

O QUE É A METAFÍSICA DE ARISTÓTELES  
PARA ENRICO BERTI



FRANCISCO MARQUES MIRANDA FILHO

COLEÇÃO ACADÊMICA



**O QUE É A *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES PARA  
ENRICO BERTI?**

FRANCISCO MARQUES MIRANDA FILHO

1ª edição  
Seropédica, RJ  
PPGFIL-UFRRJ  
2021

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**

**Reitor:** Ricardo Berbara

**Vice-Reitor:** Luiz Carlos Oliveira Lima

**Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:** Alexandre Fortes

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:** Affonso Henrique Vieira da Costa

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Pedro Sússekind Viveiros de Castro (UFF)

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

**EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ**



[www.editorappgfilufrjrj.org](http://www.editorappgfilufrjrj.org)

**Editor-chefe:** Francisco José Dias de Moraes

**Comitê Editorial**

Affonso Henrique Costa

Alessandro Bandeira Duarte

Danilo Bilate

José Nicolao Julião

Michelle Bobsin Duarte

Renato Valois

Walter Valdevino Oliveira Silva

**Conselho Editorial**

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Arley Ramos Moreno (Unicamp)

Domenico M. Fazio (Università del Salento – Itália)

Edgar de Brito Lyra Netto (PUC-RJ)

Eduardo Brandão (USP)

Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)

Evandro Barbosa (UFPEl)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRO-NEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marco Antonio Valentim (UFPR)

Marcos Fanton (UFPE)

O que é a *Metafísica* de Aristóteles para Enrico Berti?[recurso eletrônico] / Francisco Marques Miranda Filho – Seropédica, RJ: PPGFIL-UFRRJ, 2020.

158 p.

ISBN 978-65-86859-12-6

1. *Metafísica*. 2. Aristóteles. 3. Metafísica. 4. Teologia. 5. Ontologia. I. Título. II. Francisco Marques Miranda Filho.

ISBN 978-65-86859-12-6



Creative Commons 2021 Editora do PPGFIL - UFRRJ

Este trabalho está licenciado sob a Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

### Software Livre

Este livro foi produzido com os seguintes programas livres:  $\text{\LaTeX} 2_{\epsilon}$  (<https://latex-project.org/ftp.html>), LyX (<https://www.lyx.org/>) e Scribus (<https://www.scribus.net/>).

# Sumário

|       |   |    |
|-------|---|----|
| 1     | Introdução . . . . .  | 6  |
| 2     | O argumento de Enrico Berti – a <i>Metafísica</i> de Aristóteles não é a base para uma teologia racional, nem uma fundamentação ontológica do ser . . . . . | 9  |
| 2.1   | <i>Metafísica</i> de Aristóteles: argumentos históricos e exegéticos. . . . .   | 9  |
| 2.1.1 | Os textos ‘originais’: edições críticas e famílias de manuscritos. <sup>1</sup> . . . . .   | 9  |
| 2.1.2 | Desafios da tradução . . . . .  | 12 |
| 2.1.3 | A metafísica de Alexandre e sua influência na interpretação do pensamento aristotélico posterior . . . . .  | 14 |
| 2.2   | Definição da <i>Metafísica</i> para Berti . . . . .   | 19 |
| 2.2.1 | <i>Metafísica</i> e teologia racional . . . . .   | 19 |
| 2.2.2 | <i>Metafísica</i> e ontologia. . . . .  | 23 |
| 2.2.3 | <i>Metafísica</i> como filosofia primeira ou ciências das causas primeiras. . . . .   | 28 |
| 2.2.4 | <i>Metafísica</i> e ontoteologia em Heidegger. . . . .  | 36 |
| 3     | Teologia e ontologia na <i>Metafísica</i> de Aristóteles . . . . .  | 42 |
| 3.1   | A <i>Metafísica</i> não é uma teologia racional. . . . .  | 42 |
| 3.1.1 | Teologia ou ciência teológica? . . . . .  | 43 |
| 3.1.2 | A causalidade do motor imóvel que move os céus: causa final ou causa eficiente? . . . . .   | 52 |
| 3.1.3 | O motor imóvel é único ou há uma pluralidade de motores imóveis? . . . . .  | 66 |
| 3.2   | A <i>Metafísica</i> não é uma ontologia? . . . . .  | 74 |
| 3.2.1 | Ciência do ser, ciência da ousía. . . . .   | 74 |
| 3.2.2 | Perguntar pelo ‘o que é?’ é perguntar pela οὐσία. . . . .   | 77 |

<sup>1</sup> Para se ter uma relativa ideia do problema do aparato crítico, cito Bonitz: “*Apparatus criticus, quem textui subieci, ex his compositus est partibus*” – O aparato crítico é de quem submeteu o texto, e as partes de sua composição. Ver BONITZ, Hermannus, *Metaphysica Aristoteles – Pars Prior - Recognovit et emaravit, IV-XI, (fac símile)*, 1848. Bonitz cita todos os manuscritos disponíveis na sua época.

|         |   |     |
|---------|---|-----|
| 3.2.3   | O que é a οὐσία. . . . .  | 80  |
| 3.2.4   | A semântica ontológica . . . . .  | 86  |
| 4       | Ontoteologia, Heidegger, Aristóteles e filosofia primeira – o que é a <i>metafísica</i> ? . . . . . | 92  |
| 4.1     | Crítica de Berti à interpretação da metafísica como ontoteologia em Heidegger. . . . .              | 92  |
| 4.1.1   | O ser não é o eterno objeto de pesquisa da <i>Metafísica</i> . . . . .                              | 92  |
| 4.1.2   | Percurso de Berti pelas obras de Heidegger . . . . .  | 98  |
| 4.1.2.1 | Ontologia como indagação sobre o ser do ente. . . . .   | 101 |
| 4.1.2.2 | Filosofia primeira como ciência do ser e ciência do divino. . . . .                                 | 104 |
| 4.1.2.3 | A metafísica como ciência buscada. . . . .  | 106 |
| 4.1.2.4 | Metafísica de Heidegger e ontoteologia de Aristóteles . . . . .                                     | 110 |
| 4.1.2.5 | Ontoteologia e esquecimento do ser. . . . .   | 113 |
| 4.2     | A <i>Metafísica</i> como ciência primeira, ciência das primeiras causas. . . . .                    | 121 |
| 4.2.1   | Filosofia primeira e ciência suprema: ciência do ente supremo. . . . .                              | 121 |
| 4.2.2   | Da dialética à filosofia primeira, das causas do devir às causas do ser. . . . .                    | 133 |
| 5       | Conclusão . . . . .   | 145 |
|         | Referências Bibliográficas . . . . .  | 149 |

# Introdução

Este trabalho tem como ponto de partida a obra do filósofo italiano Enrico Berti. Especialista em Aristóteles, o professor Berti publicou em 2017, na Itália, uma nova tradução da *Metafísica*. Na introdução da obra, ele afirma que a compreensão de toda a *Metafísica* está, de certo modo, comprometida pelo viés estabelecido na compilação e nos comentários feitos por Alexandre de Afrodisia, quando fez sua edição da obra *Metafísica* de Aristóteles (século II d.c.), à qual adicionou seus comentários. Neste sentido, os principais temas e conceitos da obra que hoje possuímos são devedores de muitas interpretações posteriores que tomaram o trabalho dele com referência<sup>1</sup>.

É por causa dessa leitura que, segundo Berti, teríamos uma visão da *Metafísica* como ciência ontológica, bem como a ideia de que a teologia racional é um dos temas fundamentais da obra, ou seja, uma base filosófica e racional para a questão de Deus. Contudo, na proposta de Berti, um olhar mais atento e uma leitura do texto sem a influência de Alexandre conduz ao Aristóteles assim dito por ele original. Ao se debruçar sobre o texto grego, e graças aos mais recentes estudos, ele argumenta afirmando que a *Metafísica* não seria nem uma ontologia no sentido tradicional atribuído ao termo pela esmagadora maioria dos filósofos até hoje, nem uma teologia racional, cujo objeto divino é fundamento para a compreensão do Deus das grandes religiões monoteístas.

Se a *Metafísica* de Aristóteles não é uma ontologia nem uma teologia, ela é o quê? Para o professor Berti é uma obra cujo objeto principal é a busca de identificar uma ciência que seja primeira, por isso mesmo a ciência dos princípios, os quais não possuem outros anteriores, são princípios de fato. Estes princípios são as causas primeiras de tudo que é. Não são as causas acidentais, nem as causas materiais, nem as causas meramente substanci-

<sup>1</sup> BERTI, Enrico. *Metafísica*. Padova: Laterza, 2017, p. XV-XIX.

ais, são as causas primeiras, sem causa anterior, por isso, são substâncias primeiras de tudo o que é. São causas formais de todo ente enquanto ente, não enquanto seu gênero, mas causas ‘incausadas’. Nem são as causas motoras de tudo o que é, nem dos gêneros de entes particulares, são as causas que não se movem, porque para haver movimento é preciso ser causado por um motor que não se move, uma causa motora imóvel. Portanto, tal ciência que busca identificar todos esses princípios é uma ciência primeira, um tipo de filosofia que vem antes não no tempo, mas na ordem do que as coisas são.

Seria, então, a *Metafísica* de Aristóteles uma ciência ‘arkheológica’? Faço este neologismo de propósito, para não confundir com a outra ciência moderna, que é a arqueologia, com seus métodos e técnicas precisos. É ciência ‘arkheológica’ ou filosofia ‘arkheológica’ (Berti vai chama-la de protologia – ciência dos entes primeiros), porque busca identificar os princípios anteriores às demais ciências teóricas, tais como a matemática e a física, princípios sem os quais estas ciências não se sustentam. Sendo ciência ‘arkheológica’, identifica que os princípios primeiros são as causas primeiras de tudo, e, por isso, seria uma ciência ‘aitiológica’. Outro neologismo para conceituar uma ciência das causas (*aitiai*). Seria a *Metafísica* de Aristóteles não uma ontoteologia como entendeu Heidegger, mas uma ‘arkheologia’ e uma ‘aitiologia’?

Diante do exposto, o objeto deste trabalho é tomar como ponto de partida as teses de Enrico Berti, e desenvolver em três etapas o itinerário que ele propôs. No primeiro momento, começar por olhar o texto da *Metafísica* com seus problemas de exegese e de abordagem sincrônica e diacrônica, questões sobre os manuscritos das famílias de texto disponíveis, texto e influência do comentário de Alexandre de Afrodísia, expor e estudar os argumentos apofáticos de Berti sobre a teologia e a ontologia aristotélica a partir de dentro de seu pensamento, comparando, brevemente, com a posição de Heidegger, que identificou na *Metafísica* uma ontoteologia, a qual deva ser objeto de superação (capítulo 1). Num segundo momento, a partir de trechos em grego da *Metafísica* de Aristóteles usados por Berti na fundação de seus argumentos, comparar as traduções feitas por ele para o italiano com a tradução de Marcelo Perine a partir da versão de Giovanni Reale em português, com a tradução de Lucas Angioni, e a minha tradução feita do italiano (usarei o aparato técnico que Berti dá nas notas a cada livro da *Metafísica* que traduziu), refazer o caminho que possa levar a ver se os textos de Aristóteles contêm uma teologia, e, se houver, qual é essa teologia, que tipo de associação pode ser feita com o motor imóvel e sua causalidade, e a possibilidade de uma igual multiplicidade de motores imóveis no argumento do Estagirita; além de enfrentar a ontologia ou as questões ontológicas do texto da *Metafísica*, em especial sobre a questão da *ousía* (Capítulo 2). Por fim, no Capítulo 3, trazer ao debate a posição de Heidegger, escolhido por Berti por causa da sua posição contrária à compreensão do que é a *Metafísica* para ele. Heidegger será objeto de estudo por meio de alguns de seus textos que estão localizados majoritariamente no período



anterior à sua obra *Ser e tempo*, antes da chamada ‘virada’, posterior a seu pensamento juvenil. Nos textos aparecerão os conceitos de ontoteologia, superação da metafísica, redução do ser a ente, e será possível identificar a distinção entre a visão metafísica que Heidegger desenvolveu sobre a obra de Aristóteles e a obra de fato que é a *Metafísica*. Não terminarei o trabalho sem antes passar pela concepção que Berti tem da *Metafísica* de Aristóteles, que para ele é a filosofia primeira como ciência das primeiras causas, e deixar uma provocação contrária, apresentada pelos intérpretes Augustin Mansion e Joseph Owens. Para eles a leitura da *Metafísica* leva à compreensão de que a filosofia primeira é identificada como ciência suprema, como uma ciência teológica, a ciência de Deus.

Se a *Metafísica* é tão somente a ciência das causas primeiras como Berti afirma, porque não seria apenas uma ciência buscada tal e qual Aubenque defendia? Ele lembra a oposição que Suarez fazia entre as duas definições que Aristóteles tem na *Metafísica*: uma ciência do ser enquanto ser, na generalidade de suas determinações (uma ciência universal voltada para a generalidade que impede o ser de ser um gênero), e ciência do princípio do ser, do que há primeiro no ser (ciência particular, embora eminente do ser)<sup>2</sup>. É precisa a afirmação de Aubenque? Seria a filosofia primeira uma busca pelo ser que não será encontrado? Será a filosofia primeira a ciência da generalidade do ser enquanto ser, e, por isso, uma ontologia? Seria a filosofia primeira uma (ciência) filosofia teológica que conduz ao ser primeiro, que seria o ser supremo, Deus? Berti afirmará que a filosofia primeira é ciência buscada tão somente enquanto investigação das causas, mas é também ciência encontrada, porque define bem o objeto da busca e define este objeto como princípio.

Para fins de coesão e precisão, os textos das citações em grego da *Metafísica* que aparecem no miolo do trabalho e nos rodapés das páginas são retirados da edição crítica de D. W. Ross, a mesma usada por Berti na sua tradução (2017). Usarei as mesmas citações em todas as partes, e, quando possível, será acompanhada por uma tradução feita por mim da tradução italiana de Berti, usando a mesma técnica medieval usada por ele, *verbum de verbo*.

---

<sup>2</sup> AUBENQUE, Pierre. **Problema do ser em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012, p. 262.

# O argumento de Enrico Berti – a *Metafísica* de Aristóteles não é a base para uma teologia racional, nem uma fundamentação ontológica do ser

## 2.1 *Metafísica* de Aristóteles: argumentos históricos e exegeticos.

### 2.1.1 Os textos ‘originais’: edições críticas e famílias de manuscritos.<sup>1</sup>

O argumento de Berti começa primeiro pela questão do texto usado para a sua tradução, e das dificuldades em estabelecer qual manuscrito é preponderante sobre o outro. Segundo o trabalho de D. Harlfinger (1979), a dificuldade consiste na identificação e correspondência entre os diferentes manuscritos identificados pelas assim chamadas famílias *alpha* e *beta*. As duas famílias dependem de manuscritos perdidos, que acabaram por dar origem a outros manuscritos conservados e nomeados. A *alpha* depende, por sua

<sup>1</sup> Para se ter uma relativa ideia do problema do aparato crítico, cito Bonitz: “*Apparatus criticus, quem textui subieci, ex his compositus est partibus*” – O aparato crítico é de quem submeteu o texto, e as partes de sua composição. Ver BONITZ, Hermannus, *Metaphysica Aristoteles – Pars Prior - Recognovit et emaravit, IV-XI, (fac símile)*, 1848. Bonitz cita todos os manuscritos disponíveis na sua época.

vez, diretamente do manuscrito E (século X) e indiretamente do manuscrito J (século IX). A origem de ambos manuscritos é de Bizâncio e são os primeiros testemunhos de transcrições em caracteres minúsculos. Doutra parte, a família *beta* é resultado do manuscrito A<sup>b</sup> (século XII), ainda que, a partir de *Met.* XII 7, 1073<sup>a</sup> 1 derive totalmente da *alpha*. O texto da família *beta* é encontrado inteiro ou em partes em três outros manuscritos, o M (século XIV), o C (século XV) e o Vk (século XV). A característica interessante é que os manuscritos A<sup>b</sup> e o M contêm junto ao texto da *Metafísica* um comentário de Alexandre de Afrodísia (por volta do século II d.c). Em parte, este comentário tem duas autorias, a de Alexandre propriamente dita, relativa aos cinco primeiros livros; e o comentário dos livros restantes da *Metafísica* atribuído ao assim chamado pseudo-Alexandre (identificável em Miguel de Éfeso – século XII)<sup>2</sup>.

Berti ressalta que as duas edições críticas do texto da *Metafísica* conhecidas (objetos de todos os estudos atuais), aquela de W. D. Ross (1929) e a de W. Jaeger (1957), não apresentam problemas no que diz respeito às partes das duas famílias *alpha* e *beta*, e oferecem praticamente o mesmo texto. Esta concordância não gera problemas, ainda que existam algumas pequenas divergências. Desse modo, poderíamos ter o acesso ao que Aristóteles disse e ensinou. As diferenças existentes possuem motivos paleográficos e filológicos que não cabem ser julgadas aqui. É suficiente reconhecer que Jaeger, segundo Berti, conclui que o manuscrito A<sup>b</sup>, ainda que contendo o comentário de Alexandre, deriva diretamente da família *beta*.

A novidade consiste nas citações feitas por Berti sobre os estudos mais recentes que o levaram a produzir sua tradução. Estes estudos demonstraram que o manuscrito A<sup>b</sup> parece conservar algumas características papiráceas anteriores ao século V, e que este seria produto de uma revisão feita do texto originário, no qual aparecem as mãos do comentário de Alexandre de Afrodísia, realizado por volta do ano 200 d.C. Os autores destes trabalhos são G. Patzig e M. Frede [1984], B. Cassin e M. Narcy [1989], M. Hecquet-Devienne [2008], Oliver Primavesi [2012] e S. Fazzo [2012]. Os mesmos estudos indicam que a família *alpha* dependeria, por sua vez, de um texto conhecido e usado por Asclépio (século VI). Este texto passou certamente por correções e acréscimos, mas seria independente do comentário de Alexandre, e seria de certo modo idêntico ao texto originário, da qual originaram as duas famílias. Com esta constatação, restaria que a família *alpha* deveria ser a preferida para as futuras edições críticas<sup>3</sup>.

Berti reconhece que não é possível afirmar com toda a certeza que o texto da família *alpha* seja exatamente o mesmo texto de Aristóteles, ou que seja ao menos o texto de Andrônico de Rodes, publicado no século I como o nome de *Tà Metà tá phusiká*. Estes devem ser considerados, por ora, como perdidos. Mas seu trabalho de tradução leva em

<sup>2</sup> BERTI, 2017, p.VI.

<sup>3</sup> BERTI, 2017, p.VII.

conta os manuscritos originados na família *alpha*, ainda que tenha publicado a versão tipográfica da edição crítica de Ross.

O argumento de Berti parte, então, para o mais importante. Quais as resultantes filosóficas dessa escolha na tradução? A primeira salta aos olhos. Uma nova tradução que busque exatamente as palavras ditas pelo Estagirita pode trazer as chamadas *ipsis-sima verba*, qual seja, as propriíssimas palavras do autor. Sabe-se que no estudo de textos antigos muitas vezes as variantes podem mudar o sentido do texto.

É o caso citado por Berti na sua introdução, quando fornece dois exemplos que se referem diretamente ao argumento inicial de seu pensamento. O primeiro está no livro II 1, 993b 19-23, onde Aristóteles afirma:

[BERTI] É também correto afirmar chamar a <filosofia> ciência da verdade, pois que da <filosofia> teórica o fim é a verdade, também da <filosofia> prática o fim é o operado. Os <filósofos> práticos, de fato, quando examinam como estão as coisas, não conhecem teoreticamente a causa por si mesma, mas em relação a qualquer coisa e no momento presente<sup>4</sup>.

A expressão ‘causa por si mesma’ (*aition kath’hauto*) está no manuscrito E, que pertence à família *alpha*. Contudo, o manuscrito A<sup>b</sup>, pertencente à família *beta*, seguido por Ross e que contém o comentário de Alexandre, usa a palavra *aidion* que significa ‘eterno’, muito semelhante à *aition*, i.é, ‘causa’. As consequências são importantes, pois se de um lado na família *beta*, segundo também Alexandre, o objeto da filosofia teórica é o eterno, na família *alpha* este objeto é a causa. De acordo com o argumento de Berti, isto indicaria a intenção de Alexandre em teologizar a ciência metafísica de Aristóteles. Tal mudança compromete, portanto, a compreensão exata da ciência que Aristóteles pretende desenvolver, que é, na verdade, uma ciência teórica interessada no conhecimento das causas, e, de forma mais precisa, no conhecimento das causas primeiras.

O segundo exemplo citado por Berti está no livro IX 10, 1051a 34-b 2. Nele Aristóteles afirma:

Pois que o ente e o não ente são ditos, de um lado, aquele segundo as figuras das categorias, e do outro lado, aquele segundo a potência ou o ato deste, ou <segundo> o seu contrário, e, pois, que aquele <dito> no sentido principal, se verdadeiro ou falso, este nas coisas é o ser unido ou o ser dividido, etc.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> “ὁρθῶς δ’ ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον: καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἰδῖον ἀλλ’ ὁ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί.”

<sup>5</sup> “ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τάναντία, τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος.”

Esta é a tradução, segundo Berti, do manuscrito E, que deriva da família alpha. Contudo, no manuscrito A<sup>b</sup> seguido tanto por Ross quanto por Jaeger, no lugar da expressão “o que é dito no sentido principal, se é verdadeiro ou falso” (*to de kuriôtata ei alêthes ê pseudos*) vem escrito “o ente no sentido principal (*kuriôtata*) verdadeiro ou falso” (*to de kuriôtata on alethês ê pseudos*). No primeiro manuscrito está presente a conjunção *ei* (“se”), no segundo temos *on* (“ente”)<sup>6</sup>.

Está posto, na visão de Berti, um problema que muda a compreensão do pensamento aristotélico. Se levamos em conta que o significado principal do ente é o verdadeiro e o falso, encontramos uma contradição com a doutrina constante de Aristóteles que põe o significado principal do ente nas categorias da potência e do ato. Para Berti, Heidegger é um dos mais importantes exemplos dessa compreensão. Ele crê aqui na conversão de Aristóteles, que no livro VI põe o significado principal do ente nas categorias da potência e do ato, para mais adiante, no livro IX, dizer que esse significado principal está no verdadeiro e falso.

De fato, em sua opinião, anteriormente, i.é, em *Met.* VI 4, ele pensaria que o principal significado do ser é aquele de acordo com as categorias ou o poder e o ato, enquanto agora, em *Met* IX 10, ele diria que o principal significado da entidade é aquele de acordo com o verdadeiro e o falso como ele mesmo pensa.<sup>7</sup>

A intenção, portanto, de Berti ao privilegiar a família *alpha* é trazer de volta o autêntico pensamento de Aristóteles. Razão pela qual sua tradução usa o método medieval *verbum de verbo*, ou seja, para cada palavra singular uma outra palavra traduzida. Evidente que este método lhe trouxe enormes dificuldades na tradução, deixando o texto por vezes de difícil leitura. Teve de introduzir algumas palavras subentendidas no texto, e também evitar as repetições constantes no texto em grego.

### 2.1.2 Desafios da tradução

Contudo, resta difícil imaginar o esforço do tradutor ao fazer suas escolhas metodológicas, mas também teóricas. É o que faz Berti ao manter de um lado a tradução tradicional aristotélica de certos termos, e do outro lado manter os neologismos aristotélicos quase intactos. Se para ele traduzir para o italiano soa ruim, pode-se imaginar a quase impossibilidade de traduzir estes termos em português, razão pela qual também eu procurei reproduzir na minha língua materna as exatas palavras traduzidas por Berti em italiano. Evidente também é o fato de que não me arriscaria a uma tradução do grego, cujo domínio técnico não é minha especialidade.

<sup>6</sup> BERTI, 2017, p. IX.

<sup>7</sup> Ibid., 2017, p. IX.

Para a tradução de termos conhecidos Berti manteve a tradução tradicional. Por exemplo *ousia* – ‘substância’. Tal termo traduzido literalmente seria ‘entidade’ em português (*entità* em italiano), mas se for seguido de um genitivo, Berti o traduz por ‘essência’, porque é essência da coisa. Aqui já possuímos um longo percurso na nossa língua portuguesa, e as diferentes dificuldades em considerar os significados filosóficos de cada termo usado para traduzir a mesma palavra: substância, entidade e essência.

Outro exemplo que ele cita é *symbebêkos*, traduzido por ‘acidente’, segundo a tradição aristotélica, ou como alguns preferem ‘coincidência’. Esta tradução não considera a riqueza de possibilidades que esta mesma tradição produziu no tempo. O mesmo se dá com *aitia*, cuja tradução de Berti é ‘causa’, com toda restrição que este termo possui na compreensão moderna. Poderia ser traduzido por ‘razão’ ou mesmo ‘explicação’. Traduziu *energeia* e *entelekheia* por ‘ato’ e evitou ‘atividade’ e ‘atualidade’, muito comum nas traduções contemporâneas, e justificou isso porque ambos os termos não permitem a passagem do nominativo para o dativo, algo muito comum no texto aristotélico. Evitou traduzir a expressão *auto* por ‘em si’, usando o termo ‘próprio’ ou ‘mesmo’. Berti cita os exemplos de *autó tò ágathon* e *autó tò hên* – ‘o bem mesmo’ ou ‘bem próprio’, da mesma forma ‘o um mesmo’ ou ‘o próprio um’. Em todas essas traduções para o italiano os problemas aparecem, e se tornam ainda mais complicadores quando eu os verto para o português<sup>8</sup>.

Berti enfrenta o desafio de traduzir os termos compostos, chamados por ele de neologismos aristotélicos, e, segundo ele, intraduzíveis em certo sentido. Por exemplo *to ti esti* ‘o que a coisa é’, ou o *to ti ên einai* como ‘o que a coisa era’, ambos muito similares, em sentido, aos termos quiddidade e essência. Assim, a quantidade de termos usados para sua tradução já diz muito do seu pensamento filosófico. Veja por exemplo *to hou heneka* como ‘em vista do qual’, ao invés de ‘o fim’ traduzido assim por muitos, mas que ele traduz doutro jeito para distinguir de *telos*.

São muitos os exemplos que Berti cita para explicitar sua dificuldade na tradução, ao mesmo tempo em que revela suas escolhas filosóficas. Veja por exemplo *theôrein*, verbo que muitas vezes é traduzido por ‘estudar’ ou ‘tratar’, indicando pesquisa e posse de conhecimento, para contrastar com a tendência cristã de traduzi-lo por ‘contemplar’ ou ‘contemplanção’. Razão pela qual escolheu traduzir o termo por ‘conhecer teoreticamente’<sup>9</sup>. Outro verbo importante, cuja dificuldade na escolha da tradução é filosófica: *noein*. Enquanto a maioria prefere ‘pensar’, Berti reconhece a dificuldade, porque neste caso se trata de ação do intelecto (*nous*), que é a intelecção (*noesis*). Em Latim, a palavra verbo *intelligere* já diz tudo, mas no italiano não existe um verbo para tal termo. No português existe ‘inteligir’ (reconhecer, saber), que não esgota o termo. Razão pela qual usa

<sup>8</sup> BERTI, 2017, p. X.

<sup>9</sup> BERTI, 2017, p. XI.

'ter intelecção'. Embora exista o termo *dianoia*, para falar de pensamento, Berti sugere 'pensamento racional' para o termo *nous*<sup>10</sup>.

Tradicionalmente o termo *aporia* é traduzido como 'problema' ou 'questão'. Seu significado, porém, é muito mais amplo. Indica não somente um pensamento ou um problema ou uma pergunta, mas uma situação ou um estado no qual se vive quando não se pode tomar um partido. Sua relação é estreita com o verbo *diaporêsai* que é desenvolver a aporia ou <dividir ou separar pela aporia>, tentando o percurso inverso que é a *euporêsai* <sair bem da aporia>. Considerando todas as aporias propostas por Aristóteles no livro Beta, podemos ter em conta em quantas situações o filósofo se põe, das quais é precisar sair bem delas.

Por fim, Berti reconhece que sua tradução acabou por tornar o texto da *Metafísica* muito difícil de ser lido, ao mesmo tempo em que se torna evidente a enorme dificuldade que o texto em si de Aristóteles põe para o leitor e o estudioso, e de como não é afeito a leituras imberbes.

### 2.1.3 A metafísica de Alexandre e sua influência na interpretação do pensamento aristotélico posterior

Afinal, que é a *Metafísica* de Aristóteles?<sup>11</sup> Esta é a pergunta a que Berti se propõe responder. Levando em conta o desenrolar histórico da aparição do texto e suas enormes dificuldades de autoria, cópia, interpretação, datação, publicação, revisão, transmissão e guarda, podemos supor que os manuscritos tardios que possuímos hoje, e que permitiram as edições críticas de Ross e Jaeger, de algum modo se referem ao seu autor. Se o texto que possuímos nos chegou em partes, também foi partidária a série de comentários introduzidos por Alexandre de Afrodisia no século II d.C. Em parte, porque também os seus comentários que nos chegaram se referem apenas aos cinco primeiros livros da *Metafísica*. O corpo inteiro da obra Aristotélica nos chegou também em partes, mas sua nomeação e todo o conteúdo do que foi atribuído à *Metafísica* como ciência foi objeto de toda uma tradição filosófica oriunda das questões propostas por Aristóteles.

Por sua vez, Berti afirma, categoricamente, que a interpretação feita por Alexandre à obra aristotélica influenciou

profundamente todas as outras interpretações sucessivas, seja aquelas tardo-antigas, i.e, as neoplatônicas, seja aquelas medievais, i.é, as árabes e latinas, seja aquelas modernas e contemporâneas, pelo qual não é exagerado dizer

<sup>10</sup> Ibid., 2017, p. XII.

<sup>11</sup> BERTI, 2017, p. XIV.

que a *Metafísica* dita aristotélica da tradição é em realidade a *Metafísica* de Alexandre.<sup>12</sup>

Berti defende seu argumento, apontando para o que é a disciplina contida na obra de Aristóteles. Para Alexandre, esta é a ciência rigorosa de tipo demonstrativo, segundo a ciência demonstrada no livro I dos *Segundos Analíticos*, qual seja, a ciência que tem por objeto o ente enquanto ente e a totalidade do real. Tal ciência conduz à ideia da substância entendida como forma, que, por sua vez, leva à substância imóvel, compreendida como forma pura, sem matéria. Isto acontece por uma relação ‘em direção ao uno’ (*pròs hén*), mas também por uma relação de ‘a partir do uno’ (*aph’henos*). A pretensa fidelidade de Alexandre a Aristóteles tem uma perspectiva de fundo. Ela é a visão de que a *Metafísica* é uma ontologia por meio de uma busca ‘aitiológica’ que culmina numa ‘teológica’. Vem com ela também uma interpretação unitária da metafísica aristotélica, na qual a doutrina do ser, da substância e da causa encontra na ‘teologia’ o último ponto de convergência. Assim, o primeiro motor imóvel descrito no comentário de Alexandre se parecerá com o Deus das religiões monoteístas, que, no seu tempo, começavam sua difusão no Império romano. Estas religiões usaram esta semelhança quando a obra do Estagirita lhes chegou às mãos. Aquela substância imóvel é um princípio e fundamento do ser. Mais adiante, no segundo capítulo, será possível ver que a identificação direta de apenas uma divindade como o motor imóvel não encontra apoio no texto aristotélico, para quem a multiplicidade de esferas celestes pode indicar a existência de vários motores imóveis, e que Aristóteles, ao contrário do mundo posterior a seu tempo, viveu numa época em que havia um panteão e não apenas um único deus adorado e glorificado como criador do universo.<sup>13</sup>

Para Berti, fica claro que em Alexandre se trata de uma ciência ontológica, porque é uma ciência do ser, ao mesmo tempo em que é uma ciência teológica racional, porque une o ser enquanto ser ao motor imóvel, que é Deus. Podemos imaginar o que tal interpretação suscitou nos filósofos posteriores. É justamente aquilo que Berti pretende indicar no seu argumento: ‘a interpretação de Alexandre influenciou profundamente os filósofos neoplatônicos’.<sup>14</sup>

Assim, aconteceu com os filósofos neoplatônicos como Plotino, para quem o motor imóvel é pura atividade de pensamento, e se identifica com o Ser, derivado do Uno, e da qual toda a realidade deriva. Outros como Siriano (século V) identificou a filosofia primeira com a teologia, ou Asclépio (século VI) que identificou o ente enquanto ente

<sup>12</sup> Ibid., 2017, p. XV.

<sup>13</sup> ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica di Aristotele, a cura di Giancarlo Movia*. Milão: Bompiani, 2007, p. VI.

<sup>14</sup> BERTI, 2017, p. XVI.



com Deus<sup>15</sup>.

Depois dos neoplatônicos e antes dos cristãos, os árabes receberam a influência direta da *Metafísica* comentada de Alexandre. Traduziram para o árabe a obra chegada às suas mãos oriunda dos cristãos da Síria e da Mesopotâmia, e a fizeram base filosófica da teologia racional mais conveniente a sua fé muçumana. Al-Kindi é o primeiro importante filósofo árabe que escreve um livro sobre a filosofia primeira. Neste trabalho, a filosofia primeira é a ciência da primeira verdade, que conduz à unicidade. Segundo Berti, não foi tarefa fácil usar a *Metafísica* como teologia racional monoteísta, porque não se presta a esta tarefa com facilidade. Razão pela qual foi preciso produzir uma obra traduzida para o latim como *Theologia Aristotelis*. Outras tantas suplementares como a *Liber causis* que apesar de atribuída a Aristóteles, não passa de extratos de uma obra do neoplatônico Proclo<sup>16</sup>.

Doutra parte, entre os árabes, houve quem tentasse reagir a esta tendência teologizante. Al-Farabi (século X), no seu trabalho (Tratado sobre os escopos da *Metafísica* de Aristóteles) defendeu a metafísica como a ciência universal que estuda os aspectos comuns a todos os entes, tais como a existência, a unidade, etc. Nesta ciência primeira, a teologia, a ciência do divino, é apenas uma parte. Segundo Berti, aqui começa a ser delineada a distinção posteriormente feita pelos cristãos entre *metaphysica generalis* – ontologia e a *metaphysica specialis* – a teologia. Outro importante árabe, muito conhecido pelos cristãos medievais, Avicena (séc. XII) trabalha com temas tipicamente aristotélicos e seu universo está composto por essências (ou naturezas), que para Avicena constituem o objeto próprio do conhecimento metafísico. Num universo metafísico cujo objeto é a essência e a divisão dos seres, a experiência nos mostra que há causas dessa divisão que são as possíveis e as necessárias, e se há necessárias, há apenas uma que é causa da existência, ele é '*nesse esse*', ou seja, ele é Deus. O outro árabe cuja influência no ocidente foi além da renascença é Averróis (séc. XII). Seu esforço foi para restituir em sua pureza a doutrina de Aristóteles, corrompida pelo platonismo dos seus antecessores. Para ele a metafísica é a ciência do ser enquanto ser e das propriedades que lhe pertencem como tal. Pelo termo '*ser*' 'deve-se entender a própria substância. Toda substância é um ser: todo ser é, seja substância, seja um acidente, um ser que participa do ser da substância'.<sup>17</sup> Averróis parece ter conhecido a parte do comentário de Alexandre que não chegou até nós, justamente aquele que trata do livro XII. Essa posição dos árabes, segundo Berti, tem a ver com a transformação histórica pela qual está passando o mundo após a lenta derrocada do Império Romano no Oriente, que no Ocidente já tinha se transformado no Império de Carlos Magno e dado lugar à sucessão de pequenos reinos substitutos. Os

<sup>15</sup> Ibid., 2017, p. XVI.

<sup>16</sup> Ibid., 2017, p. XVII.

<sup>17</sup> GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 445.

dois impérios já tinham abandonado há tempo o politeísmo greco-romano e dado lugar ao pensamento cristão. A redescoberta de Aristóteles começa por lá, entre os árabes, e será trazido de volta ao Ocidente.<sup>18</sup>

No Ocidente não foi diferente, segundo Berti. Aconteceu uma divisão parecida com a do mundo árabe. Primeiro se teve contato com a tradução latina parcial do livro XI e parte do XII. Era chamada *metaphysica nova*. Por esta metafísica houve a identificação da filosofia primeira com a teologia (primeira metade do século XIII).

