos seres buscados pela ciência, já que a metafísica supõe uma transcendentalidade que não podemos exigir deles. Além disso, essa transcendentalidade, diz Stein, “não reside na intelectualidade do sujeito, mas na pré-compreensão do ser pelo ser-aí no homem” (HEIDEGGER, 1979, p.30). A metafísica deve ir a um fundamento que é desconhecido para a ontologia tradicional, dominada, entre outras coisas, pela lógica. Por isso:

O pensamento originário que retorna ao fundamento da metafísica somente pode fazê-lo porque superou o objetivismo da metafísica que confundiu o ser com o ente e não pensa o próprio ser. Este somente pode ser pensado quando se parte da transcendentalidade do ser-aí, isto é, quando se leva em consideração aquela dimensão em que misteriosamente o ser se revela no ser-aí (HEIDEGGER, 1979, p.29)

Como fez Aristóteles em sua *Metafísica*, Heidegger desenvolve sua interrogação de forma comparativa. Ele compara filosofia e ciência, incluindo a matemática. Heidegger afirma que “em todas as ciências nós nos relacionamos, dóceis a seus propósitos mais autênticos com o próprio ente”. Sobre a matemática, ele diz que esta “possui apenas o caráter de ‘exatidão’ e

este não coincide com o rigor” (HEIDEGGER, 1979, p.35). As ciências são dominadas pela referência ao mundo, mas o que orienta isso tudo é “um comportamento humano”, e é isso que interessa a Heidegger como ponto de partida. Nas palavras do filósofo: “Esta privilegiada referência de mundo ao próprio ente é sustentada e conduzida por um comportamento da existência humana livremente escolhido” (HEIDEGGER, 1979, p.36). Mas o principal, para ele, é que: “Também a atividade pré e extracientífica do homem possui um determinado comportamento para com o ente”. E é nessa atividade pré e extracientífica, que não é objetiva e sim subjetiva, que Heidegger irá buscar a transcendência originária e a metafísica do ser-aí.

I.2 – O conceito de Ontologia na modernidade: Kant

Kant, em sua *Crítica da razão pura*, também nos fala da atualidade do pensamento de Aristóteles em sua época, principalmente no que diz respeito à Lógica e sua divisão. No prefácio à segunda edição da primeira crítica, ao comentar o fato de a metafísica não ter atingido o status de ciência, por não ter encontrado o caminho até ela, lemos:

Que a Lógica tenha seguido desde os tempos mais remotos esse caminho seguro depreende-se do fato de não ter podido desde Aristóteles dar nenhum passo atrás, desde de que não se considere melhorias a supressão de algumas sutilezas dispensáveis ou a determinação mais clara do exposto, coisas pertencentes mais à elegância do que à segurança da ciência. Digno de nota ainda que até agora tampouco tenha podido dar um passo adiante, parecendo, portanto, ao que tudo indica, completa e acabada (KANT, 1980, B VII)

Podemos notar em Kant pelo menos dois pontos que justificam um retorno aos gregos, em especial a Aristóteles e sua ontologia. Uma delas é a ideia de que há um caminho próprio à filosofia, e, além disso, que a determinação historial da metafísica está determinada desde Platão e Aristóteles, pelo menos. Afinal, ambos são referências importantes na *Crítica da razão pura*, Aristóteles em razão da ontologia como o estudo dos princípios metafísicos do conhecimento dos seres em geral, e Platão, pelas possibilidades que sua teoria das ideias, nos dão em assuntos morais.

Mas o interesse de Kant por Aristóteles, como desenvolveremos mais a baixo, não é apenas lógico, afinal a lógica transcendental kantiana está voltada aos entes em geral, quer o pensemos na forma de fenômeno, como o caso da Analítica Transcendental, quer na de objeto em geral ou noumenon, como é o caso do ser ideal da Dialética Transcendental. Kant, enfim, define sua filosofia teórica como uma ontologia, considerada por ele como a expressão em geral da metafísica. Na *Crítica da razão pura*, por exemplo, está escrito que “o sistema inteiro da

Metafísica consiste em quatro partes principais: 1. na *ontologia*, 2. na *filosofia racional*, 3. na *cosmologia racional*, 4. na teologia racional” (KANT, 1980, B 874).

Quando Kant divide a Metafísica nessas quatro partes, ele está se referindo ou indicando a divisão da própria *Crítica*, em que a parte teórico-especulativa, como acontece no caso de Aristóteles, é o que passa a identificar a Ontologia. Por isso, se Aristóteles define a ontologia como a ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas, Kant nos diz que a Estética Transcendental, em que ele define os fenômenos como os objetos do conhecimento real, é chamada por ele de “uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*”, e, ligada à Estética, Kant diz que a Lógica Transcendental “só se ocupa com as leis do entendimento e da razão, mas unicamente na medida em que é referida *a priori* a objetos, e não como a lógica geral, indistintamente tanto aos conhecimentos empíricos quanto aos conhecimentos puros da razão” (KANT, 1980, B 81-82). Se voltarmos para o que escreve Aristóteles no Livro I, notamos uma semelhança entre a definição completa do objeto de investigação da sabedoria (filosofia teórica), e o que Kant considera o objetivo da Lógica Transcendental, porque o estagirita não diz apenas que sua epistémé investiga os primeiros princípios e as primeiras causas, mas os primeiros princípios e as primeiras causas do ser, entendendo este ser como ente real ou existente.

Mas antes de falar da ontologia, ou seja, da filosofia teórica como um tema em que podemos identificar uma proximidade entre Kant e Aristóteles, como se o filósofo alemão, a seu modo, fizesse uma retomada da problemática grega como o propõe Heidegger, seria bom mostrar como o filósofo moderno parece seguir o paradigma epistemológico que é utilizado em *Metafísica*. Em Kant, o texto mais simples para mostrar isso é o seu *Manual de Lógica*. Kant, como Heidegger, não concebe outro lugar de nascimento da filosofia que não seja a Grécia em função do desenvolvimento da especulação racional helênica, entendida como uma inovação na maneira de pensar. Kant escreve, em uma “breve” história da filosofia: “Assim como na Filosofia, assim também no que respeita à Matemática, os gregos foram os primeiros a cultivar essa parte do conhecimento racional segundo um método especulativo”. O exemplo que ele dá é o de Tales de Mileto que “introduziu o uso da razão especulativa e de quem derivamos os primeiros passos do entendimento humano em direção à cultura filosófica” (KANT, Tempo brasileiro, 2011, p. 45). E essa pequena obra, que Kant usava para seus cursos, tem um capítulo com o título: “O conceito de filosofia em geral”. Todos nós sabemos da dificuldade que as pessoas sentem até hoje em dizer o que é a Filosofia. É comum simplificar esse problema mostrando algumas características que diferenciam o modo de pensar na Filosofia do modo praticado na ciência ou mesmo no senso comum. Kant parece perceber que esse é um problema

que pode mesmo dificultar o esforço em achar um conceito que expresse o que é a Filosofia e o filósofo. O texto de Kant inicia assim: “Às vezes é difícil definir o que se entende por uma ciência. Mas, pela fixação de seu conceito determinado, a ciência ganha precisão, e assim se evitam muitos erros de origens diversas, que se insinuam, em caso contrário, quando ainda não se pode distinguir essa ciência das que lhe são afins” (KANT, 2003, p. 45). Kant vai desenvolvendo sua definição em três momentos. Um em que ele fala do que considera a duas formas mais gerais de conhecimento, o histórico e o racional, outro em que, separando o conhecimento racional do histórico, compara a filosofia e a matemática, e por fim, ele fica só com aquilo que podemos reconhecer apenas na filosofia. Essa forma de encontrar uma definição, como veremos, pode ser comparada com pelo menos uma das aporias do Livro III, de *Metafísica*.

Não se discute que, para Kant, como para Heidegger, a filosofia é metafísica. Em *Prolegômenos*, como no *Manual de Lógica*, Kant deixa claro que é com nossa atenção nas fontes do conhecimento que sabemos dizer o que é uma ciência. É assim, segundo ele, que identificamos “o que ela não tem em comum com nenhuma outra, e que lhe é, portanto, peculiar; caso contrário, confundem-se os limites de todas as ciências e nenhuma pode ser tratada profundamente de acordo com sua natureza” (KANT, 1974, p. 108). Por isso que, em seu manual, Kant começa pondo de um lado os conhecimentos históricos, que segundo ele são “conhecimentos a partir de dados”, ou empíricos, e os “conhecimentos racionais” que são aqueles que surgem “a partir de princípios”. Essa ideia de que o que caracteriza o conhecimento racional é que são os princípios e não as coisas que estão como seu interesse, adianta em muito um esclarecimento para o que vamos ver, depois, em Aristóteles. Kant insiste em que só existem duas fontes para o nosso conhecimento, pois ou ele é extraído de fatos ou ele tem sua origem na razão humana. Kant diz que o primeiro tipo de conhecimento é algo que nós aprendemos mecanicamente, por repetição. Mas só pode ser considerado racional o conhecimento em que mostramos que temos autonomia para pensar, e não dependemos dessa repetição. Como exemplo disso, Kant diz que podemos aprender o conteúdo da obra de um filósofo sem que isso nos permita filosofar, caso nós não consigamos raciocinar com independência e liberdade (KANT, 2003, p. 47).

Como diz Kant no § 1 dos *Prolegômenos*, “no que se refere às fontes de um conhecimento metafísico; já está implícito em seu conceito que elas não podem ser empíricas” (KANT, 1974, p. 108). Por isso a matemática pura e a Filosofia são as duas únicas ciências completamente racionais, porém como uma diferença entre elas que, de algum modo, vamos notar em Aristóteles, pela posição que a matemática ocupa, por assim dizer, entre o

conhecimento empírico ou sensível e o conhecimento do suprassensível. Como explica Kant, o fato de matemática e Filosofia terem fontes que não são empíricas, pelo menos do ponto de vista dele, faz com que associemos a ideia do conhecimento racional a partir de princípios com o que só poder valer *a priori*, quer dizer, como uma determinação que antecede a experiência, servindo a ela de condição. No Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant afirma que a matemática só se tornou um conhecimento racional por uma revolução no modo de pensar que ocorreu nela, quando ao invés de usar fontes empíricas para seus conceitos, adotou critérios abstratos construídos apenas com o uso da razão, introduzindo a “demonstração” nos seus juízos:

O primeiro a demonstrar o *triângulo equilátero* (tenha-se chamado *Tales* ou tenha tido outro nome qualquer) teve um lampejo, pois achou que não deveria rastrear o que via na figura ou simples conceito da mesma para através disso aprender suas propriedades, mas deveria produzir (por construção) o que segundo conceitos ele mesmo introduziu pensando e se representou a priori e que, para saber de modo seguro algo a priori, não precisava acrescentar nada à coisa a não ser o que resultasse necessariamente daquilo que ele mesmo havia posto nela conforme o seu conceito (KANT, 1980, B XII)

Em seu *Manual de lógica*, Kant nos diz que a diferença entre a racionalidade matemática e a filosófica está em que, justamente, a primeira trabalha com construção de conceitos, que para ele quer dizer que a matemática tem a capacidade de apresentar os conceitos que ela concebe na intuição pura, “independente da experiência, ou quando apresentamos na intuição o objeto que corresponde a nosso conceito” (KANT, 2003, p. 49). Segundo Kant, se o matemático não expusesse o conceito na intuição e apenas o explicasse discursivamente, ninguém o entenderia. Para o filósofo, do problema, até o de dizer o que é a Filosofia, vem do fato de que seu conceito não pode ser exposto, afinal a explicação filosófica é diferente da matemática. Na conclusão disso, Kant diz que o conhecimento matemático é intuitivo, enquanto o filosófico é apenas conceitual ou discursivo.

É aí então que Kant pode definir o que é a filosofia: “A filosofia é, portanto, o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais por conceitos”. E Kant continua afirmando que essa definição é válida para o domínio teórico da Filosofia, por isso, segundo ele, é “o conceito dessa ciência na escola”, devendo responder à pergunta: o que o homem pode saber? Só assim entendida a Filosofia ganha um valor intrínseco, distinguindo-se assim não só da física como da matemática.

Em *Metafísica*, Livro III, podemos destacar as semelhanças com o que faz Kant nas passagens citadas, o que nos faz pensar se o filósofo alemão não se inspirou em Aristóteles

quando concebeu sua exposição do conceito de filosofia. Tentando mostrar as dificuldades em compreender qual das ciências poderia ser colocada em primeiro lugar na investigação do ser, Aristóteles pergunta se haveria “uma só ciência de todas as substâncias em geral, ou mais de uma ciência?” O certo, diz ele, é que “os atributos essenciais de uma classe de coisas, partindo de um conjunto de axiomas, é tarefa de uma só ciência” (ARISTÓTELES, 2015, 997 a 20-25). Depois, na quarta aporia, Aristóteles descreve três tipos de substâncias: as sensíveis, as intermediárias e as ideias (Formas). Podemos ver claramente como se parece com o que Kant faz ao propor que existem duas fontes de conhecimento, sendo que a racional se divide em matemática e filosófica.

Quando falamos de ontologia, tanto em Kant quanto em Aristóteles, estamos nos referindo a uma parte da filosofia, ou melhor, da metafísica, como nos esclarece o estagirita no Livro VI da *Ética*, assim como Kant, nos *Progressos da metafísica* e ao final da *Crítica da razão pura*. E a ontologia corresponde, para esses dois filósofos, ao domínio teórico da filosofia. O lugar em que Aristóteles, pela primeira vez, divide a Filosofia em três partes independentes e diz o que ele considera especificamente como pertencente a cada uma delas é a *Ética a Nicômaco*, onde encontramos a afirmação de que a *epistéme* teórica tem por objeto um tipo de ser cuja natureza é invariável, enquanto a filosofia prática e a poética tratam do que é variável. Diz o texto:

Ora, o que seja o *conhecimento científico*, se quisermos exprimir-nos com exatidão e não nos guiar por meras analogias, evidencia-se pelo que segue. Todos nós supomos que aquilo que sabemos não é capaz de ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem. Por conseguinte, o objeto de conhecimento científico existe necessariamente; donde se segue que é eterno, pois todas as coisas que existem por necessidade no sentido absoluto do termo são eternas, e as coisas eternas são ingêntas e imperecíveis (ARISTÓTELES, 1984, p. 143)

O objeto da *epistéme* teórica, nesse sentido, é o ser enquanto ser, aquilo que sempre é do mesmo modo e nunca muda. Mas, o nosso objetivo aqui é mostrar a proximidade que há entre Kant e Aristóteles, quando esses dois filósofos expõem as condições de compreensão do ser em geral e do que existe como objeto de conhecimento teórico, o que, sem dúvida, deve ser considerado como uma influência deste último sobre o alemão.

Um ponto que vai aparecer aqui é a ideia de que a ontologia é um domínio que abrange toda a história da filosofia conhecida, desde os gregos até pensadores contemporâneos importantes, como Martin Heidegger e sua ontologia do Dasein, como vimos antes. Mas, assim como cada sistema filosófico parece ser diferente um do outro, ao tentarmos conceituar a ontologia, surge uma certa confusão, afinal, como observamos em Heidegger, ele entende que

na história da filosofia aconteceu um “esquecimento” do ser, ou seja, do próprio objeto da ontologia. E um dos alvos da crítica de Heidegger ao esquecimento do ser é Aristóteles, já que este filósofo, até onde se sabe, é o primeiro a tentar um estudo sistemático da filosofia, separando seus objetos em áreas diferentes, a que chamamos de filosofia teórica, filosofia prática e, finalmente, de poética.

Se de olharmos a divisão das obras de Kant em três grandes críticas, a da razão teórico-especulativa, a da razão prática e a crítica do juízo em que ele investiga o pensamento estético, notamos a similaridade que tem o filósofo alemão com Aristóteles. Como afirmamos, não é só a lógica aristotélica que é aproveitada por Kant em sua obra principal, mas até a divisão da filosofia em seus domínios, que é igual ao que encontramos no Livro VI de *Ética a Nicômaco*. Essa divisão parece tão acertada que não podemos evitar de estudar exatamente o texto da *Metafísica*, quando o assunto de que queremos tratar é a ontologia, e a prova disso é o que faz Heidegger na filosofia contemporânea. Mas o que nós queremos é comparar algumas dessas semelhanças entre Kant e Aristóteles, porque, apesar de podermos indicar várias passagens em que Kant não deixa de fazer críticas ao estagirita, no geral há uma concordância entre eles.

Deve ficar claro que nosso interesse em tratar desse assunto vem do fato de o tema de dissertação estar voltado para o esclarecimento do conceito de ontologia, só que em Aristóteles. Mas, como podemos constatar lendo a *Crítica da razão pura*, Kant reutiliza conceitos importantes do vocabulário de Aristóteles. É o caso do conceito de “categoria” ou predicamento, que, segundo Aristóteles no Livro IV, é indispensável quando pretendemos dizer o que é o ser, afinal, como ele afirma, o ser se diz de diferentes maneiras. E essas maneiras são as categorias ou predicamentos. A ciência do ser, portanto, faz uso da linguagem das categorias. Aristóteles diz, por exemplo, que “algumas coisas ‘são’ pelo fato de serem substâncias”, ou por uma “qualidade dela”, ou por serem “termos relativos à substância” etc.