Em seguida Tomás de Aquino obtém do seu confrade dominicano Guilherme de Moerbeke uma nova tradução completa da *Metafísica*, que compreendia o livro XI, por isso identificou a filosofia primeira com uma ciência que tem por objeto seja Deus seja o *ens commune*, considerando ambos estes objetos com imateriais e precisando que o *ens commune* é o *subiectum* do qual se procuram as causas, embora Deus e as substância espirituais sejam as causas que o explicam inteiramente. Nesta concepção está em jogo um papel fundamental a teoria dos graus de abstração que Tomás encontrou em Boécio, o qual, por sua volta, havia recebido do neoplatônico Amônio, na base da qual o *ens commune* conhecido mediante o mais abstrato e mais universal de todos os conceitos, é imaterial, e, como tal, é objeto da filosofia primeira.<sup>19</sup>

Duns Scotus, outro cristão medieval, tomando Avicena por referência, sustentará que a filosofia primeira tem por objeto o ‘ser’ tomado na sua universalidade. Este ser é transcendental e é um conceito por si unívoco, graças ao qual se podem conhecer as características específicas de Deus. Portanto, a filosofia primeira é ciência dos transcendentais, onde a teologia é parte, porque é o ser que explica Deus e não o seu contrário. De Duns Scotus Berti chega a Francisco Suarez, que junto com o português Pedro de Fonseca (século XVI), designa como objeto da filosofia o *ens reale*, do qual Deus e as substâncias espirituais são sua expressão mais alta. Contudo, eles são explicados pela noção de ser (*ratio entis*), essência universal, transcendente e unívoca<sup>20</sup>.

Seguindo o percurso do argumento histórico de Berti, os conceitos de Scotus e Suarez terão grande influência sobre os autores alemães do século XVII (Lorhard, Göeckel, etc), mas será em Christian Wolff (século XVIII) que a filosofia primeira há de se tornar a ciência do ente enquanto ente, chamada de *methapysica generalis* e distinta da *metaphysica specialis*, esta última dividida entre cosmologia geral, psicologia racional e teologia natural, cujos objetos são, naturalmente, o mundo, a alma e Deus. Da sua parte, Kant tomará seu objeto para efetuar sua crítica, convertendo a ontologia em analítica transcendental,

<sup>18</sup> BERTI, 2017, p. XVII.

<sup>19</sup> BERTI, 2017, p. XVII.

<sup>20</sup> Ibid., 2017, p. XVIII.

enquanto refutava qualquer valor da *metaphysica specialis* na sua dialética transcendental, porque esta não possuía nada de científico. Adiante, no século XIX, Hegel usará de Aristóteles os conceitos que lhe são caros, tais como o finalismo e a concepção do primeiro motor imóvel como pensamento, identificando a metafísica geral com a lógica, neste caso a ciência das categorias do Lógos. A Hegel se oporá Brentano, para quem o objeto da *Metafísica* de Aristóteles é o ser nos seus múltiplos significados. Será apenas no século XX que Jaeger interpretará num sentido evolucionista a distinção entre teologia e ontologia, sendo a primeira expressão do platonismo juvenil e a segunda expressão positiva da maturidade do Estagirita. Por sua parte, outro importante editor crítico de Aristóteles, Ross, aceitará a existência de um núcleo teológico no livro XII (*Lambda*).

Até este ponto o argumento de Berti nos permite dizer da distância entre o texto da *Metafísica* de Aristóteles e o que se interpretou dele em todos os que sucederam a Alexandre de Afrodísia. Este é o núcleo central da questão levantada por Berti até agora. Heidegger, para quem, segundo Berti, a *Metafísica* é constituída de duas ciências distintas, a definiu como uma ontoteologia.

Por influência de Natorp e de Jaeger, Martin Heidegger interpretou a *Metafísica* como constituída de duas ciências, por isso a definiu como uma “ontoteologia”, criticando a presumida redução do ser, objeto da ontologia, a um ente particular, Deus, objeto da teologia, redução interpretada como “esquecimento do ser.”<sup>21</sup>

A crítica promovida por Heidegger à redução do ser, objeto da ontologia, a um ente particular, que é Deus, objeto da teologia, será desenvolvida mais adiante como contraponto à posição de Berti.

Por sua vez, a ontologia e todos os seus aspectos foram objetos das obras da escola da filosofia analítica inglesa, em autores como Austin, Ryle e Strawson. Em todos os casos, argumenta Berti, da antiguidade tardia pós Alexandre, passando pelos medievais, e chegando aos contemporâneos depois da Idade Moderna, o que se viu foi a interpretação equivocada de que a *Metafísica* de Aristóteles, como filosofia primeira, trata tão somente das questões da ontologia e da teologia racional.

Até aqui, respeitando o roteiro argumentativo de Berti, e, retirando a querela entre os textos da família *alpha* e a família *beta*, ele nos ofereceu um argumento histórico filosófico. Qual seja, o que podemos chamar desvio de rota teórica, aconteceu desde a aparição dos textos do que veio a ser a *Metafísica*, sua interpretação em comentários de Alexandre e o modo como os filósofos subsequentes se ocuparam de conceitos, em tese, estranhos ao texto grego que possuímos.

---

<sup>21</sup> BERTI, 2017, p. XIX.

## 2.2 Definição da *Metafísica* para Berti

### 2.2.1 *Metafísica* e teologia racional

Não basta que o argumento de Berti seja apenas fundado nos aspectos históricos da interpretação da *Metafísica*. Por essa razão, Berti propõe um argumento apofático dividido nas duas questões centrais da interpretação. Primeiro, a crítica de que no texto da *Metafísica* de Aristóteles haja uma ontologia tal e qual foi desenvolvida ao longo dos séculos, com seus conceitos e também suas críticas. Segundo, propõe a crítica à existência de uma teologia racional, cujo centro estaria no Livro XII (*Lambda*), que na verdade apenas se ocupa das questões relativas ao significado das substâncias e à substância primeira nos cinco capítulos iniciais, para depois tratar dos motores dos céus e do motor imóvel.

Berti inicia sua crítica pela afirmação negativa, segundo a qual não existe na *Metafísica* uma teologia racional ou uma teologia natural. No livro IV (*Epsilon*), segundo a tradução proposta por Berti, Aristóteles afirma: “existem três filosofias teoréticas, uma matemática, uma física e uma teológica” (1, 1026a 18-19).<sup>22</sup> A Tradução mais comumente usada em outros autores para esse trecho é: “existem três ramos da filosofia teorética, a matemática, a física e a teologia”, tradução segundo a qual, sem a menor dúvida a filosofia primeira é identificada com a teologia. A primeira observação de Berti se refere ao fato de o texto não falar de teologia propriamente dita, mas de ciência teológica, e isto é assim, porque a teologia para Aristóteles não é uma ciência, mas um conjunto de mitos narrados pelos poetas sobre os deuses. Sobre isto a filosofia não pode dizer nada<sup>23</sup>.

Então, porque Aristóteles declara que a filosofia primeira é uma ciência teológica? Na parte anterior do texto, Aristóteles afirma que “é necessário que todas as causas sejam eternas, mas sobretudo esta; estas, de fato, são causas daquelas que são manifestas entre as realidades divinas”.<sup>24</sup> Em Aristóteles, as realidades divinas são os corpos celestes, qual seja, são os astros. Os antigos os consideravam divinos, bem como suas causas. Então, a ciência que conhece estas causas é uma ciência teológica. É uma ciência que trata do divino. Mas para Berti, esta ciência só é filosofia primeira porque se ocupa das causas, ou de todas as causas relativas à existência dos astros, que são divinos. “O Motivo, portanto, pelo qual a filosofia primeira é dita “teológica” é o fato que essa se ocupa das causas, de todas as causas, inclusive daquela dos astros, que são divinos”.<sup>25</sup>

Berti reforça o argumento apontando para o fato de que este não é o único objeto da filosofia primeira. Citando as linhas precedentes, apresenta o que Aristóteles afirma:

<sup>22</sup> “ὥστε τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικάι, μαθηματική, φυσική, θεολογική.”

<sup>23</sup> BERTI, 2017, p. XX.

<sup>24</sup> “ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια ἀίδιαιεῖναι, μάλιστα δὲ ταῦτα: ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων.”

<sup>25</sup> BERTI, 2017, p. XVII.

[BERTI] A física de fato trata dos objetos inseparáveis, mas não imóveis, algumas partes da matemática tratam ao contrário dos objetos imóveis e provavelmente não separados, mas sim como contidos na matéria, embora a ciência primeira trate *também* (*kai*) dos objetos separáveis e imóveis. (1026a 13-16).<sup>26</sup>

Berti destaca a existência do *kai*, que pode ser traduzido por ‘também’. Embora não o traduzam dessa forma por muitos, o termo permite dizer que a filosofia primeira, que trata somente das substâncias imóveis, ou seja, as causas divinas, se concentra também em todo o tipo de causa, ou seja,

todas as causas primeiras, sejam as motoras (os motores imóveis), sejam causas materiais (os elementos terra, água, fogo, ar e éter), sejam as formais (as substâncias materiais), sejam as finais, que no mundo natural são a plena realização e perpetuação da forma.<sup>27</sup>

Berti ainda cita o trecho do Livro I (*Alpha*) no qual Aristóteles conclui que a sapiência tem por objeto as causas primeiras, i.é, os princípios. Em *Met.* I 2, 983a 8-9, Aristóteles já havia dito que esta ciência é a mais divina e mais digna de honra. É a ciência das coisas divinas, mas a sapiência não se ocupa apenas de ‘o deus’<sup>28</sup>, ou seja, de uma certa espécie de deus, mas porque como este ou qualquer deus é considerado um princípio, a ciência dos princípios não pode ignorá-lo.

Nesta parte do argumento, Berti se volta para o livro XII, que foi considerado o núcleo da teologia de Aristóteles. É assim na opinião de Jaeger, e do próprio Ross, que num parágrafo da sua introdução à *Metafísica* dedica espaço à chamada teologia de Aristóteles<sup>29</sup>. A questão preponderante é o fato de que o livro se ocupe nos cinco primeiros capítulos, ou seja, a metade do livro, sobre “os princípios e as causas das substâncias” (1, 1069a 18-19)<sup>30</sup>. Estes são os princípios das substâncias móveis corruptíveis, os corpos terrestres, que são a matéria, a forma e a causa motora. Estes princípios são idênticos apenas por analogia. Somente o motor imóvel é o mesmo para todas as substâncias e este é sua causa primeira. Assim, a primeira parte do livro não trata da ‘teologia de Aristóteles’, nem mesmo do divino. Na outra parte, nos cinco livros subsequentes, a questão se volta para indicar os princípios dos motores das substâncias móveis eternas, o que ele chama de céu dos céus. Aqui Aristóteles estabelece que o motor do primeiro céu é um motor imóvel: “de um princípio deste tipo então dependem o céu e a natureza” (7, 1072b 13-

<sup>26</sup> “ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ’ οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ’ ὡς ἐν ὕλῃ: ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα.”

<sup>27</sup> *Ibid.*, 2017, p. XX.

<sup>28</sup> “ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖτων αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι ὁ θεός.”

<sup>29</sup> *Ibid.*, 2017, p. XX-XXI.

<sup>30</sup> “περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία: τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται.”

14).<sup>31</sup> De volta à sua tese, Berti reforça que é preciso sempre usar a ciência dos princípios, ou seja, a ciência das causas primeiras. O divino está contido nesta ciência, porque é um dos princípios entre tantos outros. Portanto, Berti não vê ‘nenhum motivo para dizer que o livro XII é a teologia de Aristóteles’.<sup>32</sup>

Esta exigência de uma exposição mais ampla do discurso sobre a substância suprassensível é, por sua vez, expressão de uma tendência de interpretar a *Metafísica* de Aristóteles como se devesse ocupar-se fundamentalmente de Deus, da teologia; mas não está dito que esta seria a verdadeira natureza da *Metafísica* de Aristóteles.<sup>33</sup>

Ainda uma vez, Berti se ocupa de finalizar seu argumento contra a tentativa feita por muitos em teologizar a *Metafísica* de Aristóteles. Cita o Livro XI (*Kappa*) para dizer que o divino é objeto da filosofia primeira somente enquanto é um princípio entre tantos outros princípios, ainda que seja primeiro e importantíssimo. Neste livro Aristóteles está falando da substância imóvel, e afirmará que “este é um princípio primeiro e importantíssimo” (7, 1064b 1).<sup>34</sup> Afora o fato citado por Berti de que Jaeger usa o comentário do Pseudo-Alexandre para introduzir uma partícula no texto (*hê*), o mais importante do argumento dele é realçar o esforço teologizante da *Metafísica* empreendido desde a antiguidade tardia, numa tentativa de tornar seu texto complexo e fundante, base das novas correntes religiosas nascentes no Império romano.

Num outro trabalho<sup>35</sup> publicado antes da tradução realizada por Berti, ele desenvolve os conceitos de teologia usados por Aristóteles e que seriam o pano de fundo teórico de suas ideias. Assim, o conceito de teologia usado por Aristóteles tem dois significados, um positivo e outro negativo. O primeiro significado positivo tem a ver com o que se convencionou chamar teologia racional ou filosófica, e que está contido na expressão ciência teológica, esta, por sua vez, é o ponto culminante da sua filosofia primeira. O segundo se refere ao que podemos chamar teologia mística. Na expressão ‘teólogos’, dirá Berti, estão os poetas que se ocupam do divino.

Já Paul Natorp, no fim do século XIX, observava que Aristóteles usa os termos θεολόγος, θεολογία, θεολογεῖν em sentido mitológico, ou seja, não para remeter a uma doutrina filosófica sobre Deus ou os deuses, mas para indi-

<sup>31</sup> “ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις”.

<sup>32</sup> BERTI, 2017, p. XXI.

<sup>33</sup> BERTI, Enrico. *Estrutura e significado da metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 152.

<sup>34</sup> “καὶ εἶπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὐσιν, ἐνταῦθ’ ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή”.

<sup>35</sup> BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos II – A Teologia de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 453-468.

car os relatos mitológicos sobre a divindade, tal como em geral narrado pelos poetas antigos.<sup>36</sup>

A ciência teológica (*theologiké*) é definida como uma ciência teorética, cujo objeto é o ser imóvel e separado (*akíneton kai choristòn*). Este é a causa das realidades divinas mais evidentes, os astros. Os astros são divinos (*theíon*). Esta é a ciência mais elevada e a mais desejável, por isso é identificada de maneira simples com a filosofia primeira. Se ocupa do ser enquanto ser e das propriedades que lhe pertencem, tendo como princípio ser a primeira entre todas as realidades, bem como ser universal (*katólou*).<sup>37</sup>

Segundo Berti, são dois os motivos pelos quais a filosofia primeira é a ciência divina e mais divina e mais digna de honra (*theiotáte kai timiotaté*). Ele tem como objeto <o deus> (*ho theós*), ele é parte das causas e um princípio. Mas também, de certo modo, temos o deus como um sujeito. Aristóteles cita a crença popular transmitida pelo poema de Simônides, para falar dessa posse que o homem pode ter desta ciência primeira (*Met.* VI 1, 982b 28-983a).

No significado negativo estão os chamados teólogos (*theológoi*), entre eles, Aristóteles cita Homero. Estes puseram como geradores do mundo Oceano e Tétis, entre outros (*Met.* VI 3, 983b 28-32). Há inclusive uma crítica àquilo que os poetas fazem, tais como Orfeu, Museu, Epimênides e Hesíodo, quando fazem derivar de algo que é apenas em potência todas as coisas da noite. Seu juízo definitivo está em *Met.* III 4, 1000a 9-11. Nele Aristóteles diz: “Mas não vale a pena indagar com cuidado acerca das elucubrações mitológicas; cumpre, ao contrário, aprender com aqueles que falam por meio de demonstrações” [BERTI].<sup>38</sup>

Berti observa que tal juízo negativo não é a destruição do mito enquanto tal, nem mesmo da poesia, mas apenas em relação à compreensão dos mitos sobre o divino, que para Aristóteles são invenções dos poetas. A visão positiva do mito aparece na célebre afirmação de Aristóteles “também aquele que ama o mito é de algum modo filósofo, porquanto o mito é constituído de coisas maravilhosas”<sup>39</sup>. Berti cita inclusive a visão positiva, ainda que um tanto controversa, que Aristóteles tem em relação às tradições populares. Está no livro *Lambda*. Numa passagem onde ele conclui a demonstração da existência de múltiplos motores imóveis, cuja existência seria igual à das esferas celestes. Aristóteles afirma:

[BERTI] Da parte dos antigos e dos antigos, foram transmitidas coisas à posteridade em forma de mito, isto é, que estes [os céus e os astros] são deles

<sup>36</sup> BERTI, *O debate contemporâneo sobre a assim chamada “teologia” de Aristóteles*. 2011, p. 581.

<sup>37</sup> *Met.* VI 1, 1026a 10-32.

<sup>38</sup> “ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφισσομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν: παρὰ δὲ τῶν δι’ ἀποδείξεως λεγόντων”.

<sup>39</sup> “διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἔστιν: ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων”.

e que o divino abarca toda a natureza [...] Mas se de tudo isso alguém, depois de separar, tomasse apenas a primeira parte, isto é, que eles [os antigos] pensavam que as substâncias primeiras são deles, eles devem ser vistos como tendo falado de modo divino. (XII 8, 1074b 1-4)<sup>40</sup>

Nesta passagem é possível identificar um núcleo de verdade no mito, que Aristóteles enxerga como fruto da tradição antiga, e que pode ser relacionado com as substâncias primeiras. Não deixa de mostrar o quanto Aristóteles tem apreço pela religião popular.

Há ainda dois aspectos sobre o uso que Aristóteles faz dos termos ‘divino’ ou ‘deus’, mas vou apenas citar por ora, porque será objeto do estudo direto sobre os textos da *Metafísica*. Esta pesquisa pretendo empreender na segunda parte da dissertação e nas resultantes conclusivas da terceira parte, sobre a adesão ou não à tese de Berti de que a *Metafísica* não é uma teologia racional. Berti ressalta dois significados fundamentais: o primeiro pelo qual o divino é considerado um atributo de outras realidades e o segundo no qual o vemos como um sujeito do qual os atributos recebem ilustração<sup>41</sup>.

A divindade ou a entidade à qual pertence estes atributos são de três gêneros: os corpos celestes (astros, céu, éter); a natureza vista com um conjunto e o homem e seu intelecto, cujas partes são as mais elevadas; e as substâncias imóveis, que são os motores dos céus. Doutro lado, a identificação da divindade não mais como atributo de outros sujeitos, mas como ela mesmo sendo o sujeito.

Por enquanto, resta concluir que a tese de Berti e seus argumentos sobre a não existência de uma teologia na *Metafísica* de Aristóteles parecem ter certa razão. Primeiro porque é muito difícil construir um argumento sólido favorável, tomando como ponto de partida as nossas crenças ou certo tipo de racionalidade desenvolvida filosoficamente sobre Deus, e aplicar uma hermenêutica contemporânea sobre os textos e as ideias de Aristóteles. Segundo, que não resta dúvida da distância entre o texto grego que possuímos e os diferentes conceitos surgidos historicamente nos autores que comentaram a obra de Aristóteles. Mas não é certo que ele tenha toda a razão, e isso pode ser defendido com outros argumentos nos próximos capítulos.

### 2.2.2 *Metafísica e ontologia.*

Não posso deixar de reconhecer desde já a enorme dificuldade que eu tenho com a segunda negação que Berti propõe, qual seja, que a *Metafísica* não é uma ontologia.

<sup>40</sup> “παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶτων πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν: ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῶων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένους, ὡν εἴ τις χωρίσασα αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρῶτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρησθαι νομίσειεν”.

<sup>41</sup> BERTI, 2011, p. 457-465



Contudo, Berti se põe contra um entendimento do que é a ontologia, se for entendida no que ele diz ser a origem moderna do seu conceito. Berti afirma que este conceito, por sua vez, foi introduzido no léxico filosófico pela *Schul-Metaphysik*, que é a metafísica da escolástica alemã do século XVII e XVIII. Esta escola diz que a metafísica é a ciência do ser, ou seja, o mais universal e mais abstrato de todos os conceitos. Neste sentido, Deus é um ente particular cujas características são deduzidas do conceito geral do ser. Por essa razão, a teologia racional é uma parte da ontologia, junto com a psicologia racional e a cosmologia racional. Esta é uma concepção já citada anteriormente por Berti, que foi começada por Al-Farabi e Avicena, levada adiante por Duns Scoto e por fim levada a cabo por Suarez e Wolff.<sup>42</sup>

Todavia, Berti afirma que, para Aristóteles, o ente é o mais universal de todos os conceitos, do qual tudo é predicado, inclusive as próprias diferenças. Por isso não é um gênero (*Met.* III 3, 998b 22-27)<sup>43</sup>. Então, se o ente se predica também das próprias diferenças significa que o mesmo ente não prescinde de nada. Ele não é uma abstração, não é um conceito abstrato, nem o mais abstrato de todos os conceitos. Berti lembra que a doutrina dos três graus da abstração é neoplatônica, foi usada pelos cristãos e antes pelos árabes, mas não tem nada a ver com a *Metafísica*.<sup>44</sup>

Berti admite que a ciência do ente enquanto ente possa ser considerada uma ontologia, mas somente se for diferente do significado moderno. Para ele, caracterizar a filosofia primeira como a ciência do ente enquanto ente é possível, mas tem um caráter preciso e muito limitado. O que proponho como caminho a seguir é o roteiro argumentativo que Berti oferece na Introdução à sua tradução da *Metafísica*. Contudo, este caminho percorrido em hipótese nenhuma esgota as temáticas e conceitos bem complexos e não resolvidos por Aristóteles ao longo da sua *Metafísica*, nem mesmo significa que Berti os ignore. É tão somente uma via argumentativa para identificar que a ontologia tem mais a ver com a ciência primeira buscada por Aristóteles, como defende Berti, do que com uma ciência ontológica ou teológica destacada e definida como a ciência por excelência da *Metafísica*, como entendem seus intérpretes modernos.

Seguindo, portanto, Aristóteles na *Metafísica*, Berti propõe um caminho argumentativo usando o próprio texto da *Metafísica*, caminho que começa com o livro I (*Alpha*), onde está definida a ‘sapiência’ como a ciência dos princípios e das causas primeiras.

Nesse ponto, Aristóteles pergunta a si mesmo: mas a ciência que buscamos, aquela que é, que deve ser exposta nesta obra ou neste curso, qual ciência

<sup>42</sup> BERTI, 2017, p. XXII.

<sup>43</sup> “οὐχ οἶόν τε δὲ τῶν ὄντων ἓν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὄν: ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἐκάστου γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἐκάστην, ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἶδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν νοικείων διαφορῶν ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν, ὥστ’ εἴπερ τὸ ἓν γένος ἦ τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ οὔτε ὄν οὔτε ἓν ἔσται”.

<sup>44</sup> Ibid., 2017, p. XVI.

é? De qual causa é ciência? Com efeito, todas as ciências conhecem causas, mas aquele que procuramos, agora, Aristóteles dá-se o nome de *sophia*; *sophia* significa “sapiência”.<sup>45</sup>

No livro II (*Alpha ellaton*) demonstrou que todo gênero de causas (materiais, formais, motoras e finais) não podem proceder até o infinito, e, por isso, é necessário haver as causas primeiras.

Isso dito, ... Aristóteles começa dizendo: ‘a filosofia é a ciência da verdade’ (993b 20), porém, acrescenta logo em seguida: ‘mas conhecer a verdade significa conhecer as causas’ (993b 23-24) ... A tradição conservou a doutrina segundo a qual em cada um daqueles quatro gêneros de causa deve haver uma causa primeira, pois que não se pode remontar ao infinito.<sup>46</sup>

No livro III (*Beta*) propõe uma série de aporias, onde algumas causas primeiras podem ser todas elas objetos de uma mesma ciência, embora as demais aporias mantenham a ideia da natureza dos princípios. Esta aporias são o método da ciência.

Para cada um desses problemas, apresenta duas soluções opostas e se pergunta quais consequências decorrem de uma ou da outra, i.é, pratica o método que poderíamos chamar aporético ou diaporético ou diaporemático.<sup>47</sup>

No livro IV (*Gamma*), Aristóteles desenvolve a resposta à primeira aporia introduzindo o conceito do ente enquanto ente. Neste conceito as causas primeiras, enquanto primeiras, devem ser todas causas do ente enquanto ente. Não são causas se consideramos o ente em modo particular. Serão objetos de uma mesma ciência, se esta ciência se propuser a encontrar as causas primeiras do ente enquanto ente. Nela o ente enquanto ente é o sujeito a ser explicado e as causas aquilo que lhe explicam.

Os filósofos que vieram depois de Aristóteles, a começar pelos filósofos medievais, quer mulçumanos, quer cristãos, deram muita importância à diferença entre ente e ser.... Em minha opinião, em Aristóteles, essa distinção não tem grande importância; claro, Aristóteles conhece a diferença entre ente e ser. Porém, para Aristóteles, cada ente é tal enquanto dele se pode predicar o ser, por isso, tudo aquilo que se diz de um deve-se dizer também do outro. Não há aquela que Heidegger chamará a “diferença ontológica entre ser e ente”.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> BERTI, 2012, p. 37.

<sup>46</sup> Ibid., 2012, p. 48-49.

<sup>47</sup> Ibid., 2012, p. 50.

<sup>48</sup> BERTI, 2012, p. 59.

Berti continua no caminho argumentativo, e indica que o mesmo discurso vale para o axioma do princípio de não contradição, e para o princípio do terceiro excluído. Aristóteles fez a defesa destes axiomas no livro IV (*Gamma*). No mesmo livro está a distinção intrínseca ao ente, que é a distinção entre substância e acidente. Na mesma ciência das causas primeiras, a substância e o acidente são também seus objetos, porque os acidentes são todos relativos às substâncias, e precisam delas na sua definição.

Com todas as controvérsias sobre a confusão, segundo Berti, do princípio de contradição como chamado princípio de identidade dos medievais, Berti afirma que, para Aristóteles, o princípio de contradição, por ser princípio, não precisa ser demonstrado.

O que é um princípio? É algo primeiro, algo que não deriva de outro e, portanto, não pode ser demonstrado; é a condição de todas as demonstrações, mas não pode se demonstrado. Pode-se discutir acerca desse princípio, caso alguém pretenda negá-lo.<sup>49</sup>

Mas não se pode fazer tal tarefa no discurso sem antes pressupô-lo.

No livro VI (*Epsilon*), Aristóteles retoma a noção de ente enquanto ente apenas para justificar a unidade dessa ciência primeira, a filosofia primeira. Então, faz uma distinção entre esta e as demais ciências teóricas. Curiosamente, a noção de ente enquanto ente não voltará mais a aparecer em toda a *Metafísica*. A obra seguirá buscando os princípios da substância, que é o significado principal do ente enquanto ente, no intuito de responder às outras aporias do livro III.

Para Aristóteles, a definição mais apropriada da filosofia primeira é ciência das causas primeiras, ciência dos princípios. Se devêssemos encontrar uma palavra em italiano, deveríamos chamar a ciência dos princípios de arqueologia, pois em grego princípio é *arkhé*, mas infelizmente a palavra ‘arqueologia’ é empregada para indicar outras coisas, assim poderíamos chamá-la de ‘protologia’, para dizer ciência dos primeiros, e em todo caso não há necessidade de uma palavra. Certa ela é, pode também ser ontologia e, se quiseram, também teologia, mas não se reduz nem à ontologia nem à teologia, mas é busca das causas primeiras e dos princípios de todos os entes.<sup>50</sup>

Berti insiste em definir a função do ente enquanto ente. Cita Aristóteles: “existe uma ciência, a qual conhece teoreticamente o ente enquanto ente e os atributos que lhe pertencem por si mesmo (*Met.* IV 1, 1003a 21-22)<sup>51</sup>. A ênfase está, segundo Berti, no ‘existe’

<sup>49</sup> Ibid., 2012, p. 71-72.

<sup>50</sup> Ibid., 2012, p. 85.

<sup>51</sup> “ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό”.

(*esti*). Significa que existe ‘uma certa ciência’ (*epistêmê tis*), ou seja, uma ciência identificada com a ‘sapiência’ do livro I, que é a ciência das causas primeiras e que abarca tudo: as causas primeiras do ente enquanto ente, que pertencem a gêneros diversos, e os axiomas que são um outro tipo de princípio do ente enquanto ente. No final do capítulo 1 do livro IV Aristóteles diz:

[BERTI] Uma vez que buscamos os princípios e as causas supremas, é claro que esses são necessariamente <causas> de uma qualquer natureza por si mesma. Se então também aqueles que buscavam os elementos dos entes, buscavam estes princípios, é necessário que também os elementos fossem <elementos> do ente não por acidente, mas enquanto entes. Por isso nós devemos aprender as causas primeiras do ente enquanto ente (IV 1, 1003a 26-32).<sup>52</sup>

Berti defende que Aristóteles não vai mais se ocupar da questão do ente enquanto ente, e que vai abandoná-lo a partir do livro VII (*Zeta*), para se ocupar tão somente da substância: “Portanto, isto que, seja no passado seja hoje, é toda vez buscado e toda vez feito objeto de aporia, i.é, que coisa é o ente, este ‘buscado’ é: que coisa é a substância (*Met.* VII 1, 1028b 2-4)<sup>53</sup>. Isto significa, em suma, que Aristóteles não buscará mais ‘que coisa é o ente’, como ‘no passado’ faziam os Pré-socráticos e ‘hoje’ fazem os Acadêmicos, mas doravante buscará ‘que coisa é a substância’, que terminará no seu livro VII identificada à forma, que é a substância primeira.

Berti termina seu argumento sobre sua tese de que a *Metafísica* não é uma ontologia com uma crítica a Heidegger, para quem a tradução ou o entendimento desse ‘seja no passado, seja hoje’ significa uma busca permanente pelo significado do ser. Sobre tal crítica escreverei adiante. Mas, se existe um entendimento ontologizante da *Metafísica* aristotélica, isto se deve em parte ao fato da introdução das grandes religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) no mundo antigo e tardo antigo com sua necessidade de fundamentar a visão criacionista, mas também ao neoplatonismo, para o qual é importante a ideia da derivação, processão, ou emanação, que se explicam sempre com o conceito de ser. Não é à toa que Heidegger tenha bebido da mesma fonte cristã, ao começar por Brentano, para quem o estudo do ser se explica pela sua multiplicidade, e também por Duns Scotus, com sua assimilação da teologia na ontologia.

Não é ao acaso que o mesmo Heidegger, como antes dele Brentano, tenham tido uma formação essencialmente escolástica, Brentano por meio do estudo de Tomás de Aquino e Heidegger por meio do estudo de Duns Scotus<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> “ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι κατ’ αὐτήν. εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχειωτέων ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχειωτέων ὄντων εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ’ ἢ ὄν: διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον”.

<sup>53</sup> “καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαιτε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία”.

<sup>54</sup> BERTI, 2017, p. XXIV.

Concluindo a partir do seu argumento, Berti defende a tese de que se existe uma ontologia na *Metafísica* de Aristóteles, ela deve ser relacionada com uma ciência ontológica que esteja ligada às causas primeiras, que são a razão da procura aristotélica, porque são as primeiras, e devem ser todas as causas do ente enquanto ente, não caracterizado de forma particular.

Aristoteles introduz esta expressão no início do livro IV, isto é, “existe uma certa ciência, a qual conhece teoricamente o ente enquanto ente e os atributos que lhe pertencem por si mesmo” (1003a 21-22), onde a ênfase cai sobre ‘existe’ (*esti*), que significa também ‘é possível’, e sobre ‘uma certa ciência’ (*epistême tis*), ou seja, um certo tipo de ciência, uma ciência um pouco *sui generis*, e serve também para identificar a ‘sabedoria’ introduzida no livro I como ciência das causas primeiras.<sup>55</sup>

Então, voltamos à pergunta original de Berti: Que coisa é a *Metafísica* de Aristóteles?

### 2.2.3 *Metafísica* como filosofia primeira ou ciências das causas primeiras.

Berti conduziu seu argumento para justificar o que significa a *Metafísica* para ele, por isso propõe nessa parte do argumento seguir a obra, ainda que reconheça as dificuldades inerentes ao modo como o texto chegou até nós. É na leitura do texto, livro por livro, que ele pretende recuperar o que chama de verdade histórica do texto e de seus conteúdos. Da minha parte, preciso realçar o propósito por trás da escolha do verbo na definição do título da introdução feita por Berti à sua tradução da *Metafísica*. Ele usa o verbo conter e não o verbo ser. A escolha denota um cuidado em não repetir as definições do texto da *Metafísica*. Seria fácil sair do argumento apofático, qual seja da negação integral das definições clássicas presentes em todos os manuais que falam da obra aristotélica. A escolha imediatamente lógica seria substituir o não ser pelo ser, o ‘não é’ pelo ‘é’. Se ela não é ontologia ou teologia, a obra é o quê?

Com Berti, seguirei passo a passo sua proposta até chegar com ele ao que pretende dizer. Novamente ele propõe identificar no livro da *Metafísica* os pontos congruentes à sua posição. Daí que tenha repetido, agora com um pouco mais de atenção, percorrer o livro em si, livro por livro. Seu intento foi encontrar onde toda a reflexão sobre a ciência das causas primeiras encontra ponto de ligação com os diferentes conceitos que Aristóteles desenvolve.

No livro I (*Alpha*)<sup>56</sup>, introdução à obra inteira, está a primeira definição da ciência que ele chama ‘sapiência’ (*sophia*). Esta ciência é uma forma de saber que se identifica com

<sup>55</sup> Ibid., 2017, p. XXIII.

<sup>56</sup> BERTI, *Novos Estudos Aristotélicos – Notas sobre a tradição dos dois primeiros livros da Metafísica de Aristóteles*, 2011, p. 289-318.

a ciência das causas primeiras, daquelas causas que não dependem de outras causas, e por isso são chamadas de princípios. Aqui está pressuposta a distinção feita na *Física* de Aristóteles, da qual a *Metafísica* é devedora, ou seja, os quatro gêneros de causas (material, formal, motora e final). Reconhece Aristóteles que é a Tales de Mileto que somos devedores como precursor e iniciador deste tipo de filosofia ou de ciência. Berti afirma que este livro é não só a primeira história da filosofia que se conhece, como nasce da justificação histórica e dialética do tipo de filosofia que o Estagirita pretende defender.

No livro *Alpha* encontramos pela primeira vez a famosa definição: a sapiência é a ciência das causas primeiras, mais ainda, diz Aristóteles, dos princípios e das causas primeiras (982 b 9). As causas primeiras são justamente princípios.<sup>57</sup>

No livro II (*Alpha ellaton*)<sup>58</sup>, uma segunda introdução da obra (não vem ao caso expor a *disputatio* acerca da autenticidade do texto), aparece o argumento relativo à impossibilidade de se proceder até o infinito em qualquer gênero de causa. Por essa razão, é preciso reconhecer a necessidade e a existência de uma causa primeira a cada gênero de causa. Mas se o estudo da verdade é fácil ou não, seu caráter progressivo explica que a filosofia é definida como “ciência da verdade”, e é por sua vez, a ciência especulativa que cuida da verdade, enquanto que o objetivo da ciência prática é a operação (*ergon*).

A identificação entre o conhecimento da verdade e o conhecimento da causa encontra ela mesma um paralelo quer em *Met I 3 983b 2-4*, “onde aqueles que filosofaram sobre a verdade (φιλοσοφήσαντας περι τῆς ἀληθείας)” são os mesmos que indicaram “certos princípios e certas causas (ἀρχάς τινὰς καὶ αἰτίας)”, quer no fragmento 5 do *Protéptico*, onde a ciência “concorrente à natureza e ao resto da verdade” é sem dúvida identificada coma a ciência das causas e dos elementos (τῶν αἰτίων καὶ τῶν στοιχείων).<sup>59</sup>

No livro III (*Beta*)<sup>60</sup> estão todas as aporias expostas e discutidas por Aristóteles, que são relacionadas com a unidade dessa ciência primeira e com a natureza das causas primeiras. O método da ciência das causas primeiras, assumido por Aristóteles, segundo Berti, é a discussão dialética que se contrapõe à posição de outros filósofos e outras possíveis posições frente aos problemas singulares que se apresentam. O método expõe os interlocutores de Aristóteles, que são os chamados físicos, que são convencionalmente chamados de pré-socráticos, e os acadêmicos (Platão, Espeusipo e Xenócrates).

<sup>57</sup> BERTI, 2012, p. 37.

<sup>58</sup> BERTI, 2011, *A função de Met. Alpha Elatton na filosofia de Aristóteles*, p. 256-288.

<sup>59</sup> Ibid., 2011, p. 271.

<sup>60</sup> BERTI, 2011, *O ser e o um em Met. B*, p. 435-454.

[BERTI] É necessário, em relação à ciência buscada, que nós afrontemos antes de tudo os temas entorno aos quais se deve encontrar em aporia. Esses são aqueles em torno dos quais alguns deram opiniões diferentes e, além disso, alguém que possivelmente foi esquecido (III 1, 995a 24-27).<sup>61</sup>

Em seguida, no livro IV (*Gamma*), é proposta a solução da primeira aporia. É o ente enquanto ente aquilo que deve ser explicado em relação às causas primeiras. Ora, segundo Berti, a expressão ente enquanto ente já diz por si mesma sobre a busca de Aristóteles. Poderia ser o ente enquanto outro gênero do ente que não fosse ele mesmo em si. Mas ao fechar a busca na causa primeira do ente enquanto ente, Aristóteles está reforçando a ideia segundo a qual o que ele busca é o princípio primeiro, não havendo nenhum outro que lhe possa tomar o lugar, sob pena de todo o sistema argumentativo ter que recomeçar. Assim, os axiomas que são estes princípios, mas de tipos diversos, são a garantia da própria definição dos entes, uma vez que sem a não contradição e o terceiro excluído haveria confusão. A comunicação ou qualquer outro tipo de exposição correria o risco de não se estabelecer.

A definição da ciência das causas primeiras como ciência do ser enquanto ser apresentada por Aristóteles no início do livro *Gama* e a conseqüente afirmação da unidade do ser, fundada na homonímia relativa, induziram muitos filósofos, tanto modernos quanto contemporâneos, a afirmar que, com a *Metafísica* de Aristóteles nasce a assim chamada ontologia, isto é, a ciência do ente, do ser. Isso é verdade, mas na minha opinião, não é toda a verdade. Com efeito, quando se insiste demasiadamente na afirmação de que a metafísica de Aristóteles é uma ontologia, esquece-se do fato de que, para Aristóteles, aquilo que do ser lhe interessa são essencialmente e fundamentalmente as causas primeiras.<sup>62</sup>

O livro V (*Delta*) pode ser chamado de dicionário dos verbetes usados por Aristóteles para o desenvolvimento de sua ciência das causas primeiras. No ‘catálogo’ os termos são explicados um a um, e se tornam fundamentais para compreender seus usos no restante da obra. Para o argumento de Berti, é notável que os primeiros termos que Aristóteles analisa sejam ‘princípio’, ‘causa’, ‘elemento’, ‘natureza’, ‘uno’, ‘ente’, ‘substância’, “ou seja, aquele que são majoritariamente usados por tal ciência”<sup>63</sup>. Não obstante a intenção de Aristóteles, não é possível afirmar que a clareza com a qual definiu cada verbe tenha sido suficiente para deixar seus intérpretes coesos.

<sup>61</sup> “ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορήσαι δεῖ πρῶτον: ταῦτα δ’ ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, καὶν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον”.

<sup>62</sup> BERTI, 2012, p. 37.

<sup>63</sup> BERTI, 2017, p. XXVII.

Por sua vez, o livro VI (*Epsilon*), afirma Berti, faz a distinção da ciência das causas primeiras do ente enquanto ente das outras ciências teoréticas, que são a física e a matemática. Esta ciência é primeira porque trata das causas primeiras que precedem cada tipo de realidade, e é universal porque é causa da inteira realidade. Por essa razão, tal ciência não se ocupa das conexões acidentais entre os entes, porque suas causas são acidentais. Assim, as questões como o verdadeiro e o falso estão fora dessa ciência, porque são objeto de outras ciências teoréticas, como a lógica e a dialética<sup>64</sup>.

O livro VII (*Zeta*), continua Berti, afirma que entre os muitos significados do ente o primeiro é a substância. Por essa razão, a ciência das causas primeiras do ente enquanto ente será dedicada à busca da causa primeira da substância. Da relação entre a substância (*ousia*) e a essência diz Berti:

Portanto, o termo que indica a substância, i.e. *ousia*, indica também a essência, i.e. a forma, a causa formal das substâncias pode ser indicada como a 'substância primeira', e Aristóteles neste livro demonstra que a substância primeira, i.e. a causa primeira no gênero das causas formais, é precisamente a forma, enquanto é causa do ser (não da existência, mas do ser de uma determinada substância).<sup>65</sup>

Esta substância primeira, a forma, é a causa primeira no gênero de causas formais enquanto é causa do ser. Ele reforça que não se trata daquela ideia platônica de uma forma genérica e separada, mas que a forma específica de cada substância material é única e universal, embora sejam distintas em número para cada uma das substâncias individuais. Por isso são individuais. Berti recorda os *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, para reforçar que o desenvolvimento das questões relativas às substâncias individuais e à substância primeira não deixaram de lado à busca e fundamentação das causas primeiras, porque a forma é o princípio próprio da ciência.

O livro VIII (*Eta*) continua o livro anterior, mas avança sobre a natureza das primeiras causas formais e sobre a primeira causa material, com a distinção entre ato e potência, aprofundando a distinção entre matéria e forma.

Este discurso é retomado no livro *Eta*, livro imediatamente sucessivo ao *Zeta*, onde se fala da substância e dos princípios da substância, isto é, matéria e forma, porém aqui eles são vistos com uma perspectiva dinâmica, isto é, matéria e forma são identificadas por Aristóteles respectivamente como potência e ato (1042b 9-11). A matéria é a potência, isto é, aquilo que pode receber uma

<sup>64</sup> Ibid., 2017, p. XXVII.

<sup>65</sup> BERTI, 2017, p. XXVIII.



forma, aquilo que pode ser determinado segundo uma forma, e a forma é o ato, isto é, é a existência de uma coisa determinada.<sup>66</sup>

Berti afirma que no livro IX (*Theta*), Aristóteles se dedica às noções de potência e ato, e o faz estreitamente coligado aos livros precedentes VII e VIII. Começa sua análise tomando o significado da substância como ponto de partida, sobre o qual as categorias da quantidade e da qualidade já foram desenvolvidas, e que agora deve se debruçar sobre as categorias do ato e da potência, para estabelecer a anterioridade do ato frente a potência em todos os casos, seja do ponto de vista da definição, da ciência e da existência.

Nesse ponto, Aristóteles sente a necessidade de explicar profundamente, de modo amplo e exaustivo os conceitos de potência e ato, e a eles dedica um livro inteiro, o livro *Theta*, isto é, o nono livro. O livro *Theta* é um dentre os mais belos, mais profundos, porque justamente expõe a famosa doutrina da potência e do ato, e eu creio que seja a doutrina mais original de Aristóteles, da qual não há vestígios na filosofia precedente, e é mais uma das doutrinas destinadas a ter mais êxito e mais sucesso em toda a história ocidental. Até Heidegger, o grande inimigo, porque o grande êmulo, o grande rival de Aristóteles, diz na sua conferência sobre *Hegel e o Gregos* que, enquanto a palavra de Parmênides era “um”, a de Heráclito era “logos”, a palavra de Platão era “Ideia” e a palavra de Aristóteles é *energeia*, isto é ato.<sup>67</sup>

Sobre o livro X (*Iota*), Berti defende que, apesar do livro aparentemente interromper as questões sobre as causas primeiras, na verdade estamos diante da resposta a uma das aporias do livro III, principalmente sobre a questão se o Uno e o Múltiplo são elementos ou princípios do ente. Para muitos, esta análise do uno e dos múltiplos constitui uma certa ontologia, porque se aplica ao ente e, por conseguinte a uma dita ciência do uno. Na verdade, sustenta Berti, o livro é uma confutação das doutrinas de Platão e Espeusipo ao demonstrar que o Uno e o Múltiplo (ou muitos) não são princípios, mas predicados tanto da identidade quanto da diversidade dos entes.

Por que, pois, Aristóteles sente necessidade de falar do um e dos muitos? Há dois motivos. Porém, não se deve esquecer o contexto histórico no qual Aristóteles está atuando. Ele provém da Academia de Platão [...] os sucessores de Platão [...] Espeusipo [...] e depois Xenócrates [...]. Ora, segundo os discípulos de Platão...o um e os muitos são os princípios das Ideias ou dos números, e mediante as Ideias e os números são os princípios de todas as coisas [...]. Portanto, pra esses filósofos, o um e os muitos dão os princípios da *ousia* [...]. Ora

<sup>66</sup> BERTI, 2012, p. 37.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 2012, p. 109.

o Iota irá sustentar justamente que o um e os muitos – ou também algumas de suas versões como o idêntico e o diferente – são propriedades essenciais do ente enquanto ente, isto é, pertencem a todos os entes.<sup>68</sup>

No livro XI (*Kappa*) há um problema tanto do ponto de vista histórico de sua formação, quanto do ponto de vista filosófico. De todos os livros da obra é o que mais parece inautêntico, permitindo a conjectura de que seja obra de um peripatético posterior a Aristóteles, que pretendesse fazer uma introdução ao livro XII. Na sua primeira parte, depois de apresentar as mesmas teses dos livros III, IV e VI, *Kappa* termina por identificar o ente enquanto ente com a substância, ou, por conseguinte com a substância imóvel. Esta, por sua vez, é divina e é o princípio primeiro e mais importante de todos, reduzindo a ciência das causas primeiras à ciência teológica. Na segunda parte, está um conjunto de noções ligadas à *Física*. A disputa sobre a autenticidade ou não do texto termina por denotar que existem, segundo Aubenque, neste confronto entre as doutrinas presente no texto “coisas estranhas, expressões no livro *Kappa* que levam a pensar que ele não possa ter sido escrito por Aristóteles, e expressões que Aristóteles teria escrito”<sup>69</sup>.

Em seguida, o livro XII (*Lambda*)<sup>70</sup> traz um outro problema. Neste livro, Aristóteles parece ignorar, na opinião de Berti, a determinação dos princípios da substância sensível que ele desenvolveu nos livros VII e VIII, como se desconsiderasse a exposição contida na *Física* (matéria, privação-forma, causa motora). Muitos intérpretes consideram o texto estranho à *Metafísica* de Aristóteles<sup>71</sup>. O livro possui características peculiares: não cita nenhum outro livro da *Metafísica*. Parece ignorar completamente a existência de todos os outros livros da *Metafísica*. Outro exemplo é desenvolver a teoria da substância como se não houvesse sido exposta por Aristóteles antes (1028b 2-4). O mesmo se dá com a teoria das substâncias sensíveis, desenvolvida novamente como um sistema completo apesar de já desenvolvido anteriormente.

De certo modo, não é difícil achar contradições nos textos da *Metafísica*, seja porque não é propriamente uma obra completa, no sentido que tenha sido escrita de forma contínua, seja também por se tratar de um texto antigo cujas partes sofreram o efeito direto da transmissão, por meio de quem os editou ou as compilou. Mas Berti reforça sua crítica à tendência de achar neste livro XII uma ‘teologia’, porque é mais uma exposição sobre os princípios das substâncias, tanto as sensíveis corruptíveis, quanto as sensíveis eternas. É a busca por demonstrar fazendo a defesa da verdadeira substância imóvel, que é a causa primeira no gênero das causas motoras. Não são as causas admitidas pelo

<sup>68</sup> BERTI, 2012, p. 119-121.

<sup>69</sup> Ibid., 2012, p. 136.

<sup>70</sup> BERTI, 2011. *Motor(es) imóvel(is) como causa(s) eficiente(s) em XII 6*, 2011, p. 289-318; e *O livro Lambda da Metafísica de Aristóteles entre a física e metafísica*, p. 289-318.

<sup>71</sup> BERTI, 2017, p. XXX.

Acadêmicos, tais como as Ideias, os Números Ideais e seus princípios. Ainda uma vez, Berti defende a tese de que este livro tenha sido composto num período anterior (de certa forma aderindo à tese de Jaeger), mas crê que os editores o puseram no lugar certo, porque completa a busca das causas primeiras. “Então, o livro *Lambda* é um livro sobre os três gêneros de substâncias, ao passo que a partir dos mais antigos comentadores foi inclusive chamado como nome de “a teologia” de Aristóteles”.<sup>72</sup>

Os problemas não terminaram com o livro XII. Os dois seguintes, os livros XIII (*Mu*)<sup>73</sup> e XIV (*Nu*) são uma dificuldade para os intérpretes teologizantes. Eles possuem uma crítica às doutrinas acadêmicas das substâncias imóveis que não ajuda em nada a chamada ‘teologia’ de Aristóteles e aos que defendem sua existência. Berti destaca que apesar de próximos nessa questão, o livro XIII torna a desenvolver uma aporia do livro III, como se ignorasse o livro XII. Volta à questão das substâncias imóveis e de seus princípios admitidos pelo Acadêmicos, refutando neles as Ideias, os Números e os seus princípios como substâncias de fato, ou seja, como princípios. Neste sentido a questão de fundo é sempre a ciência das causas primeiras.

Por sua vez, o livro XIV ignora o livro XIII e retoma as questões do livro XII, debruçando-se sobre a determinação dos princípios das substâncias sensíveis que está exposta na *Física* de Aristóteles. Para além da questão de sua datação ou em que momento o livro melhor se encaixa (se escrito antes, se composto no mesmo período dos livros II e XII), Berti realça a temática da causa primeira final que volta à busca, tomando a noção de Bem supremo autossuficiente, identificado não com o Uno de Platão, mas como primeiro motor imóvel.

Então, é preciso voltar à pergunta original. Se não é a *Metafísica* uma ontologia nem uma teologia racional, que coisa é? É uma ciência das causas primeiras? Para Berti sim, por causa dos estudos mais atuais sobre o texto e suas novas traduções, mas também porque ele pretende resgatar o sentido do texto no que ele oferece de fato. Ora, se a *Metafísica* não é nenhuma das duas posições supracitadas e aqui brevemente desenvolvidas, toda crítica feita a Aristóteles perderia o sentido. Lembro que Berti afirma que esta posição parece excluir toda a problemática ontológica e reduzir a *Metafísica* a um tratado lógico, formal. Berti lembra em especial de Kant, que foi o responsável direto pela não possibilidade de se falar em metafísica. Inclui nesse rol o próprio Heidegger, que declara a superação da *Metafísica* no sentido que ele a considera uma ontoteologia.

Para Berti, a compreensão de que a *Metafísica* seja uma ciência das causas primeiras tem a ver com o fato de que Aristóteles antes de mais nada objetivava que ela fosse uma ciência verdadeira e própria. Para o Estagirita, não havia a distinção moderna que fazemos entre ‘ciência’ e ‘filosofia’. Os termos são sinônimos. Não à toa ele chama de

<sup>72</sup> BERTI, 2012, p. 144.

<sup>73</sup> BERTI, 2011. *Os livros M e N na gênese na transmissão da Metafísica*, p. 319-344.

‘filosofias teoréticas’ não somente a filosofia primeira, mas também a matemática e a física. ‘Filosofia primeira’ e ‘ciência primeira’ são a mesma coisa. A finalidade da ciência é encontrar as causas do mundo sensível, para explicar o que são, e isto começa pela *Física*. Esta descobre as causas primeiras materiais (terra, fogo, água, ar, éter, corpos celestes), e também as causas formais (a alma das plantas, dos animais e do homem). Mas não deixa de descobrir as causas primeiras motoras, os motores dos céus. Como se tratam de causas dos seres imóveis, ou imateriais, a *Física* dá lugar à ciência primeira que vai cuidar dessas causas.

Mais adiante, no terceiro capítulo, quando me ocupar da apresentação do entendimento que Berti tem sobre a filosofia primeira, será possível ver que o percurso de Aristóteles rumo ao que ele definiu como filosofia primeira começa pela determinação dos princípios-elementos de todas as coisas, ou seja, começa por partir das coisas mais conhecidas por nós, da realidade sensível até às coisas menos conhecidas. É partindo do devir para chegar às três condições que explicam o próprio vir a ser. No passo seguinte, dada a insuficiência reconhecida por Aristóteles, os três princípios elementos serão unidos ao princípio da causa motriz e à causa final, para se tornar a doutrina das quatro causas. Foi por meio do domínio dos três elementos-princípios e dos quatro gêneros de causas que Aristóteles avança do domínio da dialética e passa ao domínio da ciência. Essa ciência precisa ser universal e sabedoria (*σοφία*), para ser capaz de explicar as causas de todas as coisas, das primeiras causas das quais dependem todas as demais e que não dependem de nenhuma outra.<sup>74</sup>

Para Berti, esta filosofia primeira é a ciência que vem depois da física. Ciência que a precede porque trata das substâncias matérias e de suas causas. Essa é a razão de ser chamada ‘Metafísica’, porque vem depois da ‘Física’. “Não no sentido comumente atribuído a este termo, isto é, de especulação puramente racional, ou fantástica, ou sentimental, que pretende conhecer o incognoscível”<sup>75</sup>. Neste sentido, é injusta a acusação contemporânea de que a metafísica não é uma ciência porque seus princípios só podem existir num contexto abstrato e mítico. Não à toa, a posição de Berti parece rivalizar ou refutar a proposta do Aubenque de interpretar a metafísica como ciência aporética, como ciência buscada.

Aubenque sustenta, naquele livro, que a expressão “a ciência procurada”, que Aristóteles efetivamente usa em *Metafísica Alpha* e também em *Metafísica Beta*, indica que Aristóteles está continuamente à procura dessa ciência e que essa ciência jamais é possuída, mas simplesmente procurada. Sinto muito, porém, Aubenque se engana e todos lho fizeram notar; quando Aristóteles diz *epis-*

<sup>74</sup> BERTI, Enrico (a). *Aristotele, dalla dialettica alla filosofia prima*. Milão: Bompiani, 2004.

<sup>75</sup> BERTI, 2017, p. XXXIII.

*tême zetoumêne*, “a ciência procurada” (982 a 4), ele o diz no início da obra e pretende dizer “a ciência da qual nos estamos ocupando, a ciência em questão”. Quando dizemos ‘qual é o objeto em questão?’, a expressão “em questão” quer dizer o objeto em torno do qual nos interrogamos, não quer dizer destinado a ser procurado para sempre sem jamais ser encontrado. De resto, o próprio Aubenque escreveu seu livro em 1962, portanto há mais de 40 anos; hoje, admite também ele que não é necessário forçar o significado daquela expressão e fazer Aristóteles dizer que a filosofia primeira é uma ciência eternamente procurada e jamais encontrada.<sup>76</sup>

#### 2.2.4 *Metafísica e ontoteologia em Heidegger.*

Eu citei com Berti uma série intérpretes históricos da *Metafísica* de Aristóteles que ele julga estarem equivocados por causa da influência direta dos comentários de Alexandre de Afrodísia. No século XX temos outros tantos comentadores da obra aristotélica, mas Berti cita um entre eles, Martin Heidegger, cujas posições sobre a ciência metafísica estão em confronto com seus argumentos, porque une na sua interpretação da *Metafísica* de Aristóteles as duas posições negadas por Berti: ontologia e teologia. Porque para Heidegger a *Metafísica* é uma ontoteologia, a leitura da obra aristotélica acaba por inseri-lo num conjunto de autores que terminaram por ocultar o ser na sua completude. Tal ocultamento acabou por promover o esquecimento do ser, no que Heidegger caracterizou como diferença ontológica. Esta metafísica aristotélica deve ser deixada de lado porque no seu esforço de falar sobre o ente, Aristóteles teria deixado de lado o ser, principalmente quando associou o ser ao ente supremo, Deus. Ao tratar das questões do ser em geral ligadas às questões de um ente particular, Deus, promoveu o esquecimento por meio de uma redução do ser a um ente particular. Daí que tenha caracterizado a *Metafísica* como uma ontoteologia. Está lá no seu texto *Identität und Differenz* (1957)<sup>77</sup>. Por essa razão, essa metafísica de Aristóteles deve ser superada (*Überwindung der Metaphysik*)<sup>78</sup>, no sentido de que deve propor um novo caminho. Mas para Berti esta visão é um reducionismo do pensamento aristotélico.

Por isso, creio que é justo redimensionar a interpretação-padrão da *Metafísica* de Aristóteles, que afirma ou que ela é uma ontologia, ou que é uma teologia, ou inclusive que é, como afirma Heidegger, uma ‘ontoteologia’. Essa é uma visão reducionista que se justifica numa ótica de tipo criacionista, como a da

<sup>76</sup> BERTI, 2012, p. 95.

<sup>77</sup> HEIDEGGER, Martin (b), **Identidade e diferença** - In Conferência e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1979, p. 375-400.

<sup>78</sup> HEIDEGGER, Martin. *Essais et conférences – Dépassement de la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1958, p. 80

escolástica cristão e mulçumana, e não leva em conta as reais condições em que Aristóteles está raciocinando.<sup>79</sup>

Na opinião de Berti, Heidegger toma Aristóteles como ponto de partida, mas afirma que “a metafísica é ontoteologia porque, através de um ‘deferimento’ (*Austrag*) da diferença ontológica, ela apresenta o ser, objeto da ontologia, como o ‘fundamento que leva adiante, isto é, com Deus, objeto da teologia”.<sup>80</sup>

O que agora unicamente interessa para nosso plano é a penetração numa possibilidade de pensar de tal modo a diferença como de-cisão (*Austrag*), que se torne claro em que medida a constituição onto-teo-lógica da metafísica tem a sua origem essencial na de-cisão que inicia a história da metafísica, perpassa suas épocas, e, no entanto, em toda parte, permanece velada enquanto a de-cisão, e deste modo, esquecida por um esquecimento que a si mesmo ainda a subtrai.<sup>81</sup>

É sobre Aristóteles que parte dos estudos de Heidegger vai se debruçar na sua primeira fase. Assim, seu texto *Os Conceitos fundamentais da filosofia Antiga*<sup>82</sup> remete à investigação que ele fez sobre o livro *Delta da Metafísica*, ou seja, sobre o ser do ente. Isto é ontologia. Heidegger, contudo, apresenta a redução da ontologia à teologia, porque quando da determinação das causas primeiras do ser, este é identificado com aquele que é o mais ente entre todos os entes, ou seja, é identificado com Deus.

Outra razão pela qual se segue Heidegger é que Heidegger considerava reducionista restringir o problema do ser, isto é, a pergunta ‘o que é o ser?’, à pergunta ‘o que é a *ousia*, o que é a substância?’. Esse era para Heidegger exatamente o sinal do esquecimento por parte de Aristóteles da famosa diferença ontológica, que seria a diferença entre o ser em geral e o ente – e aqui a *ousia* seria um ente particular.<sup>83</sup>

Segundo Berti, Heidegger explica essa redução com base no trabalho de Franz Brentano que lhe é uma primeira influência: *Sobre os Múltiplos Significados do Ente Segundo Aristóteles*. Nesta obra, os quatro significados do ser (estão no livro V, 7)<sup>84</sup> são todos reconduzidos ao ser por si (o ser por acidente, o ser por si, o ser como verdadeiro e o ser como

<sup>79</sup> BERTI, 2012, p. 84.

<sup>80</sup> BERTI, 2011, p. 471.

<sup>81</sup> HEIDEGGER (b), 1979, p. 397-398.

<sup>82</sup> HEIDEGGER. Martin. *Basics Concepts of the Ancient Philosophy*. Bloomington; Indian University Press, 2008, 124-158.

<sup>83</sup> BERTI, 2012, p. 96.

<sup>84</sup> BRENTANO, Franz. *Sobre los Múltiples Significados del Ente según Aristóteles*. Madrid: Encuentro, 2007.

potência), ou ao ser das várias categorias. Para Heidegger, continua Berti, estes significados devem ser conduzidos até a *ousia*, que ele entende com 'enticidade' (*Seiendheit*), i.é, a própria essência do ser. O primado da *ousia* sobre todas as demais categorias está baseada na 'analogia por atribuição',<sup>85</sup> aquela analogia usada por Plotino para falar da relação entre o inteligível e o sensível. A escolástica usou este recurso para falar de Deus na sua relação com as criaturas. Esta analogia permitiu falar de Deus como a suprema concreção da *ousia*. Heidegger critica essa ideia e termina por dizer que em Aristóteles o ser por essência é Deus, no qual o ser se manifesta de modo mais puro. Segundo Berti, é aqui que para Heidegger a ontologia se converte em teologia.

Para Berti, Heidegger dá mais precisão à sua ideia quando identifica que, em Aristóteles, o motor imóvel, o pensamento de pensamento, é o ser por essência. Mas Heidegger não estará de acordo que daí venha que este ser por essência seja o Deus do cristianismo. Este ente divino nada conhece e nada cria.

Por isso Heidegger recusa a ontoteologia de Aristóteles tanto do ponto de vista da filosofia, porque a considera o resultado do esquecimento da diferença ontológica, como do ponto de vista da religião, já que o ente supremo ao qual ela chega não é um Deus pessoal para o qual é possível rezar.<sup>86</sup>

Noutra obra de Heidegger, *Os Fundamentos Metafísicos da Lógica* (1928)<sup>87</sup>, citada por Berti, Heidegger afirma que para Aristóteles a ciência do ente enquanto ente e a ciência teológica tem um caráter duplo. Mesmo sendo uma filosofia primeira, a ciência do ente é a ciência do ser e a ciência do divino. Faz essa afirmação na sua análise sobre o livro *Delta 1* da *Metafísica*. Esta duplicidade já fora notada por Natorp e se tornou um problema que nem Jaeger pôde resolver, porque não se trata apenas de uma questão histórico-filológica.

Ou a filosofia é uma ontologia ou uma teologia? Ou são os dois ao mesmo tempo? O que é procurado sob a "teologia" de fato reside na essência da filosofia entendida total e radicalmente? Ou o que surge em Aristóteles como teologia ainda é um remanescente de seu período inicial? É a velha metafísica, e a ontologia a nova metafísica? Ocorreu uma evolução de um para o

<sup>85</sup> Segundo Berti, "hoje quase todos estão de acordo em reconhecer que a única analogia da qual Aristóteles fala é a assim chamada 'analogia de proporcionalidade', a qual em si mesma não implica nenhuma dependência, nem tampouco qualquer forma de derivação do mundo a partir de Deus, constituindo uma analogia, como alguém já disse, de 'tipo horizontal' ". Ver a análise completa no texto de Berti *A analogia em Aristóteles*, in *Novos Estudos Aristotélicos*, 2011, p. 380-396.

<sup>86</sup> BERTI, 2011, p. 472.

<sup>87</sup> HEIDEGGER, Martin. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Bloomington: Indian University Press, 1984, p. 11.

outro? Estas questões não podem ser resolvidas apenas através da interpretação histórico-filológica.<sup>88</sup>

Na obra *Kant e o problema da Metafísica*<sup>89</sup>, continua Berti, Heidegger explicita ainda mais sua visão pondo em paralelo a distinção entre ontologia e teologia com a definição clássica de *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*. Para esta parte do trabalho, interessa apontar que Heidegger, da sua definição de ontoteologia, aproveita apenas a ontologia, porque lhe interessa a ontologia do ser-aí. Esta se fundamenta numa ontologia fundamental de influência kantiana com sua filosofia transcendental.

O curso de verão de 1931, no qual ele trabalha com o livro *Theta da Metafísica* é outro texto trazido por Berti. Neste curso, Heidegger defende que os diversos significados do ser que se referem às categorias estão unidos ao conceito de *ousia*. É a *ousia* que mantém a unidade dos muitos que lhe correspondem, sendo, portanto, a essência do ser. Ao recusar a tese de Brentano, apesar de aceitar que todos os outros significados do ser são reconduzidos ao ser das categorias, ou seja, à *ousia*, ele pretende demonstrar que o Deus da fé cristã não tem nada a ver com o *summum ens* do qual fala Aristóteles.

Contudo, a crítica mais dura de Heidegger à metafísica Aristotélica está na introdução à conferência feita em 1929, *O que é Metafísica?*<sup>90</sup> Heidegger afirma que o caráter teológico da ontologia aristotélica sempre dependeu da compreensão de como os gregos entenderam o ser que foi desvelado como ente. Foi justamente essa compreensão que permitiu à teologia cristã apropriar-se da filosofia grega.

O caráter teológico da ontologia não reside, assim, no fato de a metafísica grega ter sido assumida mais tarde pela teologia eclesial do cristianismo e ter sido por ela transformada.<sup>91</sup>

As obras de Heidegger citadas por Berti e elencadas até este ponto serão objeto de aprofundamento no terceiro capítulo. Todavia, é possível resumir sua posição ao dizer que a metafísica aristotélica é chamada de ontoteologia por Heidegger, porque concebe o ser divino, suprema realização da *ousia*, identificado com o Deus criador, como o ente primeiro cuja essência é o próprio ser. Por essa razão, essa metafísica ontoteológica corresponde ao esquecimento da diferença ontológica entre o ser e o ente, que termina por conduzir a metafísica ao esquecimento do ser.

<sup>88</sup> Ibid, 1984, p. 18. Heidegger faz referência a esta dificuldade: "Or is philosophy either an ontology or a theology? Or is it both at once? Does that which is sought under the term "theology" in fact reside in the essence of philosophy understood totally and radically? Or is what arises in Aristotle as theology still a remnant of his early period? Is it the old metaphysics, and ontology the new metaphysics? And did an evolution take place from one to the other? These questions I cannot be resolved solely through historical-philological interpretation".

<sup>89</sup> HEIDEGGER, Martin. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Paris: Galimard, 1953, p. 65-69.

<sup>90</sup> HEIDEGGER, Martin. (b), **Que é a metafísica?** - In Conferência e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1979, p. 223-280.

<sup>91</sup> Ibid., 1979, p. 259.



Em que sentido se pode dizer que Heidegger é um contraponto ao argumento de Berti? Primeiro porque, para Berti, ele identifica na obra de Aristóteles uma traição à ciência do ser, quando restringe sua definição ao ente e às suas múltiplas formas, categorias e gêneros que possui. Segundo, porque para Heidegger Aristóteles acaba por identificar o ser a um ente em particular, cuja essência é ser a substância primeira, por isso mesmo é a forma das formas, eficiente por si, a imobilidade que move todos os motores e o pensamento de pensamento. Esse ente é divino, e foi apropriado pela fé monoteísta associando-o ao Deus das suas religiões.

Martin Heidegger influenciou profundamente a filosofia contemporânea e influenciou também a leitura que se faz hoje de Aristóteles. Heidegger quis dizer que, para Aristóteles, o problema do ser é problema eterno, é problema que se repropõe continuamente e, portanto, de algum modo, segundo Heidegger, Aristóteles teria preparado o terreno à filosofia do próprio Heidegger, que justamente está empenhada na pesquisa sobre o ser.<sup>92</sup>

Pode ser um contraponto, porque, para Berti, Aristóteles não pretendeu fazer uma ciência do ente enquanto ente sem considerar o ente na sua multiplicidade de gêneros, enquanto é possível encontrar nele suas causas primeiras que lhe fazem ser ente. A multiplicidade de categorias, causas, substâncias, atributos ou predicções, formas, motores, matérias e finalidades não impede que possamos fazer uma ciência, enquanto filosofia, ou sapiência que explique antes de toda teórica que coisa é o “é”. Para Berti, o ser não foi esquecido, porque ele é presente no “é” que se busca. Não é o Deus cristão, porque Aristóteles estava bem longe da compreensão de divindade que adviria com o judaísmo e o cristianismo. Sua cultura grega e mesmo sua cosmologia entendia a divindade como os motores dos céus, os astros. Pode servir justamente de um contraponto a Berti, porque Heidegger efetivamente entendia que Aristóteles negligenciou a questão do ser, por causa de um esquecimento do seu sentido e por causa da diferença ontológica que ele cria existir entre o ser e o ente.

Nos capítulos a seguir, o esforço será tomar o texto de Aristóteles a partir do grego e das traduções, e, mediante a leitura de suas construções conceituais, continuar no argumento de Berti, identificando onde a interpretação da *Metafísica* feita por muitos intérpretes se afastou dela mesma. Será preciso ver em Aristóteles o que de seu argumento é ciência teológica, e o que é fundamento ontológico. Feito esse caminho, com o apoio de outros comentadores mais recentes que não sejam o próprio Berti, na medida do possível, ver suas aproximações e distâncias teóricas. Por fim, no terceiro capítulo, retomar a questão proposta por Berti sobre o problema de Heidegger e seu entendimento da diferença

---

<sup>92</sup> BERTI, 2012, p. 96.

ontológica, do esquecimento do ser e da interpretação da *Metafísica* de Aristóteles como uma ontoteologia. Depois de passar por Heidegger, será preciso voltar à questão fundamental e núcleo central do argumento de Berti sobre a *Metafísica*, qual seja, que ela é não uma ontologia, sequer uma teologia, mas é uma filosofia primeira, porque busca e investiga não só as causas do ser e seus princípios, mas todas as causas da sua multiplicidade. São estes princípios e estas causas a razão de ser da obra de Aristóteles. Tendo investigado inicialmente a ciência das substâncias sensíveis e a materialidade das coisas por meio da física, vai buscar as substâncias das coisas suprassensíveis, aquelas cujo método e objeto a física e a matemática são incapazes de encontrar e definir. Faz-se necessário reconhecer a existência de uma ciência nova, primeira porque vem antes, cujos objetos precisam de novos conceitos para serem definidos, e esta é a tarefa da *Metafísica*.

## Teologia e ontologia na *Metafísica* de Aristóteles

### 3.1 A *Metafísica* não é uma teologia racional.

Não restam dúvidas de que falar de teologia na *Metafísica* de Aristóteles não tem nada a ver com a ciência teológica que se desenvolveu no Ocidente e no Oriente, a partir da leitura que alguns filósofos cristãos e mulçumanos fizeram da obra aristotélica desde o Medievo. Por outro lado, é preciso reconhecer que, por causa dessa interpretação, também se desenvolveu uma certa área da filosofia que propôs reflexões filosóficas sobre Deus. Aristóteles foi seu ponto de partida primeiro entre os árabes e depois entre os cristãos, assim como Platão foi fundamental durante o período inicial do desenvolvimento do cristianismo. Essa parte da filosofia que se ocupou de Deus e dos atributos da divindade esteve presente na maior parte dos intérpretes de Aristóteles até bem recentemente. Este é um ponto recorrente nos argumentos defendidos por Berti.

Contudo, como foi demonstrado por ele, uma leitura mais atenta e mais próxima do pensamento do Estagirita revela que, se existe uma teologia na *Metafísica* de Aristóteles, ela não tem nada a ver com o estado em que a questão chegou até nós. Portanto, é objeto desta primeira parte do capítulo 2 ocupar-se justamente dessas questões. Em primeiro lugar, demonstrar que tipo de teologia pode ser atribuída a Aristóteles, a partir exatamente do livro XII (*Lambda*), cuja temática deu os elementos fundamentais para a construção de uma teodiceia rejeitada por Berti. Num segundo momento, será preciso enfrentar o problema deste livro da *Metafísica* que trata da causalidade do motor imóvel, porque a grande maioria dos intérpretes seguem a assim dita tradicional posição de que

este é causa final dos astros e do céu, e não causa eficiente, que compõe e define o primeiro motor que move a si mesmo sem se mover. No terceiro ponto, perguntar-se sobre a unicidade do motor imóvel, ou seja, se ele é único ou se há uma pluralidade de motores imóveis como parece depreender do texto da *Metafísica*.

### 3.1.1 Teologia ou ciência teológica?

Na primeira parte deste trabalho, no capítulo 1, apresentei alguns argumentos de Enrico Berti que defendiam sua tese sobre a não existência de uma teologia propriamente dita na *Metafísica* de Aristóteles, uma ciência teológica suficientemente capaz de ser a base filosófica de uma teologia assim chamada racional, a teodiceia. Entre os argumentos que apresentei, o último foi a referência a Paul Natorp, que ora recupero para fundamentar melhor a posição de Berti.

Para Natorp, Aristóteles não usa os termos θεολόγος, θεολογία, e θεολογεῖν como uma forma de apresentar a doutrina filosófica sobre Deus ou sobre os deuses, mas para indicar relatos mitológicos sobre a divindade, e isto tem muito a ver com os antigos poetas, os θεολόγοι. Desse modo, os termos que se referem aos deuses seriam sinônimos de μυθολόγος, μυθολογία e μυθολογεῖν. Alguns textos apresentados por Natorp para sustentar sua tese são retirados da própria *Metafísica*.<sup>1</sup>

Berti ressalta que Natorp tinha em vista o texto já trabalhado aqui, que fala sobre as três filosofias teoréticas (*Met.* E 1, 1026<sup>a</sup> 18-21 – matemática, física e teologia). Contudo, ele considerou o texto uma interpolação, uma quebra entre os argumentos de Aristóteles. Embora para Natorp, Aristóteles tenha demonstrado no livro XII a existência de Deus como substância primeira, ele não o apresentou sob a égide do termo teologia, nem como uma doutrina científica sobre Deus, nem a identificava com a filosofia primeira e a teologia. Para Natorp, a *Metafísica* teria duas partes distintas, uma ontológica, que compreende a teoria do ser enquanto ser, que é seu objeto geral, e uma segunda parte teológica, concernente a Deus. O kantiano Natorp vai associar a ontologia como parte científica e antecessora da analítica transcendental de Kant, e a segunda, a teológica, como uma veleidade do Estagirita, que Kant condenou como mera dialética.

Richard Bodéüs, outro autor citado por Berti, por sua vez, na obra *Aristóteles e a Teologia dos Viventes Imortais*<sup>2</sup> vai defender ideia semelhante à de Natorp, com importantes diferenças. Para ele, e Berti afirma concordar com isso<sup>3</sup>, Aristóteles professava uma teologia de tipo tradicional, em que os deuses eram vistos como viventes imortais, e isto

<sup>1</sup> BERTI, 2011, p. 581 - “Os discípulos de Hesíodo e todos os teólogos” (III 4,1000a 9); “Os muito antigos que, muito antes da geração presente, primeiro teologizaram”. (I 3, 983b 28); “Os teólogos que fazem derivar tudo da noite”. (XII 6, 1071b 27); “Os teólogos e os físicos”. (XII 10, 1075b 26); “Parece que alguns teólogos concordam com alguns pensadores contemporâneos”. (XIII 4, 1091a 34).