Mas, é em *Os progressos da metafísica*, um opúsculo, como diz o tradutor Artur Morão, que visava responder a pergunta da Academia Real de Ciências de Berlin, a respeito dos progressos da metafísica na Alemanha desde Leibniz e Wolff, é nesse manuscrito que Kant define com clareza o que ele entende por ontologia:

Ontologia é a ciência (enquanto parte da metafísica) que constitui um sistema de todos os conceitos do entendimento e dos princípios, mas só na medida em que se referem a objetos que podem ser dados aos sentidos e, portanto, justificados pela experiência. Ela não toca no suprassensível que, no entanto, é o fim último da metafísica (KANT, 1985, A 10-11. Trad. P. 13)

Na continuidade do manuscrito, Kant chega a afirmar que essa ontologia é a própria filosofia transcendental, ou seja, uma investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento do real. Segundo ele, a ontologia, como parte da metafísica, serve a esta [metafísica] como sua propedêutica e “chama-se filosofia transcendental, porque contém as condições e os primeiros elementos de todo o nosso *conhecimento a priori*” (Idem). Isso pode nos remeter a uma passagem da *Metafísica* de Aristóteles, Livro I, em que ele afirma que a filosofia, isto é, a sabedoria, é a “ciência das primeiras causas e dos princípios das coisas” (ARISTÓTELES, 2015, 981 b 25-30).

No Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, referindo-se à Lógica Geral, Kant afirma que:

... a Lógica tenha seguido desde os tempos mais remotos esse caminho seguro [da ciência] depreende-se do fato de não ter podido desde Aristóteles dar nenhum passo atrás (...). Digno de nota, ainda, que até agora tampouco tenha podido dar um passo adiante, parecendo, portanto, ao que tudo indica, completa e acabada (KANT, 1980, B VIII)

Kant diz algo semelhante relativamente à ontologia em *Os progressos da metafísica*. Segundo ele:

Pouco progresso nela [Ontologia] se realizou desde os tempos de Aristóteles. Assim como uma gramática é a análise de uma forma linguística nas suas regras elementares, ou a lógica, uma resolução semelhante da forma de pensamento, assim também ela [Ontologia] é uma resolução do conhecimento nos conceitos que residem *a priori* no entendimento e têm o seu uso na experiência” (KANT, 1985, A 11-12. Trad. 13-14)

Na *Arquitetônica da razão pura*, Kant nos fala da *Metafísica* de uma forma que nos lembra, também, a maneira de se expressar de Aristóteles, quando ele nos diz: “... a *Metafísica* é aquela filosofia que deve apresentar aquele conhecimento [o conhecimento *a priori*]” numa

unidade sistemática. A parte especulativa da *Metafísica*, a que se apropriou preferencialmente deste nome – ou seja, a que denominamos *metafísica da natureza*, a qual considera tudo, na medida em que *é* (não o que deve ser), a partir de conceitos *a priori* – divide-se da seguinte maneira (KANT, 1980, B 873)

A maneira indicada por Kant é a mesma da divisão feita por ele da Lógica Transcendental, sem a distinção entre a Analítica e a Dialética. Para Kant, a metafísica como sistema completo tem duas partes: a metafísica geral ou ontologia corresponde à “metafísica da natureza”, que aparece na citação acima. E a Dialética Transcendental corresponde às virtudes éticas da alma, como nos diz Aristóteles em sua *Ética*.

Voltando especificamente a Aristóteles, podemos localizar pelo menos duas referências em que essa divisão sistemática kantiana, que se reconhece um espaço específico para a ontologia, pode ser observada. Uma delas é o livro IV da *Metafísica*, o outro, o Livro VI da *Ética a Nicômaco*. Na verdade, é no livro IV que propriamente se inicia a definição da Metafísica como ciência do ser enquanto ser. O filósofo começa o texto dizendo o seguinte: “Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal”. (ARISTÓTELES, 2015, p.131). Essa ciência, obviamente, é a ontologia. Em seguida, no mesmo parágrafo, ele acrescenta:

Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas delimitando uma parte dele [do ser], cada uma estuda as características dessa parte [do ser]”. (ARISTÓTELES, 2015, p. 131)

O estudo do ser em sentido universal é feito pela ontologia, e o estudo das partes do ser é realizado pelas ciências particulares, por exemplo, pela física, pela biologia, ou pela matemática. Se prestamos atenção à relação que faz Kant entre ontologia e a análise do entendimento puro, podemos perceber como a Analítica Transcendental serve de base ao conceito de ciência que vamos reconhecer na física e na matemática, ou seja, no estudo das categorias [entendimento] e no estudo do espaço e do tempo. Mas o importante para nós é o quanto essa concepção se aproxima ou corresponde a uma retomada necessária de Aristóteles, que no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, afirma que o conhecimento científico depende de uma disposição especial da alma, que não é a mesma disposição quando falamos de ética e nem é igual quando tivermos de falar de poética. Por isso a ontologia é uma parte da metafísica teórica, como diz Kant, e na *Crítica da razão pura* nós a encontramos na Analítica Transcendental, porque as categorias kantianas, como as aristotélicas, são definidas como as formas necessárias para determinar o ser, o objeto de conhecimento teórico.

Na *Crítica da razão pura*, Kant considera o papel da Analítica Transcendental na mesma ótica da ontologia quando escreve:

A Analítica Transcendental possui, pois, este importante resultado, a saber, que o entendimento a priori jamais pode fazer mais do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral e, visto que o que não é fenômeno não pode ser objeto algum de experiência, que o entendimento não pode jamais ultrapassar os limites da sensibilidade, dentro dos quais unicamente podem ser-nos dados objetos. As suas proposições fundamentais são meramente princípios da exposição dos fenômenos, devendo o soberbo nome de ontologia (...) ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro (KANT, 1980, B 303)

Como Heidegger, pelo que vimos, Kant faz uma observação sobre a ideia tradicional de ontologia, chamada por ele de soberba. É que, para Kant, o que alcançamos pela ontologia é o conhecimento dos fenômenos. Acontece que, mesmo para ele, a investigação da Analítica Transcendental e a da Estética Transcendental são estudos sobre “princípios” e não sobre as coisas mesmas. Ele diz, por isso: “Denomino *Estética Transcendental* uma ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori” (KANT, 1980, B 36). Deve haver também princípios a priori contidos na Lógica, e a descoberta deles que Kant, como Aristóteles, precisa fazer, porque é com eles, quer dizer, com as categorias, que nós fazemos nossos juízos sobre ser, que no caso do filósofo alemão deve ser entendido sempre como uma aplicação de conceitos a fenômenos. Ora, se Aristóteles nos diz que sua ciência estuda “os primeiros princípios e as primeiras causas” do ser, e as categorias são formas sem as quais não podemos dizer o que o ser é, então há semelhanças entre ambos, entre Kant e Aristóteles, porque temos a necessidade de saber, primeiro quais os princípios que servem para explicar o ser, e mostrar depois que são graças a eles que o ser se revela ou se deixa desvelar para o entendimento humano.

Capítulo 2

O lugar da ontologia no quadro geral do conhecimento, segundo Aristóteles.

O nosso objetivo, com o primeiro capítulo desta dissertação, era mostrar o quanto, em momentos importantes da história da filosofia, a questão ontológica clássica é retomada: ou para fazer nela algum ajuste ou mesmo para criticá-la de uma maneira mais radical, como o faz Heidegger na contemporaneidade. E mesmo depois de Heidegger, o esforço atual de compreender o que os filósofos querem conseguir em termos de conhecimento com a ontologia, se mantém pelas mais diversas razões. No Brasil temos boas referências de pesquisa em Aristóteles que nos põe em contato com a temática, quer pelo lado mais psicológico, como o livro *Razão e sensação em Aristóteles* (1998), de Marco Zingano, quer devido a uma preocupação com o lado lógico associado ao ontológico, como vemos em Lucas Angioni com seu livro *As noções aristotélicas de substância e essência* (2008).

Quem recentemente mais próximo de nosso interesse específico escreveu sobre a *Metafísica*, de Aristóteles, foi Susana de Castro, que publicou *Três formulações do objeto da Metafísica de Aristóteles*, em 2008. Como o que interessa a ela são as dificuldades de compreensão da preocupação geral de Aristóteles na obra, inclusive os problemas referentes à identificação precisam do que na obra deveria ser determinado com precisão, nos parece haver uma proximidade com o que propomos, que é justamente dizer, com a ajuda do que compreenderam Kant e Heidegger, como se fundamenta a questão ontológica que domina uma parte importante da tradição filosófica. Apesar de podermos mostrar com o auxílio desses dois grandes pensadores que Aristóteles e sua *Metafísica* são uma referência de que ninguém pode se desviar para se falar de ontologia, o livro de Susana de Castro nos mostra o quanto há ainda de problemático na própria definição do objeto da obra mais importante desse filósofo.

Segundo Fernando Rodrigues, que faz a apresentação do livro de Castro, o “texto da chamada *Metafísica* apresenta problemas maiores que quase todas as demais obras atribuídas a Aristóteles”, até porque “se aceita hoje sem reservas, que a organização dos quatorze livros que formam a obra não foi feita pelo próprio Aristóteles, mas por algum editor posterior, possivelmente Andrônico de Rodes” (RODRIGUES, 2008, p. 11). Há uma série de problemas na forma como o texto de Aristóteles foi sendo transmitido com o tempo, o que faz com que muitos especialistas destaquem inconsistências que servem de obstáculo a todos que tentam estudar mais profundamente as teses deste filósofo. Susan de Castro parte da ideia de que “a construção da metafísica aristotélica” se dá “sobre as falhas da teoria platônica das ideias”, de modo que o discípulo de Platão teria buscado um ponto de partida para sua filosofia que fosse mais “verossímil” (CASTRO, 2008, p. 15). De qualquer forma, por sabermos que o texto como um todo é um material reconstruído e levou à diversas especulações, é impossível ler seu conteúdo sem precauções, mesmo que busquemos a ajuda de mediadores geniais. Basta ver

que, se Kant pretendeu fazer alguns ajustes-chaves na ontologia e considera que a lógica aristotélica não pôde ser alterada significativamente até o século XVIII, Heidegger, por sua vez, quer ser mais radical, vendo em Aristóteles um desvio da questão principal da ontologia, quer dizer, a questão relativa ao sentido pré-ontológico do ser. Para Fernando Rodrigues:

Qualquer que seja a resposta que se pretenda oferecer, ela não será adequada se não levar em conta como o texto foi produzido (isto é, em que circunstâncias e para que fim) e como chegou a nós, a menos que se trate de um mero exercício de um método interpretativo que não pretenda aproximar-se do sentido que o texto possuía na época em que foi escrito (RODRIGUES, 2008, p. 11-12).

No nosso caso, o objetivo neste segundo capítulo é situar a ontologia no contexto do sistema filosófico de Aristóteles, mostrando até mesmo como ele nos fornece uma espécie de paradigma que guia até hoje toda tentativa de dizer o que é a filosofia e como ela pode ser diferenciada das outras formas de sabedoria consideradas por Aristóteles, como são os casos do conhecimento sensível ou físico e da matemática. Para isso, é fundamental a análise do Livro I da *Metafísica*, onde Aristóteles nos expõe sua compreensão das várias formas que temos de conhecer, começando pelos sentidos e terminando com a sabedoria filosófica.

2.1 – O quadro geral do conhecimento

Nos Livros I e II da *Metafísica* é onde Aristóteles se propõe a nos dizer o que ele entende por “sabedoria filosófica”, já que ele não faz uso do termo “metafísica”, como sabemos, já que devemos o emprego dessa palavra a Andrônico de Rodes. Em *Metafísica*, pelo menos, sem muitos rodeios em sua exposição, diferente do método adotado por Platão, Aristóteles nos oferece de modo conciso sua ideia de conhecimento humano, preparando, assim, nossa compreensão de como a filosofia (Sabedoria) participa do entendimento das coisas ou do ser. Por isso, desde o início do Capítulo 1 da obra, Aristóteles nos apresenta um tipo de quadro do saber que servirá, para ele, como uma forma de localizar o lugar que Filosofia ocupa diante das outras maneiras que os homens têm para desenvolver seu conhecimento a respeito da realidade.

Como ponto de partida, Aristóteles supõe que: “Todos os homens, por natureza, desejam conhecer” (ARISTÓTELES, 2015, 980 a). E quando ele tenta justificar essa afirmação, toma como exemplo o fato de gostarmos de apreciar as coisas a que temos acesso pelos sentidos, que é a forma mais simples de conhecimento de que temos consciência. Segundo ele, não é nem preciso que o conhecimento tenha uma utilidade para que ele seja estimado pelos homens. E entre os órgãos dos sentidos, a visão é, segundo Aristóteles, aquele que mais se destaca, porque por meio dela conhecemos um maior número de coisas e percebemos mais diferenças que com

os outros sentidos. Por mais que, no nível apenas sensível, o que o filósofo afirma sobre a capacidade dos nossos sentidos seja algo que vale para o homem assim como para a maioria dos animais, sua abordagem dos sentidos e da natureza é guiada por suas preocupações epistemológicas. Antes de chegar à conclusão de que a sabedoria (humana) é o conhecimento das causas, parece importante que saibamos que tudo começa, para qualquer criatura, com a constatação das diferenças que cada coisa, isoladamente, impõe para nossa percepção, daí a importância dada pelo filósofo à visão.

Quando Aristóteles afirma que, “em certo sentido”, “nós preferimos ver (...) a todas as outras sensações” (ARISTÓTELES, 2015, 980 25), o “sentido” da questão é, como dissemos, o epistemológico, pois, como lemos na obra, o motivo dessa preferência “está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas” (ARISTÓTELES, 2015, 980 a 25). Como podemos notar, Aristóteles não está apenas começando sua análise da sabedoria pelos sentidos, que ele depois deverá separar das outras formas de conhecer, mas nos dá a entender que há um lugar especial para o sentido da visão e sua teoria. A visão, em termos epistemológicos, traz muito mais contribuições ao desenvolvimento da capacidade de conhecer que os demais sentidos.

É com esse comentário que Aristóteles inicia sua enumeração das várias formas de conhecimento, indo dos sentidos até atingir a sabedoria propriamente dita, a que chama de “Sofia” ou o conhecimento a que corresponde a filosofia. Como Aristóteles, pelas razões ditas acima, começa sua análise pelos sentidos, ele procura comparar como essa forma de conhecimento se dá entre outros animais, que segundo ele, vivem de aparências (imagens) e reminiscências (*mnemosine*), mas que, ainda assim, carecem “quase completamente de experiência concatenada”. Aristóteles afirma que os seres humanos, além de viverem de imagens e recordações fazem uso da arte e do raciocínio, e a memória, entre nós, “gera a experiência, pois as diversas recordações da mesma coisa acabam por produzir a capacidade de uma só experiência” (ARISTÓTELES, 2015, 981 a).

Aristóteles destaca o fato de que para o homem não basta, como para outros animais, viver de imagens sensíveis e recordações. Ele dá a entender que a experiência (*empeiria*) é algo que vai além, pois supõe nossa capacidade de unificar os elementos dados aos sentidos e mantidos em nossas lembranças, como dá a entender a citação acima, sendo a experiência o que resulta da concatenação de nossas sensações. Por isso, diz Aristóteles, que poucos são os animais que “participam da experiência”, e que somente o “gênero humano vive também da arte e de raciocínios”, o que destaca nosso poder de encadear as coisas pelo pensamento. Isso

ajuda a entender quando ele afirma que nos “homens, a experiência deriva da memória”, daí dizer-se que é quando conseguimos concatenar nossas recordações, quer dizer, organizá-las de algum modo, que se constitui nossa *empeiria*, capacidade que falta justamente naquele que é chamado de “inexperiente”, ou seja, pouco ou nada consegue saber sobre o mundo em que vive.

Se não fosse isso, como poderíamos compreender a ideia de que a “experiência parece um pouco semelhante à ciência e à arte” (ARISTÓTELES, 2015, 981 a). Em sua exposição, Aristóteles parece querer nos conduzir dos sentidos à inteligência, o que nos faz lembrar de Platão, seu mestre, que em *Republica* apresenta a famosa divisão do mundo em sensível e inteligível. Segundo José Américo Pessanha, o plano sensível e o plano inteligível são dois segmentos que nos permitem visualizar “modalidades diversas de conhecimento”, um com objetos sensíveis e outros com objetos que na verdade são apenas ideias (PESSANHA, 1991, p. XIX). Se o conhecimento humano se desenvolve como um processo, em Platão seria uma “progressiva passagem das sombras e imagens turvas ao luminoso universo das ideias, através de etapas intermediárias” (PESSANHA, 1991, p. XX), em Aristóteles começamos com sensações, daí passamos às recordações dessas sensações e, baseados nesses dois primeiros momentos, por uma forma de unificação, chegamos à experiência. Portanto, há uma lógica em ambos para a construção gradativa do conhecimento, até que ele possa ser visto como uma forma humana de perceber e entender as coisas, ou seja, os seres existentes.