<sup>2</sup> BODÉÜS, Richard. *Aristote et la theologie des vivants immortels*. Quebec: Bellarmin, 1992.

<sup>3</sup> BERTI, 2011, p. 582.

explicaria porque na sua obra ele era politeísta. Segundo o autor, o termo Deus não é um nome próprio, e indica uma espécie de seres vivos imortais e beatos. A forma correta, portanto, de se escrever seria ‘o deus’, com artigo definido, da mesma forma que se escreve ‘o homem’ e outras espécies de viventes. A chamada ‘filosofia teológica’ de Aristóteles se ocuparia efetivamente das substâncias imóveis, e, estas por sua vez, são as ‘causas das que são visíveis entre as realidades divinas’ (αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων).

Ainda que o livro XII da *Metafísica* demonstre a existência de uma substância imóvel, e, por assim dizer, seja estendida a alguma noção de deus, Aristóteles, de acordo com Bodéüs, não pretende fazer teologia tal como a concebemos hoje. Ele procura apenas dar uma teoria da substância em geral e da substância primeira em particular, distinta daquela substância universal e inteligível de Platão, porque é um indivíduo ou um conjunto de indivíduos inteligentes. Ele vai ainda mais longe. Defende, nas afirmações de *Met.*1072b, 24-30, que a substância imóvel é um deus, mas esta ideia tem apenas o objetivo de reforçar a tese defendida no conjunto da argumentação. Por fim, em momento algum Aristóteles pretendeu defender um projeto de teologia racional como se pretendeu no Ocidente atribuir a ele. Ele diz:

as conexões rigorosas entre metafísica e teologia, que produziram a ontoteologia, são historicamente datáveis, no Ocidente, em uma época que não é exatamente a sua [de Aristóteles] e não é possível imputar a ele a responsabilidade por conexões que ele não tinha a intenção de estabelecer.<sup>4</sup>

Contudo, vale a pena, a partir deste ponto, trazer as traduções feitas do mesmo texto de Aristóteles citado por Bodéüs, porque além de oferecer as diferentes formas de traduzir um texto, pode apresentar também as escolhas filosóficas de seus tradutores, além de auxiliar na minha tomada de posição. Em outras partes deste capítulo farei o mesmo, quando for conveniente demonstrar as diferenças.

Apresento três versões do excerto completo de *Met.* 1072b 18-29<sup>5</sup>, todas em português. Uma muito conhecida, a de Marcelo Perine a partir da versão de Giovanni Reale, a outra feita por Lucas Angioni, e uma terceira feita por mim, a partir da tradução em italiano de Enrico Berti. Será muito fácil identificar as diferenças.

[REALE] – Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem

<sup>4</sup> BODÉÜS, 1992, p. 73.

<sup>5</sup> “ἡ δὲ νόησις ἢ καθ’ αὐτὴν τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν [20] δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτ’ ὁ νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ’ ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, [25] ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἢ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου. φανερὸν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν αἰδίου ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς [30] καὶ αἰδίου ὑπάρχει τῷ θεῷ.”

como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível; de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente. Se, portanto, nessa feliz condição em que as vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nessa condição. E Ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é ótima e eterna, Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo, de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus.<sup>6</sup>

[ANGIONI] – O pensamento que é em si mesmo é daquilo que, em si mesmo, é o melhor, e aquilo que é mais pensamento, daquilo que é o melhor. O pensamento pensa a si mesmo por participação no pensável. De fato, torna-se pensável ao abordar e pensar. Por conseguinte, pensamento e pensável são o mesmo. De fato, é pensamento aquilo que recebe o inteligível e a essência, e ele está em atividade retendo o que é pensável. Por conseguinte, é isto, mais que aquilo, o item divino que (reputa-se) o pensamento possui, e sua ciência é o que há de mais prazeroso e melhor. Ora, se deus sempre está bem como nós estamos às vezes, eis algo admirável. Se ele se dispõe de maneira ainda melhor, é ainda mais admirável. Ele se dispõe deste modo. E uma vida lhe pertence, pois, a atividade do pensamento é vida, e ele é essa atividade. A atividade que, em si mesma, lhe pertence é uma vida excelente e eterna. Com efeito, dizemos que deus é um animal eterno excelente, de modo que pertence a deus uma vida e uma duração contínuas e eternas. Pois é isso que deus é.<sup>7</sup>

[BERTI] – Mas a inteleção que é por si mesma, é ‘inteleção’ daquilo que é ótimo por si mesmo, e aquela que ‘é tal’ maximamente, é ‘inteleção’ daquilo que ‘é tal’ maximamente. Ora, o intelecto tem inteleção de si mesmo por participação do inteligível, pois que se torna inteligível agarrando e tendo inteleção, de modo que intelecto e inteligível são a mesma coisa. De fato, aquilo que é capaz de acolher o inteligível, ou seja, a essência, é intelecto, mas

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica* – Tradução de Giovanni Reale. São Paulo, Loyola, 2002, p. 565.

<sup>7</sup> ANGIONI, Lucas (b). *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v.15, n.1, p. 201-221, jan.-jun. 2005, p. 208.

esse é em ato a possuindo, assim é aquele mais do que este que o intelecto parece ter de divino, e o conhecimento teórico é a coisa mais agradável e ótima. Se, portanto, neste modo, no qual nós ‘estamos bem’ às vezes, o deus está bem sempre, ‘isto’ é maravilhoso; se, pois, ele ‘está bem’ demais, ‘isto’ é ainda mais maravilhoso. Mas ‘o deus’ está próprio neste modo. Em todo caso lhe pertence também vida, pois que o ato do intelecto é vida, e aquele é tal ato. O ato por si mesmo daquele é vida ótima e eterna. Mas nós dizemos que o deus é um vivente ótimo e eterno, portanto ao deus pertence vida e duração contínua e eterna, portanto este é o deus.<sup>8</sup>

A principal diferença que salta aos olhos nas traduções é para os termos – νόησις, νοεῖ, νοῦς, νοητοῦ, νοητός, νοῶν, νοητόν. Para Reale e Angioni é pensamento, pensável, pensar, e para Berti é intelecção, intelecto e inteligível. O que em Berti é uma escolha pela mesma raiz do termo na língua italiana, revela, na verdade, uma ideia de pensamento pensado, pensamento a ser pensado e pensamento pensante. Nas notas da sua tradução estão os comentários que defendem a escolha dos termos supramencionados. Para Berti a intelecção que “é tal ‘por si mesma’ é aquela do motor imóvel, porque não deriva da percepção sensorial (ele cita Ross, 1953, II, p. 381). Sendo tal, essa deverá também ter por objeto aquilo que é ótimo por si mesmo, ou seja, o que é inteligível independente de cada outra coisa”.<sup>9</sup> Na segunda nota sobre este texto ele assume que lê a linha 23 com todos os códices “ἐκεῖνο μᾶλλον τοῦτου”, onde ‘aquele’ se refere ao ato do intelecto que tem intelecção de si mesmo, e que foi mencionado linhas acima. Por sua vez, ‘este’ se refere ao intelecto enquanto capaz de acolher o inteligível. O intelecto é considerado nesta parte de forma geral, mas também como intelecto humano, uma vez que alcance a intelecção da essência, se identifica com a essência, tornando-se de tal forma inteligível, embora tendo intelecção também de si mesmo. Este é o ato mais agradável para Aristóteles, é a coisa mais agradável que existe, ou seja, é ótimo, também para o homem, não enquanto intelecção de si mesmo, mas enquanto intelecção em ato da essência e também de si mesmo. Por isso, parece que o intelecto humano é semelhante ao divino.

Na linha 27, aparece o termo ‘deus’, mas para Berti não é ainda o motor imóvel. Aristóteles diz que o modo de estar do deus (ou dos deuses em geral) é maravilhoso, porque

<sup>8</sup> BERTI, 2017, p. 517-519. “Ma l’intellezione che è per se stessa, è “intellezione” di ciò che è ottimo per se stesso, e quella che “è tale” massimamente, è “intellezione” di ciò che “è tale” massimamente. Ora, l’intelletto ha intellezione di se stesso per partecipazione dell’intelligibile, poiché diviene intelligibile afferrando e avendo intellezione, di modo che intelletto e intelligibile sono la stessa cosa. Infatti ciò che è capace di accogliere l’intelligibile, cioè l’essenza, è intelletto, ma esso è in atto possedendola, sicché è quello più di questo ciò che l’intelletto sembra avere di divino, e la conoscenza teoretica è la cosa più piacevole e l’ottimo. Se dunque in questo modo, nel quale noi “stiamo bene” talvolta, il dio sta bene sempre, “ciò” è meraviglioso; se poi “egli sta bene” di più, “ciò” è ancora più meraviglioso. Ma “il dio” sta proprio in questo modo. In ogni caso “gli” appartiene anche vita, poiché l’atto dell’intelletto è vita, e quello è tale atto. L’atto per se stesso di quello è vita ottima ed eterna. Mas, noi diciamo che il dio è un vivente ottimo ed eterno, quindi al dio appartengono vita e durata continua ed eterna, poiché questo è il dio”.

<sup>9</sup> BERTI, 2017, p. 543.

é o mesmo modo de estar que para nós é o mais agradável, e por isso dura sempre. Berti indica que na linha 28 a família *alpha* apresenta o mesmo *ekeíno* (aquele). O termo aparece antes na linha 15. Para Berti, somente na linha 30 o motor imóvel é declarado ser um deus propriamente dito, não 'Deus', porque para Aristóteles 'o deus' indica uma espécie, aquela que é distinta dos vivos e dos humanos, porque eles vivem uma vida feliz e imortal, embora os seres humanos sejam infelizes e mortais<sup>10</sup>. O Motor imóvel é intelecto, a ele pertence a vida, e como essa vida é ótima e eterna, ele é um deus. Berti concorda com Bordt [2011], pois a divindade do motor imóvel não deriva do fato do seu ser imóvel, mas do seu ser desde sempre em ato e em ato de intelecção.

Na contramão de todo argumento apresentado até aqui por Enrico Berti, Lucas Angioni faz sua tradução do livro XII da *Metafísica* e apresenta o que ele chama de 'Pequena nota introdutória'.<sup>11</sup> Para Angioni,

o livro XII (*Lambda*) da *Metafísica* de Aristóteles pode ser tomado como uma espécie de "compêndio" da filosofia primeira de Aristóteles: ele apresenta de maneira resumida boa parte das teses centrais de Aristóteles a respeito dos primeiros princípios e das primeiras causas e contém as únicas passagens nas quais Aristóteles dedicou-se de maneira não-alusiva à teologia.<sup>12</sup>

Fato é que Angioni tem certa razão ao dizer que, em alguns argumentos, a concisão de Aristóteles muitas vezes passa perto da obscuridade. Nas teses centrais, quando apresenta e desenvolve os tipos de substância, os princípios e elementos envolvidos no vir a ser, as muitas e diferentes noções de causa, das maneiras pelas quais podemos relacionar causas e princípios a seus efeitos, entre outros, aquilo que Aristóteles propõe nos capítulos do livro XII permaneceria talvez sem nenhuma compreensão, se não existissem os textos da *Física* I-II ou mesmo da *Metafísica* VII (capítulos 7-9).

Angioni apresenta sua posição sobre a 'teologia' (assim mesmo entre aspas ou em negrito) de Aristóteles que está no livro XII, quando reconhece os argumentos de Aristóteles contidos nos capítulos do quinto ao décimo, onde a sua 'teologia' é desenvolvida. As teses são as conhecidas que versam sobre a existência de uma substância eterna, imaterial e não-suscetível de movimento, 'a qual se apresenta como causa final do movimento do primeiro corpo celeste'<sup>13</sup>. Esta questão da causalidade final ou eficiente será abordada no item a seguir. Vale a pena também ressaltar aquilo que Aristóteles propõe no problemático capítulo 8, ainda segundo Angioni. São as teses sobre o número dessas substâncias. Aristóteles, então, teria delimitado que sua essência consiste na pura atividade de pensar

<sup>10</sup> BODEÛS, 1992.

<sup>11</sup> ANGIONI (b), 2005.

<sup>12</sup> ANGIONI (b), 2005, p. 171.

<sup>13</sup> Ibid, p.172.



seu próprio pensar. Com isso surgem os impasses, na opinião de Angioni, que precisarão ser resolvidos por Aristóteles, e que, decerto, não apresentam respostas convincentes.

No seu comentário ao Livro XII, Angioni se dedica muito pouco ao trecho que eu apresentei acima, recordando apenas a opinião de Ross [1924]<sup>14</sup>. Mas o que ele escreve denota a diferença das escolhas feitas na sua tradução aplicadas aos termos ἐνεργεῖ e θεωρία: atividade e ciência. Em Berti a tradução é muito diferente, é ato e conhecimento teórico.

1072b 23: “é isto, mais que aquilo”: assumi o texto com a correção proposta por Ross. “Isto” remete à atividade do pensamento que retém o pensável (*energei de echôn*), ao passo que “aquilo” remete à característica de ser receptáculo do pensável (*dektikon tou noêtou*). Para discussão do texto, ver Ross [1924], vol. BII, p. 381, e Laks [2000], p. 235, n. 72.

1072b 24: “sua ciência”: a palavra grega é “theôria”, tradicionalmente traduzida por “contemplação”. Há controvérsias intermináveis sobre a natureza dessa “theôria” e do “nous” de 1072b 23: Aristóteles refere-se à inteligência divina e sua atividade eterna, ou à inteligência humana?<sup>15</sup>

Apenas a título de realce, no que diz respeito aos argumentos do livro XII, mas sem entrar no objeto dessa discussão, porque não é o fim desse trabalho, aponto a consideração final que Angioni traz sobre esta parte da teologia de Aristóteles: ‘o caráter conciso de seus argumentos e o caráter às vezes absolutamente insatisfatório de sua expressão’. Diz Angioni,

a concisão e a obscuridade poderiam ser decorrentes da falta de cuidado típica de um resumo destinado tão somente a recapitular, de modo breve, argumentos expostos com mais detalhe em outras obras. No entanto, elas poderiam igualmente decorrer do caráter ainda incipiente das reflexões de Aristóteles. Se esta última alternativa for a correta, o livro XII seria, em vez de um compêndio no sentido estrito, uma espécie de bosquejo da filosofia primeira de Aristóteles. Inclino-me mais para esta segunda alternativa. O caráter alusivo dos argumentos, assim como certas imprecisões conceituais, certas dificuldades envolvidas nos exemplos, entre outras coisas, parecem decorrer do estado incipiente e embrionário das teses de Aristóteles.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> “22-24. ἐνεργεῖ δὲ ... ἄριστον. Mas νοῦς é real quando tem seus objetos (em vez de ser meramente capaz de recebê-los), de modo que (já que a atualidade é melhor que a potencialidade, cf. 0. 8) tê-los em vez de ser capaz de tê-los é a coisa mais divina em νοῦς, e a contemplação real é a coisa mais agradável e melhor”. Eu sigo Alexandre (698.29) na interpretação de ἐνεργεῖ δὲ ἔχων”. in ROSS, W. D.. *Aristotle's Metaphysics – A Revised Text With Introduction and Commentary – Vol. II*. London: Oxford, 1924, p. 380.

<sup>15</sup> ANGIONI (b), 2005, p. 189

<sup>16</sup> Ibid., p. 172.

Por que fiz questão de trazer essa dificuldade ao argumento? Também Berti, de algum modo, reconhece a série de problemas que o livro *Lambda* possui. Mas indica, nos seus argumentos históricos, que a escolha central do livro XII para fundamentar as novas teologias cristãs, e também a islâmica, foram essenciais ao colocar esta parte da *Metafísica* de Aristóteles entre as mais importantes nos comentadores e filósofos. Não à toa, dessa parte da teologia de Aristóteles surgiu uma teologia racional como instrumento de argumentação filosófica das questões sobre Deus e sua relação com o mundo e o homem.

É preciso perguntar-se, então, qual tipo de teologia Berti reconhece existir na *Metafísica* de Aristóteles. No item 1.4 do capítulo 1, eu já havia introduzido a ideias de Berti, segundo as quais, no uso dos termos ‘divino’ e ‘deus’, a entidade como atributo é referida a três gêneros de entes: os corpos celestes, a natureza em seu conjunto e as substâncias imóveis, ou seja, os motores dos céus. Para Berti, a teologia de Aristóteles é astral. Não é uma doutrina original do Estagirita, pois corresponde à crença professada por vários filósofos, entre eles, Platão. A razão para considerar os astros divinos provém do fato de que eles estejam vivos, isto é, de serem eles animados e eternos. Berti afirma, então, que, embora Aristóteles considere divinos os corpos celestes, eles não são de fato a mais alta divindade. Para Aristóteles, assim como para os gregos, o atributo divino admite graus, variando de realidades mais ou menos divinas até a divindade suprema.

O segundo gênero de entes para os quais é possível atribuir divindade é constituído pela natureza (*physis*) e pelo homem, no qual o intelecto é o mais alto grau. Berti usa *De Caelo* para afirmar que, em Aristóteles, a natureza é também viva e eterna, portanto, de algum modo, divina.<sup>17</sup> Todas as espécies vivas participam em alguma medida do divino, mas é o homem quem participa desse divino por meio da parte mais alta de sua alma, o intelecto ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ). Como ‘maximamente congênera’ ( $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$ ) é da mesma estirpe do divino, como sua imagem ( $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omega\mu\alpha$ ), razão pela qual a vida do intelecto permite ao homem, tanto quanto possível, tornar-se imortal ( $\acute{\alpha}\theta\alpha\nu\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ ).<sup>18</sup> É um grau de divindade subalterno, subordinado ao grau da divindade suprema.<sup>19</sup>

São as substâncias imóveis que merecem, por sua vez, a qualificação de divinas por excelência, vale dizer, no entender de Berti, os motores dos céus. Segundo Berti, a demonstração da existência desses motores que Aristóteles faz para esclarecer o modo filosófico dos mesmos é sua doutrina original e constitui sua contribuição pessoal à teologia. Esta demonstração está em *Met.* XII 6 e consiste na observação do movimento dos céus. Se ele é eterno e contínuo como para os gregos é admitido, este movimento ‘exige um motor que seja inteiramente em ato (pois de outro modo poderia parar de se mover), o

<sup>17</sup> *De Caelo* I 4, 271a 33, II 11, 291b 14.

<sup>18</sup> *Et. Nic.* X 7, 1177b 31-34.

<sup>19</sup> BERTI, 2011, p. 459

que significa um motor imaterial e imóvel' (XII 6, 1071b 3-22).<sup>20</sup>

A única atividade imaterial que Aristóteles reconhece é o pensamento. Se assim o é, a substância imaterial é vida, porque é pensamento. Esta vida é eterna por causa da sua substância, e é vida feliz porque não lhe falta nada. Da mesma forma, afirma Berti com Aristóteles, esta substância é o que mais corresponde aos requisitos próprios da divindade.

Quanto ao modo em que o motor imóvel, aliás os motores imóveis (vimos que Aristóteles fala de substância imóvel como gênero) movem, não há outra possibilidade senão a de que eles movem como objeto de desejo, uma vez que este é o único modo pelo qual um motor pode mover permanecendo perfeitamente imóvel'.<sup>21</sup>

Esta é a razão pela qual cada esfera celeste dotada de movimento eterno e contínuo move e é movida por um motor imóvel. Os motores imóveis são tantos quantos as esferas celestes, mas falarei disso mais adiante quando tratar da unicidade ou multiplicidade de motores imóveis. Importa ressaltar que Berti afirma que a ideia dessa multiplicidade dos motores imóveis é devida à preocupação de Aristóteles em ter em conta a ciência do seu tempo (a de Euxodo e Calipo), bem como também ao politeísmo típico da religião positiva dos gregos.

Berti chega a afirmar que este é o 'aspecto mais caduco da filosofia aristotélica', porque não corresponde ao que se pode encontrar depois no mesmo Aristóteles, que, segundo ele, foi capaz de chegar à ideia de um primeiro motor imóvel. Ele, observando as esferas celestes, concluiu que, apesar de serem múltiplas, estas não excluem que exista uma que seja a primeira em relação a todas as outras, enquanto abarca a todas no próprio movimento. Esta, por sua vez, corresponde à esfera mais externa, a das estrelas fixas, cujo motor pode ser considerado o primeiro de todos os motores imóveis. Porque é imaterial, é o único em sua espécie, de modo que sua unicidade é a razão da unidade de todo o universo.<sup>22</sup>

[BERTI] Que o céu é um só, è manifesto. Se de fato os céus fossem de mais, como os homens, o princípio referente a cada um 'desses' seria um só por espécie, mas muitos por número. Mas os entes, que são muitos por número, têm matéria (uma só de fato e idêntica é a definição de todos, como 'a definição' do homem, embora Sócrates seja um só 'também em número'). Mas quanto ao 'seu' 'que coisa é o ser' o primeiro 'motor' não tem matéria, porque é ato. Um só então, seja por definição seja por número, é o primeiro motor,

<sup>20</sup> Ibid., 2011, p. 460.

<sup>21</sup> BERTI, 2011, p. 460.

<sup>22</sup> Ibid., 2011, p. 461.

sendo imóvel; e então também isto que é movido sempre e continuamente é um só. Portanto, há um só céu (*Met.* XII 8, 1074a 31-38).<sup>23</sup>

Para finalizar este argumento, Berti continua dizendo que com ‘a noção de primeiro motor imóvel Aristóteles atingiu a maior proximidade possível, para um pagão politeísta, do conceito de Deus próprio às religiões monoteístas’.<sup>24</sup>

Tendo considerado o aspecto circular do argumento de Berti neste e em outros textos, o que se depreende é que ele reconhece a inserção do personagem Aristóteles, autor da *Metafísica*, no mundo grego em que vive. É, portanto, um grego politeísta como todos os gregos de seu tempo, para quem as crenças da religião positiva têm valor e parecem ser uma referência importante, ainda que, como acentuaram outros autores, a ideia da divindade seja mais associada aos mitos e aos poetas. Se por um lado Aristóteles respeita esta tradição mítica, por outro, defende Berti, avança para uma concepção diferente, na medida em que sua ciência buscada é a ciência das causas primeiras. Razão pela qual, nessa busca, ao reconhecer a existência de muitos motores imóveis, ele encontra o primeiro motor imóvel, aquele para o qual a unidade dos céus é sua razão. Noutra parte de suas publicações Berti chega a afirmar:

O Deus de Aristóteles, em suma, diferentemente do Uno-Bem de Platão, não é nem a ideia, nem a forma, nem a essência, nem o elemento de nenhuma outra coisa. Dessa maneira, a teologia de Aristóteles vem a ser uma teologia *sui generis*: é uma parte de sua ontologia, talvez a parte mais elevada, ou a mais importante, mas sempre apenas uma parte. É rigorosamente científica no sentido de que é resultado de uma demonstração, a demonstração da necessidade de uma primeira causa motriz das realidades móveis; mas ela não admite nenhuma dedução ou derivação das coisas a partir de seus princípios. Por essa razão se mantém diferente de todas as metafísicas de tipo exemplarista, ou criacionista, ou emanentista que foram desenvolvidas pelas filosofias antiga, medieval e moderna.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῶ δὲ γε πολλά. ἀλλ’ ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει (εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς): τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον: ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον ὄν: καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς: εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος.

BERTI, 2017, p. 525 - ‘*Che il cielo è uno solo, è manifesto. Se infatti i cieli fossero di più, come gli uomini, il principio riguardante ciascuno <di essi> sarebbe uno solo per espécie, ma molti per numero. Ma gli enti che sono molti per numero, hanno maeria (una sola infatti e identica è la definizione di tutti, come <la definizione> di uomo, mentre Socrate è uno solo <anche di numero>). Ma quanto al <suo> “che cos’era essere” il primo <motore> non há matreria, poiché è atto. Uno solo allora, sia per definizione sia per numero, è il primo motore, essendo immobile; e allora anche ciò che è mosso sempre e continuamente è uno solo. Quindi c’è un solo cielo’.*

<sup>24</sup> BERTI, 2017, p. 461.

<sup>25</sup> BERTI, 2011, p. 237

Eu já havia demonstrado neste trabalho que, para Berti, se há uma teologia em Aristóteles, ela não é aquela desenvolvida como parte menor da ontologia, ou seja, como a teologia racional, a chamada teodicéia. A conclusão, então, dado todo o argumento de Berti, é que ele concorda com o que Angioni chama de ‘teologia’ de Aristóteles. Já no primeiro capítulo eu abordei essa intuição antes de fechar meu argumento em torno da questão. A teologia de Aristóteles é a teologia de um personagem grego, inserido num mundo politeísta, para quem os mitos e os poetas cantadores dos mitos são parte integrante do começo da filosofia. Não haveria filosofia se, de algum modo, já nos poetas do mito as questões sobre o ser, sua unicidade, sua contradição e outros temas afins não aparecessem. O livro *Alpha* da *Metafísica* parece uma breve história da filosofia feita por Aristóteles, a começar de seus predecessores, chegando até suas ideias. Contudo, sua teologia, ou ciência teológica, como argumenta Berti, aquela que trata dos astros do céu, das esferas celestes, e dos motores que movem o mundo, é ciência primeira, na medida em que o ponto de partida de Aristóteles é uma certa protologia, ou seja, é uma busca pelas causas primeiras das coisas, uma filosofia primeira. Mas não são apenas estas questões que a ciência teológica levanta. Afora o fato bem pontuado por Angioni de que a fundamentação proposta pelo Estagirita pareça obscura e difícil de defender, há pontos ainda mais controversos na ciência teológica de Aristóteles, que prima, segundo Berti, por estar entre as ciências primeiras. De qualquer modo, há questões ainda em aberto, cujas relevâncias com o objeto desse trabalho ainda precisam ser abordadas.

### 3.1.2 A causalidade do motor imóvel que move os céus: causa final ou causa eficiente?

Entre os problemas não resolvidos na investigação que faço sobre a teologia aristotélica, apesar de todo argumento desenvolvido por Aristóteles no livro XII, está o modo como o motor imóvel move os céus. O modo como ele é causa do movimento dos céus sem se mover é o que está em questão aqui. Berti é partidário da causalidade eficiente desse motor imóvel e cita *Met.* XII 7, 1072a 26-27 e 1072b 1-4<sup>26</sup> para dizer que o motor imóvel move como objeto de amor, e por meio do que é movido move as outras coisas. Será preciso trazer o texto inteiro, como fiz no capítulo 2, com as diferentes traduções dos autores concorrentes, para novamente apresentar as diferenças e nuances não somente na escolha de termos, mas as gramaticais, que determinam o texto traduzido. Para fins de concisão, apresentarei apenas o segundo texto, 1072b 1-4:

[REALE] (a) algo em vista do qual e (b) o próprio propósito de algo; no segundo desses significados o fim pode se encontrar entre os seres imóveis,

<sup>26</sup> “ὅτι ὁ ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ: ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἄλλ’ τινός, ὣν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ’ οὐκ ἔστι. κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ ἄλλα κινεῖ”.

no primeiro não. Portanto, ‘o primeiro movente’ move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas.<sup>27</sup>

[ANGIONI] Que há “em vista de que” entre as coisas não-suscetíveis de movimento, essa distinção o mostra: “em vista de que” é “para alguém” ou “em vista de algo”, dos quais um está presente, mas o outro não. Assim, ele propicia movimento na medida em que é amado, mas, por meio de algo que é movido, move as demais coisas.<sup>28</sup>

[BERTI] Que o “em vista do que” esteja entre os imóveis, o mostra a divisão; de fato o ‘em vista do que’ é ‘tal’ para qualquer um, dos quais o um é ‘entre os imóveis’, enquanto o outro não é. Esse move como objeto de *eros*, enquanto move as outras coisas por meio de um motor.<sup>29</sup>

Em seus comentários às traduções que fizeram do texto supracitado, Berti e Angioni revelam a diferença sobre o que ambos defendem como causalidade do motor imóvel.

Nas notas da sua tradução da *Metafísica*, Berti, de sua parte, diz que segue FAZZO [2002] e STEVENS [2011], p. 129, n.14. Eles, assim como Berti, usam o texto da família *alpha*, sem as adições dos comentadores precedentes e editores, e isto permite deixar claro que o termo ‘divisão’ é aquele que está entre os dois sentidos do fim. A locução ‘em visto do que’ (*hou héneka*) - οὗ ἕνεκα - tem lugar numa ação, por exemplo, a felicidade, e este ‘em benefício do qual’ (*hoi*, no dativo) tem lugar, por exemplo o homem (Berti cita *De An.* II 4, 415 b 2-3). No primeiro sentido está entre os imóveis, porque indica o motor imóvel da ação, enquanto no segundo não, porque indica aquele que se beneficia da ação.

Com relação ao termo verbal, Berti afirma com todos os códices que a palavra é ‘*kinoumenôî*’, no dativo. Então, o sentido seria: o sujeito é o objeto de desejo, que move a alma, o animal, por meio da faculdade desejante (Berti cita *De anima* III 10, 433b 13-18). Diversamente da interpretação tradicional, que tem como referência o trecho 1072a 26-b 4, relativo ao motor imóvel do céu, é possível ter em conta que essa característica é somente do objeto do desejo humano (*éros*), o qual é fim da ação porque é ‘praticável’ (*práktôn*), para mostrar como é possível que um motor mova permanecendo imóvel, sem implicar que o motor imóvel, o qual não é decerto praticável, seja o fim do céu ou seja o desejado do céu (Berti cita STEVENS [2011], p. 129-130).<sup>30</sup>

Por sua vez, Angioni, em seus comentários às linhas do texto em questão, desenvolve sua tese sobre a causalidade final do motor imóvel que move os céus, começando pela lo-

<sup>27</sup> REALE, 2002, p. 563.

<sup>28</sup> ANGIONI (b), 2005, p. 211.

<sup>29</sup> BERTI, 2017, p. 517. ‘Che l’ “in vista di cui” sia tra gli immobili, lo mostra la divisione; infatti l’ “in vista di cui” è “tale” per qualcuno, dei quali l’uno è “tra gli immobili”, mentre l’altro non lo è. Esso muove come oggetto di eros, mentre muove le altre cose per mezzo di un mosso’.

<sup>30</sup> BERTI, 2017, p. 542.

cução ‘em vista de que’, que pode ser dita também ‘para alguém’ ou ‘em vista de algo’”. Ele toma o texto estabelecido por Ross, que assume a correção proposta por Christ (*kaitinos*). Para os dois sentidos de ‘em vista de algo’ (*hou héneka*), ele propõe ver *De An.* II 415b 2, também citado por Berti, e *Fís.* 194a 35. Para Angioni, nenhum dos textos deixa claro com exatidão qual o tipo de distinção Aristóteles propõe. Dessa forma, Angioni julga plausível supor que tal distinção envolva dois modos diversos de usar a expressão ‘em vista de algo’ (*hou héneka*): a primeira é dizer que o ‘algo’ ‘é simplesmente o beneficiário para quem resultará alguma vantagem da ação ou processo que se diz ‘em vista dele’; a segunda é dizer que este ‘algo’ é precisamente o acabamento final que preside e explica o processo que, por isso, se diz estritamente ‘em vista desse acabamento’. Novamente, ele cita LAKS [2000], p. 226-7 e acrescenta a leitura de KULLMANN [1985].<sup>31</sup>

Sobre a linha final do texto em questão (1072b 4) - “mas, por meio de algo que é movido, move as demais coisas”, Angioni reconhece a enorme dificuldade em estabelecer o texto e interpretá-lo, sem deixar de dizer que esta parte é fundamental para a teologia de Aristóteles. Ele toma, também da mesma forma que Berti, o ‘texto estabelecido por Jaeger, amparado por maior número de fontes (manuscritos EJ, uma versão do manuscrito Ab e a tradução latina de Moerbecke): “*kinoumenôi*” (dativo singular). Bekker lê “*kinoumenon*” (nominativo singular), amparado em Alexandre e outra versão do manuscrito Ab. Ross propõe “*kinoumena*” (nominativo ou acusativo plural)<sup>32</sup>. A grande questão é como estabelecer o predicado de “*kinei*”, porque o texto ainda permite muitas controvérsias<sup>33</sup>.

Pontuando as controvérsias num esquema comparativo entre os 3 comentadores: Ja-

<sup>31</sup> ANGIONI (b), 2005, p. 176-178.

<sup>32</sup> ANGIONI (b), 2005, p. 177.

<sup>33</sup> Angioni apresenta três diferentes abordagens interpretativas sobre o mesmo problema:

1. Lição adotada por Jaeger:

1.a) “*talla*” como objeto de “*kinei*”: “mas, por meio de algo que é movido, move as demais coisas”;

1.b) “*talla*” como sujeito de “*kinei*”: “as demais coisas movem por meio de algo que é movido”.

2. Lição adotada por Bekker: “*kinoumenon*” como sujeito e “*talla*” como objeto de “*kinei*”:

2.a): “*kinoumenon*” subentende outra coisa, a saber, o primeiro corpo movido: “mas algo que é movido [sc. a primeira esfera] move as demais coisas”;

2.b) “*kinoumenon*” refere-se ao Primeiro Motor: “mas ele move as demais coisas na medida em que é movido”.

3. Emenda proposta por Ross:

3.a) “*kinoumena*” como sujeito e “*talla*” como objeto de “*kinei*”: “mas as demais coisas propiciam movimento na medida em que são movidas”;

3.b) “*kinoumena*” como predicativo do objeto (“*talla*”) de “*kinei*”, cujo sujeito subentendido seria o Primeiro Motor: “mas [se o Primeiro Motor] move as demais coisas que são movidas”.

eger, Bekker e Ross, Angioni vai descartando as possibilidades, seja por contradição no fato de que o Primeiro Motor não é suscetível de movimento, seja porque outro ponto proposto é pouco plausível, pois sugere que um motor móvel pressuporia, para promover movimento, uma terceira coisa, além dele próprio e da coisa movida, a saber, um instrumento já em movimento, ou seja pelo despropósito da tradução proposta por um dos autores. Para ele, então, considerando as alternativas, teríamos:

1.a) a causalidade do Primeiro Motor de certo modo transitaria para as demais coisas movidas, para além da primeira esfera celeste, na medida em que esta última, ao ser movida, transmitiria seu movimento às demais esferas e, supostamente, às demais coisas. Objeções: Ross [1924], vol. II, p. 377, observa que a construção sintática dificilmente seria admissível em grego. Mais importante que isso, contudo, é o fato de que essa interpretação requer algo que Aristóteles parece querer evitar, a saber, atribuir ao Primeiro Motor uma causalidade eficiente, além da causalidade final.

2.a) a coerência da doutrina seria mantida, pois se atribui à primeira esfera a causalidade eficiente pela qual, ao ser movida, ela move outras coisas. Objeções: supondo-se o participio singular "*kinoumenon*", é um alto custo supor que os sujeitos implícitos das duas ocorrências de "*kinei*" (linhas 3 e 4) são respectivamente distintos; a construção sintática, neste caso, sugere que são os mesmos, pois a atenção recai sobre a oposição "*hôs erômenon*" e "*kinoumenon*".

3.a) a construção "*kinoumena kinei*" é frequente na *Física* e o sentido é perfeitamente claro e condizente. Objeções: não há testemunho na tradição manuscrita. Tomei o texto de Jaeger, mas considero com muita simpatia a emenda proposta por Ross. Para discussão das lições de Ross e Jaeger, ver Laks [2000], p. 221, n. 35.<sup>34</sup>

Todas as três alternativas propostas por Angioni levam à conclusão de que a doutrina de Aristóteles não permite atribuir ao Primeiro Motor uma causalidade eficiente, mas apenas a causalidade final.

É preciso voltar a Berti, porque ele assume sua mudança de posição desde sua obra de *Aristote, dalla Dialética alla Filosofia Prima* e da outra *Profilo di Aristotele*. Ele afirma que desde a Antiguidade, a partir de Alexandre de Afrodísia, todos os intérpretes de Aristóteles concebiam o motor imóvel como causa final, introduzindo a concepção segundo a qual a alma do céu moveria este último com movimento circular com o fim de

<sup>34</sup> ANGIONI (b), 2005, p. 178.



imitar a sua imobilidade. Do Medievo até hoje, a mesma ideia é compartilhada por todos, com exceção de Hegel, segundo Berti. Desde sua mudança de opinião, ele pôde, por meio de diversos artigos publicados em diferentes eventos, livros e revistas defender com argumentos novos a guinada de posição, tomando como referência anterior a obra supracitada.