Esse jeito de ler o início do capítulo 1 da *Metafísica* é diferente daquele que, segundo Fernando Rodrigues, propôs Werner Jaeger. De acordo com Rodrigues,

a partir da segunda metade do século XIX se começou a perceber que a *Metafísica* não podia ser lida como uma obra sistemática. Uma das mais interessantes e engenhosas tentativas de explicação do porquê dessa ausência de sistematicidade é a interpretação cronológica de W. Jaeger” (RODRIGUES, 2008, p. 13).

Seria muito difícil ou até mesmo irrealizável nossa ideia de vislumbrar uma linha que liga a ontologia de Aristóteles a pelo menos dois grandes filósofos, como Kant e Heidegger, se não supuséssemos que o estagirita nos traz um paradigma consistente, mesmo que se queira depois fazer alterações a ele ou mesmo combatê-lo, exatamente porque se reconhece nele esse “modelo” na forma de abordar a questão do ser. Se não pudermos supor que existia em Aristóteles uma espécie de projeto a ser desenvolvido e esmiuçado ao longo da *Metafísica*, assim como em suas outras obras, cairíamos em desespero, como diz Lucas Angioni, como o que caem alguns especialistas quando procuram um conceito unitário de substância (*ousía*), principalmente ao lerem a *Metafísica*. Como escreve Angioni: “A maior parte das interpretações recentes entende *Metafísica* ZH como um ‘acerto de contas’ com a ontologia

menos elaborada que Aristóteles propôs nas *Categorias*, obra que, segundo a opinião aceita de modo quase unânime, teria sido composta pelo jovem Aristóteles”. Como podemos ver, é na cronologia, ou seja, o modo como Aristóteles concebe a *ousía* antes (*Categorias*) e depois (*Metafísica*) o que determina as dificuldades de dar ao pensamento aristotélico uma unidade, ainda que não perfeita. E o modelo que cremos que ele fornece a Kant e Heidegger, entre outros, supõe uma unidade, mesmo que imperfeita.

Como nos faz entender Maria Cecília Gomes dos Reis em sua introdução à tradução do *De anima*, em Aristóteles há uma conexão a ser considerada entre as questões que envolvem a existência de seres vivos em geral e aquelas dirigidas as virtudes da alma, de modo que a base biológica do pensamento aristotélico reforça sua iniciativa de tratar os processos de conhecimento no homem a partir dos sentidos. Como escreve Reis:

A psicologia de Aristóteles é a peça teórica que fundamenta e coordena toda sua investigação em zoologia. As análises e os conceitos metafísicos que contém são fruto da exigência de se compreender racionalmente os princípios que regem a simultânea complexidade e unidade dos seres biológicos, tarefa que parece estar ainda por ser concluída (REIS, 2006, p. 17).

Embora, no caso da obra *Metafísica*, a questão de Aristóteles seja claramente a descoberta dos princípios gerais do ser, a zoologia está bem integrada a essa temática, como mostra a referência feita na citação acima aos “conceitos metafísicos” ligados ao caso particular dos “princípios” que afetam os “seres biológicos”. Para Reis, há uma ligação entre a preocupação de Aristóteles com as entidades naturais mais simples e as mais complexas ou humanas, sendo a psicologia do estagirita o ponto mais elevado da concepção aristotélica da natureza.

Zoologia, psicologia e metafísica não podem ser, portanto, entendidas isoladamente, até porque em todas elas a discussão sobre seus princípios e, com isso, do que dá unidade à nossa compreensão em cada caso é algo de comum. Reis confirma isso quando escreve: “*De anima* subsidia, ainda, sua teoria geral do conhecimento, na medida em que considera a natureza e os princípios da inteligência. Traz, inclusive, um tema que se tornou uma verdadeira obsessão filosófica: um certo intelecto que produz os inteligíveis – mencionado uma única vez e de forma alusiva como um estado de luz [DA 430^a 15]” (REIS, 2006, p. 17-18).

No começo de *De anima*, Aristóteles nos diz que há “a opinião de que o conhecimento da alma contribui bastante para a verdade em geral e, sobretudo, no que concerne à natureza; pois a alma é como um princípio dos animais” (ARISTÓTELES, 2006, 402a 1). Em *Metafísica*, como vimos, a introdução dos animais na discussão sobre o conhecimento se prende,

primeiramente, ao fato de que todos os “animais são naturalmente dotados de sensação”, e por isso, a análise da alma deve começar por esse ponto, tanto no *De anima* como na *Metafísica*. Em *Parva naturalia*, Aristóteles nos lembra da ligação por ele já feita em seu tratado sobre a alma, entre esta e as nossas sensações. Diz ele: “No tratado *De anima*, foram abordados em caráter geral os [objetos] sensíveis que correspondem a cada um dos órgãos sensoriais, a saber: cor, som, cheiro, sabor e tato, e nele é explicado sua função” (ARISTÓTELES, 2012, 439a 1).

E em *Parva naturalia*, Aristóteles nos diz um pouco mais sobre a importância e, portanto, o maior valor cognitivo da visão, devido sua função, comparada com as funções dos demais órgãos dos sentidos. As considerações começam isolando o que o filósofo chama de sentidos “que atuam através de meios externos, e que são, além da própria visão, o olfato e a audição”, vitais para os “animais dotados de locomoção”. Em relação a isso, afirma Aristóteles: “Para todos que os possuem, constituem um recurso para a preservação, tornando-os capazes de ter percepção do alimento antes de buscá-lo, e do que lhes é nocivo ou destrutivo, de forma a poder evitá-los”. E referindo-se aos homens, ele diz: “enquanto nos animais, adicionalmente possuidores de inteligência, esses sentidos existem para a obtenção do bem-estar; de fato, informam-nos sobre muitas diferenças, do que resulta o entendimento tanto dos objetos do pensamento quanto das coisas práticas” (ARISTÓTELES, 2012, 436b 15 – 437a 1-5).

Como podemos perceber, em obras como *De anima* e *Parva naturalia*, a curta referência feita por Aristóteles aos sentidos como ponto de partida para a montagem de seu quadro do conhecimento no início de *Metafísica*, não é algo circunstancial, já que está dentro do padrão segundo o qual ele concebe o conhecimento nos animais irracionais e nos homens, sendo estes animais que, além do que têm no plano das sensações, têm de adicional, como foi dito acima, a inteligência. Isso mostra que Aristóteles tinha uma teoria geral do conhecimento que ele segue em diversas obras. E isso independe de uma perspectiva cronológica, que embora seja necessária, não substitui a organização sistemática da visão de conjunto que Aristóteles. Se não fosse assim, não seria possível buscar na sua ontologia, ou seja, no seu estudo sobre os princípios do “ser”, um guia a que deveriam, no mínimo, olhar os filósofos que tentam construir suas próprias ontologias, como fazem Kant e mais recentemente Heidegger.

Ainda que a abordagem de Aristóteles, no Livro I, inclua uma história da filosofia que ocupa um enorme espaço, não encontramos no que ele diz sobre o pré-socráticos e sobre Platão, uma preocupação temporal, até porque o que o filósofo visa em sua exposição é mostrar que antes dele já se andava à procura das quatro causas, mas não como ele o faz, ou seja, levando em conta todas elas, sem deixar nenhuma de fora. A história da filosofia, portanto, apenas confirma uma necessidade de explicar o ser em todas as suas condições, o que seus

antecessores, inclusive Platão, não haviam feito, a não ser parcialmente. Por isso, o Livro I não se limita a ser uma introdução histórica à metafísica. Neste livro de *Metafísica* o principal é seguir o passo a passo que inicia com o conhecimento baseado na sensação, dela passando à experiência, da experiência à arte e, finalmente da arte à ciência e à sabedoria filosófica. Com isso, a sensação deve servir de base à experiência, a experiência é base para a arte, a arte é base para a ciência e esta é base para a filosofia.

Fica claro no texto da *Metafísica* que o “gênero humano” começa a se diferenciar de “outros animais” quando percebemos que ele não vive apenas “com imagens sensíveis e com recordações”, mas, além disso, o gênero humano “vive também da arte e de raciocínios”, e, antes disso, de experiência, de que poucos são capazes. E a experiência, para nós, “deriva da memória”, mas ao mesmo tempo “parece um pouco semelhante à ciência e à arte”, o que nos diz muito sobre o que Aristóteles, e os gregos, entendiam por *empeiria*. Conhecimento empírico, por essas indicações, é mais do que puderam pensar os empiristas modernos, porque embora seja feita de imagens sensíveis e recordações, é preciso que essas imagens estejam concatenadas para que se fale em experiência. As sensações nos dão os dados, mas há experiência quando esses dados estão organizados e fazem algum sentido. Por isso Aristóteles nos diz que ela se assemelha à arte e a ciência, pois o homem vive de raciocínio.

Por ser a experiência um momento da organização dos dados esparsos dos sentidos, Aristóteles afirma que a inexperiência é mesmo que o “puro acaso” (ARISTÓTELES, 2015, 981 a). A partir daí, quer dizer, com a progressão do conhecimento empírico ao relativo à arte, que as noções que temos a respeito das coisas ganham a consistência de “um juízo universal”, dando unidade às “muitas observações da experiência”. E isso é possível de se afirmar porque, nesse caso, ou seja, no caso da arte, temos um juízo geral, “único passível de ser referido a todos os casos semelhantes” (ARISTÓTELES, 2015, 981 a 5). Por isso, o conhecimento na forma de arte (técnica) se dá na medida em que concebemos uma classe de objetos que são expressos por uma noção determinada. No exemplo que dá sobre Cálías enfermo e que toma um remédio que pode curar tanto a ele como a Sócrates, e na verdade qualquer um que tenha o mesmo sintoma, o fato de podermos julgar, de modo geral, que o efeito do remédio não depende de ninguém individualmente falando, é esse juízo que, então, pode ser generalizado, que Aristóteles chama de conhecimento artístico (técnico). Nas palavras de Aristóteles: “o ato de julgar que todos esses indivíduos, reduzidos à unidade segundo a espécie, que padeciam de certa enfermidade, determinado remédio fez bem (por exemplo, aos fleumáticos, aos homens biliosos e aos febris) é próprio da arte” (ARISTÓTELES, 2015, 981 a 10). Essa modalidade de conhecimento é, por isso, desprendida dos seres individuais e formada por noções gerais ou

universais. E como diz o texto: “a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais”, quer dizer, por meio de juízos que expressam o que são as coisas em classes de objetos.

Aristóteles aproveita a diferença entre experiência e arte (técnica) para introduzir algumas considerações sobre o que ele, mais especificamente, considera conhecer. Embora por meio de sensações possamos falar de conhecimento, seja ele singular ou particular, Aristóteles passam a acentuar a maior qualidade e o maior valor de um relativamente ao outro. Assim, apesar de todos serem formas de conhecimento, seja a sensação, seja a experiência, seja a arte, ele nos esclarece:

Todavia, consideramos que o saber e o entender sejam mais próprios da arte do que da experiência, e julgamos os que possuem a arte (técnica) mais sábios do que os que possuem a experiência, na medida em que estamos convencidos de que a sapiência, em cada um dos homens, corresponda à sua capacidade de conhecer. Isso porque os primeiros conhecem a causa, enquanto os outros não a conhecem. Os empíricos conhecem o puro dado de fato, mas não seu porquê; ao contrário, os outros conhecem o porquê e a causa” (ARISTÓTELES, 2015, 981 a 25-30)

É nesse momento que Aristóteles nos diz claramente o que pensa sobre o sentido que devemos dar, em filosofia, ao termo “sabedoria”, levando em conta o que as pessoas, de modo geral, também dão a entender espontaneamente. Aristóteles diz que consideramos “mais sábios” não aqueles que se mostram “capazes de fazer” as coisas, ou, como se diz também, aqueles que tem um espírito mais pragmático como os trabalhadores que têm habilidade manual, mas o que tem “um saber conceitual”, porque apenas estes últimos possuem o conhecimento das causas. Isso permite ao filósofo propor uma hierarquia “nas diferentes artes”, e assim considerar umas “mais dignas de honra” que outras. Assim, podemos dizer que a *empería* é mais digna que as sensações, que são comuns a nós e aos animais. Já a arte (técnica) é superior à *empeiría* porque dá generalidade e abstração aos nossos conhecimentos, afinal, nos permite juntar, como se fossem um só, vários casos de acontecimentos reais no mundo. Se há um tipo determinado de sabedoria que adquirimos pelos nossos sentidos e que são fundamentais para nossa experiência porque nos dão consciência dos fatos particulares, a dignidade dessa sabedoria não é a mesma e sim diferente, e é isso que permite a classificação de um conhecimento mais simples e concreto (sensitivo), e um conhecimento mais complexo e abstrato.

Aristóteles faz uso dessas referências para nos indicar de onde ou em que nível podemos falar sobre mais ou sobre menos alcance dos nossos conhecimentos. E isso vai dos conhecimentos que mais dependem de seres sensíveis ou entes sensíveis, e os saberes que por sua abstração e, por irem além das coisas como simples fatos, nos auxiliam a entender as causas desses fatos. Por isso, sábios de mais dignidade são “aqueles que conhecem as causas das coisas

que são feitas; ao contrário, os trabalhadores manuais agem, mas sem saber o que fazem, assim como agem alguns seres inanimados, por exemplo, como o fogo queima” (ARISTÓTELES, 2015, 981 b). Como escreve Susana de Castro:

O livro que abre a *Metafísica* anuncia o empreendimento filosófico como empreendimento de fundamentação (...) A pergunta pelo porquê de algo é a pergunta pela causa de algo, por seu fundamento e origem. Qual a causa e a origem de todas as coisas? O empreendimento filosófico de fundamentação se distingue do empreendimento de fundação nas ciências particulares por tratar da totalidade do real (CASTRO, 2008, p. 105).

Nós seguimos a compreensão de Castro quando ela nos fala da função de fundamentação do Livro I da *Metafísica*, e para o fato de Aristóteles estar sempre nos indicando a passagem do particular ao mais geral até chegar, quando possível, à universalidade da explicação, quer dizer, da fundamentação da origem ou causa do ser. Por isso, podemos esperar da descrição dos vários níveis de sabedoria ou conhecimento a definição, naquela que deverá ser considerada a mais abrangente e abstrata das sabedorias, do que é a própria filosofia, pelo menos naquilo em que ela é considerada enquanto “filosofia primeira” ou filosofia teórica. Sobre isso, Castro faz o seguinte comentário: “Não há dúvida da autenticidade da primeira parte” da *Metafísica*, que, para ela, “tem a pretensão de fazer a análise da sabedoria e colocação da temática das causas”. Segundo ela, apesar dos especialistas não terem dúvida que essa primeira parte do Livro I é autêntica, “há indícios de que, na origem, assim como o restante do livro, ela pertencia a um resumo de *Sobre a filosofia*” (CASTRO, 2008, p. 105).

O que nós podemos perceber, enfim, é que a partir das considerações sobre a diferença entre saber empírico e saber artístico (técnico), Aristóteles se preocupa em falar do sábio, a quem ele deverá na sequência identificar o filósofo, na medida em que neste sábio o conhecimento se mostre mais geral ou mais universal. E sabemos que essa universalidade é identificada, por sua vez, com os princípios, ou, o que vem primeiro na em nossa explicação das coisas, daí ser, também, a causa delas. Mas Aristóteles não nos dá uma definição inicial de sábio, ou seja, ele não parte de um conceito prévio. Ele apenas nos indica o que parece ser um traço natural de quem conhece aquilo de que trata ou de que fala: “Em geral, o que distingue quem sabe de quem não sabe é a capacidade de ensinar: por isso consideramos que a arte seja sobretudo a ciência e não a experiência”. Quem mais satisfatoriamente está próximo da verdadeira epistémé é o técnico (arte) e não a empírico, pelas razões que já expusemos acima. E para Aristóteles isso é uma constatação, pois como ele escreve, “de fato, os que possuem a arte são capazes de ensinar, enquanto os que possuem a experiência não o são” (ARISTÓTELES, 2015, 981 b 5-10), afinal, não sabem nos dizer a causa.

Aristóteles segue em sua obra sem definir a sabedoria e o sábio como possuidores de uma compreensão epistemicamente qualificada, e insiste em mostrar que nossa dependência das sensações é um traço negativo da ciência que ele busca fundamentar. Segundo ele, além da incapacidade de ensinar “consideramos que nenhuma das sensações seja sapiência”. E a razão é que “se as sensações são, por excelência, os instrumentos de conhecimento dos particulares, entretanto não nos dizem o porquê de nada: não dizem, por exemplo, por que o fogo é quente, apenas assinalam o fato de ele ser quente” (ARISTÓTELES, 2015, 981b 5-10). Essa passagem reforça o comentário de Susana de Castro de que o que interessa para Aristóteles nesse primeiro momento do Livro I é distinguir o conhecimento das coisas particulares e o conhecimento do ser na totalidade, ou seja, do ser universal, e que é isso que deve ser levado em conta pela filosofia. Por isso esse ponto é bastante indicativo do caminho que segue o filósofo na sua proposição de um conceito de ontologia, como nos interessa nesta dissertação.