No artigo publicado em 2007, portanto posterior ao trabalho de Angioni, *Ancora sulla causalità del motore immobile*<sup>35</sup>, ele procurou desfazer algumas ambiguidades que restaram de outro artigo publicado por conta da sua participação no *Symposium Aristotelicum* acontecido em Oxford (1996): o artigo *Da chi e amato il motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7*<sup>36</sup>. Neste último, ele havia retomado a tese segundo a qual o motor imóvel (ou motores imóveis), do qual Aristóteles fala no livro XII, é a causa eficiente do movimento do céu. Foi uma tese anteriormente proposta por outros estudiosos, como S. Broadie, A. Kosman, L. Judson, e muito antes por P. Fonseca e C. Giacon, ao qual ele tinha feito algumas modificações. O artigo, afirma Berti, continha uma ambiguidade básica, ou seja, não tinha esclarecido 'se o motor imóvel, além de ser uma causa eficiente, era também a causa final, como toda a tradição do aristotelismo, a começar por Alexandre da Afrodisia, sempre acreditou, ou se era uma causa exclusivamente eficiente'<sup>37</sup>. Esta ambiguidade se devia ao fato de ele ter interpretado a alusão ao propósito (τὸ οὐ ἔνεκα), contida em 1072b 1-2, e a afirmação "move-se como amado" (κινεῖ δὴ ὡς ἐρῶμενον) contida em 1072b 3, como se ela se referisse ao motor sem movimento do céu.

O que ele pretendia era tentar interpretar a última afirmação como se significasse que o motor imóvel move o céu não porque é amado pelo próprio céu, mas porque é amado por si mesmo, ou seja, por amor a si mesmo, pelo prazer que sente no mover.

No entanto, continuando a referir-me ao motor imóvel a dica no fim e a afirmação de que o fim, se compreendido de certo modo, pode estar entre as realidades imóveis, dei inevitavelmente a impressão de considerar o motor imóvel também como uma causa final, mesmo se compreendido como uma causa final de si mesmo.<sup>38</sup>

Ao longo dos dez anos anteriores a seu artigo de 2007, a discussão continuou, com intervenções na maioria a favor da interpretação tradicional (C. Natali, A. Laks, R. Sharples,

<sup>35</sup> BERTI, Enrico. *Ancora sulla causalità del motore immobile*. Padova, Méthesis XX, 2007, p. 7-28.

<sup>36</sup> BERTI, Enrico. *Da chi e amato il motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6*. Padova, Méthesis X, 1997, p. 59-82.

<sup>37</sup> BERTI, 2007, p.7.

<sup>38</sup> BERTI, 2007, p. 7. "In realta mi sforzavo di interpretare quest'ultima affermazione come se volesse dire che il motore immobile muove il cielo non in quanto amato dal cielo stesso, ma in quanto amato da se stesso, cioè per amore di sé, per il piacere che prova nel muovere (da cui il titolo dell'articolo). Tuttavia, continuando a riferire al motore immobile l'accenno al fine e l'affermazione che il fine, se inteso in un certo modo, può essere tra le realta immobili, davo inevitabilmente l'impressione di considerare il motore immobile anche come causa finale, sia pure intesa come causa final e di se stesso" (grifo nosso).

J. B. Gourinat). A resposta contrária a Berti era sempre afirmar que o motor imóvel é apenas a causa final do movimento do céu. Berti propôs, então, uma reconstrução do debate, considerando as objecções que lhe foram levantadas, para depois reformular sua interpretação para desfazer a ambiguidade supracitada.

No artigo de 1997, ele tinha observado que Aristóteles introduzira a ideia do motor imóvel em *Met.* XII 6, 1071b 12<sup>39</sup>, por meio da expressão *κίνητικὸν ἢ ποιητικόν*, que na opinião dele significaria "motivo ou causa eficiente". Na mesma edição da revista *Méthexis* C. Natali, afirmou que "*κίνητικὸν*" indicaria a causa do movimento em geral, que pode ser tanto uma causa eficiente como uma causa final. Isto significaria que esta palavra não era decisiva a favor da causa eficiente do motor imóvel. Mas Natali não levou em conta a outra palavra, *ποιητικόν*, que na opinião de Berti seria decisiva a favor de uma causalidade eficiente. Doutra parte, A. Laks, no *Symposium Aristotelicum* havia observado que o sufixo *ικόν* é menos vinculante do que Berti afirmava, mas sobretudo que na expressão *κίνητικὸν ἢ ποιητικόν* havia uma disjunção entre os dois termos. Este sufixo, por sua vez, ou indicaria uma alternativa entre a causa do movimento em geral e uma causa eficiente, referindo-se ao motor imóvel apenas o primeiro tipo de causa, que pode ser especificada como a causa final, ou também indicaria uma equivalência entre os dois tipos de causas, em que *κίνητικὸν ἢ ποιητικόν* não poderia mais ser interpretado como indicando uma causa final, porque no *De gen.* I 7, 324b 13-14, Aristóteles diz que a causa final não pode ser eficiente.

Berti, então, denota que ele nunca havia afirmado que *κίνητικὸν* indicava apenas a causa final, como parecia ser assumido pela segunda possibilidade proposta pela Laks. Para evitar a confusão, ele pretende ser mais claro, afirmando excluir que o motor imóvel fosse também a causa final. Ele crê que na expressão *κίνητικὸν ἢ ποιητικόν* o primeiro termo indica a causa em geral do movimento e o segundo termo especifica o primeiro, indicando que você só tem que lidar com uma causa eficiente. Ele lembra que na comunicação feita no mesmo *Symposium*, a expressão que está no livro XII (10, 1075b 31)<sup>40</sup> *καὶ κίνητικὸν καὶ ποιητικόν* é usada mais tarde, onde a causa do movimento em geral também é especificada como uma causa eficiente.

Apesar de um outro autor citado por Berti, B. Gourinat, dar razão a Laks, argumentando que a sentença tem um senso disjuntivo, de outro lado afirma que a expressão fala indiscriminadamente de uma causa de condução ou eficiente. Para Gourinat, Aristóteles

<sup>39</sup> BERTI, 2017, p. 513. "*Ma certo, se c'è qualcosa capace di muovere, ovvero di produrre <movimento>, il quale però non agisca, non è possibile movimento*" - "*ἀλλὰ μὴν εἰ ἔστι κίνητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις*" (grifo nosso) - "Mas é claro, se há algo capaz de mover, isto é, produzir <movimento>, que, no entanto, não age, não é possível o movimento".

<sup>40</sup> BERTI, 2017, p. 533. "*Inoltre nessuno dei contrari sarà ciò che è precisamente capace di produrre e di muovere, perché potrebbe anche non essere*". - "*ἀλλὰ μὴν οὐδέν γ' ἔσται τῶν ἐναντίων ὅπερ καὶ ποιητικόν καὶ κίνητικόν*" (grifo nosso) - "Além disso, nenhum dos opostos será aquilo que é precisamente capaz de produzir e mover, porque poderia também não ser".

insiste nesse ponto, porque para a causa promover movimento tem que estar em ação ( $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ ), e para isso ela é mais adequada a uma causa eficiente do que a uma causa final. Berti concorda que aplicar a distinção entre poder e ação somente a uma causa final pode gerar a ideia de que há uma diferença entre uma causa final em poder e uma causa final, e que essa ação não depende dessa causa. A crítica de Berti é o problema de “dizer que o fim também deve ser pensado ativamente para pôr em movimento a ação, configura uma espécie de ‘ato passivo’ do fim, que consiste em ser pensado por outra coisa”.<sup>41</sup> Mas isso não tem nada a ver com os significados atribuídos por Aristóteles ao ato e nem parece corresponder ao verbo  $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ , que sugere uma atividade e não uma passividade. Por outro lado,

é bastante natural aplicar a distinção entre potência e ato a uma causa eficiente, imaginando como causa eficiente apenas na potência uma causa capaz de produzir movimento, e como causa eficiente em ato uma causa que realmente exerce essa capacidade. Ora, o que Aristóteles diz em *Met.* XII 6, 1071b 12-14, é que uma "causa motriz ou eficiente" só em potência não é suficiente para explicar o movimento do céu, portanto é necessário que seja motriz ou eficiente em ato, ou seja, que aja ( $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ ). Além disso Gourinat reconhece, como Ross, que no capítulo 6 de *Lambda* o motor do céu é concebido como uma causa eficiente e só no capítulo 7 é apresentado como a causa final.<sup>42</sup>

Berti afirma que, tanto para Natali como para Laks, o objeto de desejo é um bem praticável e reconhecido, mas nenhum dos dois conclui que o motor imóvel não pode ser objeto de desejo. Isto foi tirado como consequência por Stevens. Ele concluiu que o motor imóvel não é a causa final. Mas ele acaba entrando em choque com a crítica que Aristóteles dirige à alma do mundo, que Platão havia engendrado como a causa do movimento do céu, isto é, ser de alguma forma também movido, talvez por acidente, e, portanto, conter em si mesmo uma certa potencialidade, que o impede de estar todo em ação, ou seja, totalmente imóvel, como deve ser um princípio capaz de explicar um movimento eterno. Não é possível, portanto, identificar o motor imóvel com outro tipo de causa.<sup>43</sup>

A ambiguidade sobre a causalidade do motor imóvel não deixava claro se na interpretação de Berti era apenas uma causa eficiente ou também uma causa final. Ele se sentia

<sup>41</sup> BERTI, 2007, p. 9.

<sup>42</sup> Ibid., 2007, p.10. *‘Invece e del tutto naturale applicare la distinzione tra potenza e atto ad una causa efficiente, immaginando come causa efficiente solo in potenza una causa capace di produrre movimento, e come causa efficiente in atto una causa che effettivamente esercita tale capacita. Ora, cio che Aristotele dice in Metaph. XII 6, 1071b 12-14, e che una "causa motrice o efficiente" solo in potenza non e sufficiente a spiegare il movimento del cielo, percio e necessario che essa sia motrice o efficiente in atto, cioe che essa agisca ( $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ ). Del resto Gourinat riconosce, come gia Ross, che nel capitolo 6 di Lambda il motore del cielo e concepito come causa efficiente e solo nel capitolo 7 viene presentato come causa finale’.*

<sup>43</sup> BERTI, 2007, p. 11-12.

inclinado, como Ross, a acreditar que o Capítulo 6 de *Met.* XII apresentou o motor imóvel como uma causa eficiente e o capítulo 7 apresentou-o como a causa final. Para ele, o único ponto em que, em relação ao Capítulo 7, havia se afastado da interpretação tradicional, foi ao afirmar que o motor imóvel é a causa final não do céu, mas de si mesmo, e é amado não pelo céu, mas por si mesmo.

Berti, propõe algumas ideias de Annick Stevens, que observou toda a passagem 1072a 26-b 4, e concluiu que nela Aristóteles afirma que o motor imóvel move da mesma forma que o objeto de desejo e o objeto de inteligência. Isso significa que é interpretável não necessariamente como identificação do motor imóvel com tais objetos. Essa é a interpretação tradicional, incluindo a de Laks, que traduz  $\acute{\omega}\varsigma \epsilon\pi\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  com ‘na medida em que (na medida em que, ou em tanto que) amou’. Assim, segundo Stevens, esta última interpretação se imporia como necessária, porque em *De An.* III 10 resulta que o objeto do desejo é um motor imóvel ‘praticável’ ( $\pi\rho\alpha\kappa\tau\acute{\omicron}\nu$ ), ou seja, realizável através da ação, o que não se pode dizer do motor imóvel do céu. Então, Aristóteles não identifica o primeiro motor do universo com o primeiro desejo, mas se serve da analogia para justificar o fato de que o primeiro motor em ambos os casos tem que ser imóvel.<sup>44</sup>

Nas partes seguintes do argumento, Berti usará o que Aristóteles diz no livro *Zeta*, para, como é bem conhecido, lembrar que ele identifica a  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$  (comumente traduzida como ‘substância primeira’), não com o composto de matéria e forma, que é pura  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ , enquanto separado e determinado, mas com a forma ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ), ou essência ( $\tau\omicron\delta \tau\acute{\iota} \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ), do composto, porque esta é a causa de seu ser, isto é, é sua causa formal. Em seguida, lembra que em *Met.* XII 7 Aristóteles assinala que o primeiro objeto inteligível ( $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\nu$ ) é idêntico ao primeiro objecto desejável ( $\acute{\omicron}\rho\epsilon\kappa\tau\acute{\omicron}\nu$ ). Mesmo para isso não é necessário pensar no motor imóvel do céu, como fez a interpretação tradicional, porque Aristóteles fala dos objetos desejáveis pelo homem, isto é, aqueles que ‘desejamos’. Na opinião de Berti, estamos na seara do bem do homem, porque estamos falando dos objetos que desejamos. Ele cita as duas Éticas de Aristóteles em que ele explica que o mais desejável para o homem é o bem supremo, ou o excelente, e que este não é um bem separado.<sup>45</sup>

Voltando ao capítulo 7 (1072b 21-24), Berti dirá que Aristóteles afirma: “intelecto ( $\nu\omicron\upsilon\zeta$ ) e inteligível ( $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\nu$ ) são a mesma coisa. De fato, aquilo que é capaz de acolher o inteligível, isto é, a essência ( $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ), é intelecto, mas isso está no ato de possuí-lo ( $\epsilon\grave{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota} \delta\grave{\epsilon} \acute{\epsilon}\chi\omega\nu$ ), de modo que é mais do que estes que o intelecto pareça ser divino, e o conhecimento teórico ( $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ) é a coisa mais agradável ( $\acute{\eta}\delta\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\nu$ ) e o ótimo ( $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ )”.<sup>46</sup> Por

<sup>44</sup> Ibid., 2007, p. 17.

<sup>45</sup> BERTI, 2007, p. 20-21.

<sup>46</sup> BERTI, 2017, p. 517-718. “Ora, l’intelletto ha intelligenza di sé stesso per partecipazione dell’inteligibile, poichè diviene intelligibile afferrando e avendo intelligenza, di modo che intelletto e inteligibile sono la stessa cosa. Infatti ciò che è capace di accogliere l’inteligibile, cioè l’essenza, è intelletto, ma esso è in atto possedendola, sicchè è quello più di questi che l’intelletto sembra avere divino, e la conoscenza teorética è la cosa più piacevole e l’ottimo” - “ $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma \gamma\grave{\alpha}\rho$

fim, Berti ainda recorda que logo depois de ter dito que o que move enquanto permanece imóvel é precisamente este objeto, que é o primeiro dos inteligíveis e o primeiro dos desejáveis, ou seja, a felicidade, Aristóteles acrescenta: “Que o em vista do qual está entre os imóveis, a divisão o mostra; de fato, que o em vista do qual é <tal> para qualquer um, dos quais o um está <entre os imóveis>, embora o outro não o seja.” (*Met.* XII 7, 1072b 2-4).<sup>47</sup>

Berti diz que a alusão a um fim encontrado entre os imóveis nada tem a ver com o motor imóvel do céu, mas diz respeito ao primeiro motor inteligível e desejável para o homem, que atua, como diz o *De anima*, como um motor imóvel, ou seja, move a capacidade de desejar, permanecendo imóvel, enquanto que, sendo movido por isso, move o animal para a ação. Neste ponto Aristóteles especifica: “Esse move como objeto de *eros*, embora mova as outras coisas por meio de um motor”<sup>48</sup>. Ao que parece, estas palavras também se referem ao primeiro entre os objetos desejáveis pelo homem, isto é, à felicidade, ou à *θεωρία*, o objeto supremo do desejo, que é o motor imóvel do homem enquanto, por meio da faculdade do desejo, move tudo o que está nele. Portanto, a expressão ‘move-se como amado’ não tem nada a ver com o motor imóvel do céu. O que é necessário neste sentido, dirá, concluindo, Berti,

que não se diz que o céu e a natureza amam tal princípio, nem que tendem a imitá-lo, nem que aspiram a ele como seu próprio fim, mas que ‘dependem’ dele. Agora, como se pode depender de um princípio necessário, que não pode ser de outra forma, que não é, portanto, de forma alguma ‘praticável’, que move permanecendo imóvel, senão sendo movido por ele? Mas um princípio que move desta forma, isto é, sem ser ‘praticável’, não pode mover senão como uma causa eficiente, certamente não como causa final. Por isso, eu descartaria totalmente que o motor imóvel do céu seja, bem como causa eficiente, também causa final, eliminando dessa forma a ambiguidade que permanecia nos meus escritos anteriores.<sup>49</sup>

γίγνεται θιγγάνων και νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς και νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ και τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ’ ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, και ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον και ἄριστον”.

<sup>47</sup> Ibid., 2017, p. 517. “*Che l’in vista di cui sia tra gli immobili, lo mostra la divisione; infatti l’in vista di cui è <tale> per qualcuno, dei quali l’uno è <tra gli immobile>, mentre l’altro non lo è*” - “ὅτι δ’ ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ: ἔστι γὰρ τινὲ τὸ οὐ ἔνεκα και τινός, ὡν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ’ οὐκ ἔστι”.

<sup>48</sup> *Met.* XII 7,1072b 4 - “κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ”.

<sup>49</sup> BERTI, 2007, p.21. “*Qui non si dice che il cielo e la natura amano un siffatto principio, né che tendono ad imitarlo, né che comunque vi aspirano come al proprio fine, ma che ne “dipendono”. Ora, come si può dipendere da un principio necessario, che non può stare diversamente, che dunque non è in alcun modo “praticabile”, che muove restando irrimovibile, se non essendone mossi? Ma un principio che muove in questo modo, cioè senza essere “praticabile”, non può muovere se non come causa efficiente, certamente non come causa finale. Quindi escluderei totalmente che il motore immobile del cielo sia, oltre che causa efficiente, anche causa finale, eliminando in que sto modo l’ambiguita che restava nei miei precedenti scritti*”.

No percurso que eu segui até aqui, procurei apresentar alguns contrapontos à posição de Berti por meio de alguns autores (Angioni *et altera*). Para encerrar, sem fechar a questão desta enorme disputa aberta entre a causalidade eficiente ou final atribuída ao primeiro motor imóvel, gostaria de trazer as conclusões propostas por Albert Ross, numa comunicação feita no seu artigo publicado por ocasião do evento realizado em Bonn em 2010, constante do livro *Aristotle's Metaphysics Lambda: new essays*<sup>50</sup>. Ele defende a chamada visão tradicional, segundo a qual o motor imóvel é causa final, e divide sua apresentação entre as objeções feitas à opinião tradicional de causalidade final e a razões pelas quais estas objeções estão erradas.

As objeções<sup>51</sup> apresentadas por Ross contra a interpretação tradicional e feitas por alguns autores, entre eles Berti, podem ser elencadas segundo a seguinte ordem: 1) O primeiro motor é designado por Aristóteles como *kinetikôn* e *poietikôn* em *Met.* XII 6. Essa caracterização define que tipo de causa é o primeiro motor. O sufixo *ikon* indica a capacidade de fazer algo, que normalmente é usado no *Corpus* da obra de Aristóteles para se referir a uma causa eficiente. Portanto, o primeiro motor não deve ser uma causa final, mas eficiente; 2) A referência a objetos de desejo ou amor no capítulo 7 não implica necessariamente que o primeiro motor seja uma causa final. Por um lado, o advérbio *hôs* na expressão *hôs erômenon* poderia significar apenas 'como se'. Em outras palavras, a referência ao objeto de amor ou desejo no texto poderia ser simplesmente uma analogia para indicar o modo como ele se move - sem contato - mas não o tipo de causalidade desse princípio de movimento; 3) Para explicar a relação causal entre o primeiro motor e o primeiro movido é preciso recorrer à ideia da interpretação tradicional de que Aristóteles falaria de uma 'imitação' (*mimesis*). O texto é embaraçoso, o que poderia dar uma ideia de que a interpretação tradicional nada mais é do que uma reconstrução neoplatônica; 4) Aristóteles nunca afirma que mais de um objeto é amado ou desejado na produção do primeiro movimento. Para a interpretação tradicional não é assim, e, por isso, pressupõe que a esfera-alma se envolva em um par de atividades de amor ou desejo. Desejo, um dos quais, o amor pelo primeiro motor, de alguma forma, dá origem ao desejo do outro por movimento na esfera. Portanto, na verdade existem dois desejos, não um; 5) *Metafísica* XII 7 distingue dois sentidos de 'aquele em nome do qual', isto é, como 'objetivo' (*tinós*) e outro como 'beneficiário' (*tini*) de ação. É claro que o primeiro motor não é o beneficiário do movimento da primeira esfera. No entanto, a história da imitação não é fácil de se relacionar com a nossa compreensão do 'objetivo'. Se o amor da esfera-alma pela contemplação divina assume a forma de um impulso para imitá-lo em um meio físico, então em relação a essa atividade imitativa a contemplação divina não é realmente

<sup>50</sup> ROSS, Albert. *Aristotle's Metaphysics Lambda: new essays* – ed, by Christopher Horn. Bonn, Gruyer, 2010, p. 207-227.

<sup>51</sup> ROSS, 2010, p. 211-215.

objetiva. A rigor, a contemplação divina não seria a causa final do movimento, mas uma causa exemplar; 6) se o primeiro motor é uma causa exemplar (embora o movimento da esfera dependa da atividade mais alta como causa final) o cosmos está vivo para sempre com ordem e beleza infundadas no bem; 7) se o Primeiro Motor é o objeto principal do pensamento e do desejo, isso implica que o primeiro céu é capaz de algum tipo de contemplação. Mas por que, então, ele não imita o Motor da maneira mais direta possível, ou seja, contemplando aquilo que o Motor contempla? Uma contemplação imperfeita seria uma aproximação mais próxima da perfeição da vida divina do que o movimento espacial.

Se observarmos com cuidado, de alguma forma, todas essas objeções já estiveram presentes nos argumentos de Berti, direta ou indiretamente. Mas o que Ross faz é responder a tais objeções reafirmando a interpretação tradicional<sup>52</sup>. Para começar com a objeção 3, Ross afirma que Aristóteles nunca declara explicitamente que o primeiro céu ‘imita’ a atividade do Primeiro Motor. Com relação à objeção 5 e 6, é verdade que o Primeiro Motor, de acordo com a interpretação clássica, pareceria ser uma causa ‘exemplar’. No entanto, é possível mencionar algumas passagens de outras partes do *Corpus* (*De An.* II 4), onde Aristóteles introduz algo como uma causa ‘exemplar’ ou como causa final, e algumas passagens que sugerem que o primeiro céu imita a atividade do Primeiro Motor, apesar do fato que não há uma referência explícita a esse tipo imitação em *Met.* XII. É verdade também que a passagem não se refere à imitação de Deus ou do Motor Primeiro pelos céus, como Berti observou. No entanto, o texto é útil para ilustrar o uso aristotélico de explicações de algo semelhante a um ‘exemplo’. Neste texto, também é confirmada a relação entre o mundo corruptível e o incorruptível em termos de imitação. Nesse caso, o ‘exemplo’ ou o ‘modelo’ consiste em corpos simples, imitando o movimento circular dos céus. Assim, parece verdadeiro que nas duas passagens onde Aristóteles usa explicações apelando a uma causa ‘exemplar’, esse tipo de explicação é uma explicação teleológica para ele. E não é, por sua vez, necessariamente uma reconstrução neoplatônica.

Ross, aponta duas referências indiretas sobre a imitação: uma é a menção de Platão quanto ao movimento circular como modelo de reflexão humana, e outra à *Metafísica* de Teofrasto como uma reação crítica contra a parte da filosofia aristotélica. “Se o Primeiro Motor é a causa do movimento circular, não será a causa do melhor movimento; pois o movimento da alma é melhor, e acima de tudo o do pensamento, do qual também brota o desejo”<sup>53</sup>. Sobre a objeção 7, Ross acredita que seja mais uma objeção à própria posição aristotélica do que à interpretação clássica.

Quanto às objeções 4 e 5, Ross aponta: parece que Aristóteles tinha dois tipos dife-

<sup>52</sup> ROSS, 2010, p. 215-222.

<sup>53</sup> THEOPHRASTUS. *Met.* 5a 23–25 e 5b 7–10. Veja ROSS, W. D. *Theophrastus. Metaphysics*. Oxford: Forbes, F. H. (eds.), 1929, p. 43.

rentes de teleologia em mente. Um deles é intrínseco e o outro extrínseco. No primeiro tipo de teleologia toda substância natural buscaria sua própria perfeição e, no segundo, o cosmos é ordenado por causa dela. Aqui ele se reporta de novo às passagens, *De an.* II 4 e *De gen. et corr.* 11. Dessa forma, ele crê que seja necessário admitir no relato tradicional da relação entre o Primeiro Motor e o primeiro céu uma implicação de dois desejos diferentes. A alma do primeiro céu teria dois desejos, da mesma maneira que os seres vivos desejam se reproduzir e participar do que é eterno e divino, ou da mesma maneira que elementos simples tendem a se envolver em transformações recíprocas e ao mesmo tempo imitar o eterno movimento dos céus. Ross afirma: ‘estritamente falando, Aristóteles não fala sobre dois desejos, mas sobre dois aspectos de um e mesmo desejo’<sup>54</sup>.

Ross deixou para o fim, a objeção 1, que trata da designação do Primeiro motor como ‘*kinetikòn*’ e ‘*poietikòn*’ em *Met.* XII 6. Ele tem algumas observações sobre isso, porque se o relato das passagens deste livro parece se referir a uma causa eficiente, elas precisam ser elucidadas. Primeiro, no trecho em que ocorre, é crucial observar o enquadramento negativo dessa passagem. Em outras palavras, essas linhas se referem apenas ao que o Primeiro Motor não é. O argumento afirma que se houver algo capaz de mover coisas ou agir sobre elas e não estiver realmente fazendo isso, não haverá movimento, por isso que não é o caso de não haver movimento. Então, não pode haver algo capaz de mover as coisas ou agir sobre elas e de fato não o fazer.

O que Ross quer é enfatizar que tipo de princípio não é capaz de explicar a existência do movimento, e, segundo ele, esse objetivo não é uma descrição positiva.

Da negação do conseqüente segue a negação do antecedente - e isso é tudo. Portanto, a descrição de um princípio que é capaz de se mover e agir e não o faz, poderia ser apenas uma descrição destinada a negar sua existência, e é desnecessário vinculá-lo à natureza do Primeiro Motor.<sup>55</sup>

Ross concorda que os termos ‘*kinetikòn*’ e ‘*poietikòn*’ geralmente se referem a uma causa eficiente no *Corpus* aristotélico, mas nem sempre é esse o caso. Há um duplo sentido quando Aristóteles diz em *Fís.* VII, 2: “aquilo que é o primeiro motor de uma coisa - no sentido de que fornece não apenas por causa disso, mas a fonte do movimento - está sempre junto com o que é movido por ela”<sup>56</sup>. O primeiro é como uma causa eficiente e o segundo como causa final. Os oponentes da interpretação tradicional tomaram o sentido da causalidade eficiente, ainda que leiam a causalidade final também. Para Ross, o termo

<sup>54</sup> ROSS, 2010, p. 219.

<sup>55</sup> ROSS, 2010, p. 219. ‘From the negation of the consequent follows the negation of the antecedent – and that is all. Hence, the description of a principle that is capable of moving and acting and is not doing so, could be just a description aimed at denying its existence, and it is unnecessary to link it with the nature of the Prime Mover’.

<sup>56</sup> ARISTÓTELES. *Física. Traducción y notas Guillermo R. De Hechandía*. Madrid: Gredos, 1995. *Fis.* 243a 32–33. “El primer moviente, entendido no como fin, sino como principio de donde viene el movimiento, está junto con lo movido (digo «junto» porque no hay nada intermedio entre ellos)”.



'*kinetikòn*' se refere ao primeiro motor como um princípio de movimento em geral e não especificamente à causa eficiente.

No final da sua argumentação, Ross, retoma uma das analogias do *Met.* XII 10, aquela entre o universo e um exército e uma casa. Ele diz que essa parte do livro parece consolidar o relato dos capítulos 6 a 9 com uma mudança de foco: não é mais com a atividade intelectual específica do Primeiro Motor, mas com a sua caracterização como causa final unificadora. Começa com uma referência à 'natureza do universo' e continua descrevendo um 'arranjo conjunto' estratificado de todo o mundo. Esta edição também admite uma leitura minimalista. Para ele, o núcleo da analogia poderia ser justamente o fato de que, em um exército, o general não depende da ordem, mas essa ordem depende dele; além disso, tudo no universo é organizado em conjunto, como em uma casa. As duas analogias servem de reflexo do poder causal do Primeiro Motor como uma causa final. Se é assim, ela é responsável pela ordem do cosmos, porque graças a ela os céus são movidos eternamente, e graças a esse movimento é possível a eterna sucessão do futuro ser e do falecimento. Segundo Ross, está lá em *Met.* 8:

os movimentos dos céus são organizados em conjunto, de modo que ele precisa concentrar sua atenção no mundo sublunar. Coisas sublunares vivem em graus variados 'em direção ao todo'. O Primeiro Motor age para mover o conjunto em diferentes graus "em direção ao que é comunitário". O universo funciona de maneira semelhante. A aleatoriedade existe apenas no mundo sublunar e, portanto, não tem lugar no céu. No entanto, se o Primeiro Motor não se move, as relações restantes não funcionam. Portanto, é possível dizer que a ordem depende dela, e que as analogias de XII 10 são perfeitamente compatíveis com a interpretação tradicional de *Lambda*; não é necessário procurar uma causa eficiente.<sup>57</sup>

Aristóteles declara em *Met.* XII 8 que as moções dos céus estão dispostas em conjunto, por isso ele tem de concentrar a sua atenção no mundo sublunar. As coisas sublunárias vivem em diferentes graus 'para o todo', o que é comparado com a forma como vários membros da família agem em diferentes graus 'para o que é comunal'. O nível de participação é maior entre os homens livres do que entre os escravos, mas a ordem na casa implica que

<sup>57</sup> ROSS, 2010, p. 221-222. 'Aristotle states in *Met.*  $\Lambda$  8 that the motions of the heavens are jointly arranged, so he has to focus his attention on the sublunary world. Sublunary things live in varying degrees "towards the whole", which is compared to the way in which various members of the household act in different degrees "towards what is communal". The level of participation is higher among free men than among slaves, but the order in the house implies that the high level of perfection is related to the low level of randomness. The universe works in a similar way. Randomness exists only in the sublunary world and hence has no place in heaven. **Nonetheless, if the Prime Mover does not move, the remaining relationships do not work.** Therefore, it is possible to say that the order depends on it, and that the analogies of  $\Lambda$  10 are perfectly compatible with the traditional interpretation of *Lambda*; it is not necessary to look for an efficient cause' (grifo nosso).

o alto nível de perfeição está relacionado com o baixo nível de aleatoriedade. O universo funciona de forma semelhante. A aleatoriedade existe apenas no mundo sublunar e, portanto, não tem lugar no céu. No entanto, se o Primeiro Motor não se move, as relações restantes não funcionam. Portanto, é possível dizer que a ordem depende dela, e que as analogias do XII 10 são perfeitamente compatíveis com a interpretação tradicional de *Lambda*; não é necessário procurar uma causa eficiente.

Há uma disputa aberta e inacabada. Esta é a conclusão inicial que é possível deprender da quantidade de argumentos apresentados por Berti, Angioni, Ross, e todos os outros autores citados indiretamente por eles em suas análises. Ainda restaram de fora deste trabalho outras análises exegéticas mais completas feitas por Berti,<sup>58</sup> mas o núcleo central de seu argumento foi exposto. Se compararmos o capítulo 6 de *Metafísica* XII com outros textos, parece ficar claro que Aristóteles demonstra a existência de uma substância imóvel com base na doutrina do movimento e na doutrina da potencialidade e da atualidade. Esta substância não é só pura atualidade, mas atua como uma causa eficiente, como um princípio atuante. O motor imóvel é uma mente (*nous*) que pensa a si mesma, e é essencialmente atividade de pensamento. Mas como é possível que o motor imóvel tomado como princípio ativo mova apenas como objeto de amor e entendimento, e ao mesmo tempo seja ato de pensar? Berti reconhece que ‘provavelmente Aristóteles não explicou muito claramente como o pensamento do motor imóvel causa o movimento do céu’<sup>59</sup>. Mas para Berti está claro que o motor imóvel é uma causa eficiente e não uma causa final concebida no sentido da interpretação tradicional, ou seja, como causa final do céu. Ao contrário de Ross, ele vê evidências fortes em favor do caráter do motor imóvel como causa eficiente do movimento do céu e também como causa final de si mesmo no capítulo 10 do livro XII.

O que eu posso dizer dentro do limite proposto numa dissertação é que as duas posições que revelam o estado atual da questão parecem convergir num ponto comum, qual seja, as dificuldades do texto estão exatamente na concisão e inacabamento do argumento de Aristóteles (Angioni expõe essas dificuldades). Tanto é verdade, que em todas as análises sempre se buscou mais o apoio da doutrina externa ao livro *Lambda*, do que a possibilidade inequívoca de uma exegese precisa do texto. O livro inteiro é assim, como bem aponta Angioni, e apoiado por quase todos os outros comentadores. Creio que, na verdade, o maior problema em definir a causalidade do Motor Imóvel ou Motor Primeiro (como preferiu Ross), se é eficiente ou final, está no impacto que esta definição tem nas teologias racionais que se desenvolveram a partir do Livro XII da *Metafísica*. Para as religiões monoteístas, que viram na *Metafísica* de Aristóteles um fundamento robusto filosófico para suas teologias, a causalidade final do Motor Imóvel é fundamental

<sup>58</sup> BERTI, 2011, **Moto(res) imóvel(is) como causa(s) eficiente(s) em *Metafísica* XII 6**, p. 508-535.

<sup>59</sup> BERTI, 2011, p. 531.

para se ter uma precisão maior do Deus criacionista de seus sistemas. Para a *Metafísica* propriamente dita, não parece que o sistema inteiro dos motores movidos pelos motores imóveis ou pelo motor imóvel fique comprometido em sua construção, se ora o motor imóvel seja a causa eficiente, ora seja a causa final do movimento dos céus, ou as duas simultaneamente.

### 3.1.3 O motor imóvel é único ou há uma pluralidade de motores imóveis?

Gostaria de terminar a abordagem da questão levantada por Berti sobre a chamada teologia de Aristóteles trazendo um último ponto que, por diversas vezes, ele citou, ainda que passageiramente, em seus comentários sobre a *Metafísica*. A questão aparentemente parece simples se tomada como mera aporia, mas acabou por se tornar na maioria dos intérpretes, depois de Alexandre de Afrodísia, um problema resolvido. Afinal, há um somente motor imóvel que move os céus ou há uma pluralidade de motores? Há um somente 'o deus' ao qual se refere Aristóteles no livro XII ou há 'os deuses' que poderiam ser tomados como motores imóveis em cada uma das sequências de esferas celestes movidas? Tomei como ponto de partida desde o capítulo 1 e também neste capítulo 2 a afirmação de Berti, segundo a qual, a situação histórica de Aristóteles, inserido no mundo politeísta grego, não poderia considerar senão a hipótese de que para o Estagirita, ainda que de forma mítica, como diversas vezes ele afirma ao longo da *Metafísica*, seu mundo fosse composto por um panteão de divindades, cada uma colocada no seu lugar mitológico.

A bem da verdade, afirma Berti, quando trata dessa questão sobre a unicidade ou a multiplicidade dos motores imóveis,

os árabes queriam a qualquer custo encontrar em Aristóteles os princípios fundamentais da teologia islâmica, isto é, a unicidade de Deus, aspecto fundamental para o islamismo: Deus é somente Um. Os muçulmanos acusam os cristãos de politeísmo, pois admitem a Trindade. Portanto, para eles, a coisa mais importante é a unicidade de Deus. Visto, porém, que no livro *Lambda* as coisas não são exatamente assim, não existe de modo algum a unicidade do motor imóvel, pois há um primeiro motor imóvel, como veremos, porém, há também outros cinquenta e quatro.<sup>60</sup>

Contudo, não se deve esquecer que, em outras partes da sua obra, Berti também aponta para o que ele chama de avanço teórico de Aristóteles em chegar à existência de um primeiro motor imóvel em relação a todos os outros motores imóveis dos céus.<sup>61</sup> O pro-

<sup>60</sup> BERTI. 2012, p. 145.

<sup>61</sup> Ibid., p. 175.

blema que se põe aqui é como unir a ideia de um primeiro motor imóvel que move os céus concomitantemente à ideia de muitos outros motores imóveis, pelos quais suas esferas são movidas, enquanto eles são movidos pelo primeiro motor. Se são movidos por um primeiro motor imóvel não poderiam ser motores imóveis, porque são movidos, a não ser que se admita graus de imobilidade, sendo o primeiro motor imóvel um único que não é de fato movido por nenhum outro, e que seja o movedor dos outros motores imóveis de cada esfera celeste, que são movidos e ao mesmo tempo imóveis apenas para os movimentos que produzem no interior de suas esferas.