A simples constatação de um fato, que ele seja assim ou de outro modo, portanto, é insuficiente para que nos consideremos em condições de explicar e ensinar a natureza das coisas. Nisso concordam até os empiristas modernos, para os quais a ontologia, ou seja, o estudo dos seres existentes, por mais longe que nos leve, depende de nossas sensações. Hume, por exemplo, escreve em sua *Investigação sobre o entendimento humano*: “Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que se manifestam aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele decorrem” (HUME, 1980, p. 144). Embora Hume não tenha nada a ver com a concepção aristotélica de filosofia e, portanto, de ontologia, parece que o empirista concorda, ou melhor, confirma a tese do estagirita e, também, de Platão, que não podemos fundamentar a ciência, entendida como compreensão da relação de causa e efeito que supomos nas coisas reais, nas sensações, quer dizer, na percepção imediata das coisas. Mas Hume prefere chamar isso de crença e não de razão.

Como destaca Susana de Castro, a exposição das diferentes formas e graus de conhecimento, no plano de investigação aristotélica, deve poder culminar na ciência (epistême), que embora esteja muito próxima da arte (técnica), tem que ser distinguida desta última na medida em que não podemos identificar nela uma utilidade direta ou imediata. Por isso, o progresso da arte à ciência supõe o ócio, quer dizer uma condição em que quem a pratica não está pressionado pelas necessidades de sobrevivência, o que ficava a cargo das classes socialmente inferiores. A prova disso, dada por Aristóteles, é o fato de, como reafirma Castro, “as matemáticas” terem sido “inventadas no Egito, como privilégio de uma classe sacerdotal” (CASTRO, 2008, p. 114).

E de fato é esse o ponto a que quer chegar Aristóteles em sua procura pela forma de sabedoria que deve corresponder à sua concepção de filosofia: Uma sabedoria essencialmente teórica. Como diz Aristóteles, “é lógico que quem por primeiro descobriu alguma arte, superando os conhecimentos sensíveis comuns, tenha sido objeto de admiração dos homens, justamente enquanto sábio e superior aos outros, e não pela utilidade de alguma de suas descobertas” (ARISTÓTELES, 2015, 981 b 10-15). Como aparece na citação, a superação do conhecimento sensível é um ponto fundamental do desenvolvimento da argumentação de Aristóteles, e parece até contradizer àqueles que afirmam que o estagirita elabora uma filosofia contrária à filosofia de Platão e que seria, assim, um representante do empirismo na antiguidade.

Embora o empírico seja alguém que tem conhecimento, porque é o inexperiente que tem uma visão caótica das coisas, a questão é saber se existem graus superiores diferentes para o que chamamos conhecimento. E como diz Castro, a “*sensação* é a primeira etapa do conhecimento. Homem e animal partilham essa capacidade herdada da natureza” (CASTRO, 2008, p. 110). A experiência é um grau acima, porque nem todo animal é capaz de desenvolvê-la, só que o conhecimento que temos por meio dela ainda é “um saber de indivíduos, nunca um saber universal” (CASTRO, 2008, p. 110). Na sequência, vem a arte (técnica), superior à experiência e permitindo a formação de uma “noção universal”, mas ainda ligada às coisas sensíveis pela utilidade ou dependência das descobertas à sua necessidade material. Por isso que, até aqui, os graus de conhecimento não são puramente teóricos e correspondem, da maneira aristotélica, ao mundo sensível de Platão.

A sabedoria superior, que corresponde à filosofia teórico em Aristóteles deve ser buscada acima dessas três primeiras formas de conhecimento. Nas palavras de Aristóteles, “é lógico que tendo sido descobertas numerosas artes, uma voltadas para as necessidades da vida e outras para o bem-estar, sempre tenham sido julgados mais sábios os descobridores destas do que os daquelas, porque seus conhecimentos não eram dirigidos ao útil”. Ao separar o conhecimento para a vida e a sobrevivência, por um lado, e o conhecimento “para o bem-estar, por outro, Aristóteles demarca as fronteiras entre a arte (técnica) e a ciência (epistémé), e nos diz que quando já se tinham constituídas todas as artes desse tipo, passou-se à descoberta das “ciências que não visam nem ao prazer nem às necessidades da vida, e isso ocorreu nos lugares em que primeiro os homens se libertaram de ocupações práticas” (ARISTÓTELES, 2015, 981 b 20-25). É esse o momento em que o filósofo atribui aos sacerdotes egípcios e ao conhecimento que tinham da matemática, o alcance de uma sabedoria livre de compromissos utilitários.

Após fazer essas colocações, Aristóteles, finalmente, diz-nos o que lhe interessa em toda essa primeira parte de sua exposição: “a finalidade do raciocínio que ora fazemos é demonstrar

que pelo nome de sapiência todos entendem a pesquisa das causas primeiras e dos princípios”. Nesse momento, ele justifica todo o dito anteriormente como se fosse uma preparação organizada à nossa compreensão da verdadeira ou mais autêntica sabedoria:

E é por isso que, como dissemos acima, quem tem experiência é considerado mais sábio do que quem possui apenas algum conhecimento sensível: quem tem arte mais do que quem tem experiência, quem dirige mais do que o trabalhador manual e as ciências teóricas mais do que as práticas (ARISTÓTELES, 2015, 981 b 25 – 982^a)

Portanto, no caso específico da *Metafísica*, voltada para a fundamentação teórica do conhecimento, diferente do que está em questão no caso da filosofia moral e da poética, o que interessa à filosofia, segundo Aristóteles, é “o conhecimento de certos princípios e causas” que ele, na sequência, ainda irá determinar com mais clareza. Mas já está indicado que, diferente da investigação na física e na metafísica, a preocupação com os princípios e não diretamente com os entes, como o caso do estudo da natureza, é isso que vai caracterizar o objeto da epistémé que se busca.

É no segundo capítulo do Livro I que Aristóteles, após fazer esse quadro do conhecimento, procura dizer mais especificamente qual a natureza da filosofia, ou como se diz também, ele tenta nos fazer entender que tipo de causas tem a ver com a sabedoria e, ligado a isso, que características ela deve ter. Portanto há uma relação entre o tipo de causa e a ciência que deve investigá-la, como ficará claro na diferença já indicada na referência que demos sobre o livro de Susana de Castro, entre as causas que importam em uma ciência particular e as que importam quando essa ciência dirige ao mais geral ou universal na natureza do ser.

2.2 – A natureza da Filosofia ou da Sabedoria filosófica

Como, nas palavras de Aristóteles, a sabedoria teórica é uma ciência que ainda se está à procura, para tentar dar clareza sobre o que dela se pode esperar e fazer, ele expõe alguns traços que considera fazerem parte da percepção que as pessoas têm daquele a quem chamam de sábio, associando o que ele é capaz de conhecer com a sabedoria a que há de se ligar a filosofia. Em primeiro lugar, segundo ele, as pessoas consideram que o sábio “conheça todas as coisas, enquanto isso é possível, mas não que ele tenha ciência de cada coisa individualmente considerada” (ARISTÓTELES, 2015, 982 a 5-10). Essa passagem reforça o que havia dito antes o filósofo a respeito da diferença entre o conhecimento empírico e técnico frente ao puramente teórico, voltado ao que há de geral e universal nas coisas. A filosofia não pode ser uma epistémé aplicada ou utilitarista, como vimos. Nesse caso, o que importa é o conhecimento contido na

noção comum, que embora presente no saber artístico, neste estava ligado ao que é útil e necessário para o homem.

Outra coisa que se diz do sábio é que ele “é capaz de conhecer as coisas difíceis ou não facilmente compreensíveis para o homem”, certamente o homem do senso comum, com seu pensamento preso às coisas materiais e que tira suas certezas dos sentidos, está muito perto da forma mais primitiva de conhecimento. E como diz Aristóteles, “de fato, o conhecimento sensível é comum a todos e, por ser fácil, não é sapiência” (ARISTÓTELES, 2015, 982 a 10-15), não exige esforço nem distanciamento porque tem a ver com o que há de mais imediato para os homens.

Em ligação com a ideia de que a sabedoria deve nos permitir conhecer as causas, Aristóteles afirma: “reputamos que, em cada ciência, seja mais sábio quem possui maior conhecimento das causas e quem mais é capaz de ensiná-las aos outros”. E também coerente com o que havia dito sobre o ócio e a não necessidade de ter utilidade imediata, o filósofo diz que, “entre as ciências”, a sabedoria “em maior grau” deve ser considerada aquela “que é escolhida por si e unicamente em vista do saber” (ARISTÓTELES, 2015, 982 a 15-20), que certamente não é o saber sensível nem o que, de algum modo envolve o sensível, o particular e o individual, e sim o geral ou universal. E para Aristóteles, comparado com essa modalidade de sabedoria não sensível todas as outras são derivadas, ou seja, dependentes. Como consequência, “consideramos que seja em maior grau sapiência a ciência que é hierarquicamente superior com relação a que é subordinada” (ARISTÓTELES, 2015, 982 a 15-20). E pelo que disse Aristóteles antes, a sabedoria inferior se apoia nos sentidos, enquanto a sabedoria superior se apoia nas noções gerais e universais.

Aristóteles, então, tenta detalhar esses modos que as pessoas têm de conceber o que é a sabedoria. Segundo ele, a primeira característica apontada, que é a de conhecer todas as coisas, “deve necessariamente pertencer sobretudo a quem possui a ciência do universal” (ARISTÓTELES, 2015, 982 a 20-25). Fica mais claro, de qualquer maneira, que dizer que se conhece, na sapiência, “todas as coisas”, quer dizer ter delas uma ideia universal, e não é conhecer as coisas individualmente e pelos sentidos, e sim pelas noções gerais, o que só pode ser realizado pelo pensamento. Aqui então temos que imaginar aquela passagem do sensível ao inteligível, ou da percepção das coisas às ideias que as características comuns entre os seres, independente das singularidades que cada um possa ter, pois é isso que corresponde ao conhecimento do todo das coisas. Como Aristóteles escreve sobre o sábio, o que tem a posse da sabedoria deve ser assim: “De fato, sob certos aspectos, este sabe todas as coisas” particulares, enquanto estão sujeitas ao universal”, O raciocínio é parecido com aquele em que

Aristóteles diz que “muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única”, e, portanto, “experiência” corresponde à noção de que é o mesmo objeto mais ou menos abstraído das nossas recordações. Na sabedoria ou sapiência esse ser único é bem mais abstrato, ou mesmo pura abstração, como em um “juízo geral”.

E é por isso, por serem mais abstratas e distantes das nossas percepções, que Aristóteles diz que o conhecimento geral da sapiência é difícil, já que não temos apoio em algo presente. Por isso lemos no texto que “as coisas mais universais são, para os homens, exatamente as mais difíceis de conhecer por serem as mais distantes das apreensões sensíveis” (ARISTÓTELES, 2015, 982 a 25). Além disso, é importante para Aristóteles e sua ideia de conhecimento metafísico, mostrar que as nossas noções gerais, ou seja, as ideias a que subordinamos as coisas nos dão mais segurança em nosso saber que o saber dependente dos objetos físicos que estão sempre em alteração, como quando se diz que não se entra duas vezes no mesmo rio. O que diz Aristóteles é que “as mais exatas entre as ciências são sobretudo as que tratam dos primeiros princípios”, e estes princípios orientam nossa compreensão das coisas, mas não como as coisas são e sim, como diz Hume, como entes racionais. E Aristóteles continua afirmando que quanto menos princípios temos em consideração, mais exata é a ciência, certamente porque assim não nos perdemos nas diferenças entre os seres e ficamos atentos à sua unidade.

Tudo isso resulta na ideia de uma ciência, que diferente das ciências particulares dirigidas para entes também particulares, como verdadeira sabedoria filosófica, visa “o saber e o conhecer cujo fim é o próprio saber”, ou seja, seu objeto não é algo de exterior. Como diz Aristóteles, na sapiência é “o próprio conhecer”, independente do seu conteúdo particular, que está em jogo. E isso deve ser o grande diferencial da filosofia, como saber em separado, frente aos outros saberes. A sabedoria filosófica tem de ser o auge da passagem do sensível ao inteligível, do conteúdo concreto ao abstrato. É assim que Aristóteles diz que ter como fim o “próprio saber” é algo que pode ser encontrado “sobretudo na ciência do que é maximamente cognoscível” (ARISTÓTELES, 2015, 982a 30). É uma ciência, nesse caso, que surge do interesse em entender não as coisas, como foi dito, mas o que está envolvido no nosso esforço em conhecer, por isso, ela é praticada por “quem deseja a ciência por si mesma”, e quem tem esse desejo quer “acima de tudo a que é ciência em máximo grau”, como foi dito, a ciência das ciências é a “maximamente cognoscível” (ARISTÓTELES, 2015, 982b).

Mas aquilo que maximamente pode ser conhecido, segundo Aristóteles, “são os primeiros princípios e as causas”, confirmando que o que se visa por meio da sabedoria filosófica, como filosofia teórica, são as causas de tudo o que existe, causas essas de que

depende o conhecimento do ser e que, como veremos, são em número de quatro. E a razão disso, nos explica o filósofo, é que “por eles e a partir deles se conhecem todas as coisas, enquanto ao contrário, eles não se deixam conhecer por meio das coisas que lhes estão sujeitas” (ARISTÓTELES, 2015, 982 b 5). Por isso essa epistême, a sabedoria filosófica, tem que ser mais abrangente que as ciências particulares, que lidam com objetos reais e existentes, porém dentro de certo limite. A sapiência não é como a física, a biologia, a zoologia, ou qualquer outra ciência que investiga certas partes do ser. Diferenciando-se dessas ciências, “o nome do objeto de nossa investigação refere-se a uma única ciência; esta deve especular sobre os princípios primeiros e as causas” (ARISTÓTELES, 2015, 982 b 10), de todos os seres.

Como se vê, o lugar da sabedoria filosófica no conjunto do conhecimento está indicado, inclusive com as características que fazem dessa sabedoria uma metafísica, diferente da ciência física. A ontologia, como será chamada essa parte da sabedoria filosófica, se dirige para um tipo de ente que, como nos ajuda a entender Heidegger, não é ôntico, até porque, como foi mostrado acima, a epistême que se quer trata dos princípios “por meio dos quais” se conhece as coisas e não as coisas imediatas, que, diretamente, só podem ser acessadas pelos sentidos. Aristóteles diz que já os primeiros homens que filosofaram queriam “libertar-se da ignorância”, por isso “é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática” (ARISTÓTELES, 2015, 982 b 15-20), reforçando assim o que antes foi dito sobre a natureza da filosofia. As vantagens dessa sabedoria, insiste Aristóteles, não pode ser estranha a ela mesma, e a compara com “o homem livre que é fim para si mesmo e não está submetido a outros”. Por isso, “só esta ciência, dentre todas as outras, é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma” (ARISTÓTELES, 2015, 982 b 20-25).

Diante disso, Aristóteles considera estabelecido “qual a natureza da ciência buscada, e qual o fim que a nossa pesquisa e toda nossa investigação devem alcançar” (ARISTÓTELES, 2015, 983 a 20-25). Ela é superior e mais abrangente do que todas as formas particulares de conhecimento, como estas são superiores às artes e as artes superiores às experiências e estas, por fim, às sensações. Como conhecimento puramente abstrato, ela não se baseia em nada de físico, por isso podemos chamar sua sabedoria de metafísica, uma vez que ela estuda não coisas, mas sim os princípios e as causas com os quais subordinamos, como ele mesmo diz, todos os seres.

Aqui vem a necessidade de falar de sua teoria das quatro causas, para tentar confirmar que por meio da ontologia aristotélica se procura mostrar que sem certas condições não poderíamos dizer que conhecemos ser nenhum existente. O ponto de partida de Aristóteles, que inclusive justifica sua definição da ontologia como ciência dos primeiros princípios e primeiras

causas, é a convicção de que qualquer um de nós há de reconhecer que só nos satisfazemos com uma explicação se chegamos às primeiras causas. Por isso que em toda ciência e até na mitologia, é sobre a causa de tudo que se fala e se deseja encontrar. Assim sendo, a aquisição da ciência das causas primeiras só pode se realizar se identificamos quais poderiam ser essas causas que antecedem todas as outras.

Levando em conta tudo o que sabe da história da filosofia até seu tempo, Aristóteles escreve: “Ora, as causas são entendidas em quatro diferentes sentidos” (ARISTÓTELES, 2015, 983 a 25-30). Aristóteles se volta para a tradição, que inclui os criadores de mitos, matemáticos e físicos, chegando ao seu mestre Platão, para mostrar que desde que os homens tentam fugir da ignorância, motivados pelo espanto diante do mundo, para esses homens explicar é apontar a causa do que existe na natureza. Mas, observa Aristóteles, sempre houve um desacordo sobre o número dessas causas, uns falando de uma, outros de outra, outros de algumas, mas sempre variando a percepção de quais e quantas eram. O consenso é que tinha de haver a causa, a identificação de um começo para a existência de tudo que vemos na realidade. A conclusão do estagirita é que só combinando quatro dessas causas, ou “quatro diferentes sentidos” em que elas antes foram entendidas, apenas isso nos dá garantias de explicar o real.

Aristóteles fala de forma resumida dessas causas, levando mais tempo em indicar que a história da filosofia, até ele, fez grande uso delas. Mas o que lhe importa é mostrar que tem que haver uma causa material, para que o ser exista; além disso, uma causa formal, que explica sua organização e sua essência; uma causa eficiente que mostra como as coisas são produzidas; e, então, a causa final que nos dá o sentido ou função do ser de que se fala. Para Aristóteles, não pode faltar nenhuma dessas causas ou condições para que algo realmente exista, o que ele só detalha na análise e na crítica que faz de cada uma delas na história da filosofia.

Aristóteles diz que estuda “adequadamente essas causas na *Física*”, e na exposição resumida da *Metafísica*, ele escreve:

Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e a essência. De fato, o porquê das coisas se reduz, em última análise à forma e o primeiro porquê é, justamente, uma causa e um princípio; num segundo sentido, dizemos que a causa é a matéria e o substrato; num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento; num quarto sentido, dizemos que causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo o movimento (ARISTÓTELES, 2015, 983 a 25 a 983b)

Diferente dos demais domínios da filosofia que estão organizados na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles insiste que o conhecimento das causas nessa perspectiva ontológica não tende à realização de “coisa alguma”, afinal ela não precisa ser vista pelo lado da utilidade, nem mesmo aquela utilidade que explica a organização da vida política. Quando se está falando da ciência

em sentido apenas teórico, as nossas necessidades não dependem de nada disso, porque ela não é uma ciência produtiva ou moralmente ativa. Vamos ver isso com mais detalhes ao expor, no próximo capítulo, a forma como se organiza o Livro VI da *Ética*. Mas talvez possamos encontrar já nesse momento alguns detalhes que ajudam em nossa apresentação até aqui.

É que, no Livro VI de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles parece preocupado em discutir “os ditames da reta razão” (ARISTÓTELES, 1984, 1138 b 20). Pelo que podemos depreender do modo como ele vai desenvolvendo seus objetivos nesse momento da obra, ele quer encontrar os padrões para as atividades da nossa alma, pois, como ele escreve: “A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado” (ARISTÓTELES, 1984, 1139 a 15-20). A nosso ver, o que fará Aristóteles no Livro VI servirá como uma espécie de modelo que guiará a todos em relação à ideia de como deve ser a ontologia como uma epistémé metafísica. Epistémé que visa uma forma de conhecer o ser que não podemos confundir com o modo de pensar os seres sensíveis, na física, ou os entes intermediários da matemática, mas que também não deve ser misturado com nenhum tipo de ser cuja existência seja uma consequência da vontade humana.

Para as questões da ética, diz ele, tem uma “espécie de intelecto” e uma espécie de “verdade” que “é prática”. Isso supõe que existem outros tipos de intelecto cuja verdade é de outra natureza, como, aliás, se deixa perceber na física, na política, etc. E é isso mesmo que ele escreve na sequência:

Quanto ao intelecto contemplativo, e não prático nem produtivo, o bom e o mau estado são, respectivamente, a verdade e a falsidade (pois esta é a obra de toda a parte racional); mas da parte prática e intelectual o bom estado é a concordância da verdade com o reto desejo (ARISTÓTELES, 1984, 1138 a 25-30).

É assim que Aristóteles nos introduz em sua divisão da filosofia, divisão que se tornou referência para o modo como a pensamos e separamos por área, e que talvez Heidegger chame-se de “regiões do ser”, embora essa expressão contemporânea já pertença à ontologia, ou seja, a parte teórico-contemplativa. Aristóteles parece precisar aqui e detalhar as considerações que faz sobre as “virtudes da alma”, no fim do Livro I da *Ética a Nicômaco*, em que ele nos fala de virtude ética e, o que mais nos interessa, da virtude dianoética ou intelectual. Cada uma tem uma função especial, por isso temos que tentar entender qual seria a que corresponde à filosofia primeira. Como tentamos mostrar desde o começo, a percepção analítica de Aristóteles indica sua preocupação em não confundir os saberes. Tanto é que se nas ciências teóricas, como veremos mais à frente, é indispensável pôr, lado a lado, a matemática, a física e a sabedoria filosófica, sem que se misturem, também não podemos embarçar o que é teórico com o prático e o poético. Afinal, em cada uma dessas formas de conhecimento temos uma excelência que a outra não pode ter. Explicar o que é o ser não é o mesmo que explicar como fazemos nossas

deliberações. E mesmo onde temos de deliberar, na filosofia prática, a ética não é exatamente como a política. Para cada uso da nossa capacidade de raciocinar temos que pensar suas virtudes de acordo com as “disposições segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade em sumo grau” (ARISTÓTELES, 1984, 1139 b 10-15).

Na *Metafísica*, Aristóteles, em uma passagem, afirma diretamente: “Que a Filosofia não é uma ciência produtiva (poética), vê-se claramente pela própria história dos primeiros filósofos” (ARISTÓTELES, 2015, 982 b 10-15). Orientando seu comentário para a filosofia teórica, o estagirita diz que os “primeiros filósofos”, “perplexos, de início, ante as dificuldades mais óbvias, avançaram pouco a pouco e enunciaram problemas a respeito das maiores, como os fenômenos da Lua, do Sol e das estrelas, assim como a gênese do universo” (ARISTÓTELES, 2015, 982 b 10-15). Esses filósofos sempre tiveram como intenção unificar os princípios que orientam nossas explicações, seguindo, com isso, o que faziam já os matemáticos, conscientes de que “as mais exatas de todas as ciências são as que tratam dos primeiros princípios, porquanto as que envolvem menor número de princípios são mais exatas do que as que requerem princípios adicionais: por exemplo, a Aritmética é mais exata do que a Geometria” (ARISTÓTELES, 2015, 982 a 25-30).

Isso explica, como nos informa Aristóteles, o fato de que, entre os primeiros filósofos, “a maioria considerou os princípios” do ser como “princípios de natureza material”, quer dizer como aqueles “únicos princípios de tudo o que existe” (ARISTÓTELES, 2015, 983 b 5-10). É essa redução da explicação a poucos princípios que está na definição da ontologia aristotélica. Por isso,

Tales, o fundador deste tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (por este motivo afirmou que a Terra repousa sobre a água), sendo talvez levado a formar essa opinião por ter observado que o alimento de todas as coisas é úmido e que o próprio calor é gerado e alimentado pela umidade: ora, de que se originam todas as coisas é o princípio delas (ARISTÓTELES, 2015, 982 b 20-25)

A busca dessa unidade nos princípios é confirmada em outros filósofos “materialistas”, mas também em matemáticos como os pitagóricos e até no mestre de Aristóteles, Platão. Este também faz parte da história da ontologia concebida por Aristóteles, que, se referindo ao fundador da Academia, escreve: “Eis aí como se pronunciou Platão acerca destes problemas; pelo que ficou dito é evidente que ele usou apenas duas causas, a essencial e a material (já que as Formas são a causa da essência de tudo mais e o Um é a essência da Formas)” (ARISTÓTELES, 2015, 988 a 10-15).

Em sua análise da história da filosofia, todos esses detalhes sobre as teorias em torno da ideia de causalidade, mesmo o que ele encontra em Platão, servem a Aristóteles para

confirmar sua tese sobre o que utilizamos, ao pensar, como princípio em nossa explicação de qualquer coisa que consideremos como existente, por isso o princípio material é indispensável. Isso mostra que sua ontologia não é uma tentativa de pensar um ser imaginário, uma ideia separada da realidade. Por isso Aristóteles parece mais próximo da concepção de Heidegger, assim como de Kant, do que Platão. Em sua *Metafísica*, Aristóteles faz questão de lembrar que o que ele fala aqui está, também, em sua *Física*. Segundo ele, as dificuldades que seus antecessores tiveram se deveram à novidade que busca pelas causas representava em suas reflexões: “Efetivamente, a mais antiga filosofia é balbuciante em todos os assuntos, por ser jovem e estar em seu começo” (ARISTÓTELES, 2015, 993 a 15-20).

Mas o que importa é tirar disso tudo aquilo que reforça a verdadeira natureza da ontologia. Se parece correto dizer que “todos os homens parecem buscar as causas indicadas na *Física*” (ARISTÓTELES, 2015, 993 a 10-15), o modo como a sabedoria filosófica deve fazer sua própria busca só pode ser completamente determinada se pudermos considerar que a história dessa investigação a comprova. Se é possível a Aristóteles fazer o quadro contendo de forma indiscutível todas as formas de causa que estão voltadas à natureza das coisas, então talvez, com isso, a natureza da ontologia esteja também explicada, se de fato identificarmos sua posição na hierarquia dos saberes como a mais elevada de todas as posições que podemos imaginar. Inclusive, como nos fala Aristóteles com um tom de mistério que dá motivo para muitas especulações, a sabedoria filosófica é posta em tal altura que ela parece inacessível aos homens, sendo ela “a mais divina das ciências” (ARISTÓTELES, 2015, 983 a 5). Aristóteles chega a dizer que a duas maneiras de afirmar essa divindade da sabedoria filosófica, já que ela tem qualidades que não podemos encontrar em mais nenhuma ciência: uma delas é que quando falamos de Deus, falamos da causa das coisas, sendo Deus uma delas, e a outra qualidade requerida nessa sabedoria especial é aquele que possui um tipo assim de sabedoria deve ser “Deus mais do que qualquer outro” (ARISTÓTELES, 2015, 983 a 10-15).

É assim que, no percurso de sua explanação em todo o Livro I, mas sobretudo nos capítulos 1 e 2, que Aristóteles nos fornece as impressões mais gerais de sua interpretação da filosofia como ontologia, como ciência que estuda os primeiros princípios e as primeiras causas dos entes em geral. O filósofo começa nos apresentando um rol de conhecimentos, cada um dos quais com sua forma particular, a começar pela maneira mais natural, ou seja, a que somos conscientes de possuímos como animais, que o conhecimento pelos sentidos. Quando nos diz, nesse momento de sua exposição, que há um dos sentidos que tem importância maior que os outros quando se está falando de conhecimento sensível, Aristóteles começa a nos revelar sua ideia de que podemos sempre diferenciar, do ponto de vista epistêmico, um órgão do outro por

sua participação na percepção da realidade dos seres. Por isso, como diz, a visão tem o privilégio junto das outras sensações por nos revelar mais diferenças.

Só que, quando Aristóteles quer ir além do que podem os animais no conhecimento do real, a hierarquia que importa a ele é a do pensamento, não a dos sentidos. Como grande sistematizador da lógica, como sabemos, era natural que ele procedesse dessa maneira, até porque a ciência, epistémé, não é uma capacidade de sentir e sim de pensar sobre as coisas que nós percebemos, indo até além disso, como no caso dos entes intermediários da matemática. É essa capacidade que temos de concatenar pelo pensamento que faz surgir no homem a experiência, que quando acumulada de modo a produzir certa abstração, a noção, faz surgir a arte (técnica), como melhoria na qualidade de pensar. A partir daí vem as formas principais de pensamento para Aristóteles, pois elas dão aqueles que a desenvolvem, os sábios, o poder de pensar por meio de representações universais: a ciência, no caso a matemática e a física, e a sabedoria filosófica, diante da qual, essas duas primeiras se tornam formas particulares de conhecimento.

Para completar sua determinação do lugar da ontologia no quadro de conhecimentos humanos, Aristóteles nos traz inúmeras características que, quando reconhecidas em um saber, reforçariam a ideia do conhecimento por princípios e causas, próprio da sua sabedoria. É o caso do conhecimento em abstrato, para o qual muitos tem a habilidade, prendendo-se demais à percepção das coisas para que elas façam algum sentido a eles. Pensamento abstrato, pelo que diz Aristóteles, é o conhecimento de coisas difíceis. E faz parte dessa dificuldade manter o foco na universalidade, que dizer no que une e classifica as coisas ao invés delas mesmas. É que a sabedoria filosófica deve ser uma ciência única e não dispersa como as coisas que ela estuda. Ela é, diz o filósofo, livre, quer dizer independe de condições externas ao seu modo próprio de pensar, como são livres os cidadãos da polis. E essa forma de conhecer que vai elevando o homem, cada vez mais e distanciando do mundo animal, dominado pelos sentidos, e dando ao saber filosófico uma dignidade divina.

Capítulo 3

A função própria da Ontologia na determinação da natureza do ser, no Livro IV da *Metafísica*

No Livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles faz referências ao que chama de disposições que a alma humana tem, dependendo do tipo de objeto a que visamos por meio da filosofia. Ele mesmo, nos livros anteriores, procurando explicar o que viria a ser uma virtude da alma, afirma que “algumas são virtudes do caráter e outras do intelecto” (ARISTÓTELES, 1984, 1139 a). Para Aristóteles, devemos ter atenção com o fato de que o homem tem metas diferentes nos usos que ele faz da sua razão. Por isso, por uma parte da razão “contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis”, sendo que há uma outra parte desta razão “pela qual contemplamos as coisas variáveis; porque quando dois objetos diferem em espécie, as partes da alma que correspondem a cada um deles também difere em espécie” (ARISTÓTELES, 1984, 1139 a 5-10). Sabemos que essas passagens visam nos preparar a para a classificação das partes da própria filosofia, que nesses dois casos correspondem à filosofia teórica e à filosofia prática.

Se na filosofia prática o que está em questão é a disposição de caráter dos agentes diante das escolhas que eles têm que fazer, para o “intelecto contemplativo, e não prático nem produtivo, o bom e o mau estado são, respectivamente, a verdade e a falsidade (pois essa é a obra de toda a parte racional)” (ARISTÓTELES, 1984, 1139 a 25-30). Nessa passagem, Aristóteles inclui uma terceira parte da filosofia que é a parte produtiva ou poética. Depois de introduzir essas três partes da filosofia, Aristóteles procura nos esclarecer o que cabe a cada uma delas quanto ao uso de nossa razão, já que todas elas estão nesse contexto em que se fala da “obra de toda a parte racional” da alma. Mas o que nos interessa é entender a função da ontologia como conhecimento do ser enquanto ser, e isso nos faz excluir o que Aristóteles tem em vista em sua *Ética a Nicômaco*, porque, como ele mesmo explica, existem dois tipos de seres, os que podem variar e os que são sempre os mesmos, pois não podemos pensá-los sendo de outra forma. E a ontologia se volta para estes últimos.

Mas não basta isso para o que queremos, pois os objetos invariáveis podem ser encontrados na matemática e nos objetos da física, todos eles pertencendo ao que Aristóteles chama de “conhecimento científico”, que estuda o que existe “por necessidade”. Então, após situar o conhecimento teórico no todo do saber filosófico, temos que separar a ontologia tanto da matemática quanto da física, sendo esta última uma obra a que se dedicou intensamente Aristóteles e a que ele faz referências em sua *Metafísica*. Como a sabedoria filosófica, a física e a matemática estão sempre implicadas na argumentação aristotélica sobre a ciência dos princípios do ser enquanto ser, já que a primeira aporia, ou seja, o primeiro problema a ser abordado no Livro III se dirige a isso: é necessário tentar dizer “se a pesquisa das causas pertence a uma ou mais ciências” (ARISTÓTELES, 2015, 995 b 5-10). Isso quer dizer que

devemos entender o que é da característica própria de cada uma dessas epistêmes, e comparando-as, separar a ontologia, com a sua investigação geral do ser, e aquelas que não têm o seu alcance e devem, por isso, ser abrangidas e chamadas de sabedoria subsidiária, segundo as palavras de Aristóteles no Livro I. Então, é disso que devemos tratar agora, ainda que não o façamos de modo completo, como de fato exige o assunto.

3.1 – A diferença entre as partes da filosofia

Podemos dizer que uma das contribuições mais importantes e, talvez, definitivas de Aristóteles para a história do pensamento é a classificação, por ele estabelecida, das áreas de estudo da filosofia. Constatamos isso quando abrimos um livro de introdução à filosofia que, em geral, vem dividido de um jeito em que temos, primeiro, uma parte teórica ou científica, depois, uma parte dedicada à moral e a política, e, finalmente, uma parte em que se estuda a poética e o que em geral está ligado à filosofia da arte. Heidegger, de quem falamos no primeiro capítulo, tinha como objetivo fundamentar uma nova ontologia baseada no homem e no seu modo próprio de viver, cujo estudo ele chamou de analítica da existência. Mas, as reflexões de Heidegger sofreram uma mudança muito grande quando ele sentiu necessidade de investigar a origem da obra de arte, porque ele percebeu a importância que tinha, para sua filosofia, o pensamento poético. Heidegger tratou dessas coisas sem a preocupação em identificar o que é da ontologia propriamente dita e o que é da arte, para depois tentar ligar uma coisa e outra. Não vemos isso como sendo da sua preocupação. Mas Kant, de quem também tratamos no primeiro capítulo, escreveu suas grandes críticas mantendo a divisão das partes da filosofia que tinham sido estabelecidas por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: crítica teórica, crítica prática e crítica estética.