É bem verdade que, para Berti, Aristóteles pretende fazer uma ciência teológica como parte integrante de sua filosofia primeira (tal como o é a matemática e a física). Isto denota um caráter mais cientificista da parte de Berti na sua leitura da *Metafísica* de Aristóteles. Então, devo considerar que seus argumentos sobre a ciência teológica tratam na verdade dos princípios primeiros de todos os motores moventes dos céus e dos astros que compõem o quadro de divindades do mundo aristotélico. Não são mais as divindades poeticamente cantadas e elegiadas nas odes de seus predecessores, mas cada astro real que preside seu círculo de esferas moventes do mundo. Aristóteles toma como ponto de partida que é o primeiro motor imóvel que move sem ser movido todos os outros motores, a começar dos céus. Move por força do seu intelecto desejante, e move por força do amor, ou de 'éros', como Berti traduz da *Metafísica*.

Berti<sup>62</sup> lembra que no capítulo 8 Aristóteles se pergunta se esse motor imóvel é um ou são muitos (1073a 14). Como os movimentos eternos são muitos e devem ser admitidos na sua pluralidade, então são muitos os motores imóveis. Aqui Aristóteles, lembra Berti, está reconhecendo que para explicar o movimento irregular dos planetas seria preciso, então, calcular o número de esferas celestes que se movem, esferas essas que regem a irregularidade do movimento dos planetas. Essas esferas necessitam cada uma de um motor imóvel. Portanto, haveria, depois do cálculo feito por Aristóteles, um número de cinquenta e cinco motores imóveis (não entrarei nas controvérsias sobre os números exatos de esferas, porque outra vez o texto de Aristóteles permite fatores diferentes na multiplicação). Em seguida, continua Berti, Aristóteles vai especificar que entre estas esferas celestes calculadas há uma primeira, que por ser primeira, move todas as outras, e, por isso, exige que seu motor seja o primeiro em relação a todos os outros motores. É que para o Estagirita o universo é finito e possui forma esférica e não pode ser senão um (1074a 31). Estes motores imóveis não são matéria, porque são imóveis, são ato puro, por isso não podem ser distinguidos entre si como o são os indivíduos de uma mesma espécie. O que lhes dá esse caráter de multiplicidade, são muitos, diferentes entre si e de uma espécie diferente individualmente falando.

---

<sup>62</sup> BERTI, 2012, p.172-175.

é a matéria que distingue os indivíduos da mesma espécie: por exemplo, nós seres humanos, do ponto de vista da espécie, somos todos iguais, mas meu corpo é diferente do seu, do dele, e por isso somos diferentes graças à matéria, mesmo que cada um de nós tenha uma alma especificamente idêntica. No caso de motores sem movimento não importa, porque são motores sem movimento, são puro ato e, portanto, imateriais; então não podem ser distinguidos como os indivíduos da mesma espécie, portanto, se são muitos, se são múltiplos e distintos um do outro, cada um deve ser de uma espécie diferente. Portanto, o primeiro motor sem movimento não é o primeiro dos deuses, desde que os deuses estejam todos no mesmo plano; não, ele é de uma espécie diferente. Não só, portanto, cada um dos cinquenta e cinco é diferente dos outros, mas o primeiro é o primeiro e único na sua espécie, precisamente porque é imaterial, e porque nessa espécie só a matéria poderia distinguir muitos deles. Mas, como é o primeiro motor sem movimento, o mundo, até o céu, até mesmo o universo, encerrado dentro da esfera movido pelo primeiro motor sem movimento, só pode ser um.<sup>63</sup>

Berti admite que a demonstração feita por Aristóteles da singularidade do céu através da singularidade do motor do primeiro céu traz de volta uma visão hierárquica, que significa dizer que há um primeiro princípio que é, desta vez, não mais o motor sem movimento, mas o primeiro motor sem movimento, ou seja, que esta é a primeira de todas as entidades, e é ele quem move tudo. Aqui, indica Berti, parece que é possível aproximar-se da noção de Deus, como nas religiões monoteístas. Deveríamos considerar que esse motor imóvel, que é o primeiro motor imóvel, é o primeiro de todos os entes, e é aquele que tudo move? Tal questão abordada em Berti dessa forma levanta sérias dúvidas se ele admite de fato a multiplicidade de motores imóveis ou a unicidade de um primeiro motor imóvel, que de fato é imóvel, sem ser movido.

Contudo, como afirma Angioni na introdução a seus comentários sobre a tradução que fez do livro *Lambda*, tudo é muito obscuro, e há questões em aberto na versão possível e comum que se possa fazer de parte dos argumentos de Aristóteles. Ele enceta ao comentar as linhas de 1074a 30-31, que quando realiza sua tradução do texto aristotélico fica assim: “o acabamento de toda locomoção há de ser um dos corpos divinos que se locomovem pelo céu”.

Para ele é mais um outro sinal da inconsistência na doutrina apresentada por Aristóteles, que seria suficiente para lançar sérias dúvidas sobre a autenticidade do capítulo 8. Basta referir-se ao estabelecido em 1072b 1-4. Ora,

---

<sup>63</sup> BERTI, 2012, p. 174

o acabamento ou fim de toda locomoção celeste deveria ser um motor não-suscetível de movimento, que promoveria o movimento na medida em que é amado. Aquilo em vista de que se locomove um corpo celeste seria justamente seu respectivo “motor imóvel” (imaterial, supra-sensível, etc.). Assim, faria sentido dizer que esse motor imóvel, como substância separada, seria o ‘*télos*’ do corpo celeste e de sua locomoção própria, como Aristóteles realmente diz em 1074a 23.<sup>64</sup>

Angioni reconhece que o texto indica como “*télos*” da locomoção o motor imóvel que é substância separada e “*télos*” do corpo celeste. Numa tentativa de resolver problema, ele cita Lloyd [2000], p. 265, que sugere resolver a dificuldade ao considerar que o corpo celeste é “*télos*” de sua locomoção apenas no primeiro sentido distinguido em 1072b 2-3, isto é, como beneficiário para o qual (*tini*) resulta um bem, mas não como bem (*tinós*) que preside e determina o movimento. Angioni concorda com a afirmação de Lloyd, porque em 1074a 27-28 está afirmado que as locomoções são “em vista dos astros”. Isso só acontece se ficar entendido que os astros são os beneficiários, mas não o fim no sentido de completude e acabamento. O problema é que, aponta Angioni, Lloyd supôs que a distinção entre usos de “*hou héneka*” é possível de ser aplicada de maneira indiferente ao termo “*télos*”. Ele não concorda que tal suposição seja aceita sem argumentação. Mas reconhece que existe na doutrina de Aristóteles essa equivalência entre “*télos*” e “*hou héneka*”.

Eu trouxe o comentário de Angioni apenas para indicar algumas das dificuldades que o texto traz, e que não aparecem na leitura de Berti. Mas se considerarmos a tradução recente que ele fez do texto (1074a 30): “fim de cada translação será qualquer um dos corpos divinos que se movem no céu”<sup>65</sup>, temos uma outra abordagem.

Berti explica no seu comentário nas notas feitas a essa tradução <sup>66</sup>uma dificuldade entre a leitura dos comentadores como aqueles que Angioni segue. Ele afirma que se baseia no texto transmitido por todos os códices. Nenhum deles fala em momento algum dos motores imóveis, mas das esferas, das translações e dos astros. Para Berti estes são os verdadeiros fins das translações. Não são os motores imóveis pretendidos como causa final das translações, como sustentam os comentadores. Por causa dessa última ideia foram forçados a admitir que cada translação tem dois fins, o próprio astro e o próprio motor imóvel. Isto é diferente da conhecida distinção aristotélica entre o fim como aquilo em vista do qual se produz o movimento e o fim em benefício do qual vem o movimento. Entre os que seguem esta interpretação estão Ross [1953], II, p. 395; Lloyd [2000], p. 264-

<sup>64</sup> ANGIONI (b), 2005, p. 194.

<sup>65</sup> BERTI, 2017, p. 525. ‘*fini di ogni traslazione sarà qualcuno dei corpi divini che “si muovono” nel cielo*’ – “τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν”.

<sup>66</sup> Ibid., p. 545.

265; Fazzo [2014], p. 368-370, e, em todos, o problema que ele aponta se repete. Mas Berti diz que não há vestígios desta distinção no trecho que traduziu. Aristóteles fala de um único fim, o astro, usando sempre a expressão “em vista de” (*héneka*) com o genitivo. Os motores imóveis, então, são necessários como causa eficiente dos movimentos eternos, não como causas finais. Aqui, ainda uma vez, Berti retoma sua tese sobre a causalidade eficiente nos motores imóveis. Mas esse não é o objeto dessa parte do trabalho, porque já tratei dela antes. É verdade que põe de novo o problema sobre o motor imóvel. Em Aristóteles parece não estar claro se se trata de um único que de fato tudo move, ou é um primeiro motor imóvel que move todos os outros motores imóveis de cada esfera celeste.

Por sua vez, Philip Merlan, no seu artigo “Os motores imóveis de Aristóteles”, publicado e traduzido para o português na obra coletânea de Marco Zingano<sup>67</sup>, apresenta uma argumentação que corrobora em parte aquilo que citei acima sobre o pensamento de Berti, qual seja, que não haveria somente um motor imóvel, mas uma pluralidade deles. Ele traz algumas conclusões que são sugestivas para o debate. Mas antes apresenta seus diferentes argumentos, entre eles a questão dos três tipos de *οὐσία*: as formas, os objetos matemáticos e os objetos sensíveis. Para entender seus tipos, é preciso saber o que Aristóteles entende por *οὐσία*. Ele conclui que pode ser tanto ‘coisa’ (objeto particular e individual independente e pertencente a tal esfera ou divisão) ou o ‘tipo de coisa’ (a inteira esfera ou divisão do ser a que um objeto pertence). Dada essa importante distinção sobre a substância, essência, ou simplesmente a palavra transliterada, *ousía*, Merlan sugere que, por causa disso, o capítulo 8 de *Lambda* exhibe um quê de politeísta. Se Aristóteles levanta a questão de haver apenas uma *ousía* ou diversas *ousíai*, quando fala da *ousía* primeira ou da *ousía* imóvel, há de se perguntar se os motores imóveis são vários ou se é apenas um. Não entrarei na questão levantada por Merlan sobre a relação entre o número de motores com o número de Números Ideais de Platão. Mas é suficiente reconhecer que, apesar de Aristóteles, no capítulo 8, afirmar ser apenas um ‘o deus’ que é o motor imóvel que tudo move sem ser movido, não resta dúvidas que logo depois o número de motores imóveis se multiplica, porque haveria um em cada esfera celeste.

As conclusões<sup>68</sup> a que Merlan chega em seu artigo estão de certo modo na contramão da interpretação da maioria, como ele mesmo reconhece. Em primeiro lugar, acreditar que os motores que não se movem são múltiplos não está em contradição com a doutrina proposta por Aristóteles no conjunto do livro XII, nem que o capítulo 8 é menos ou mais monoteísta que o resto do livro. Segundo, a doutrina do sistema aristotélico que versa sobre a suposição de que a matéria é o princípio da individuação não impede que se creia numa pluralidade de movimentos imateriais. Terceiro, algum comentador pode citar as

<sup>67</sup> MERLAN, Philip. **Os Motores imóveis de Aristóteles** – in *Sobre a Metafísica de Aristóteles* Marco Zingano(org). São Paulo: Odisseus, 2005, p. 29-71.

<sup>68</sup> MERLAN, 2005, p. 51-52.

linhas da seção 1074a 31-38 para dizer que este trecho demonstra a impossibilidade de uma crença na pluralidade de motores imateriais. Mas a prova, segundo Merlan, é que não existem motores imóveis além desses motores responsáveis pelos movimentos dos corpos celestes. Ora, dirá ele, para cada motor imaterial há uma espécie, então esses motores não são indivíduos de uma espécie ou de um gênero comum que seria chamada de motor imóvel. Em quarto lugar, ele afirma que no sistema de Aristóteles os motores imóveis são análogos ao da filosofia de Platão, principalmente na questão dos Números Ideais. Por fim, ele crê que a 'teologia' de Aristóteles está intimamente ligada às doutrinas platônicas e pós-platônicas, principalmente quando se trata da divisão do ser e os princípios dessas divisões.

Uma vez que suas conclusões estão na posição contrária à grande maioria dos eruditos e intérpretes da *Metafísica*, decerto, acentua ele, Aristóteles não pareceu estar interessado em demonstrar a existência real de uma entidade divina, ou mesmo em provar se essa entidade era numérica ou individualmente uma. Merlan afirma que a única passagem dos escritos de Aristóteles que levanta explicitamente a questão se existe apenas um único motor imóvel, uma vez submetida à investigação mais precisa, parecerá desapontadora para os monoteístas. É uma passagem da *Física* (VIII 7, 260a 26) que faz parte de um capítulo da doutrina em que Eudemo é o ponto de referência. Para cada movimento eterno, contínuo e imóvel está correspondido um motor. O que Aristóteles diz é que um e o mesmo movimento não pode ser devido à atividade de mais de um motor, porque que uma pluralidade de motores poderia tornar o movimento descontínuo. Portanto, um só e mesmo movimento não pode ser devido à atividade de mais de um motor. Tudo isso dificilmente tem alguma coisa a ver com 'monoteísmo'.<sup>69</sup>

Depois de atravessar uma argumentação contrária à sua, ao menos em parte, ou seja, as questões levantadas por Jaeger na interpretação sobre o mesmo capítulo da *Física* supracitada, Merlan propôs uma análise hipotética. Considerando a possibilidade de (ainda segundo Jaeger) admitir que Aristóteles tivesse introduzido no monocinetismo original desta parte da *Física* sentenças que o levariam a um policinetismo, não é pos-

<sup>69</sup> ARISTÓTELES, 1995. *Fis.* VIII, 260 a 19-28. 'Pero, si procedemos desde otro punto de vista, lo anterior se hará todavía más evidente. Tenemos que considerar si es posible o no que haya un movimiento continuo, y, si es posible, cuál es este movimiento y cuál es el primero de todos los movimientos. Porque es claro que, si tiene que haber siempre movimiento, y un cierto movimiento tiene que ser el primero y continuo, entonces lo que primero mueve moverá según este movimiento, que será necesariamente uno y el mismo, continuo y primero. Hay tres movimientos, uno según la magnitud, otro según la afección y otro según el lugar, y es este último, que llamamos «desplazamiento» (*phorá*), el que tiene que ser el primero'.

'Mas se procederemos de outro ponto de vista, isso se tornará ainda mais evidente. Temos de considerar se existe ou não um movimento contínuo e, se possível, qual é esse movimento e qual é o primeiro de todos os movimentos. Porque é claro que, se deve haver sempre movimento, e um certo movimento deve ser o primeiro e contínuo, então o que se move primeiro se moverá de acordo com esse movimento, que será necessariamente um e o mesmo, contínuo e primeiro. Há três movimentos, um segundo a magnitude, outro segundo a condição e outro segundo o lugar, e é este último, a que chamamos 'deslocamento' (*phorá*), que tem que ser o primeiro'.



sível crer que tenha feito isso, porque o conjunto do seu pensamento diz exatamente o contrário. Então, conclui, Merlan: é possível dizer que houve uma evolução do politeísmo ao monoteísmo, ou o seu contrário, mas isso não é importante. Aristóteles pode ter feito um caminho distinto ao afirmar na sua *Física* o princípio monocinético, e depois admitiu por força dos argumentos que são muitos os motores, assim, seria um polinetismo. Tal politeísmo revela uma reação de Aristóteles e Platão ao antropomorfismo ou antropopatismo da religião popular. Por fim, a verdade é que os motores imóveis de Aristóteles são deuses certamente, e não são semelhantes aos homens. Eles são muitos.<sup>70</sup>

Parece que há uma ambiguidade presente nos trabalhos de Berti quando tratam da questão assim dita teológica em Aristóteles sobre a pluralidade ou unicidade do motor imóvel. Ao mesmo tempo em que ele critica a teologia racional nascida da interpretação moderna da *Metafísica*, ele afirma em alguns trabalhos que a demonstração empreendida por Aristóteles conduz a ideia da existência de um Deus no sentido das religiões monoteístas.<sup>71</sup> Em outros momentos aparece a afirmação de uma multiplicidade de motores imóveis, mesmo tendo Aristóteles entendido a unicidade do céu a partir da unicidade do motor imóvel<sup>72</sup> Por outro lado, os outros dois comentadores que eu trouxe, Angioni e Merlan, parecem convergir para a mesma ideia de que Aristóteles não é claro o suficiente nesta questão. Há uma pluralidade de motores imóveis tantos quantos são os números das esferas celestes propostas por Aristóteles<sup>73</sup>, ao mesmo tempo que há um só motor primeiro, que sendo imóvel, move os céus, que é também único.<sup>74</sup> Mas se resta alguma dúvida sobre isso, é verdade também que do nosso ponto de vista hodierno, considerando os aspectos trazidos pela física newtoniana e mais recentemente pela física quântica, o modelo e o sistema imaginado por Aristóteles cai por terra. Não é o caso de fazer física hoje a partir da física aristotélica, mas é possível sim identificar o argumento, a construção do sistema e apresentar ao leitor de hoje aquele Aristóteles mais próximo que a exegese e a hermenêutica filosófica contemporânea pode oferecer. Não há um monoteísmo explícito, nem implícito em Aristóteles. Há a tentativa de pensar o movimento, a causalidade, as substâncias e seus gêneros, o ente ou, se preferirem, o ser. Aristóteles está sob o desígnio do devir, da multiplicidade inequívoca dos gêneros e espécies de

<sup>70</sup> MERLAN, 2005, p. 55.

<sup>71</sup> BERTI, 2011, p. 462-465.

<sup>72</sup> Ibid, 2011, p. 534; BERTI, 2012, p. 145;174-175.

<sup>73</sup> *Met.* XII 8 1074a 2, 15-17 'τὸ μὲν οὖν πλῆθος τῶν σφαιρῶν ἔστω τοσοῦτον, ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους καὶ τὰς αἰσθητὰς τοσαύτας εὐλογον ὑπολαβεῖν (τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν)'. – [BERTI] 'A multitude das esferas celestes seja, portanto, de tal quantidade, para a qual é razoável assumir que são tantos quantos são as substâncias e os princípios imóveis, sejam aquelas sensíveis (o número necessário de fato seja deixado dizer aos mais fortes)'.  
<sup>74</sup> XII 8 1074b 1, 37-38 'ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον ὄν: καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς: εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος' – [BERTI] 'Um só então, seja por definição seja por número, é o primeiro motor, sendo imóvel. Então, também o céu que é movido sempre e continuamente é um só. Portanto, há um só céu'.

entes que o cercam. Sua busca, ou ciência buscada, no entender de Aubenque, é a ciência primeira, a filosofia das primeiras causas, ainda que isto signifique também dizer que não existe uma solução adequada ao problema da unicidade ou multiplicidade do motor imóvel, permanecendo a questão em aberto.

O exame proposto no começo dessa primeira parte do capítulo era trazer, por meio de muitos argumentos, uma demonstração da posição de Berti sobre a *Metafísica* de Aristóteles não ser uma teologia ou uma teologia racional, e se isso era razoável. O que fiz foi usar a obra do Estagirita para ver nela, primeiro, o que há de teológico, se existe uma teologia, ou uma ciência teológica, no entendimento de Berti, e que tipo de ciência é essa, porque, para ser ciência, precisa ser demonstrável. Segundo, procurei expor a dificuldade do consenso da interpretação de como o motor imóvel ou o primeiro motor move e é causa do movimento, se é causa final ou causa eficiente, como Berti defende. Pelo exposto, restou claro que a disputa sobre qual é a causalidade não tem consenso. Por fim, tomando a aparente ambiguidade do argumento de Berti, foi possível identificar a possibilidade de que sejam muitos os motores imóveis e não apenas um. Ainda assim, as dificuldades do texto do Estagirita também não permitem fechar a questão, mesmo que a grande maioria dos intérpretes defendam a unicidade do primeiro motor.

Seguindo o proposto por Berti, se considerarmos a afirmação de que a obra aristotélica é uma teologia ao mesmo tempo que é uma ontologia estaríamos sendo imprecisos. Para fins dessa primeira parte, é possível afirmar com Berti que a obra não é uma teologia. Pode-se considerar que ela possui partes em que é possível identificar uma certa ciência teológica de Aristóteles, tenha ela um fundo original do homem grego inserido na sua concepção religiosa grega ou mesmo tenha a fé de um crente na religião positiva grega. Nesse sentido tem razão Berti, inclusive quando afirma que a teologia originada pelos intérpretes e comentadores da obra *Metafísica*, seja ela uma teologia islâmica ou cristã, não tem nada a ver com a teologia de Aristóteles, a não ser o aproveitamento de alguns conceitos chaves importantes, tais como motor imóvel, primeiro motor, substância primeira, entre outras. Então, se é conveniente a alguns chamar parte da *Metafísica* de obra teológica de Aristóteles, sua imprecisão está ligada necessariamente a um desconhecimento do que a obra no seu conjunto é. Para Berti, a *Metafísica* é a ciência filosófica que busca demonstrar todas as causas primeiras, e, porque não, teria demonstrada a causa primeira de tudo que move a realidade, seja ela 'o deus', ou o ente primeiro. Contudo, não é de todo equivocável considerar que a parte da *Metafísica* de Aristóteles que trata dos motores e do motor imóvel são também, ainda que insipiente como bem defende Angioni, uma exposição da ciência teológica que Aristóteles procurou demonstrar, tendo o pano de fundo de sua teologia astral.

Cumprida essa parte do argumento de berti, será preciso avançar sobre o passo seguinte: procurar demonstrar se Berti tem razão ao afirmar que a *Metafísica* não é uma

ontologia.

### 3.2 A *Metafísica* não é uma ontologia?

#### 3.2.1 Ciência do ser, ciência da ousía.

No primeiro capítulo, eu havia reproduzido a opinião de Berti de que a *Metafísica* de Aristóteles não é uma ontologia, caso este termo tenha algo a ver com a *SchulMetaphysik* da escolástica alemã do século XVII e XVIII. Segundo Berti, esta “ontologia”<sup>75</sup> seria a ideia de uma ciência do ser em que seu objeto principal era o ser entendido como o mais universal e mais abstrato dos conceitos. Nesta compreensão da ‘ontologia’ aristotélica, Deus é um ente particular cujas características são deduzidas a partir de um conceito geral do ser.<sup>76</sup> Por isso, a teologia racional, a teodiceia, aquela sobre a qual apresentamos uma crítica na primeira parte deste capítulo, passa a ser uma parte da ontologia junto com a psicologia racional e a cosmologia racional. Berti já tinha atribuído esta concepção a Al-Farabi, Avicena, Duns Scotus, Suarez e por fim a Wolff.<sup>77</sup> Vencida a questão da teologia na primeira parte, resta-me avançar sobre a segunda parte a que me propus neste trabalho, identificar, então, se há uma ontologia na *Metafísica* de Aristóteles e, se há, qual seria. É preciso recordar que a leitura apofática de Berti não escondeu o outro lado da questão, que é a possibilidade de pensar uma ontologia diferente da que ele afirma não existir na *Metafísica*.

O ponto de partida de Berti para encontrar o tipo de ontologia que ele julga haver na *Metafísica* é reconhecer que toda a questão está centrada sobre o “ser enquanto ser”, ou, como ele costuma traduzir, sobre o “ente enquanto ente”. Contudo, a ciência buscada por Aristóteles não se resume a essa questão, que, aliás, seria a menor para caracterizar uma dita ‘ontologia’. O lugar dessa questão tem a ver com a resposta a uma série de aporias

<sup>75</sup> VON WILLE, Dagmar. *Lessico filosofico della Frühaufklärung*. Roma: Edizione del Ateneo, 1991. “Wolff também usa sempre de empréstimo *Mathematik* (*mathematisch* também é usada em Thomasius) – e se lembra do Leibniziano *Wiss-Kunst* – e apresenta a *Grund-Wissenschaft* como sinônimo de *Ontologie*” – “*Wolff si serve inoltre sempre del prestito Mathematik (mathematisch ricorre anche in Thomasius) - si ricordi la Wiss-Kunst leibniziana - e introduce Grund-Wissenschaft come sinonimo di Ontologie*”. Nota 167: “*Die Ontologiam nenne ich im deutschen die Grund-Wissenschaft, nicht die Dinger-Lehre, als welches Wort man gebraucht hat, wenn man diese Wissenschaft Hicherlich machen wollen*” – (WOLFF, Ausführliche Nachricht) cit., pp. 32-33).

<sup>76</sup> BERTI, 2017, p. XII.

<sup>77</sup> SUAREZ, Francisco. *A Commentary on Aristotle's Metaphysics or "A most ample index to the metaphysics of Aristotle (Index locuplatissimus in Metaphysicam Aristotelis - Translated with an Introduction and Notes by John P. Doyle. Saint Louis: Marquet, 2004, p. 118: "De Praecipuo Significato, Quod Est Substantia. In hoc libro incipit Philosophus agere de principali subjecto, et quodam-modo unico (ut ipse primo cap. dixit) objecto hujus scientiae, quod est substantia; et prius intentionem proponit: deinde declarat quid sit substantia, et praesertim agit de Quod quid est; ac tandem in agitandis opinionibus philosophorum de variis modis substantiarum plurimum immoratur"* - Sobre o significado principal [da palavra ‘Ser’] que é substância. Neste livro, o Filósofo começa a tratar do sujeito principal e que é de modo único objeto (como ele mesmo disse no primeiro capítulo) desta ciência, a saber, que é a substância; e, primeiro, propõe sua intenção: depois declara o que é substância e trata especialmente do “que é o quid – que é o que é” (Quod quid est); e, por fim, passa muito tempo tratando as opiniões dos filósofos sobre vários tipos de substâncias”.

propostas no livro III, que Aristóteles responde de início no livro IV, quando introduz o conceito de ente enquanto ente. As causas primeiras devem ser todas as causas do ente enquanto ente, não caracterizado de forma particular. Elas são a razão da procura aristotélica, porque são as primeiras, embora possam ser também objeto dessa mesma ciência. Tal ciência só tem sentido se investigar para encontrar as causas primeiras do ente enquanto ente. Por isso, nesta ciência, o ente enquanto ente constitui o sujeito que deve ser explicado, embora as causas primeiras já sejam sua explicação.

Assim sendo, a ontologia, ou a ciência do ser enquanto ser, só teria sentido se fosse a ciência da busca das causas desse ser, que por si mesmas explicam e causam sua explicação. Ao invés de construir todo um sistema sobre a ideia abstrata do ser, ou do ente, a preocupação de Aristóteles, para Berti, foi identificar as causas que fazem o ente ser ente. Então, a ciência buscada não é um conjunto de ideias, mas o resultado de uma investigação do porquê de cada indivíduo particular possuir um quê de si mesmo, em que a simples identificação desse quê resulte da razão pela qual esse quê é um quê. Segundo Berti, Aristóteles avança para além da aparente tautologia que a investigação possa apresentar. É por isso que irá atrás do substrato, daquilo que faz o ente ser ente enquanto ente.

Na busca pelo substrato - οὐσία, traduzida por muitos por substância ou essência e cuja a história de formação do conceito não contribui para solucionar o problema, Aristóteles apresenta um sentido mais preciso e restrito. Não significa simplesmente o ser, mas uma espécie de seres, um gênero do ser, o primeiro e o mais importante de todos. Diferente do seu mestre Platão, “Aristóteles atribui a οὐσία somente uma categoria de coisas, distinguidas no seio do real. Ele separa nos seres aquilo que é substância daquilo que não é por meio de uma definição que fixa os caracteres dela”.<sup>78</sup> Para Suzanne Mansion a *Metafísica* e os *Segundos Analíticos* são as obras que melhor definem do ponto de vista semântico o significado do termo.

Como a ciência reconhecida no início do Livro IV da *Metafísica* é a ciência do “ente enquanto ente” e dos atributos que lhe pertencem por si mesmo, a primeira lição é que o “ser é tomado em várias acepções”. Essa multiplicidade é o que caracteriza sua ideia. Mas é a substância que unifica a multiplicidade desses sentidos, porque é o ser no seu sentido fundamental e primeiro. O ser pode ser dito acidentalmente a um objeto, pode ser em diferentes categorias, e pode ser em potência e em ato, contudo é a substância que figura entre os primeiros. É a denominação do ser por si - τὸ ὄν καθ’ αὐτό, que é equivalente a - τὸ ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (*Met.* V 7, 1017 a 22-23), o ser segundo as formas ou as figuras de predicação. As categorias são as classes mais gerais de atribuição das coisas. Aristóteles define a categoria da substância dessa forma: é o que não se diz

<sup>78</sup> MANSION, Suzanne. **A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles** – in *Sobre a Metafísica de Aristóteles* Marco Zingano (org). São Paulo: Odisseus, 2005, p. 73-92.

de outro sujeito. A substância é o sujeito último que pode receber atributos, mas do qual não pode se afirmar nada de outro. Fora dessa definição está o acidente (*συμβεβηχός*). Como não é possível para Aristóteles que as demonstrações sigam até o infinito (*Segundos Analíticos* – livro I, 22). Não há como predicar ao infinito, porque, em algum momento, o sujeito da proposição seguinte torna-se o último, que não pode ser mais predicado, e, por outro lado, se chega ao predicado último que não é sujeito de nenhum atributo. Esse sujeito último de atribuição é o substrato natural dessa predicação.

Quando, portanto, reporta-se a seu substrato, este predicado exprime ou bem o que é o substrato (*τί ἐστίν*) ou bem uma determinação que lhe advém: qualidade, quantidade, relação, etc.<sup>79</sup>

A consequência é que a atribuição do predicado ao sujeito seja essencial. Este predicado sempre se reportará ao substrato de origem, caso não façamos uma atribuição por acidente. Para Mansion é preciso evitar que se entenda que, ao predicar, se diga que a substância é o sujeito último de atribuição como se ela fosse em um sentido estreito e material. A *οὐσία* é uma realidade e não uma terminologia lógica. A substância, diz Mansion, é ‘um ser que caracterizamos pela maneira pela qual a julgamos’<sup>80</sup>. A substância é aquilo que a nenhum outro é inerente. Ela é em si. O restante todo é relativo. Podemos chamar a essência do sujeito como a categoria da classe dos predicados que significam a substância. Isto significa que é preciso reconhecer que existem implicações ontológicas. A verdade é que Aristóteles não faz um tratado da substância, e nem tem em mãos uma concepção definitiva, e isso é um problema que dificulta ainda mais a compreensão do termo, uma vez que é esta realidade e suas causas que se está buscando.

Seguindo os passos de Aristóteles, consideramos a *οὐσία* sucessivamente sob vários aspectos: como sujeito, como ser separado e determinado, enfim, como essência. Esta análise mostrou que todas as características que acabamos de enumerar convêm necessariamente e propriamente à substância. Estas notas estão entre elas como artes de sua definição, como gênero e diferenças específicas. Cada uma delas pretende dizer que é toda substância, de modo que elas se imbricam umas nas outras. Poderíamos fazer a demonstração que, refletindo sobre o que implica uma delas, terminaríamos por reencontrar as três outras. Isto manifesta a unidade da doutrina aristotélica da substância: é sempre a mesma realidade que o filósofo apreende sob o conceito de *οὐσία*, mas ele tenta exprimi-la de maneiras diferentes, insistindo sucessivamente sobre diferentes aspectos que ela apresenta.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> MANSION, 2005, p. 79

<sup>80</sup> Ibid, 2005, p. 80.

<sup>81</sup> MANSION, 2005, p. 86.

Essa caracterização da οὐσία como o sujeito último de atribuição aponta para um caráter ontológico, cuja natureza é preciso definir com mais precisão, tendo em vista que a ciência do “ente enquanto ente” não é, na opinião de Berti, a ciência que Aristóteles tem interesse em defender no conjunto da *Metafísica*, mas é a ciência das causas primeiras do ente e da οὐσία. Esta conceituação de Berti indica que o centro não é o ente, nem mesmo apenas a οὐσία, mas as causas primeiras que lha caracterizam.

### 3.2.2 Perguntar pelo ‘o que é?’ é perguntar pela οὐσία.

Berti parece ter razão ao sustentar que, afora as discussões dos livros IV, de resto, a questão do “ente enquanto ente” desaparece da *Metafísica* para dar lugar a οὐσία. Aristóteles introduz sua primeira ideia de ciência buscada, ou seja, que a procura dos que vieram antes e dos que virão depois é sempre a mesma, “que é o ser”? Berti lembra que foi por causa também de Heidegger, para quem o problema da metafísica é o eterno problema do ser, que muitos traduziram o texto citado a seguir num sentido não existente em Aristóteles, qual seja, existiria uma eterna busca pelo ser em Aristóteles. Para ilustrar a dificuldade na tradução ou na versão feita pelos três tradutores propostos desde a primeira parte, apresento suas versões do final do capítulo 1 do livro VII (1028b 2-4) <sup>82</sup>, onde Aristóteles diz:

[REALE] E, na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como **agora e sempre**, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: “que é o ser”, equivale a este “que é a substância” (e alguns dizem que a substância é única, outros, ao contrário, que são muitas e, dentre estes, alguns sustentam que são em número finito, outros em número infinito); por isso também nós devemos examinar principalmente, fundamentalmente e, por assim dizer, exclusivamente, o que é o ser entendido neste significado (grifo nosso).

[ANGIONI] Afinal, aquilo que não só há muito tempo como também **agora e sempre** se investiga e constitui impasse – que é o ente –, é isto: qual é a essência (de fato, uns afirmam que o ente é um, outros, que é mais de um; uns afirmam que ele é em número limitado, outros, em número ilimitado); por isso, também a nós cabe investigar, sobretudo, primeiramente e (por assim dizer) apenas, a respeito do ente que é deste modo, o que ele é (grifo nosso).

[BERTI] Portanto, aquilo que, seja no passado, **seja hoje, é cada vez** reprocurado e cada vez feito objeto de aporia, isto é, que coisa é o ente, isto <reprocurado> é: qual é a substância (esta, de fato, alguns dizem que é uma coisa só,

<sup>82</sup> “καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τις ἢ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἐν εἰναί φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἓν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρώτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστίν”.

outros que é mais de uma, e alguns em número limitado, outros em número ilimitado), por isso também nós devemos tratar sobretudo, antes de tudo e, por assim dizer, exclusivamente, que coisa é a proposito daquilo que é neste modo (grifo nosso).<sup>83</sup>

Novamente, é muito importante observar as diferenças de tradução e as razões dessas escolhas que são apresentadas, seja nos comentários, seja nas notas das publicações dos autores (Angioni e Berti) que apontei no início de cada citação e a quem pertencem a tradução do texto grego.

Berti, da sua parte, diz na sua primeira nota, que neste caso da linha 2 do trecho citado, “*aeí*” significa não ‘eternamente’, como entendia Heidegger, mas ‘toda vez’ ou ‘cada vez’, ou seja, no passado (nos Pré-socráticos), seja hoje (na Academia) com explicam Frede e Patzig [2001], p. 185. De fato, afirma Berti, a pergunta sobre o ser para Aristóteles deixa de existir enquanto tal e se resolve na pergunta sobre a substância. Outra observação importante, segundo Berti, é sobre o pronome “*tis*”. Ele permite interpretar a pergunta não só como “que coisa é a substância” (a grande maioria traduz assim), mas também como “qual é a substância”, isto é, qual é a mais digna desse título de substância entre todos os entes, como sugeriu Brunschwig [1964]. Como a substância é de fato o primeiro entre os entes, descobrir qual é a substância equivale a descobrir qual é a primeira entre os entes, ou seja, a que satisfaz, ao menos em parte, a busca dos princípios do ente enquanto ente anunciada em *Met.* IV 1 e VI 1. Por fim, termina Berti, não é suficiente também procurar ‘qual é a substância’, ou seja, qual é a extensão do seu conceito, é preciso buscar “que coisa é” a substância, isto é, qual é a sua definição.<sup>84</sup>

Por sua vez, Angioni reconhece que algumas das questões mais importantes do Livro VII da *Metafísica* são dedicados a οὐσία. Ele defende que Aristóteles tenha definido e usado o termo οὐσία de duas maneiras. Primeiro designa uma entidade dotada de certa autossustentação pela qual existe continuamente e se apresenta de maneira ‘separada’. Segundo, é aceção ou o princípio ou a causa pela qual uma entidade daquele tipo é precisamente aquilo que ela é em si mesma, o que pede um complemento. Os dois sentidos aparecem concomitantemente nos livros VII e VIII, mas Aristóteles se ocupa com o primeiro sentido de οὐσία. Ele privilegia o primeiro sentido, porque quer determinar quais são as coisas que merecem sobretudo e no mais alto grau o título de οὐσία. É possível traduzir traduzir οὐσία no primeiro sentido por ‘substância’ e οὐσία no segundo sentido por ‘essência (de algo)’, afirma Angioni, mas isso não resolve os problemas que aparecem.

<sup>83</sup> BERTI, 2017, p. 271. ‘Pertanto ciò che, sia in passato sia oggi, è ogni volta ricercato e ogni volta ricercato e ogni volta fatto oggetto di aporia, cioè che cos’è l’ente, questo <ricercato> è: qual è la sostanza (questa infatti alcuni dicono che è una cosa sola, altri che più di una, ed alcuni in numero limitato, altri in numero illimitato), perciò anche noi dobbiamo trattare soprattutto, anzitutto e, per così dire, esclusivamente, che cos’è a proposito di ciò che è in questo modo’.