O fato de nós, desde Aristóteles, seguirmos de alguma maneira essa classificação das áreas filosóficas, mostra que mesmo os grandes pensadores que reconhecemos como modelos de filósofos perceberam uma coerência na necessidade do estagirita em separar as partes principais e mais gerais do estudo da filosofia, dizendo que em cada um deles podemos notar uma virtude especial da alma. Como sabemos, a ambição de Aristóteles, que tratou dos temas mais diversos, influenciando o estudo de lógica, metafísica, zoologia, cosmologia, etc, era abranger a totalidade do saber humano e racional. Por sinal, é disso que estamos falando ao tentar entender o que é a filosofia. Mas, se nos guiarmos pelo que vimos ainda no primeiro capítulo desta dissertação, a ontologia, que é o que nos interessa agora, é apenas uma parte da filosofia, já que ela estuda o ser enquanto ser, que se compreende aqui como aquele “cujas

causas determinantes são invariáveis”. Isso quer dizer que existem outros tipos de seres que devem ser considerados. Por isso, ainda que brevemente, vamos explorar um pouco o que expõe Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, e assim podemos separar a ontologia das outras partes da filosofia, para só depois, naquela parte em que a razão mostra sua virtude teórica, distinguir o que a ontologia tem de seu.

Como adiantamos acima, Aristóteles é quem pela primeira vez nos fala que existem domínios diferentes da filosofia, o que decorre do fato de que, para nós, alguns de nossos objetos de interesse precisam ser considerados invariáveis ou eternos, enquanto temos consciência que outros objetos não. Aristóteles afirma que os seres eternos são os únicos que podemos tomar como objeto do conhecimento científico, e isso os separa dos seres variáveis estudados pela ética e pela poética. E para ele, um conhecimento pode ser chamado de científico quando, por exemplo, estamos em um estado “que nos torna capazes de demonstrar”, afinal só se raciocina cientificamente “quando um homem tem certa espécie de convicção”. E mais, que é o que mais nos interessa, esse homem tem que “conhecer os pontos de partida”, pois é só assim que podemos realmente dizer “que possui conhecimento científico” (ARISTÓTELES, 1984, 1139 b 30-35).

É importante prestar atenção para o fato de Aristóteles nos falar de dois grupos de seres, inicialmente: os invariáveis (eternos) e o variáveis. É dos seres variáveis que ele tirará a parte prática e a parte poética ou produtiva da filosofia. Isso é importante porque os seres invariáveis e suas respectivas formas de racionalidade jamais devem ser misturadas com aquela a que pertence o conhecimento teórico-científico. Aristóteles introduz sua explicação dos entes variáveis dizendo que envolvem “tanto coisas produzidas”, ou seja, pertencentes à poética, “como coisas praticadas”, estudadas pela ética.

Para deixar claro essa diferença entre as coisas variáveis, Aristóteles afirma que “a arte deve ser uma questão de produzir e não de agir”, e o que por meio dela é produzido se assemelha ao que nos parece existir por “acaso” (ARISTÓTELES, 1984, 1140 15-20). É que, diz ele, toda arte “visa à geração e se ocupa em inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser quanto não ser” (ARISTÓTELES, 1984, 1140 10-15). A arte, portanto, não é a produção do que deve existir por uma necessidade, assim como não pode ser como a ontologia, que é um saber da ordem do não-gerado, do que sempre existe. Quanto aos seres que resultam da ação humana, para Aristóteles, eles estão sempre ligados com a nossa capacidade de raciocinar e deliberar. Por isso, dizemos que um homem tem “sabedoria prática” quando “ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa” (ARISTÓTELES, 1984, 1140 25-30). E esse cálculo de que se fala aqui é justamente a deliberação: “Segue-se daí que, num sentido

geral, também o homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática. Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo”, como as da ontologia, que só podem ser de um modo, “nem sobre as que lhe é impossível de fazer” (ARISTÓTELES, 1984, 1140 30-35).

Com isso, só nos resta chamar de epistême teorética uma coisa: “como o conhecimento científico envolve demonstração”, então a ciência de que se trata aqui se dirige apenas ao que existe “por necessidade” (ARISTÓTELES, 1984, 1140 a 30-35). É muito diferente, portanto, de quando os princípios de que se parte em um determinado uso geral da razão são sempre variáveis, e dependem do que desejamos atingir e da nossa vontade de agir. Assim: “O conhecimento científico é um juízo sobre coisas universais e necessárias, e tanto as conclusões da demonstração como o conhecimento científico decorrem de primeiros princípios (pois ciência subentende apreensão de uma base racional)” e a ciência trata do que existe “por necessidade” (ARISTÓTELES, 1984, 1140 b 30-35). Por isso que os conhecimentos com os quais a ontologia, como ciência do ser enquanto ser, devem ser comparados são os da matemática e da física, como veremos mais abaixo.

3.2 – Sobre as diferenças no interior da filosofia teorética

A partir desse ponto, o filósofo constrói sua teoria dos domínios distintos da Filosofia, que, como dissemos, seguimos até hoje, com uma parte desses domínios correspondendo à epistême teorética, outro à epistême prática e, finalmente, a última parte corresponde à poética. Mas o que nos interessa, no fim de tudo, é como a análise das diferenças entre os domínios pode melhorar nossa compreensão da visão aristotélica acerca da ontologia, com todas as suas especificidades.

No começo do capítulo 3, Livro VI, da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos dá uma classificação que embora não seja igual ao que comentamos acima, feito na *Metafísica*, enumera nesse outro contexto o que ele chama de “disposições em virtude das quais a alma possui a verdade” (ARISTÓTELES, 1984, 1139 b 15). E segundo ele essas disposições são em número de cinco. Dessa vez Aristóteles começa pela arte, seguida do conhecimento científico, da saberia prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva, deixando de fora a opinião, porque esta última pode nos levar ao engano. Devemos prestar atenção que a sabedoria prática, ou a prudência, aparece aqui entre a ciência (epistême) e a sabedoria filosófica, além de não falar em conhecimento pelos sentidos e nem de experiência.

Mas, como o que importa a Aristóteles é a divisão dos domínios mais gerais do conhecimento filosófico, ele trata logo de um deles que é o “conhecimento científico”, que, segundo o estagirita, tem seu sentido rigoroso no fato de nos fazer conceber algo sobre o que temos a certeza de não poder ter outra natureza ou outra forma de ser (ARISTÓTELES, 1984, 1139 b 20). Para ele, a exatidão que devemos esperar quando abordamos cientificamente as coisas nos faz buscar nelas o que é invariável, deixando de lado o que pode ser modificado de algum modo, como qualidades sensíveis acidentais. Isso nos lembra a definição da substância como o que não se altera porque é o que subjaz nos seres. Como estamos tentando mostrar, a ontologia deve ser buscada nesse domínio do que é chamado de teórico, e que, afora a filosofia mesma, será identificado na matemática e no conhecimento dos dados dos sentidos.

Assim sendo, o que não pode ficar sob esse critério, que é o de ser conhecido de forma definitiva e invariável, não é, falando com rigor, conhecimento científico, ou seja, não é uma epistémé que trate do ser como algo de substancial. Aristóteles nos esclarece assim sobre como ele diferencia o conhecimento científico e o que não é científico ou teórico: “Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não” (ARISTÓTELES, 1984, 1139 b 20-25). Isso parece indicar que a sabedoria filosófica, como conhecimento teórico, novamente, não pode depender dos dados dos sentidos, como foi mostrado acima. É, portanto, uma forma puramente intelectual de conhecer as coisas, até porque Aristóteles diz que esse conhecimento tem que ser concebido como universal, como uma visão das coisas pelo todo e não pelo particular. A superioridade epistêmica da ontologia vem justamente daí, afinal, as ciências que mais se aproximam dela (matemática e física), com menos alcance que ela, tem um componente racional sim, mas precisam de um objeto material, que é sempre algo de particular, ou mesmo um objeto intermediário, que deve ser próximo da imagem sensível das coisas.

E é bem por isso, por não envolver nada que nos remeta ao sensível, que “o objeto do conhecimento científico existe necessariamente”, afinal, ele não muda como mudam as coisas dos sentidos. Ora, se elas não mudam, elas são eternas e imperecíveis. É graças essa necessidade e permanência que esse conhecimento pode ser ensinado, e os que melhor têm essa capacidade de ensinar, como vimos na *Metafísica*, são, novamente, os que possuem o conhecimento teórico em oposição aqueles cujo conhecimento depende dos sentidos. Nas ideias, as coisas são sempre as mesmas, mas nas coisas que se relacionam com tais ideias ocorre diferente, afinal, os homens tomados um a um terão sempre algo de diferente entre eles, mas pensado como um todo, no universal, não.

A necessidade que marca o conhecimento científico é que dá a Aristóteles a base para sua recorrente afirmação acerca da demonstrabilidade que se espera de toda epistémé. Por isso ele nos indica olhar seus *Analíticos*, que fazem parte importante de suas obras dedicadas à lógica. Essa referência aos *Analíticos* (segundos analíticos, 71 a 1) deixa claro a importância aqui dada ao chamado lado formal do conhecimento, quando se quer mostrar que ele pode ser científico. E por esse aspecto, seu caráter meta-físico fica acentuado junto com o distanciamento do sensível a que demos destaque desde o início desta dissertação. Isso mostra como a lógica do conhecimento é o que nos permite chegar à certeza de que necessita a ciência, nos permitindo perceber o que há de invariável no ser enquanto ser. Sem isso, como alguém pode tratar sem nenhuma convicção seu objeto de estudo e, ainda assim, desejar possuir um saber científico? (ARISTÓTELES, 1984, 1139 b 30-35). O certo é que, de outro modo, nosso conhecimento será acidental e sem condições de ser ensinado.

Para reforçar o que disse sobre o conhecimento teórico ou epistémico, Aristóteles argumenta que a capacidade de demonstrar que aprendemos a fazer com a ciência difere do que podemos fazer em filosofia prática, pois só podemos fazermos demonstração do que não está sujeito à nossa deliberação, e o que pode derivar de nossa escolha não é invariável. Nas palavras de Aristóteles: “Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer” (ARISTÓTELES, 1984, 1140 a 30-35). Portanto, a explicação científica independe de nossos desejos, por isso ela tem que valer por si mesma, tem uma necessidade que advém da lógica e se impõe a todos nós. Nela não importa a nossa opinião pessoal, como mostra Aristóteles ao deixar o pensar que é só um opinar de fora de sua classificação do conhecimento.

E reforçando o que vimos antes na *Metafísica*, no capítulo 6, deste Livro VI da *Ética*, lemos o seguinte: “O conhecimento científico é um juízo sobre coisas universais e necessárias, e tanto as conclusões da demonstração como o conhecimento científico decorrem de primeiros princípios” (ARISTÓTELES, 1984, 1140 b 30). Nessa definição aristotélica temos vários pontos de reforço ao que ele diz na *Metafísica*, como o fato de que o conhecimento teórico-científico ter como base ou ponto de partida os “primeiros princípios”, pois é deles que dependem nossas conclusões sobre as coisas. E esse resultado a partir de princípios indicam que nossos juízos devem ser “coisas universais”, portanto, não entes físicos, que são sempre particulares, mas um tipo geral de ente a que ele chamará de ser enquanto ser que não se confunde com este ou aquele diante de nós já que é o ser entendido em sua máxima universalidade.

Como se vê, seja no capítulo I da *Metafísica*, ou na *Ética a Nicômaco*, capítulo VI, Aristóteles tem uma grande preocupação em nos mostrar que para entendermos a filosofia é preciso que busquemos situá-la frente a outras possíveis formas de conhecimento. Por mais que notemos uma diferença entre o que ele faz na primeira obra citada e, depois, na segunda, a ideia se mantém, porque Aristóteles tem um espírito classificador muito acentuado, o que pode facilitar nossa própria compreensão de seu pensamento. Mesmo quando ele quer, como diz John Morrall, desenvolver suas ideias sobre a Ciência Política, de uma coisa não tem como abrir mão:

A discussão contida na *Ética* pressupõe a distinção entre as ciências teóricas (isto é, formas de conhecimento puramente contemplativo) e as ciências práticas (formas de conhecimento do qual decorre uma ação útil). Pertencem às primeiras os estudos como o da metafísica, física, etc., e às últimas, os estudos de ética, política e retórica” (MORRALL, 2000, p. 41)

Assim, aceita essa ideia de que em Aristóteles encontramos, independente da obra, esse padrão em seguir uma classificação que nos orienta na análise dos temas, quando a questão é a filosofia como conhecimento teórico, sua *Metafísica* é o lugar onde todas as ciências que tenham como características serem “contemplativas”, são abordadas. E se o nosso conhecimento das coisas que existem na natureza começa com os sentidos, o seu grau mais elevado é a sabedoria filosófica que, como trata dos primeiros princípios e primeiras causas, podemos afirmar que se chama ontologia.

Outro especialista em Aristóteles que ajuda a confirmar essa forma de entender como o filósofo nascido em Estagira procura pensar a filosofia e, em especial, a ontologia, é Jonathan Barnes. Barnes afirma que Aristóteles, contra Platão, acreditava na “independência das ciências”, e que, não obstante, “sentia ser necessário o sistema: se não é unitário, o conhecimento humano por certo não é igualmente uma mera pluralidade desconexa” (BARNES, 2001, p. 43). Nessa mesma página, Barnes cita Aristóteles e sua ontologia, quando este diz-nos que: “As causas e princípios de diferentes coisas são diferentes – de um dado ponto de vista; de outro, no entanto, se se fala em termos universais e por analogia, são, todos eles, os mesmos”, confirmado o esforço de unificação do saber como preocupação filosófica.

Segundo Barnes, a visão sistemática de Aristóteles, apesar de seu respeito às diferenças que indica nas ciências, permite que percebamos nele a ideia de uma “estrutura do conhecimento humano” que “pode ser exibida num diagrama”. De acordo com essa interpretação, com a qual concordamos, o esquema de Aristóteles “exibe a estrutura e a organização das ciências e mostra que seu autor foi um sistematizador consciente” (BARNES, 2001, p. 48). É com essa ótica, baseada na compreensão de que há uma “estrutura do

conhecimento humano” em que a sabedoria filosófica se divide em teórica, prática e produtiva, tal como foi brevemente exposta aqui, e na qual, limitados à parte teórica, podemos localizar a ontologia como epistême superior e não ao lado da Matemática e da Ciência Natural, é com essa orientação que vamos buscar, agora no próprio texto de Aristóteles, o que consideramos mais importante em nossa dissertação.

3.3 – A singularidade da ontologia, segundo Aristóteles

Feitas essas colocações, vamos para o nosso ponto principal, que é não só falar da ontologia como uma epistême teorética, mas esclarecer que tipo de epistême teorética ela é, já que, como já fizemos referência antes, Aristóteles chama de conhecimento teórico o que é produzido pela física e pela matemática. Consideramos que o Livro IV da *Metafísica* é o primeiro lugar nessa obra em que o filósofo tem a intenção não só de fazer um elogio à filosofia, mostrando que ela é uma forma de saber superior, a sabedoria mestra de todas as outras formas de conhecimento, mas de especificar seu objeto, quer dizer, o ser enquanto ser, e a maneira como devemos pensar sobre sua natureza, em função de suas características próprias.

Assim, o objetivo que pretendemos alcançar, em relação ao Livro IV, é o de apresentar a análise mais detida que nele faz Aristóteles sobre o papel que tem a ontologia no estudo dos seres em geral, diferente do que ocorre no caso das formas que essa investigação tem quando dirigida às ciências particulares, que se ocupam apenas de partes do ser. No decorrer de nossa análise vamos tomar dos autores como ponto de referência, uma vez que são conhecidos leitores e até tradutores de Aristóteles, o que lhes dá um grande valor na ajuda que buscamos para a compreensão da concepção grega de ontologia e, evidentemente, seu valor como modelo expositivo para o tema e para o método de investigação na metafísica. Esses autores serão Reale e David Ross.

As primeiras linhas do Livro IV já nos dão a ideia da importância que ele tem no aprofundamento da análise aristotélica do ser e, com isso, contribuindo para a nossa compreensão do que é, em Aristóteles, a ontologia como parte fundamental da filosofia. O que encontramos nesse livro, reforça, inclusive, a importância que filósofos como Heidegger e Kant dão a essa obra em suas tentativas de refundar a metafísica. Escreve Aristóteles:

Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas (ARISTÓTELES, 2015, 1002 20-25)

Como procura nos mostrar Aristóteles, antes, no Livro I, a ciência que ele procura é o extremo oposto do que podemos conhecer pelos sentidos. O conhecimento que mais depende dos sentidos é, na verdade, aquele em que reconhecemos no homem, como explica David Ross, o desejo inato, porém ainda irrefletido, de conhecer e de nos orientarmos no mundo tal como ele aparece para nós. Por essa razão, no conhecimento que temos a partir de nossos sentidos, quando passamos a refletir sobre o que aí acontece, observamos esse impulso humano, que embora esteja em sua condição mais simples, nos dá satisfação e nos estimula, pois, “em seu nível mais baixo”, há o “prazer que nos proporciona o uso de nossos sentidos” (ROSS, 1969, p. 1). O conhecimento pelos sentidos, frente ao que Aristóteles se propõe, está muito longe da cognição completa, que certamente devemos esperar apenas na mais elevada e verdadeira sabedoria, qual seja, a filosófica. Por isso mesmo, segundo Ross, essa sabedoria buscada

não deve ser apenas a ciência ou o conhecimento das causas, mas o conhecimento das causas primeiras ou mais universais. Com efeito, isso é o que mais completamente satisfaz o critério de sabedoria que devemos naturalmente seguir. É o mais amplo de todos os conhecimentos e o mais difícil, já que, sendo os seus objetos os mais universais, estão mais afastados que quaisquer outros dos sentidos (ROSS, 1969, p. 1)

Esses breves comentários nos ajudam a entender o que podemos considerar metafísico no conhecimento humano, e assim, de certo modo, desmistificar a ideia de que a “meta-física”, para usar o jeito que tem Heidegger de escrever, implique algum sentido místico ou teológico que nos lembre nossa formação religiosa. Porque se fosse de outro modo, como poderíamos fazer uma ligação entre o conhecimento pelos sentidos e a epistémé filosófica? Afinal, como afirma Ross, embora o uso dos nossos sentidos nos proporcione o nível mais baixo de conhecimento, já é sim conhecimento, e é começando com ele que podemos, aos poucos, chegar em uma forma superior e universal de saber. Por ter como base os sentidos, é a sua limitação, ou seja, sua incompletude, o que as outras formas de saber, até mesmo a *empeiria*, nos mostram, ainda que aí Aristóteles destaque mais a memória [*minmosine*] como um traço característico do homem, começando a distanciá-lo dos demais animais.

O que nos fala Aristóteles na passagem citada acima, é que a sabedoria filosófica do ser não pode ser parcial, como sabemos que é comum nas demais ciências teóricas que não a ontologia, uma vez que só esta não seleciona este ou aquele objeto, mesmo que apenas dizendo que ele é um ente de fato ou de razão, como o faz David Hume em sua *Investigação sobre o entendimento humano*. O que importa a Aristóteles é que, como acabamos de ver, o “conhecimento científico é um juízo sobre coisas universais e necessárias”, e além disso, devemos insistir, é preciso que “tanto as conclusões da demonstração como o conhecimento científico decorrem de primeiros princípios” (ARISTÓTELES, 1984, 1140 b 30-35). Portanto,

para a filosofia, é necessário incluir em seu “objeto” toda e qualquer forma de ser, desde que este objeto seja considerado como algo necessário ou indispensável pelo pensamento, daí Aristóteles falar de ser “enquanto ser”. E quando se quer que a ontologia, como ciência filosófica, determine a causa, não pode ser essa causa em questão a causa deste ou daquele objeto, mas a primeira das causas, a que possamos chamar de original e, por isso, a mais universal ideia de causa que pudermos pensar. Por isso, nas palavras de Ross, esse é “o mais amplo de todos os conhecimentos e mais difícil”, algo que jamais vamos conseguir alcanças por meio dos objetos dos sentidos, sendo que, no caso desse tipo de objeto, cabe apenas à ontologia investigar.

Embora no Livro I Aristóteles nos dê várias indicações do que é a metafísica, ou como ele diz, a sabedoria filosófica (o conhecimento que expressa a sabedoria em seu mais elevado sentido), é no Livro IV, como mostra a citação feita cima, que é investigada a ciência que não se preocupa com este ou aquele tipo de ser, mas com a própria ideia de ser, coisa que nenhuma das ciências particulares podem fazer por estarem na dependência de uma comprovação sensível. E essas ciências, que só podem ser particulares, na verdade, têm que supor a ideia de ser, caso queiram definir os seres particulares e variáveis a que se dirigem em suas explicações. Como afirma o filósofo, o que as ciências particulares fazem é estudar “as características dessa parte” do ser que lhes interessa. Ora, como à sabedoria importa conhecer o universal mesmo que não conheça cada coisa individualmente, e temos várias formas de sabedoria que podemos com certeza individualizar, isso não pode acontecer com a mais abrangente de todas elas. Nesse sentido que, se Aristóteles fala do ser enquanto ser, ele deve supor que há um saber enquanto saber, uma epistême das epistêmes, e essa é a Sabedoria Filosófica.

Quem investiga “as causas e os princípios supremos” só pode se colocar do ponto de vista de uma sabedoria suprema. E se esses princípios têm “uma realidade que é por si”, essa ciência suprema é real “por si”. Aqui não se trata de nada que possa ser considerado acidental, nem o ser estudado, nem a ciência que o estuda. No Livro V, ao falar do significado de princípio, um dos sentidos do termo que é explorado por Aristóteles é o que diz que princípio “significa o melhor ponto de partida para cada coisa; por exemplo, no aprendizado de ciência, às vezes não se deve começar do que é objetivamente primeiro e fundamento da coisa, mas do ponto a partir do qual pode-se aprender mais facilmente” (ARISTÓTELES, 2015, 1013 a 5). Isso porque “o ponto de partida para o conhecimento de uma coisa também é dito princípio da coisa”, como no caso das premissas em nossos raciocínios, já que elas são para nós “princípios das demonstrações”. E como o que nos interessa é que a sabedoria filosófica deve ser descrita como uma forma especial de conhecimento que não é encontrada nem na *empeiria* nem nas

ciências particulares, como a Matemática e a Física, ou seja, nem nos seres intermediários, nem nos seres sensíveis, só resta a universalidade da reflexão sobre o ser a que chamamos ontologia.

Percebe-se na visão ontológica de Aristóteles a antiga preocupação de Platão com a questão da unidade e da multiplicidade do ser. Nesse sentido, a ontologia deve ser buscada como uma ciência especial porque ela não quer ser mais uma entre outras ciências, e sim unificar nossa ideia de ciência e de saber. Como nos mostra a organização das questões na edição Loyola da *Metafísica*, Aristóteles quer definir o significado do ser pensando as relações que pode haver entre o uno e esse ser, ele mesmo, embora sempre nos deparemos com diferenças que afetam nossa compreensão dele. É assim que nos orientamos para entender a afirmação do filósofo: “O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada” (ARISTÓTELES, 2015, 1003 a 30-35).

No Livro V, Aristóteles se expressa assim: “O ser se diz em sentido accidental e por si” (ARISTÓTELES, 2015, 1017 a 5-10). Depois disso, o filósofo explica que entende por accidental o fato de um homem ser, além de homem, músico. Mas, além músico, o homem pode, também, ser construtor ou outra coisa qualquer que depende de alguma necessidade diferente de apenas ser homem. Assim, o accidental parece com o que é variável no mesmo homem, este sim um ser que, na sua espécie, pelo menos, precisa ser pensado como um ente invariável. Isso se confirma no segundo sentido de ser, em que Aristóteles diz: “Ser por si são ditas todas as acepções do ser segundo as figuras das categorias: tantas são as figuras das categorias quantos são os significados do ser” (ARISTÓTELES, 2015, 1017 a 20-25). As variações em nossos modos de dizer o que é o ser dependem dessas figuras fornecidas pelas categorias, pois delas extraímos os múltiplos sentidos que atribuímos ao ser. Por isso falar do ser do ponto de vista da quantidade é uma maneira de nos expressarmos sobre ele, como o é se atribuímos a ele uma qualidade ou alguma outra forma de relação.

São por essas razões que Aristóteles diz que “também o ser se diz em muitos sentidos” (ARISTÓTELES, 2015, 1003 b 5-10). Ou seja, assim como é a mesma mesa que pode ser descrita como grande ou pequena, de madeira ou ferro, em um lugar ou em outro, etc; a mesma mesa é só um objeto possível e um caso do conceito geral de ser, já que a pensamos como existente. Assim como pode ser secundário o fato da mesa ser pequena, a mesa, como este ser específico, é secundária frente à ideia de ser, pois existe uma infinidade de outros casos em que precisamos falar das coisas como “sendo”. Ainda quando fazemos isso de modo negativo, como no caso de pensarmos o “não-ser”, não podemos escapar de usar o ser como referência em nossos enunciados. O fato é que “até mesmo o não-ser dizemos que ‘é’ não-ser” (ARISTÓTELES, 2015, 1003 b 10).

O que Aristóteles apresenta aqui lembra o que ele nos diz no começo da *Metafísica*, quando ele passa do conhecimento pela sensação à experiência e, principalmente, quando nos fala da visão, em que o que se enfatiza é a passagem da diversidade dos seres percebidos para a unidade de muitos objetos na experiência. Aí Aristóteles diz que quando muitas recordações que nos vêm pelos sentidos passam a valer para nós como se fossem uma só, e é aí então que podemos dizer que temos experiência. Para deixar claro, podemos voltar ao trecho:

Ora, enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios. Nos homens, a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única. A experiência é um pouco semelhante à ciência e à arte. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência” (ARISTÓTELES, 2015, 980 b-981 a)

É assim que Aristóteles vai, passo a passo, até a sabedoria filosófica, que unifica todas as formas de conhecimento que estão abaixo da hierarquia que a obra propõe entre os saberes humanos. Portanto, assim como o filósofo pensa a unidade do que percebemos como constituindo a experiência e a sabedoria filosófica como unindo todo o resto, o “ser enquanto ser” seria seu objeto porque ele parece unir todos os objetos, pelo menos em nosso pensamento. No conhecido exemplo do remédio dado a Cálias e a Sócrates, na hipótese de ambos sofrerem de uma mesma enfermidade, é essa a ideia que é defendida por Aristóteles, pois além desses dois homens, supomos que o remédio serve para curar “muitos outros indivíduos”. Então, o filósofo conclui: “o ato de julgar que todos esses indivíduos, reduzidos à unidade segundo a espécie, que padeciam de certa enfermidade, determinado remédio fez bem (por exemplo, aos fleumáticos, aos biliosos e aos febris) é próprio da arte” (ARISTÓTELES, 2015, 9981 a 10-15). E o que caracteriza o conhecimento pela arte (técnica) e o diferencia da experiência é que “a experiência é o conhecimento dos particulares, enquanto a arte é o conhecimento dos universais” (ARISTÓTELES, 2015, 981 a 1-20). Como escreve David Ross, o nosso desejo pelo conhecimento, como é inato, tem

seu nível mais baixo no prazer que nos proporciona o uso de nossos sentidos. O primeiro degrau acima desse, na direção do conhecimento mais completo, consiste na utilização da memória, que nos distingue dos mais ínfimos animais. O degrau seguinte – a que só o homem alcança – é a “experiência”, pela qual, através da coalescência de muitas recordações da mesma espécie de objeto (p.e., do que promoveu a cura de Cálias, Sócrates e outros quando sofreram de certa doença), adquirimos, sem conhecer as razões disso, uma regra prática. Num degrau mais acima encontra-se a “arte”, isto é, o conhecimento das regras práticas baseadas em princípios gerais (ROSS, 1969, p. 1)

Então é essa a tendência a pensar de forma cada vez mais geral e universal, ou seja, ao conhecimento pela representação do que é o objeto pensado como um conjunto todo, por exemplo, como “homem”, independentemente de ser Cálidas ou Sócrates ou qualquer outro indivíduo do mesmo gênero de ser, é isso que importa à sabedoria filosófica. Por isso deve existir “uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal”. (ARISTÓTELES, 2015, 1003 a 20). Segundo Ross, Aristóteles trata a investigação dessa ciência como um problema, como é até hoje, uma vez que se duvida do valor e do sentido de um conhecimento que possa ser chamado de “meta-físico” devido ao grau de abstração que ele tem. E como sabemos que o próprio Aristóteles não usou o termo “metafísica” para definir sua obra, e sim sabedoria e até mesmo teologia, ficamos ainda com a dificuldade que parecia a mesma dele. Mas, de fato, no Livro III, Aristóteles afirma: “Com relação à ciência que estamos procurando, é necessário examinar os problemas (aporias), dos quais, em primeiro lugar, devemos perceber as dificuldades” (ARISTÓTELES, 2015, 995 a 25). O filósofo constata que não existe consenso nas soluções propostas a essas dificuldades, até porque a própria natureza da sabedoria filosófica é um problema, uma aporia.

Na compreensão de Ross, entre as questões mais importantes para Aristóteles, e que ele pretende resolver na *Metafísica*, uma é: “É possível uma ciência única e suprema da Metafísica – uma ciência sinóptica que estuda a natureza não desta ou daquela realidade, mas do real em si, e deduz de algum princípio central a natureza detalhada do universo?” (ROSS, 1969, p. 3). Como se trata de uma epistême nova, já que Aristóteles afirma em diversos momentos que está em sua busca, ele não esconde que essa questão é de fato uma barreira para que se determine sua natureza e escreve: “enquanto duvidamos, estamos numa condição semelhante a quem está amarrado; em ambos os casos, é impossível ir adiante” (ARISTÓTELES, 2015, 995 a 30). E a “primeira dificuldade refere-se a uma questão já tratada na introdução: se a investigação sobre as causas é tarefa de uma única ciência ou de mais de uma” (ARISTÓTELES, 2015, 995 b 5).

Portanto, essa questão põe em dúvida a unidade de sabedoria filosófica de que falamos acima. Segundo Ross, que acompanhamos aqui na forma como este especialista compreende o tema em Aristóteles, a resposta que vamos obter do filósofo e que “vamos recolher principalmente em IV e VI (...), é que uma ciência da *Metafísica* é possível” (ROSS, 1969, p. 3). Só que temos que dizer como ela é possível, porque, como reconhece Aristóteles, “em muitos seres não estão presentes todos os princípios. Com efeito, como é possível que para seres imóveis exista um princípio de movimento ou ainda uma causa do bem” (ARISTÓTELES, 2015, 996 a 20-25). Assim, se falamos de seres sensíveis, que estão sob o efeito do princípio

do movimento, mas também de seres matemáticos e até de objetos morais, conscientes de que são bem diferentes uns dos outros, como poderíamos querer que eles fossem objetos de uma só e mesma ciência?

Com a ajuda do Livro V, onde Aristóteles nos fala dos vários sentidos em que podemos tomar a noção de “um”, ou a unidade, há aquele em que

se dizem unas por si as coisas cujo gênero é um, embora dividido em diferenças específicas opostas. E dizemos que essas coisas constituem uma unidade enquanto o gênero que serve de substrato das diferenças é uno: por exemplo, “cavalo”, “homem” e “cão” são uma unidade enquanto todos são “animais”, aproximadamente como nas coisas das quais a matéria é uma só (ARISTÓTELES, 2015, 1016 a 25-30)

Aqui, o gênero é a ciência, porque o que Aristóteles quer saber é se há uma ou mais “epistême” cuja tarefa é estudar as causas, ou pelo menos, as causas em sentido mais geral ou mais abrangente, já que, segundo ele, a questão é saber “se o estudo de todos os gêneros de causas é tarefa de uma única ciência ou de mais ciências” (ARISTÓTELES, 2015, 996 a 15-20). Na verdade, a ciência que Aristóteles busca teria que ser o gênero de todos os gêneros, devido ao seu alcance, sua universalidade. Como bem assinala Ross, Aristóteles leva em conta, para nos falar de ciência, não só a Metafísica, que é a que ele mesmo busca, mas a matemática e a física, cada uma das quais tem seu objeto determinado:

Existem três ordens de ser – os seres que possuem uma existência substancial separada, mas são sujeitos a mudar, os que são imutáveis, mas só existem como aspectos separáveis das realidades imutáveis, e os que tanto possuem existência separada como são imutáveis. Cada uma dessas ordens é estudada por três ciências distintas – Física, Matemática e Teologia ou Metafísica (ROSS, 1969, p. 4)

Não há como deixar de perceber como essa citação apenas traduz fielmente o que encontramos no texto da *Metafísica*: parece que essas três ciências, são aquelas a partir das quais podemos falar de todas as forma que nos são possíveis de conceber algo, afinal, existem objetos que nós conhecemos pelos sentidos, e esses são o que a física procura explicar; há também o que nós chamamos de entes racionais, com os quais trabalha a matemática e aos quais Aristóteles chama de entes “intermediários”; e, finalmente, o ser “enquanto ser”, que está fora do alcance das duas primeiras, mas de quem, evidentemente, tanto a física quanto a matemática têm uma certa dependência, uma vez que seus objetos precisam ser descritos como “aquilo que é”. Um “é” fisicamente, o outro “é” racionalmente, e todos “são” uma modalidade de “ser”. E a grande dificuldade da metafísica, como nos ensina a lógica, é que quanto mais amplo é o alcance de um conceito, como é caso de “ser”, mais embaraçoso fica explicar sua natureza, o que ele é apenas por que é, e é isso que a metafísica se propõe a conhecer. Mesmo que nós

falemos de seres “físicos” e entes “racionais”, já consigo encontrar exemplos para isso que penso, pois faço uma delimitação, enquanto em “ser enquanto ser” não tenho isso.

Mas há ainda mais, pois sem dúvida a física e a matemática, além de serem ciências indiscutíveis, servem de modelo quando queremos tratar com rigor do que pode ser considerado um conhecimento efetivo. E como a metafísica, quer dizer, a sabedoria filosófica, tem que se ver diante dessas duas ciências para se justificar epistemologicamente, fica a questão de saber quem serve à compreensão de quem: a metafísica vem antes da física e da matemática ou é o contrário? Se for o contrário, quem vem primeiro, a física ou a matemática? Por isso que sempre podemos cair em aporias ao tratar desse tema. Assim, se todas elas têm os seus princípios de explicação, a questão é saber se alguma delas pode servir de base para as outras, se podem ser unificadas, ou se, não sendo isso possível, não pode então haver a ciência que o filósofo busca.