<sup>84</sup> BERTI, 2017, p. 330.

i) a distinção entre esses dois sentidos de οὐσία parece ser um recurso argumentativo contra o platonismo, que acreditava que mereceria o título de “substância” no mais alto grau aquilo que fosse princípio e “essência” das outras coisas; (ii) apesar de haver uma distinção, há também um forte vínculo entre os dois sentidos, e esse vínculo parece relevante para traçar a fronteira entre o domínio das entidades sublunares (sensíveis e corruptíveis) e o domínio das entidades separadas, necessárias e eternas; (iii) em alguns contextos, a mesma palavra parece designar uma terceira noção: a noção de “realidade” como domínio de entidades substanciais cuja subsistência e inteligibilidade seria garantida por suas respectivas essências.<sup>85</sup>

Berti está de acordo com Angioni, ao reconhecer que a *Metafísica* possui uma definição da οὐσία. Mas, para ele, Aristóteles está mais empenhado em determinar, das causas primeiras quais são os princípios. Destes princípios, o primeiro deles é a substância, portanto, a ciência em questão deve procurar os princípios, as causas primeiras da substância. Esta mesma substância

é algo que diz que coisa é uma coisa, é a sua essência, e ao mesmo tempo é alguma coisa determinada, é algo, é uma coisa em si, não é propriedade do outro, ação, paixão realizada por outro, é, em suma, uma realidade que existe em si.<sup>86</sup>

Aristóteles depois vai elencar outros significados do ente: qualidade, quantidade e todas as outras categorias que estão no livro IV. Os muitos significados não são desconexos entre si. Esta conexão acontece pela οὐσία, que é a substância, o ser sem si, o ser em sentido forte (1028a 15-18). Enquanto a substância é dita ser de ‘*per si*’, ou seja, ela própria é quem realiza num modo próprio a noção de ser, as outras categorias são ditas ser, porque pertencem à substância e estão coligadas a ela. O fato é que, reconhece Berti, em Aristóteles a substância tem seu primado em relação às demais categorias. Há uma questão que será abordada no terceiro capítulo que tem a ver diretamente com a interpretação feita por Heidegger. Ele toma a ideia de que a *Metafísica* é uma busca eterna pelo ser, e isto teria a ver com a tradução feita por ele que sustenta sua crítica a Aristóteles. Segundo Heidegger, essa busca faria Aristóteles esquecer o real sentido do ser. Para Berti, e aprofundarei mais adiante, ir até a origem, ou seja, buscar as causas primeiras do ser, não significa esquecer todo o restante, mas tentar explicar todo o resto, na medida em que você encontra a explicação sobre o ser. Na sua opinião, mais do que fazer uma ‘ousiologia’, palavra cunhada pra explicar o conhecimento da οὐσία, o caminho que Aristóteles

<sup>85</sup> ANGIONI, Lucas (a). *Aristóteles – Metafísica – Livros VII e VIII – tradução e notas – in Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 11*. Campinas: IFCH UNICAMP, 2005, p. 9-10.

<sup>86</sup> BERTI, 2012, p. 89.



faz tem começo numa ontologia, quando ele se pergunta pelo “o que é?” Primeiro, pelo: o que é o ser, o ente? (τί τὸ ὄν). Depois ele pergunta: o que é a οὐσία? (τίς ἡ οὐσία) A pergunta “o que é?” é a pergunta do princípio.<sup>87</sup>

As definições da οὐσία até aqui apresentadas, tanto em Berti quanto em Angioni, estão relacionadas com a busca das causas de οὐσία e sua importância na investigação das causas do “ente enquanto ente”. Para Berti, em particular, a busca pelo ser é a busca pela οὐσία, assim como a busca pelas causas do ser é também a busca pelas causas da οὐσία. Uma vez demonstrada a importância dessa busca pelo ente e pela substância (essência ou substrato), torna-se mais certo identificar essa ciência como possuidora de um caráter ontológico, o que por si só já daria à parte da obra da *Metafísica* uma natureza também ontológica.

### 3.2.3 O que é a οὐσία.

A definição anterior de οὐσία e o reconhecimento de que sua busca são partes dos argumentos de Berti que expus. Isto não exclui que é preciso adentrar ainda mais no seu significado e importância para a concepção ontológica que Berti diz ser possível encontrar na *Metafísica*, e que vai justificar a busca de Aristóteles pela Primeira Substância. Por isso, apresento algumas das contribuições sobre o livro *Zeta* trazidas por Frede e Patzig na obra *Aristoteles, Methaphysik Z.*<sup>88</sup>

Frede e Patzig entendem que os livros VII (*Zeta*) e VIII (*Eta*) formam relativamente uma unidade independente. O livro *Eta* está tão intimamente ligado a *Zeta*, que se pode imaginar os dois livros apenas como uma unidade. Ao contrário de todos os outros livros da *Metafísica*, está claro que o *Eta* foi escrito para continuar a investigação de *Zeta*. Apenas para dar um exemplo, quase todo o primeiro capítulo de *Eta* é dedicado a um resumo das exposições de *Zeta*. Os capítulos restantes do segundo seguem uma linha de pensamento que tem tudo a ver com a supremacia do anterior, de tal forma que um não pode existir como um texto sem o outro. A doutrina dos dois livros, como a ambiguidade sistemática dos termos para a οὐσία, é perceptível, e muito similar. Na opinião de Frede e Patzig, a separação dos livros *Zeta* e *Eta* parece ser bastante artificial e poderia muito bem ter sido feita em outro lugar.

Começo por essas observações sobre os dois livros para esclarecer que este trabalho, em particular nesta parte, se ocupa sempre das questões trazidas pelo livro VII, sem desconsiderar os aspectos supramencionados, apenas para dizer que o que nos interessa, de fato, é a οὐσία. Como introdução que demonstra o tamanho da problemática, destaco a observação que Frede e Patzig fazem sobre a tradução do termo οὐσία.

<sup>87</sup> Ibid., 2012, p. 96

<sup>88</sup> FREDE, Michael e PATZIG, Ghunter. *Aristoteles, Methaphysik Z' – Text, Überzetzung und kommentar*. Munique: Verlag, 1988.

Depois de muita deliberação, deixamo-lo sem tradução. Tanto a tradução (mais frequente) “substância” (Rolfes, Lasson) como traduções como “essência” (Bonitz), “ser (substância)” (Seidl) ou “ser” (Gohlke) levam quase inevitavelmente a associações perturbadoras (cf. nosso comentário sobre VII 1, 1028a 15).<sup>89</sup>

É preciso, então, inicialmente, debruçar-se sobre a opinião dos dois, quando se ocupam de comentar a tradução do termo οὐσία em 1028a 15. Eles reconhecem que isso causou dificuldades na Antiguidade, porque começou e acabou numa disputa entre os termos *essentia* (cf. Agostinho, Migne VII, 350) e *substantia* (cf. Sêneca, Ep.mor. 58, ,6). O termo *substantia* prevaleceu, então, sob a influência esmagadora das versões latinas da obra *Categorias*. Com a expressão, porém, prevaleceu também a ideia de que a οὐσία aristotélica é sempre aquela que não parece ter nada a ver com a própria ideia aristotélica de categoria, que se aplica a οὐσία e acabou por se tornar uma compreensão, na opinião dos dois, com várias características insignificantes.<sup>90</sup>

No comentário, continuam sua crítica dizendo,

O termo ‘substância’ é, naturalmente, enganoso em vários aspectos. Primeiro, esconde o fato de que Aristóteles, quando fala de *ousia*, pretende falar da mesma coisa que Platão e os platônicos, quando falam de *ousia*. Mesmo a leitura superficial de *Met.* VII mostra que Aristóteles entende sua teoria de *ousia* como uma alternativa a uma teoria platônica de *ousia*, com a qual ele está familiarizado em *Met.* VII sempre de novo.<sup>91</sup>

Parece que o próprio Aristóteles, dizem eles, questiona radicalmente o conceito que ele tinha inventado, para concluir que uma coisa pode ser considerada como οὐσία em um sentido derivado. Logo em seguida, Aristóteles explana sua ideia do que seja οὐσία, segundo a qual, ela é a razão de ser de uma coisa.

Apenas uma teoria particular permite a Aristóteles manter a ideia de que a *ousia* é, em última análise, a portadora de diferentes propriedades não essenciais, uma teoria segundo a qual, em última instância, é a forma que representa o sujeito de todas as propriedades que são atribuídas a um objeto. Mas, precisamente, porque Aristóteles ainda mantém na *Metafísica* que a *ousia* é

<sup>89</sup> FREDE, PATZIG, 1988, Parte 1, p. 20.

<sup>90</sup> FREDE, PATZIG, 1988, Parte 2, p. 17.

<sup>91</sup> FREDE, PATZIG, Parte 2, p.17. “Der Ausdruck ‘Substanz’ ist freilich in mehrfacher Hinsicht irreführend. Einmal verdeckt er die Tatsache, dass Aristoteles, wenn er von der *ousia* spricht, von derselben Sache zu sprechen gedenkt, von der auch Platon und die Platoniker reden, wenn sie von der *ousia* sprechen. Schon die oberflächliche Lektüre von *Met.* Z zeigt, dass Aristoteles seine Theorie der *ousia* als Alternative zu einer platonistischen Theorie der *ousia* versteht, mit der er sich in *Met.* Z immer wieder auseinandersetzt’.

aquela que, em última análise, é a portadora de todas as qualidades atribuídas a um objeto, a reprodução de *ousia* por essência ou essencialidade, de longe difundida nas traduções alemãs, é também inapropriada para o conceito aristotélico: portanto, deixamos *ousia* sem tradução.<sup>92</sup>

Interessa, a partir desses pressupostos, avançar na explicação de *Metafísica* VII que Frede e Patzig oferecem. No centro de *Zeta* está a questão da οὐσία. Eles entendem que é necessário, antes de mais nada, obter um acesso intuitivo a esta questão. Porque, somente se entendermos a pergunta, é que poderemos compreender como Aristóteles tenta respondê-la. Quando Aristóteles pergunta sobre a οὐσία ele está em busca, ao menos implicitamente, daquilo que os Pré-socráticos já haviam buscado (cf. VII 1, 1028b 2-4; e 13, 1039a 9-11). Para além de Platão, que parece ter introduzido o termo οὐσία na filosofia, e seus seguidores, Aristóteles considera suas respostas como opiniões que competem com a teoria desenvolvida por seu mestre. Na opinião de Frede e Patzig, esta importante ligação histórica é obscurecida quando οὐσία se torna sinônimo de ‘substância’, e isto passa a ser entendido no sentido de substância aristotélica. Nem os Pré-socráticos nem os platônicos perguntaram sobre substância nesse sentido aristotélico.

Com o conceito de οὐσία, continuam os dois comentadores, Aristóteles pretende, a princípio, ter em mãos o conceito do que é primário e de cuja existência depende todo o resto que está no ser, a partir do qual, por conseguinte, todo o resto também deve ser explicado. Aristóteles, portanto, distinguiu duas classes ou dois usos do termo οὐσία. Em primeiro lugar, o termo οὐσία é usado para se referir ao tipo de objeto que é inerente a todo o resto que existe. Por outro lado, a οὐσία de um objeto é também aquela que é considerada como a causa do ser desse objeto. Ou seja, οὐσία é o tipo de objeto e a causa desse objeto.

Aristóteles considerou que as coisas subjacentes são as coisas individuais, e que todo o resto só existe na medida em que, de uma forma ou de outra, as únicas coisas individuais lhe fazem justiça. Frede e Patzig dão exemplos de Aristóteles: há justiça só na medida em que há pessoas justas, e esse tipo de ‘homem’ só existe na medida em que há pessoas deste tipo. Assim, Aristóteles está dizendo que as coisas singulares são o ser primário, e todo o resto (espécies, gêneros e ocorrências), são o ser apenas na medida em que se baseia em coisas singulares.

<sup>92</sup> FREDE, PATZIG, Parte 2, p. 17. “Nur eine besondere Theorie erlaubt es Aristoteles, noch weiter an der Vorstellung festzuhalten, bei der *ousia* handle es sich letztlich auch um den Träger der verschiedenen unwesentlichen Eigenschaften, eine Theorie nämlich, wonach es letztlich die Form ist, die das Subjekt aller Eigenschaften darstellt, die man einem Gegenstand zuschreibt. Aber eben weil Aristoteles auch noch in der ‘Metaphysik’ daran festhält, dass es sich bei der *ousia* um das handelt, was letztlich Träger all der Eigenschaften ist, die man einem Gegenstand zuschreibt, ist auch die in deutschen Übersetzungen weit verbreitete Wiedergabe von ‘ousia’ durch ‘Wesen’ oder ‘Wesenheit’ dem aristotelischen Begriff unangemessen: Wir lassen daher “ousia” unübersetzt”.

Contudo, retomam os dois, pode parecer ser característico da teoria desenvolvida em *Zeta*, que os dois sentidos de οὐσία formem um só, uma vez que os dois conceitos de οὐσία estão fundidos num conceito uniforme, segundo o qual o ser primário é tanto o subjacente como a causa do ser do objeto individual. O que confirma a unificação destes dois conceitos é o pensamento expresso em VII 3, 1029a 2-5 (bem como em VIII 1, 1042a 26-29).

[BERTI] Tal é dita de algum modo a matéria, em um outro modo a forma, de um terceiro o que é <composto> por estes (chamo a matéria, por exemplo, o bronze, a forma, a figura da representação, e o que é composto por estes a estátua, que é o sínolo).<sup>93</sup>

Em certo sentido, a forma em si é o último elemento subjacente. Assim, uma e a mesma coisa é uma οὐσία, tanto no primeiro como no segundo dos dois sentidos.<sup>94</sup> Ambos os aspectos deste conceito de οὐσία já emergem no capítulo 1. Num primeiro momento, é aquele em que Aristóteles se refere à οὐσία como aquilo que é de tal maneira, que todo o resto só pode ser descrito como uma ocorrência dela. No segundo, aquele em que Aristóteles se refere à οὐσία como o quê de uma coisa.

Na opinião de Frede e Patzig, quando Aristóteles combina as duas noções de οὐσία num só conceito, a única conclusão possível é dizer que tanto o conceito de subjacente quanto o conceito de substância como ser primário já não lhe parecem adequados. Aristóteles dá algumas razões para isto. O que é o subjacente em última análise? É o objeto concreto individual, ou seja, é como o conhecemos por experiência? Mas o objeto da experiência não pode ser a coisa subjacente, porque já inclui os eventos. Todavia, estamos procurando a coisa subjacente em contraste com os eventos. Ou o que consideramos como subjacente em última análise depende também de como entendemos 'todo o resto'? Juntas, as experiências e a essência de uma coisa possuem suas características essenciais naquilo que entendemos sobre ela? Se aderirmos apenas ao conceito de subjacente, então se pensaria que a matéria é οὐσία, porque a matéria é subjacente de uma forma mais radical do que a forma e o objeto concreto.

<sup>93</sup> BERTI, 2017, p. 273. "Tale è detta in qualche modo la materia, in un altro modo la forma, in un terzo cioè che è <composto> da queste (chiamo la materia ad esempio il bronzo, la forma la figura della rappresentazione, e ciò che è composto da queste la statua, cioè il sínolo)" - "τοιούτων δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον)".

<sup>94</sup> FREDE, PATZIG, 1988, Parte 1, p. 37 - "Essencial para a unificação destes dois conceitos é o pensamento expresso em VII 3, 1029a 2-3, e repetido em VIII 1, 1042a 26-29: Em certo sentido, a forma em si é o fundamento último. Assim, uma e a mesma coisa é ousia no primeiro e segundo dos dois sentidos distinguidos em V 8" - "Wesentlich für die Vereinigung dieser beiden Begriffe ist der Gedanke, der in Z 3, 1029a 2-3, ausgesprochen und in H I, 1042a 26-29, wiederholt wird: In einem Sinn ist die Form selbst das letztlich Zugrundeliegende. Damit ist ein und dieselbe Sache ousia sowohl im ersten als auch im zweiten der beiden in Δ 8 unterschiedenen Sinne".

O problema, dizem Frede e Patzig, é que não pode haver um conceito adequado de οὐσία que não leve em conta seu caráter como princípio de ser e de conhecimento (eles citam VII 7, 1041a 9-10 e 3, 1038 b 7). Mas a matéria não pode ser considerada como um princípio neste último sentido. Ela só existe como matéria de um objeto. Aristóteles lembra que a matéria é, a rigor, nada em si mesma. Assim, há duas exigências que devem ser feitas a uma οὐσία: uma é que ela tem que estar separada, no sentido de que não está em seu ‘ser separado’ depender de outras coisas que sejam superiores a ela. Outra, é que, como ser primário, ela deve ser ‘este tipo de ser’. Do contrário, ela cai na categoria da qualidade ou da quantidade ou de um evento.

Então, ressaltam Frede e Patzig, não basta definir a οὐσία como o subjacente final; é preciso também levar em conta o caráter principal da οὐσία. O que está em jogo é principalmente a forma como uma οὐσία está posta em questão. Não há espaço para dúvidas quanto ao caráter principal da forma. Para ser algo ‘deste tipo’ e algo separado, de fato, precisa ser explicado como pode ser considerado como uma coisa subjacente. Para Aristóteles o geral (universal) não pode ser οὐσία (ver 13, 1038b 1-8), nem o geral (universal) poder ser o ser primário. Diz Aristóteles:

[BERTI] Uma vez que a nossa investigação verte sobre substância, retornamos a isso novamente. Como se diz ser substância o substrato, o ‘que ‘coisa era ser’ e o que é <constituído> por estes, <é dito tal> também universal. Em torno aos <primeiros> dois tem sido dito (<se é dito> de fato seja a propósito do que ‘coisa era ser’ e do substrato, que <isto> reside em dois modos, seja isto, como animal em relação às afeições, ou como matéria em respeito ao ato), mas também o universal parece ser para alguns mais do que todas as causas, e que o universal seja princípio, por essa razão vamos <falar> também em torno a isto. Parece próprio ser impossível que qualquer coisa daquelas ditas universalmente seja substância.<sup>95</sup>

Resta, trazida por Fred e Patzig, uma última questão importante para o objeto dessa parte do trabalho: como a forma, pelo menos em alguns aspectos, consegue ser, em última análise, subjacente? Aristóteles dirá que o objeto é o portador dos eventos. Então, se o objeto

<sup>95</sup> BERTI, 2017, p. 315 – “Poichè la nostra indagine verte sulla sostanza, ritorniamoci di nuovo. Come sono detti essere sostanza il sostrato, il che cos’era essere e ciò che è <costituuto> da questi, <è detto tale> anche universale. Intorno ai <primi> due è stato detto (<si è detto> infatti sia a proposito del che cos’era essere e del sostrato, che <questo> soggiace in due modi, o essendo un questo, come animale rispetto alle affezioni, o come la materia rispetto all’atto) ma anche l’universale ad alcuni sembra essere più di tutti causa, e che l’universale sia principio, perciò andiamo <a parlare> anche intorno a questo. Sembra proprio essere impossibile che qualsiasi cosa di quelle dette universalmente sia sostanza”. - “ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς οὐσίας ἡ σκέψις ἐστὶ, πάλιν ἐπανέλθωμεν. λέγεται δ’ ὥσπερ τὸ ὑποκειμένον οὐσία εἶναι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ἐκ τούτων, καὶ τὸ καθόλου. περὶ μὲν οὖν τοῖν δυοῖν εἴρηται (καὶ γὰρ περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, ἢ τότε τι ὄν, ὥσπερ τὸ ζῶον τοῖς πάθεσιν, ἢ ὡς ἡ ὕλη τῆ ἐντελεχείᾳ), δοκεῖ δὲ καὶ τὸ καθόλου αἰτίον τισιν εἶναι μάλιστα, καὶ εἶναι ἀρχὴ τὸ καθόλου: διὸ ἐπέλθωμεν καὶ περὶ τούτου. ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων”.

é realmente a forma, podemos dizer, mesmo que desta forma mediada, que a forma é o que está subjacente aos eventos. A forma é a coisa principal. A forma toma a matéria para formar um objeto concreto, que por sua vez recebe as experiências correspondentes à forma. Uma boa analogia de Aristóteles é a diferença entre a bola de ferro, que nasce e passa, e a forma esférica, que não está sujeita a nascer e passar. Ele se refere a esta forma esférica quando fala da esfera, que é a esfera de bronze (cf. 8, 1033a 30-b 3). É o que a esfera é, na verdade, de si mesma.

Aristóteles se refere à οὐσία como o quê de uma coisa, em que num objeto de experiência é algo mais que está subjacente a esses acontecimentos. Aquilo que significa ‘ser isto’, ou seja, sua definição só se aplica à forma do objeto perceptível. Portanto, dirão Frede e Patzig junto com Aristóteles,

quando nós estamos procurando por uma *ousía*, que não só corresponda à nossa intuição de que o ser primário é o que está subjacente a todo o resto que existe, mas que também preencha as condições que decorrem do caráter principal da *ousía*, então o candidato mais promissor é a forma.<sup>96</sup>

Berti, da sua parte, vai resumir todas as questões trazidas por Frede em Patzig, para dizer que, depois de estabelecer a οὐσία como o elemento central da busca das causas primeiras, Aristóteles dedicará o resto do seu livro para identificar os possíveis candidatos ao verdadeiro título de οὐσία, dado que há muitos e importantes candidatos. São quatro, e Aristóteles passará por cada um para concluir qual deles é a οὐσία primeira, a ‘*prôte ousía*’, onde ser a primeira equivale a ser princípio das οὐσίαι, causa da οὐσία, porque o princípio é sempre causa para Aristóteles. Os candidatos são o substrato (a matéria da qual se predicam as diversas propriedades), o universal (o gênero), a essência, que para Berti é a forma, e o composto matéria e forma. Todos serão, passo a passo, eliminados por Aristóteles, exceto a forma e o composto matéria e forma, porque ambos são substância. Berti lembra que para entender, nesse caso, a *Metafísica*, será preciso passar pela *Física*, porque é nesta obra que se encontram as noções de forma e matéria, fundamentais para sua compreensão. Quando se entende que a matéria é aquilo do qual são feitas as coisas e a forma o modo no qual os objetos físicos são, resta mais fácil entender que a οὐσία está no composto matéria e forma, o qual Aristóteles denomina ‘*synolon*’, que em grego quer dizer inteiro. Mas o terceiro candidato citado, a essência, ou seja, a forma, é o escolhido, confirma Berti, por Aristóteles, porque além de ser οὐσία ele não é uma forma existente em si, porque seria como as Ideias de Platão. Então, a forma é a οὐσία primeira, a ‘*prôte ousía*’.

<sup>96</sup> FREDE, PATZIG, 1988, Parte 1, p. 41. “Wenn wir also nach einer ousia suchen, welche nicht nur unserer Intuition entspricht, bei dem primar Seienden handle es sich um das, was allem anderen, das es gibt, zugrundeliegt, sondern auch die Bedingungen erfüllt, die sich aus dem Prinzipiencharakter der ousia ergeben, dann ist die Form der meistversprechende Kandidat”.

Até aqui, Berti segue com Frede e Patzig e ressalta que a insistência feita pelos dois no caráter individual da forma está na contramão da interpretação mais tradicional (Berti cita Zeller, por exemplo), para a qual a forma é universal. Para Aristóteles, a verdadeira forma está na alma, quando se trata de substâncias viventes, e, para ele, estas substâncias viventes são a chave para se compreender a realidade. Berti, contudo, faz questão de realçar que o conceito de forma é diferente do que se entende hoje, por causa da mentalidade que nos faz pensar de um jeito predominantemente material, porque somos habituados a entender que forma e matéria são duas partes distintas de um todo. Não é verdade, para o Estagirita, que são duas partes. A forma não é apenas um dos componentes, pois Aristóteles não aceita a ideia de uma forma como um componente separado. Forma e matéria fazem um todo inteiro. Não há forma sem matéria e vice e versa.

### 3.2.4 A semântica ontológica

Os passos do argumento que segui com Berti tiveram como ponto de partida responder qual é o tipo de ontologia que ele reconhece existir na *Metafísica*. Primeiro, Berti afirma que há uma centralidade no começo do Livro IV sobre a ciência do “ente enquanto ente”. Logo depois que essa ciência dá lugar à busca pelas causas desse mesmo ente. Contudo, Aristóteles, dá um passo adiante e sai da centralidade do ente, para definir que à pergunta sobre ‘o que é o ente’ deve se seguir a pergunta sobre ‘o que é a substância’. Esta substância é o sujeito último de atribuição, a partir do qual a busca é por encontrar a ciência das causas dessa substância primeira. Feito assim, o argumento procurou definir não apenas do ponto de vista da atribuição e das causalidades, mas da natureza da definição do que exatamente é a *ousía*. Esta é o conceito do que é primário e de cuja existência depende todo o resto que está no ser, a partir do qual, por conseguinte, todo o resto também deve ser explicado. A *ousía* como ser primário é tanto o subjacente como a causa do ser do objeto individual, mas é na forma que os dois aspectos se unem e conseguem ser, em última análise, subjacente. De posse da definição da *ousía*, restou que o caráter ontológico da *Metafísica* de Aristóteles ficou mais claro, porque trata tanto do ente quanto da *ousía*. O objeto final desta parte do capítulo é, então, junto com Berti, definir que tipo de ciência ontológica é possível encontrar na *Metafísica*, que não seja aquela que se ocupa de um conceito do ser tomado em sentido geral.

Berti reconhece que, para Aristóteles, a *Metafísica* não existiria sem a *Física*, mas a ciência que aquela produz vai além do escopo da física. O resultado alcançado pela física na busca pelas principais causas do devir fez Aristóteles reexaminar todo o problema. Do princípio geral, começar pelo que é mais claro, até chegar ao estudo do que é por si mesmo, ou seja, do devir, da experiência e do sensível, até admitir a existência de dois tipos de substâncias que vão além do escopo da física, porque são imateriais: o

motor imóvel ou os motores imóveis dos céus, e o intelecto ativo ou os intelectos ativos. Dado que a física não pode ser a ciência suprema, ou sabedoria, nem pode investigar as primeiras causas imateriais<sup>97</sup>, a ciência que Aristóteles propõe é chamada de ciência do universal (*kathólou*), no sentido de que estuda a totalidade do real e a ciência da primeira realidade (*proté ousía*), e se torna a ‘sabedoria’ à qual foi confiada a busca pelas primeiras causas.<sup>98</sup>

A ciência das causas primeiras deve possuir unidade suficiente para ser suscetível de conhecimento científico adequado, ou seja, em conformidade com os requisitos da ciência estabelecidos nos *Segundos Analíticos*. A definição de que “existe uma ciência que estuda o ente enquanto ente (*tó ón hê ón*) e as propriedades que lhe pertencem por si (*kath’ autó*)”<sup>99</sup> é a parte central da *Metafísica*, e o núcleo dedicado à análise semântica do que constitui o objeto de tal disciplina. Esta centralidade significa que o ente enquanto ente se opõe de fato ao objeto da física e de qualquer outra ciência, porque não é uma parte da realidade, ou seja, o mundo, o devir ou o mundo da quantidade, ele é a totalidade do real, ou seja, inclui qualquer ente, seja substância ou acidente, seja móvel ou imóvel.

O método dos *Segundos Analíticos* citado acima é a demonstração do que Berti chama de ‘análise semântica’. Esse método se encontra no livro IV, onde Aristóteles diz: [BERTI] “consequentemente, depois de ter distinguido em quantos modos se diz <tal>, neste modo se deve mostrar, em relação ao primeiro de cada categoria, segundo qual relação a este se diz <tal>” (2, 1004a 28-31).<sup>100</sup> Berti reconhece três passos: 1) a distinção entre os muitos significados de um mesmo termo (análise semântica), 2) a distinção do “primeiro” daquele do qual os outros dependem, e 3) a relação entre cada um dos muitos significados e o “primeiro”. O passo inicial é exercício dialético e os dois últimos configuram-se como verdadeira investigação de princípios e causas, o que lhes confere caráter científico sem deixarem de ser dialéticos.

Da centralidade no ente enquanto ente, o método permite mostrar que os muitos significados do ser correspondem às categorias elencadas por Aristóteles nas obras *Categorias* e *Física*. Uma vez definida que o primeiro entre eles é a substância – *ousía*, e que a relação entre a substância e as outras categorias é a “homonímia em relação a um”, resta que esses significados do ser se referem à substância.

A substância, portanto, é princípio e causa de todas as categorias, ou seja, do

<sup>97</sup> BERTI, Enrico. *Aristotele, dalla dialettica alla filosofia prima*. Milão: Bompiani, 2004, p. 457.

<sup>98</sup> Ver *Met.* IV 3, 1005a 29 - b 2, e VI 1, 1026 a 23-31.

<sup>99</sup> *Met.* IV 1, 1003 a 21-24

<sup>100</sup> BERTI, 2017, p.131. “Di conseguenza, dopo avere distinto in quanti modi ciascuno si dice <tale>, in questo modo si deve mostrare, in relazione al primo in ciascuna categoria, secondo quale relazione ad esso si dice <tale>”. – “ὥστε διελόμενον ποσαχῶς λέγεται ἕκαστον, οὕτως ἀποδοτέον πρὸς τὸ πρῶτον ἐν ἑκάστη κατηγορίᾳ πῶς πρὸς ἐκεῖνο [30] λέγεται”.



ser enquanto ser. Isso constitui uma primeira e importante determinação dos princípios e das causas primeiras: sua investigação posterior terá, por isso, por objeto os princípios e as causas da substância.<sup>101</sup>

Berti aponta que Aristóteles acrescenta o mesmo para as outras propriedades por si do ser: para o uno (idêntico, igual, semelhante, etc.), para os seus opostos (múltiplo, diferente, desigual, dessemelhante, etc), para os vários tipos de oposição (contradição, privação, contrariedade), e para outros tipos de relação (anterior e posterior, todo e parte, etc). É o primado da substância que interessa a Aristóteles. Esse primado se revela nos diferentes sentidos da substância, e é um tipo particular de substância, a ‘substância primeira’, da qual os outros tipos de substância dependem de forma consecutiva. Berti afirma que “isso confirma ainda uma vez que o método da *Metafísica* é, para Aristóteles, a análise semântica e a distinção do significado primeiro”.<sup>102</sup>

Berti continua seu argumento, demonstrando que no livro VII a substância é primeira em relação às outras categorias tanto do ponto de vista da noção, quanto do ponto de vista do conhecimento, porque o seu conhecimento é pressuposto pelo conhecimento das outras categorias, “seja do ponto de vista do tempo, enquanto ela só pode existir separada, isto é, em si, enquanto as outras categorias, para existir, devem ser sempre nela”.<sup>103</sup> O que o leva a concluir que:

a substância é “princípio’ ou “causa primeira” das outras categorias, seja do ponto de vista lógico-epistemológico, seja do ponto de vista ontológico. Isso demonstra como um procedimento dialético, como a análise semântica, é capaz de estabelecer também a dependência não apenas das palavras, mas das coisas mesmas.

Berti afirma que a análise semântica permite descobrir uma verdadeira anterioridade ontológica, isto é, uma causalidade real que advém do conhecimento da substância primeira e de suas causas. Foi por meio desse método, afirma Berti, que Aristóteles estabeleceu os princípios e as causas primeiras do ser enquanto ser.

No começo dessa parte do capítulo 2 apresentei a interpretação de Berti, segundo a qual toda a questão estava centrada sobre o ser enquanto ser, mas que a ciência buscada por Aristóteles não se resumia a ela e que seria muito maior do que apenas caracterizá-la como ontologia. O lugar dessa questão aparece na *Metafísica* como resposta, no início do livro IV, à uma série de aporias propostas no livro III. Depois de ter dito que existe uma ciência diferente das ciências particulares porque consideram o ente enquanto ente, ele continua e conclui: [BERTI] “Já que procuramos os princípios e as causas supremas e

<sup>101</sup>BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 87-88.

<sup>102</sup>BERTI, 1998, p. 91.

<sup>103</sup>Ibid., 1998, p. 91

claro que essas são necessariamente <causas> de uma qualquer natureza por si mesma” (1003a 26-28)<sup>104</sup>.

Desde o início do argumento de Berti, e também em todo desenvolvimento das premissas, não há possibilidade de pensar a ciência ontológica de Aristóteles que não esteja ligada às causas primeiras, que são a razão da procura aristotélica, porque são as primeiras, e devem ser todas as causas do ente enquanto ente, não caracterizado de forma particular. Já foi dito anteriormente que, nesta ciência, o ente enquanto ente constitui o sujeito que deve ser explicado, embora as causas primeiras já sejam sua explicação.

Portanto, os princípios e causas primeiras, por serem causas que não dependem de outras causas, são causas primeiras, devem explicar o que são causas naquilo que ele é por si mesmo, não em seus aspectos acidentais ou que são acrescentados por acaso, mas no que é em si mesmo, ou seja, devem ser causas do ente enquanto ente.<sup>105</sup>

Mas também é verdade que Berti, como foi desenvolvido na última parte do argumento, reconhece um método na *Metafísica* que permite uma análise semântica reveladora de uma anterioridade ontológica correlata à essa causalidade real. Por essa razão, mesmo que

a definição da ciência das causas primeiras como a ciência do ser enquanto ser apresentada por Aristóteles no início do livro *Gama*, e a consequente afirmação da unidade do ser, baseada na homonímia relativa, levaram muitos filósofos, tanto modernos como contemporâneos, a dizer que com a *Metafísica* de Aristóteles nasceu a chamada ontologia, que é a ciência do ente, ou seja, do ser. Isto é verdade, mas não é, na minha opinião, toda a verdade. De fato, quando se insiste demasiado em dizer que a *Metafísica* de Aristóteles é uma ontologia, esquece-se o fato de que Aristóteles está essencialmente e fundamentalmente interessado nas causas fundamentais no que diz respeito ao ser.<sup>106</sup>

Então, voltamos à questão original desta parte 2 do capítulo, se a *Metafísica* não é uma ontologia no primeiro sentido apontado por Berti, o que ela é? Berti afirma que definição mais apropriada para a *Metafísica* é que esta é a filosofia primeira. Segundo Aristóteles, é a ciência das causas, a ciência dos princípios. Eu já dissera no primeiro capítulo que poderia ser a ciência de princípios como uma arqueologia, ou mais precisamente uma

<sup>104</sup>“ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καὶ αὐτῆν”.

<sup>105</sup>BERTI, 1998, p. 62.

<sup>106</sup>Ibid., 1998, p. 68.

"protologia", para dizer ciência da primeira. Por sua vez, Berti reconhece que também pode ser ontologia e, se alguém quiser, teologia também, mas não se reduz à ontologia ou à teologia, mas é uma busca pelas primeiras causas e princípios de todas as entes.<sup>107</sup>

Para aqueles que desejam objetar a ideia de Berti de que a *Metafísica* não é uma ontologia, é possível dizer que em parte eles têm razão. Digo isso, porque mesmo Berti admite que o conjunto de termos, conceitos, argumentos e sistema que a *Metafísica* propõe possui um caráter eminentemente ontológico. Todavia, Berti só admite esse caráter ontológico se entendido que ele pode ser demonstrado justamente como causa da ciência de princípios que está no fundamento de suas questões. Eu fiz esse caminho quando apresentei o roteiro de Berti, que passou pela ciência do ente enquanto ente e pela forma como a multiplicidade do ser se manifesta, a começar pela primeira dela que é a οὐσία.

Dito isto, pode-se concluir que para Berti a obra de Aristóteles é bem maior do que apenas uma das teses que aparece num dos seus livros – o que é o ente enquanto ente? – e dá lugar a outra questão maior e mais determinante, que é o reconhecimento não só lógico, mas também ontológico, do fato de que o ser se diz de maneiras múltiplas, que entre as formas que se pode dizer o ser ou o ente há uma, em meio a sua multiplicidade de gêneros e espécies, que define o seu subjacente modo de expressão, primeiro entre os modos, e causa das sequenciais atribuições que dele advém. Esta é a οὐσία. Ora, todas as questões relativas ao ser, à substância, à essência, às categorias, e os princípios que são as causas dessas realidades múltiplas do devir são caracterizações ontológicas, porque, de algum modo estão ligadas ao ser. Até aqui, o que se pode dizer é que o ser não foi esquecido, ele foi demonstrado pela realidade do seu devir múltiplo, sem o qual cada um dos entes, sejam sensíveis ou não, podem ser entendidos de maneira vaga e geral, tornando-se assim um conceito abstrato, sem nenhuma ligação com a realidade que Aristóteles pretendeu dar ao investigar as causas de cada princípio. No terceiro capítulo do presente trabalho, abordarei esta questão, promovendo uma confrontação entre a interpretação heideggeriana de Aristóteles com a de Berti, tal como foi exposta até aqui.