No entendimento de Giovanni Reale, a questão do ser investigada por Aristóteles o coloca diante de duas visões antagônicas. Aristóteles se encontra frente “aos eleatas, em cuja opinião o ser era único, e contra os platônicos, que o consideravam como uma realidade transcendente” (REALE, 1997, p. 40). O fato é que mesmo quando Aristóteles afirma que o ser pode ser dito de muitas maneiras, ele não quer com isso afirmar que o mesmo é equívoco, afinal, como já apontamos, há uma referência unificadora e determinada para essa multiplicidade de formas de expressar o ser. A complexidade de determinar o seu alcance talvez seja a maior de todas as questões a serem enfrentadas, porque os termos que possuímos para isso, como falar de “gênero” e “espécie”, não são suficientes para traduzir o que Aristóteles quer dizer com a palavra “ser”. Segundo Reale, é comum a interpretação de que o “ser enquanto ser” de que nos fala a *Metafísica* tenha como significado “um ente generalíssimo, uniforme e unívoco”, quando, na verdade, Aristóteles quer expressar “a própria multiplicidade dos significados do ser e a relação que os une, fazendo assim que cada um deles seja ser” (REALE, 1997, p. 41).

Aqui aparece um problema, se nós, mesmo concordando com a enorme dificuldade de entender o que pode significar “ser enquanto ser”, compararmos essa interpretação de Reale com o quadro dos saberes com que inicia Aristóteles sua *Metafísica*. Isso porque é clara a oposição que então é feita entre a multiplicidade de seres que temos por meio dos sentidos, em especial a visão, e a unidade que o pensamento pode dar a essa multiplicidade por meio da sabedoria filosófica. Que a questão da relação que sempre reconhecemos entre a multiplicidade na nossa forma de dizer o ser e a sua substância não seja nunca descartada em favor da própria substância, mesmo que apenas ela subsista a todas as mudanças e modos de dizer o ser, não altera em nada o que a obra projeta desde o começo: quanto mais diminuo as diferenças, mais me aproximo da verdadeira sabedoria. David Ross destaca que o objetivo de Aristóteles é

“mostrar que o estudo do ser imutável separado é o estudo do ser como tal” (ROSS, 1969, p. 11). Isso parece abrir uma divergência entre ele e Reale, e se nós lembrarmos da famosa afirmação de Aristóteles segundo a qual a substância primeira não é possível de ser predicada, mesmo por meio das categorias, podemos buscar nisso uma orientação.

Ross justifica sua posição indicando a relevância que tem, para Aristóteles, na *Metafísica*, falar do ser em sentido “acidental ou incidental, e o ser como verdade”, sendo este último, evidentemente, o que interessa e chama a atenção do filósofo. Logicamente, se a ciência visa apenas o conhecimento do que é necessário e a ontologia tem a pretensão de ser uma epistême, então, não é e nem pode ser o ente accidental o que ela estuda. Ora, os seres físicos ou corpóreos têm predicados accidentais incontáveis que podemos descrever em diferentes momentos por meio dos atributos que nos importam neles em certo instante. No exemplo que dá Ross, uma casa pode ser definida como um abrigo, mas as características accidentais desse abrigo, se, por exemplo, ele é grande ou pequeno para uma família pequena ou grande, ou mesmo para uma pessoa apenas, isso é da ordem do accidental. Se passarmos do que é físico para o modo de investigação matemático, como a geometria, esta, “do mesmo modo, não estuda todo e qualquer atributo do triângulo, mas apenas os que lhe pertencem como triângulo” (ROSS, 1969, p. 11). Mas com objetos da metafísica é diferente do que devemos pensar sobre objetos sensíveis ou dos entes racionais. Ela “não levará em conta as conexões de sujeito e atributo em que este não decorra da natureza daquele, mas lhe é accidental. Não os estuda porque não são, em absoluto, objetos de conhecimento”, na metafísica (ROSS, 1969, p. 12).

Após mostrar a necessidade de distinguir entre substância e categorias, porque estas seriam apenas decorrentes daquelas, Ross destaca três sentidos do termo substância. Segundo Ross, para Aristóteles, a substância pode ser pensada como existindo à parte, separada, e as categorias, pelo contrário, só fazem sentido em relação à substância. Por isso, em segundo sentido, a substância é algo que devemos conceber como sendo anterior a toda possível definição, afinal: “Ao definir um membro de qualquer outra categoria devemos incluir a definição da substância subjacente”. Também como consequência do dito acima, em terceiro sentido, a substância “é anterior para o conhecimento. Conhecemos melhor uma coisa quando sabemos o que ela é do que quando estamos informados de sua qualidade, quantidade ou lugar (ROSS, 1969, p. 13).

Para Ross, na medida em que o primeiro significado que Aristóteles realmente dá à substância é “aquilo que não é afirmado de um objeto, mas de que são afirmadas todas as outras”, não haveria dúvida de que o filósofo tinha a convicção de que “a existência da

substância e a distinção entre ela e as outras categorias “são evidentes por si mesmas” (ROSS, 1969, p. 14). Tentando exemplificar o raciocínio de Aristóteles, Ross escreve:

Se refletimos sobre uma declaração como ‘Sócrates é pálido’, veremos que não é a palidez, nem qualquer das qualidades que se combinam com esta em Sócrates, nem a soma dessas qualidades acrescenta à palidez, que dizemos ser pálida, mas sim alguma coisa que *possui* todas essas qualidades, a coisa individual que é o substrato delas e em que todas elas se acham unidas (ROSS, 1969, p. 14)

Isso faz com que Aristóteles conceba a substância estudada pela metafísica como uma unidade, o que está de acordo com a proposta sobre o tipo de conhecimento que cabe ao filósofo, no Livro I. Essa unidade não seria considerada apenas em relação ao que pode ser o atributo de uma coisa, mas também algo de indeterminado, porque permanece desconhecido e para o qual o filósofo reserva o termo substrato, que na verdade é uma palavra latina em que se busca o sentido que dá Aristóteles à *ousia*. Se entende que substância diz respeito ao que dá sustentação às qualidades accidentais ou alteráveis dos entes existentes. Assim, a substância seria o suporte sem o qual nenhuma qualidade poderia ser reconhecida em um ser. Por isso se diz que essas qualidades accidentais do ser podem variar, mas a sua substância não. Podemos, por exemplo, distinguir “Sócrates” de “Sócrates pálido”, ou “Sócrates corado e saudável”, etc. Uma coisa ou um ente não muda de natureza porque se altera seu estado momentâneo e accidental. Logo, os acidentes de uma substância são as muitas formas em que podemos percebê-la sem que ela se transforme em outra coisa, em outro “suporte”. Por isso substância é o que subsiste, ou seja, permanece no ente.

Tudo isso nos leva a pensar na constante busca daquilo que pode nos ajudar a conceber a unidade buscada pelo pensamento. Com isso se mantém sempre o critério a ser seguido na busca aristotélica da nova epistême, que, pelo que diz o começo do Livro I, é observar a maior ou menor generalidade na representação que fazemos do ser, indo das diferenças entre os entes que notamos por meio dos sentidos à universalidade por meio da qual nós os pensamos, por exemplo, graças as noções que formulamos. Segundo a primeira aporia analisada no Livro III, uma vez que a sabedoria filosófica está voltada para a determinação dos princípios e causas, se a investigação de “todos os gêneros de causa” pode ser feita por uma única epistême, independente da particularidade dos objetos dessas causas, então teríamos aí exatamente o que a reflexão filosófica pode nos oferecer, indo além das ciências, que se limitam às partes do ser, podem ir. E entendemos que é no Livro IV que Aristóteles nos dá algumas boas referências para entender essa especificidade característica da metafísica, que ao mesmo tempo em que nos

faz compará-la com o que fazem os estudos da física e da matemática, tem um alcance muito mais amplo que estas duas últimas.

Apesar do que diz Aristóteles no livro das aporias (Livro III), em que parece persistir uma dúvida sobre qual é a epistémé que deve ser considerada em primeira mão, se é a física, a matemática e até a lógica, já que ela é a ciência que examina “os princípios sobre os quais se fundam todas as demonstrações” (ARISTÓTELES, 2015, 995b 5), o filósofo inicia o Livro IV, como vimos, afirmando: “Existe uma ciência (epistémé) que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal”. Essa ciência deve ser projetada com a máxima universalidade, porque a física e a matemática, que também têm um grande alcance, não passam de formas particulares de conhecimento, cada uma delas com seu objeto, quer dizer, voltadas para um tipo específico de ser. Apesar de Aristóteles ter posto como um problema, na primeira aporia do Livro III, “se a pesquisa das causas pertence ou não a uma ou mais ciências”, ele começa o Livro IV como quem não tem dúvidas de que é uma ciência, apenas, que investiga os princípios e as causas, pelo menos se isso pode ser compreendido em sentido mais geral. É para essa ciência, a ontologia, que o ser (*tò òn*) é definido como “ser enquanto ser” (ARISTÓTELES, 2015, 1003a 20-25).

O segundo parágrafo do livro IV se organiza para afirmar que a tarefa da filosofia é descobrir os princípios e as causas, e que a substância (*ousía*), a que devem ser aplicados esses princípios, tem tudo em comum com isso, pois ela é aquilo a que todos os predicados se referem. Diz Aristóteles que “toda ciência trata principalmente do que é primário, do qual dependem as outras coisas e do qual recebem sua denominação”. Então, ele conclui: “Se isso é a substância (*ousía*), será, pois, da substância que o filósofo deverá descobrir os princípios e as causas” (ARISTÓTELES, 2015, 1003b 15-20). Com isso, a ontologia, ciência dos primeiros princípios e primeiras causas, tem como objeto a substância, aquilo que, em qualquer objeto, deve ser tomado em primeiro lugar como sua condição de possibilidade. É a ela que referimos tudo o que podemos dizer de um objeto. Por isso, diz o texto,

algumas coisas ‘são’ pelo fato de serem substâncias, outras por serem modificações da substância, outras por representarem um trânsito para ela, a destruição, a privação ou uma qualidade dela, ou pelo fato de a produzirem ou gerarem, ou por serem termos relativos à substância, ou negações de um desses termos ou da própria substância” (ARISTÓTELES, 2015, 1003b 5-10)

Como podemos ver, de tudo o que nos diz Aristóteles o único elemento comum é a substância, como a ontologia é um saber comum, e não particular. Substância é o termo que nos indica o que há de invariável nas coisas que se investiga, por isso ela deve ser o que de mais primário devemos elucidar. Ora, se independe dos modos de ser accidental em que percebemos

as alterações que ocorrem nos seres podemos, de algum, modo falar do que, na natureza deles, mantem-se como uma espécie de identidade, a epistême que a isso se dirige tem que ter a mesma natureza, deve ser a ciência de todas as ciências, algo em que elas se vejam, também identificadas. Uma ciência da substância sem a qual um ser não existe deve ser, ela mesma, uma epistême substancial. Ela deve tratar do ser “enquanto ser”, logo ela é a “ciência enquanto ciência”, antes de se aplicar a este ou aquele, objeto, seja ele físico ou matemático. Isso porque, são “uma só e a mesma coisa o ser e a unidade” (ARISTÓTELES, 2015, 1003b 20-25).

Para Aristóteles, mesmo que nós façamos uma divisão do que pode ser estudado pela sabedoria filosófica, essa indicação de que nela há uma identidade genérica que se mantém única nunca se desfaz. E de fato é assim que ele nos descreve as várias virtudes da alma na *Ética a Nicômaco*, dizendo qual a característica que temos que reconhecer em cada um dos objetos que estão ou no domínio teórico, ou no prático ou poético. No caso da ontologia, ou seja, da sabedoria teórica, o que acontece é que ela é uma espécie de epistême que fundamenta todo o resto, ajudando até mesmo a dizer o que são os demais objetos a serem abordados.

CONCLUSÃO

De acordo com os nossos objetivos, em funções das diversas interpretações sobre o que devemos entender por ontologia, como aquela que encontramos em Heidegger na contemporaneidade, era necessário voltar aos gregos, especialmente a Aristóteles, se quisermos ter uma ideia ou um modelo bem desenvolvido que possa ser utilizado por toda a tradição metafísica. A escolha de Aristóteles se deve ao fato de esse filósofo ter, entre suas obras, uma cujo título é bem significativo, embora tal título não tenha sido dado por eles mesmo: *Metafísica*. Quando lemos o Livro I, descobrimos que a metafísica, como a parte teórica da sabedoria filosófica, é a epistémé dos primeiros princípios e das primeiras causas do ser, ou seja, ela uma ontologia.

Quando olhamos para a história da filosofia, encontramos disputas entre diferentes pensadores para tentar determinar o que deve ser, realmente, uma ciência do ser enquanto ser. Além de problemas teóricos já levantados por Aristóteles, a própria mistura entre metafísica e teologia, dificultaram as interpretações em uma tradição, como a ocidental, longamente influenciada pelo cristianismo. O fato de o nosso filósofo admitir chamar sua epistémé de teologia levou a muitos preconceitos pois se via a ontologia como uma ciência voltada para o conhecimento de Deus.

Essa dificuldade de entender o que é a ontologia, portanto, só pode ser melhor esclarecida se voltarmos à sua origem, ao momento em que ela é concebida. Platão e Aristóteles são os que melhor sistematizaram essa questão, buscando uma espécie ou um lugar exclusivo para a filosofia, separando-a de todas as outras formas de conhecimento, não só da opinião, mas da matemática e da física, bem desenvolvidas àquela época.

Por isso tínhamos que tratar nosso problema em três fases distintas. Primeiro mostrando que esse problema atinge toda a história da filosofia, como nos mostra o interesse de Kant, na modernidade e de Heidegger, no pensamento contemporâneo. Com isso, podemos mostrar a “atualidade” de Aristóteles, e de Platão também.

Após isso feito, encontramos no Livro I de *Metafísica* uma história dos problemas epistemológicos que estão no fundamento da ontologia, mas, principalmente, uma classificação de várias formas de conhecimento, começando pelos sentidos e terminando na sabedoria filosófica. Isso nos faz perceber o lugar dessa sabedoria no conjunto dos saberes. Daí se conclui que a sabedoria filosófica não está ligada aos sentidos, é um conhecimento puramente teórico-intelectual. Trata-se de um saber universal e não particular como todas as outras ciências. E, como nos diz Aristóteles no Livro IV, a ontologia é a ciência que dá unidade a todos os nossos

saberes, e seu objeto, por isso, dever ser o ser em si, ou o ser enquanto ser, independentemente de qualquer diferença na qualidade de sua existência. Com isso, Aristóteles estabelece um padrão que reconhecemos até naqueles que pretenderam corrigi-lo. Kant tentou de um jeito, Heidegger de outro, mas todos eles se apoiaram em sua obra mais importante. É isso que esperamos ter mostrado nesta dissertação, embora estejamos conscientes de que o fizemos com limitações.

BIBLIOGRAFIA

ANGIONI, L. *As noções de substância e de essência em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

_____. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

_____. *Ontologia e predicação em Aristóteles*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

_____. *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. *Métaphysique*. Paris: J. Vrin, 1991.

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Paris: J. Vrin, 1997.

_____. *Órganon*. Bauru: EDIPRO, 2010. 1995.

_____. *Física*. Madrid: Editorial Gredos,

_____. *Parva naturalia*. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.

BARNES, J. *Aristóteles*. São Paulo: edições Loyola 2001.

CASTRO, S. *Três formulações do objeto da Metafísica de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

CERBONE, D. *Fenomenologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas: Editora Unicamp, 2020.

_____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Que é isto – a filosofia?* São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Que é metafísica?* São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

JAEGER, W. *Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Os progressos da metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2011.

MARTIN, G. *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*. Paris: PUF, 1963.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. Texto preparado por Eduardo Garcia Belsunce e Ezequiel Olaso, traduzido do espanhol por Antônio José Massano e Manuel Palmerim. Publicações Dom Quixote Lisboa 1978.

MORRAL, J. B. *Aristóteles*. Brasília: Editora UnB, 2000.

NUNES, B. “Os círculos de Heidegger”, in *O dorso do tigre*. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *Passagem para o poético*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

PESSANHA, J. A. In PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PUENTE, F. R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REALE, G. *Introdução a Aristóteles*. Lisboa: Edições 70, 1997.

REIS, M. C. G. “Introdução” in ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.

(RODRIGUES, F. In CASTRO, S. *Três formulações do objeto da Metafísica de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

ROSS, D. “A metafísica de Aristóteles. In ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

SILVA, M. B. *Metafísica e assombro: Curso de Ontologia*. Márcio Bolda da Silva. –São Paulo: Paulus, 1994.

STEIN, E., In HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

VERNANT, J.P. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Edusp, 1973.

ZINGANO, M. *Razão e sensação em Aristóteles*. Porto Alegre: L&PM, 1998.