Por fim, a ontologia que é objeto de crítica de Berti é aquela apontada no início dessa parte do capítulo como oriunda de uma reflexão metafísica tardia, começada entre os escolásticos, continuada depois por Francisco Suarez e que influenciou diretamente a metafísica alemã do século XVIII, em Wolf, entre outros, lugar onde o termo ontologia foi cunhado tal e qual o conhecemos, segundo Berti. Esta ontologia identificou, no que ele chama de unânime interpretação do ser aristotélico, o ser enquanto ser, ser em sua própria natureza, como é estudado pela filosofia primeira, que, de alguma forma, se referia a um tipo definido de ser e, em última análise, significava o ser divino e separado. É o que diz, de certo modo Francisco Suarez no prólogo das suas *Investigaciones Metafísicas*.

---

<sup>107</sup>BERTI, 2012, p. 85.

Entre todas as ciências da ordem natural há uma, a principal de todas, chamada filosofia primeira, que presta os mais importantes serviços à sagrada teologia, não só porque é a que mais se aproxima do conhecimento do divino, mas também porque explica e confirma aqueles princípios naturais, que se aplicam a todas as coisas, e de certa forma asseguram e sustentam toda a ciência. Por esta razão, embora esteja muito ocupado com estudos teológicos e disquisições para minhas aulas e livros, não posso deixar de interromper, ou melhor, moderar um pouco o curso destes, a fim de revisar e completar, pelo menos à vontade, algumas anotações que fiz há anos para meus discípulos e dei em aulas sobre esta sabedoria natural, para que eles possam ser de uso público e comum.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup>SUAREZ, Francisco. *Investigaciones Metafísicas* (*disputationes Metaphysicae*). Buenos Aires: Espasa Calpe, 1956, p. 23. “Y entre todas las ciencias de orden natural hay una, la principal de todas se llama filosofía primera, que presta los más importantes servicios a la sagrada teología, no sólo por ser la que más se acerca al conocimiento de lo divino, sino también porque explica y confirma aquellos principios naturales, que a todas cosas se aplican, y en cierto modo aseguran y sostienen toda ciencia. Por esta razón, aunque me hallo muy atareado con estudios y disquisiciones teológicas en orden a mis clases y a mis libros, no puedo menos de interrumpir, o mejor, moderar un poco el curso de los mismos, con el objeto de revisar y completar, por lo menos a ratos libres, unos apuntes que años atrás hice para mis discípulos y dicté en clases sobre esta sabiduría natural, de suerte que puedan ser de pública y común utilidad”.

# Ontoteologia, Heidegger, Aristóteles e filosofia primeira – o que é a *metafísica*?

## 4.1 Crítica de Berti à interpretação da metafísica como ontoteologia em Heidegger.

### 4.1.1 O ser não é o eterno objeto de pesquisa da *Metafísica*.

No primeiro capítulo estava desenhado o roteiro pelo qual eu deveria passar para que, usando os argumentos de Berti, chegasse ao entendimento do que é, para ele, a *Metafísica* de Aristóteles, uma filosofia das causas primeiras. Tendo apresentado os argumentos de Berti, era necessário refletir sobre os mesmos numa segunda parte, voltando o olhar diretamente para o texto de Aristóteles, e, com a ajuda de outros comentadores, desenvolver alguns dos aspectos que Berti trouxe, ao levantar as duas questões principais que são objetos deste trabalho: uma certa ‘teologia’ e uma certa ‘ontologia’ que não existiriam no texto do Estagirita. Além disso, ficou também em aberto um mesmo olhar sobre o autor moderno que Berti identificou como aquele que não compreendeu, ao menos do ponto de vista hermenêutico, esta obra de Aristóteles. Ele é Martin Heidegger. Evidentemente que toda a obra de Heidegger não se resume à compreensão do que é a *Metafísica* de Aristóteles. Por essa razão, não é o objeto deste trabalho tratar do pensamento heideggeriano por completo. Mas também é verdade que, na primeira parte da sua produção

intelectual, ele se dedicou a uma reflexão que passa exatamente por uma crítica à metafísica de Aristóteles, ao menos àquela que ele cria existir na obra do Estagirita. Portanto, o olhar de Berti para Heidegger que exporei aqui está circunscrito a esse período, porque depois, é importante notar, o pensamento heideggeriano sobre Aristóteles ganhou novos contornos e novas definições.

Naquela primeira parte, com o apoio de Berti, eu fiz o que seria uma gênese da posição de Heidegger sobre a *Metafísica*. Nesta gênese apareceram uma série de trabalhos produzidos por ele, que não foram objeto de maior aprofundamento, porque o objetivo era introduzir a argumentação de Berti. Nesta parte do trabalho, antes de me voltar à filosofia primeira como definição mais precisa do que é a *Metafísica* para Berti, quero propor, tal e qual fiz no segundo capítulo com Aristóteles, ir ao encontro das obras de Heidegger, para identificar onde ele apresenta sua crítica a Aristóteles, o que é sua proposta de uma ontoteologia, o que significa para ele o esquecimento do ser promovido, na sua opinião, por Aristóteles, e, por fim, por-se a pergunta: a metafísica que Heidegger critica em Aristóteles é aquela que encontramos na *Metafísica*?

Vou tomar como ponto de partida a obra de Berti *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*<sup>1</sup>, onde ele apresenta uma de suas críticas a Heidegger. O passo inicial que Berti dá é uma análise de um trecho do livro VII da *Metafísica* (1028b 2-4), onde aparece a definição da οὐσία, que Berti traduz como substância. Depois de apontar que há uma incompreensão do texto por causa de uma incorreção na forma como foi traduzido, ele afirma que tanto Reale quanto outros tradutores não reproduzem corretamente o pensamento de Aristóteles. Eles traduzem: “Na verdade, aquilo que desde os tempos antigos, como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: ‘que coisa é o ser’ equivale a isto: ‘que coisa é a substância’”. Estou de volta a este texto, mas agora aplicado como o primeiro argumento de Berti contra Heidegger.

O texto é “καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία”. Berti acusa a incorreção no *kai tò pálai te kai nun*. Em grego ‘*kai...te kai*’ significa ‘que seja... que seja’, então você deve traduzir: ‘tanto nos tempos antigos como hoje’. Depois o texto diz ‘*kai aei zetoúmenon kai aei aporoúmenon*’, aqui não se deve traduzir ‘eternamente’ ou ‘é eterno objeto de pesquisa e o eterno problema’, porque ‘*zetoúmenon*’ e ‘*aporoúmenon*’ é o objeto que se procura, o problema que é discutido, mas não é uma busca feita eternamente. É possível traduzir a palavra ‘*aei*’ como ‘sempre’, no sentido de ‘eternamente’, mas também se pode traduzir ‘sempre’ no sentido de ‘cada vez’, ou seja, em todos os casos que Berti mencionou acima. Uma vez que Aristóteles tinha dito ‘o que foi pesquisado tanto nos tempos antigos como hoje, isto é, sempre’, por causa desta última expressão ele quer dizer ‘em ambos os casos’, isto é, tanto nos tempos

<sup>1</sup> BERTI, 2002, p. 88-107.

antigos como hoje. Qual é o objeto do problema, tanto nos tempos antigos como hoje? O objeto é a pergunta 'o que é o ser?', *'tí tò ón'*, que, literalmente, se diz 'o que é o ente?'. Afinal, Aristóteles está dizendo que esta pergunta foi feita antes de tudo pelos antigos, e os antigos só podem ser os primeiros filósofos, porque eles se perguntaram qual é o princípio dos entes, da natureza ou do ente em geral. Então o problema que se coloca desde o início é 'o que é o ente', e este mesmo problema também é posto hoje, diz Aristóteles, *'te kai nun'*; 'hoje' significa no tempo dele, no tempo de Platão e de Aristóteles, na Atenas do século IV, este é o tempo! Porque também Platão e Aristóteles se perguntavam 'o que é o ente', qual é a essência do ente. Portanto, Aristóteles não diz que a pergunta *'tí tò ón'*, 'o que é o ente', é uma pergunta eterna, ou seja, destinada a durar eternamente. Da mesma forma vale para a perguntas seguinte *'tís he ousía'*, "o que é substância?"

Compreensível que haja somente uma conclusão, finaliza Berti, qual seja, uma vez que o ente seja dito em muitos sentidos, o primeiro destes sentidos é a substância. Isto vale tanto para a noção e conhecimento que se tem do ente, quanto para o tempo em que se entende o que ele é. Por consequência, os filósofos que sempre se fizeram esta pergunta, tanto os dos tempos antigos como os de hoje, têm que perguntar não mais pelo ser - 'o que é o ente?' - mas devem reformular sua busca pelo 'o que é substância?'. Porque o primeiro dos significados do ente é a substância. Quem quer descobrir o que é o ente, deve primeiro se perguntar sobre o que é substância. Com isso, para Aristóteles, o objeto da investigação, a partir de agora, será a substância, será a *οὐσία*, ou seja, deixará de ser o ente.

A leitura incorreta do texto de Aristóteles apontada acima, segundo Berti, seguiu uma tendência que se impôs no estudo de Aristóteles a partir de Heidegger. Este teria influenciado profundamente a leitura que a filosofia contemporânea fez de Aristóteles. Na opinião de Heidegger, como o problema do ser é um problema eterno, ou seja, é um problema que se repete continuamente, ele procurará dar uma nova resposta ao problema propondo uma nova investigação do ser. Berti reforça sua tese sobre Heidegger lembrando que ele cita a passagem de *Zeta* (1028b 2-4) muitas vezes em suas obras, mas sempre de forma parcial, omitindo as últimas palavras, onde Aristóteles diz que a pergunta 'o que é ser?', a parte seguinte *'tís he ousía'*, 'qual é a substância?' nem sempre aparece. Segundo Berti, Heidegger a omite, porque para ele é necessário continuar a perguntar o que é o ser eternamente. Dessa forma, Heidegger faz Aristóteles dizer exatamente o contrário do que está em sua obra.

Uma outra razão que demonstra o quanto Heidegger não compreendeu Aristóteles, segundo Berti, é que ele considerou o 'voltar-se' para a substância de Aristóteles um caminho que leva a uma redução do problema do ser, ou seja, deixar a pergunta 'o que é ser?', para se voltar para a pergunta 'o que é *ousía*, o que é substância?'. Esta é a prova do esquecimento do ser, que consiste na diferença ontológica não apontada por Aristóteles,

porque uma coisa é o ser em geral e outra coisa é a οὐσία. Mas, defende Berti, para Aristóteles não há diferença ontológica. Não é verdade que a investigação da substância seja uma redução, um empobrecimento ou uma diminuição, porque a substância é o primeiro dos significados do ser. Aprofundar a definição do que seja a substância não significa esquecer o mais importante, significa ir ao coração do ser, ir ao fundo, ir ao que é a origem, o princípio do ser inteiro.

Quando Aristóteles se propõe ir ao primeiro, ir à origem, não significa esquecer todo o resto, mas procurar o que explica todo o resto, ou seja, dar realmente a explicação de todo o ser. Isto é o que significa dizer que a substância é a primeira em noção, em conhecimento e em tempo, porque ‘primeiro’ significa dizer que todo o resto depende dela. Se num primeiro momento a *Metafísica* se apresenta como uma ontologia, num segundo momento aprofunda e se concentra como uma investigação da οὐσία. Berti sugere a palavra ‘ousiologia’, um neologismo sem muita relevância, porque é mais importante perceber qual é a primeira pergunta que se deve fazer: ‘o que é isso?’, ou seja, perguntar primeiro o que é o ser, o ente, *τί τὸ ὄν*. Depois vem a segunda pergunta: o que é οὐσία. Estas são perguntas da busca do princípio. Por isso, quando Aristóteles, no livro *Zeta*, diz que a pergunta – ‘o que é ente?’ se tornou hoje a pergunta ‘o que é a οὐσία?’, ele está dizendo que pretende retomar a busca de princípios, que é sua tarefa fundamental. Logo após deixar claro que seu eixo de investigação mudou, Aristóteles vai avançar sobre a οὐσία para perguntar: o que é a substância? Qual é a verdadeira substância? Entre as substâncias sensíveis e as suprassensíveis qual é a primeira? Isto, ao que parece, segundo Berti, foi ignorado por Heidegger.

A busca pelo ser é a questão Heideggeriana. Ela se resolve “esclarecendo-se e respondendo à questão do ser”<sup>2</sup>. Por outro lado, Berti reconhece que foi em Heidegger que Aristóteles se revelou mais determinante nos anos 20, contemporaneamente à publicação do *Aristóteles* de Jaeger. A influência decisiva do Estagirita é reconhecida pelo próprio Heidegger no seu *Meu Caminho para a fenomenologia* (1962). Portanto, proponho apresentar o desenvolvimento da leitura crítica de Berti às obras de Heidegger, cujo início é a procura por elaborar a gênese da interpretação que este faz de Aristóteles. O esforço que Berti empreende é o resgate histórico dos autores com os quais Heidegger se deparou no início da sua via filosófica, bem como as principais ideias, segundo Berti, que terminaram por determinar o olhar de Heidegger sobre a *Metafísica*. Além das pesquisas pessoais, Berti contou com o aparato crítico de um dos seus alunos, que se dedicou à obra de Heidegger, o filósofo italiano Franco Volpi.<sup>3</sup> Este, por sua vez, na sua obra *Heidegger e Aristóteles*<sup>4</sup>, propõe que durante muito tempo houve um silêncio sobre os dez

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* (parte 1). Petrópolis: Vozes, 1988, p.28.

<sup>3</sup> BERTI, Enrico. *Scritti su Heidegger*. Pistoia: Petite Plaisance, 2019.

<sup>4</sup> VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2013.



anos anteriores à publicação de *Ser e tempo*. As obras que pertencem ao período entre a produção juvenil de Heidegger (escritos de 1912 a 1917) e a produção posterior a 1927 permaneceram deixadas de lado.

Para Volpi, há três razões que isolaram esta primeira produção de Heidegger do resto da sua obra, e acabaram por retirar o interesse que a especulação de Heidegger tem na historiografia filosófica. A primeira: o pensamento real de Heidegger se encontra em *Ser e tempo*. Nos seus primeiros escritos está a influência do neokantismo e da primeira fenomenologia husserliana. Segunda: há um abismo qualitativo entre a primeira produção juvenil e *Ser e tempo*, mas há uma base textual suficiente para identificar e acompanhar a conexão genética entre os dois momentos. Por fim, a terceira razão é que as diferenças entre os períodos foram absorvidas pela questão chamada de ‘ponto de virada’ de Heidegger, e, dessa forma, estas obras da origem perderam seu peso. Somente em tempos mais recentes houve um certo interesse na primeira produção heideggeriana, especialmente após a publicação de algumas indicações autobiográficas fornecidas pelo próprio Heidegger e por ocasião da reimpressão num volume das três grandes obras juvenis.

Portanto, Volpi diz que os resultados da busca pelas ligações ocultas entre a ontologia fundamental de *Ser e tempo* e o pensamento heideggeriano reforçam que a constituição e o amadurecimento do seu pensamento estão ligados, antes de mais nada, ao problema do ser desde sua produção juvenil. Entre aqueles que o influenciaram estão Brentano e Craig.

Com Brentano, diz Volpi, Heidegger se põe a questão de como considerar o problema da unidade dos múltiplos sentidos do ser. Qual é o fundamento último sobre o qual esta ciência múltipla se baseia? Qual é o sentido unitário do ser? A dissertação de Brentano sobre a Multiplicidade dos sentidos do ser em Aristóteles (1862)<sup>5</sup> ocupa um lugar importante na história dos estudos aristotélicos. Para os escolásticos, até hoje a solução da aporia da ontologia aristotélica (interpretada decisivamente como doutrina de substância) ainda conserva muito valor. Entre todas as questões da obra de Brentano, a mais importante para meu trabalho é a solução que visa compreender a estrutura unitária do ser e a sua fundação. Brentano deixa clara sua influência escolástica, enquanto concebe o ser como aquele elemento comum a partir do qual as categorias podem ser deduzidas por divisão.

Assim, também nosso tratado utilizará esta primeira divisão da entidade para proceder a uma classificação. Primeiro vamos tratar do ὄν κατὰ ἀ συμβεβηχός, depois o ὄν ὡς ἀληθές e do μὴ ὄν ὡς ψῦδος; depois vamos passar ao ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργεία e, finalmente, às categorias. Na sua *Metafísica*, Aristóteles lidou

<sup>5</sup> BRENTANO, Franz. *Von der mannigfachen Bedeutung des seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1862. (trad.) *Sobre los Múltiples Significados del Ente según Aristóteles*. Madrid: Encuentro, 2001.

com estes dois últimos em ordem inversa: primeiro teve que ensinar sobre *ousía* e a forma e assuntos contidos nela (*Met. H*). Mas a outra ordem está mais de acordo com os objetivos da nossa investigação - que não visa, naturalmente, dar origem a uma ontologia completa - e será justificada com base nela.<sup>6</sup>

Este é, provavelmente, o aspecto do tratamento brentariano do problema do ser em Aristóteles que teve mais impacto temático na formação filosófica de Heidegger. Captar a unidade do ser, ou seja, trazer de volta a multiplicidade de seus significados a uma fundação unitária. Esta reflexão fundamental também permanece presente nos desenvolvimentos posteriores da especulação heideggeriana, haja visto que o problema da busca do sentido unitário fundamental do ser, independe da interpretação brentarianiana, continuará em Heidegger. Estão lá cada um dos quatro significados fundamentais do ser em relação à sua capacidade de agir como um fundamento unitário dos outros. Está também a ideia, rapidamente abandonada por Heidegger, de que o significado fundamental do ser é a substância, ideia que Brentano mantinha.

Ele amadurece a convicção de que este significado é o de ser como verdade, e por causa desta convicção ele se esforça para mostrar como já em Aristóteles existe uma compreensão ontológica do fenômeno da verdade (que em seu pensamento é então retomado e radicalizado na equação do ser e *aletheia*).<sup>7</sup>

Por outro lado, sob a influência de Carl Braig, Volpi diz que Heidegger, que havia estudado teologia, decidiu abandonar o estudo da teologia para se dedicar inteiramente à filosofia. Foi com Braig que surgiu o interesse por Schelling e Hegel. Logo, a tensão entre ontologia e teologia especulativa como estrutura da metafísica entrou no horizonte da pesquisa dele. A importância de Braig para a educação de Heidegger é determinada pela reavaliação que aquele teria feito dos pensadores da teologia especulativa como alternativa aos sistemas escolásticos. O trabalho de Braig assume intenções contra o positivismo e o modernismo (entendido aqui de forma muito particular), contra a filosofia moderna, em especial, contra Kant e o idealismo. Contudo, foi no tratamento do problema do ser que Heidegger sofreu seu maior impacto.

<sup>6</sup> BRENTANO, 2001, p. 46-47. "Así, también nuestro tratado se servirá de esta primera división del ente para proceder a una clasificación. Trataremos en primer lugar del ὄν κατὰ ἀ συμβεβηκός, luego del ὄν ὡς ἀληθές y del μὴ ὄν ὡς ψεῦδος; seguidamente pasaremos al ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργεία y, por último, a las categorías. En su *Metafísica*, Aristóteles ha tratado de estos dos últimos en orden inverso: tuvo primero que enseñar a conocer la *ousia* y la forma y materias contenidas en ella (*Met. H*). para luego hablar del *on dynamei kai energeia*. Pero el otro ordenamiento concuerda mejor con los fines de nuestra investigación -que no pretende, desde luego, dar lugar a una ontología completa- y se justificará a partir de ella".

<sup>7</sup> VOLPI, 2013, p. 49.

se é possível integrar o repertório de temas e problemas que o tratado de Braig pôs diante dos olhos do jovem Heidegger com a consideração do problema do sentido unitário do ser, levantado nele pela leitura de Brentano, então se terá os extremos e as coordenadas essenciais para ler os escritos juvenis nesta perspectiva e nesta luz, ou seja, para captar na presença de Aristóteles o critério que ordena os elementos contidos neles e o fio condutor para depois se orientar no silêncio de dez anos que precede a publicação do *Ser e do Tempo*.<sup>8</sup>

O papel dessas contribuições de Volpi é demonstrar que não é possível ignorar as leituras de Brentano e Braig sobre Aristóteles como uma influência importante sobre Heidegger. Há uma origem reflexiva que não pode ser ignorada: a concepção de ciência do ser e sua gênese fundamental na ontologia que ele vai desenvolver na fase com que me ocuparei a seguir e depois o caminho que vai tomar a partir de *Ser e tempo*. Não é possível imaginar Heidegger se debruçando sobre Aristóteles sem alguma iniciação nos conceitos do Estagirita.

#### 4.1.2 Percurso de Berti pelas obras de Heidegger

Dada a primeira crítica de Berti a Heidegger que apresentei no início deste capítulo, qual seja, a ideia segundo a qual a busca pela ciência do ser é permanente, e considerando a gênese da leitura que Heidegger fez de Aristóteles apontada por Volpi, proponho avançar no esforço por entender a posição de Heidegger a partir dos textos de Berti em que ele desenvolve o restante da sua crítica: *Aristóteles no século XX*, e o capítulo que trata da *Metafísica de Aristóteles: "ontoteologia" ou "filosofia primeira"* dos *Novos estudos aristotélicos* (vol II). No capítulo da primeira obra dedicado à interpretação heideggeriana de Aristóteles, Berti oferece um percurso pelas obras em que Heidegger apresenta sua interpretação da metafísica como ontoteologia.<sup>9</sup> Ao refazer este caminho com Berti, além de trazer seu olhar crítico, proponho apresentar alguns pontos teóricos das obras de Heidegger. São justamente estes os que são citados por Berti para apresentar as razões pelas quais Heidegger se equivoca no juízo sobre a *Metafísica*. O objetivo será sempre, apresentando as ideias principais de Heidegger a partir de seus textos (sejam nas traduções ou nos textos originais), apontar se o argumento de Berti sobre Heidegger é razoável.

A obra da qual Berti tira suas primeiras conclusões é *Conceitos Fundamentais da Filosofia Antiga* (1926),<sup>10</sup> É a obra em que "tem origem a famosa concepção heideggeriana da metafísica em geral, e da aristotélica em particular, como ontoteologia".<sup>11</sup>

<sup>8</sup> VOLPI, 2013, p. 59.

<sup>9</sup> BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 82-99.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der Antike Philosophien (Sommersemester 1926)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993.

<sup>11</sup> BERTI, 1997, p. 82.

Heidegger, segundo Berti, afirma que a investigação sobre ser enquanto ser presente no livro VI da *Metafísica* é chamada de investigação do ser do ente, tomada no sentido mais próximo de uma ontologia. Doutra lado, a pesquisa das causas primeiras do ser, bem como do ente que é mais ente que todos os outros e corresponde à ideia do ser supremo é apresentada como uma redução da ontologia à teologia. Berti afirma que Heidegger sustenta a ideia da redução tomando como ponto de partida a interpretação que Brentano faz. Os quatro significados do ser Aristóteles são reconduzidos à οὐσία vista por Heidegger com enticidade (*Seiendheit*), a essência do ser. O primado da οὐσία se baseia na ‘analogia de atribuição’ e permite conceber o próprio Deus como a suprema concreção da οὐσία. É por meio desse processo que a ontologia se converte em teologia. Contudo, aponta Berti, Heidegger refuta essa ideia, porque tal redução trouxe prejuízos à compreensão do que é o ser.<sup>12</sup>

A segunda obra do percurso de Berti no pensamento de Heidegger é *Princípios metafísicos da lógica* (1928)<sup>13</sup>. Neste trabalho, Heidegger afirma, segundo Berti, que a filosofia primeira tem um caráter duplo, ou seja, ela é ciência do ser e ciência do divino, outra forma de dizer que ela é ontologia e teologia. Heidegger sustenta essa tese ao citar da *Metafísica* as definições de Aristóteles para a ciência do ser enquanto ser (IV, 1) e para a ciência teológica (VI, 1). O problema dessa duplicidade é que a solução histórico-filológica de Werner Jaeger não dá a devida solução ao problema ao atribuir essa compreensão em Aristóteles à sua fase jovem, para o momento da teologia, e à vida madura, para a ontologia.<sup>14</sup>

A obra publicada de 1929, *Kant e o problema da metafísica*<sup>15</sup>, é aquela sobre a qual Berti afirma que Heidegger reconduziu à distinção entre ontologia e teologia a outra distinção histórica feita entre a *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*. Essa distinção, Kant reinterpretou a partir de Baumgarten como filosofia transcendental e metafísica.

Ora, sabe-se que Kant desenvolve a filosofia transcendental como uma crítica da metafísica, e que a mesma operação é realizada por Heidegger no seu livro sobre Kant, ainda que interpretando a filosofia transcendental como ‘ontologia fundamental’ ou ‘ontologia do ser-aí’.<sup>16</sup>

Para Berti, a exposição mais completa de Heidegger da sua interpretação da metafísica aristotélica está na obra *Aristóteles, Metafísica Θ 1-3* (1931)<sup>17</sup>. No trabalho, ao falar da οὐσία, Heidegger diz que

<sup>12</sup> BERTI, 2011, p. 471-472.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin (a). *Princípios Metafísicos de la Lógica*. Madrid: Síntesis, 2007.

<sup>14</sup> BERTI, 2011, p. 472.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Paris: Galimard, 1953.

<sup>16</sup> BERTI, 2011, p. 473.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3* (Trad. Enio Paulo Giachini). Petrópolis: Vozes, 2007.

os diversos significados do ser correspondentes à categorias são referidos à *οὐσία*, entendida com algo comum que em si subsiste como um modo idêntico para manter em unidade os muitos que lhes correspondem.<sup>18</sup>

Ao referir-se desse modo à *οὐσία*, Heidegger, no entender de Berti, quis indicar que isto implica numa redução à essência do ser, cuja fundação vem da *analogia attributionis* escolástica, onde está presente a participação dos vários significados do ser no significado primeiro do ser. Uma vez que o significado primeiro do ser é identificado com o *sum-mum ens*, Deus, é neste ente que o sentido do ser se manifesta de maneira mais alta. Berti lembra que Heidegger recusa essa identificação. Assim, ele dá início ao reexame de toda filosofia aristotélica, quando identifica este novo significado do ser ao ser segundo a potência e o ato, mais precisamente ao ser como força (*Kraft*).

Uma quinta obra citada por Berti é o curso do semestre invernal de 1929-1930, que trata sobre *Os Conceitos fundamentais da metafísica*.<sup>19</sup> Nela, Heidegger usa o duplo significado do termo *phýsis* para dizer que, ao âmbito dos entes naturais e à essência das coisas corresponde o duplo significado da metafísica em Aristóteles, que é de um lado a investigação do ente em sua totalidade e do outro a investigação sobre a essência do ente, do ser.<sup>20</sup>

Por sua vez, uma das últimas obras que tratam sobre a ontoteologia, *Que é a metafísica?* (1929), tem uma introdução publicada em 1949 que é um crêscimo feito por Heidegger, no qual ele define criticamente sua posição com relação à metafísica aristotélica. Para ele, Aristóteles termina por atribuir um caráter teológico à sua ontologia. Este caráter foi objeto de interpretações equivocadas nos seus leitores e comentadores, permitindo a construção de sistemas filosóficos que promoveram a ocultação e o esquecimento do ser. Por essa razão a metafísica da *Metafísica* de Aristóteles deve ser superada.

Para finalizar o percurso, a última obra da qual Berti retira sua crítica é *Identidade e Diferença* (1957), em especial na segunda parte em que Heidegger trata da *Constituição onto-teológica da metafísica*. Segundo Berti, é graças ao que Heidegger definiu neste texto como constituição ontoteológica, que se tornou lugar comum afirmar que a metafísica a partir de Aristóteles é, essencialmente, uma ontoteologia. Que esta é uma ciência que reduz o ser a um ente particular, seja ele o ente supremo, Deus, ou outro qualquer, esquecendo a 'diferença ontológica' entre o ser e o ente. "Por este motivo a metafísica é por ele considerada substancialmente um "esquecimento do ser" e, enquanto tal, é vista como um discurso que deve ser 'superado' ou 'ultrapassado' ".<sup>21</sup>

<sup>18</sup> BERTI, 2011, p. 473.

<sup>19</sup> HEIDEGGER, Martin. *Conceitos Fundamentais da metafísica*. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

<sup>20</sup> BERTI, 1997, p. 93.

<sup>21</sup> BERTI, 2011, p. 470.

Se a metafísica é resultado de um esquecimento do ser, este discurso tem que ser ultrapassado ou superado (Heidegger chama de *Überwindung der Metaphysik*), para, dando um passo atrás, identificando aquilo que é uma metafísica ontoteológica a ser superado, rememorar o verdadeiro significado do ser. Berti lembra que Heidegger não se refere explicitamente a Aristóteles nessa obra,

mas afirma que a metafísica é ontoteologia porque, através de um “deferimento” (*Austrag*) da diferença ontológica, ela apresenta o ser, objeto da ontologia, como o “fundamento que leva adiante”, isto é, como Deus, objeto da teologia, um Deus obviamente do qual o homem não sabe o que fazer, na medida em que não pode rezar para ele ou oferecer-lhe sacrifícios.<sup>22</sup>

#### 4.1.2.1 Ontologia como indagação sobre o ser do ente.

A obra na qual Heidegger, segundo Berti, apresenta sua posição ainda preliminar sobre o esquecimento do ser e a ontoteologia é o curso de verão de 1926 *Conceitos Fundamentais da Filosofia Antiga*<sup>23</sup>. Entre os temas tratados no curso, Heidegger dedica o capítulo terceiro a Aristóteles, depois de desenvolver uma grande parte das perguntas básicas da filosofia nos filósofos gregos que antecederam o Estagirita. A obra é importante porque aponta alguns dos temas fundamentais da filosofia aristotélica: o ser, a substância, as categorias, movimento e alma. No curso (que é posterior ao curso sobre Aristóteles), Heidegger afirma que o problema foi negligenciado durante muito tempo, e não sem razão, uma vez que os fundamentos para uma discussão permaneciam em aberto.

Apesar de uma tradição aristotélica dominante desde a época de Schleiermacher, Heidegger reconhece um lento surgimento do que ele chama de uma apreciação mais adequada de Aristóteles. Depois de citar Schleiermacher, Hegel, Trendelenburg, Bonitz, Torstrik e Brentano, acusa o neokantismo que, de forma unilateral, deformou a concepção da filosofia grega em geral e levou a uma má interpretação de Aristóteles. Para Heidegger, a distinção idealismo-realismo foi transferida de volta para os gregos. Aristóteles representaria então um realismo ingênuo, não científico e, na medida em que foi precedido por Platão, um declínio. Ele sugere que esta concepção era dominante. Acresça-se a isto a Idade Média, que considerava Aristóteles “o filósofo”, vendo nele algo obscuro e sobrenatural. Mas nem a Idade Média nem o neokantismo deveriam desviar a interpretação correta de Aristóteles. Para Heidegger, sua pesquisa filosófica incluiu a sua gênese, a correta compreensão, a constituição e a demonstração do ser e de seus fundamentos. O que ele pretende é uma pesquisa que leve à penetração no sentido do ser, de tal forma

<sup>22</sup> BERTI, 2011, p. 471.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Antike Philosophien (Sommersemester 1926)*. Frankfurt: Vittorio Kosterman, 1993.; *Basic Concepts of Ancient Philosophy - Translated by Richard Rojcewicz*. Bloomington Indiana University Press, 2008, p. 120-130.

que exponha a diferença. Para isso propôs uma investigação do ser como ser, ou seja, do 'Ser' como domínio temático da ciência fundamental para Aristóteles.

Seu questionamento sobre Aristóteles é essencialmente ontológico e em geral, ele reconhece o desenvolvimento histórico da ideia do 'ser' em um conceito duplo. De um lado, o ser particular que mais apropriadamente satisfaz a ideia de 'Ser' (nem sempre explícita), e do outro lado, o 'Ser' do ser, em geral, que tenta determinar o 'Ser'. A busca das questões colocadas pelos antigos, que investigavam os primeiros elementos, visavam implicitamente a essas determinações básicas do 'Ser' como tal. Mas, para Aristóteles, a busca é constituída pelas "primeiras causas dos seres como seres" (1003a 31), as primeiras causas do 'Ser', aquilo a partir do qual o 'Ser' como tal deve ser determinado. Aqui reside, então, na opinião de Heidegger, o duplo conceito de uma ciência do 'Ser' como explicação ôntica e interpretação ontológica. Se a base dos conceitos da primeira ciência é entender a primeira ciência como ciência do 'Ser' orientada para a interpretação ontológica, esta ciência tem obviamente mais a dizer do que simplesmente: Ser é 'Ser'. Mas o objeto é sempre o 'Ser'. A primeira ciência trata dos seres como tais e, em geral, dos seres na medida em que são do 'Ser'.

Aristóteles, lembra Heidegger, julga ser impossível determinar o ser através dos gêneros e também das espécies. A origem das determinações básicas do 'Ser', assim como o próprio 'Ser', não podem ser gêneros, nem espécies. A prova é realizada indiretamente, a partir da impossibilidade do oposto. O 'Ser' não tem espécies e não tem diferenças. Surge um problema: como entender a unidade do geral e a multiplicidade dos "tipos" e modos do 'Ser', das espécies e das modalidades? Como explicar as diferenças no 'Ser'? Como os predicados, ou como é o próprio 'Ser' do qual é feita tal predicação? Heidegger aponta que Aristóteles usa a unidade da analogia (πρός ἕν) como sentido da unidade de múltiplos seres em οὐσίᾳ. É uma resposta positiva à questão de saber: "Os seres são chamados seres em vários sentidos" (1003a 33). Portanto, 'Ser' é entendido também em vários sentidos. Assim, a expressão 'Ser' não é unívoca, tendo o mesmo significado em todos os contextos. Quais são então, positivamente, os significados de 'Ser' e o modo de significação deste termo? Significados não são díspares, sem relação com alguma coisa; pelo contrário, Aristóteles apresenta sua resposta com dois exemplos: a expressão 'saudável' que tem o seu significado na medida em que tem uma relação com a saúde. Esta relação pode ser de vários tipos, embora permanecendo sempre uma relação com a saúde. Da mesma maneira, 'é', onde quer que seja usado, tem significado em relação ao 'Ser'. Os seres estão em sentidos diferentes, e a diferença resulta da relação, diferente em cada caso, do 'Ser' com o que mais apropriadamente se diz 'Ser'. Esta relação é um modo do 'Ser' numa unidade da analogia, algo do qual os outros modos de 'Ser' estão dependentes e através do qual esses outros modos são ditos 'Ser'. Aqui está uma nova ciência do 'Ser' como tal. É um novo conceito de filosofia, que é a ontologia, a pesquisa

temática sobre o 'Ser' em si. Na verdade, é demonstrada e não apenas a florada de forma experimental. O 'Ser' ocorre em uma multiplicidade de modos. O significado analógico-filosófico do 'Ser' tem a ver com a questão do 'Ser' em geral. O problema desta analogia é o problema central para penetrar no 'Ser' em geral.

É possível depreender do texto de Heidegger que ele sustenta a busca da ciência do ser como a busca pela unidade geral do ser no confronto com a multiplicidade dos tipos e modos do ser. Para Heidegger, Aristóteles precisa do uso da analogia (πρός ἕν) para entender a unidade do ser nos múltiplos seres que estão na οὐσία. Este tipo de analogia é a da atribuição. É a *analogia attributionis* (analogia de atribuição), cuja *ratio* [...] *eadem secundum terminum*, significa sempre, por exemplo: saúde ou o realmente saudável, *primum analogatum*, ou seja, o realmente existente, a οὐσία; sendo de todo, ou seja, o realmente existente. É sempre coentendido, é o ser em geral no sentido mais próprio.<sup>24</sup>

Em outra parte do texto, avançando sobre o ente particular, Heidegger vai afirmar que, em Aristóteles, *Deus ist ens realissimum* (Deus é o ser mais real) é o *summum ens* (ser supremo) e o *ens infinitum* (ser infinito) em face do *ens finitum creatum* (ser finito, criado). É realmente ser, mas não unívoco. Para a οὐσία é o ser mais próprio, no sentido do infinito, que cria o que é finito. O criado é também substância, mas finita, e desta, por sua vez, ontologicamente análoga.<sup>25</sup> Para Aristóteles, ainda segundo Heidegger, o questionamento fundamental do problema do ser só está claro pela conexão com o ser de categorias, ou seja, que a idéia concreta da ciência do ser é determinada de alguma forma.

Então, eis a pergunta: como o segundo conceito da ciência do ser, a teologia, se relaciona com isso? Ao se utilizar desse tipo de recurso, Heidegger acusa Aristóteles, dirá Berti, de usar a analogia da atribuição para defender que Deus é a suprema concreção da οὐσία. Assim, ele se torna o ente no qual o ser autêntico se manifesta de modo mais puro. Por causa disso é que a ontologia se converte em teologia.

Berti afirma que Heidegger recusará esta ontoteologia de Aristóteles

tanto do ponto de vista da filosofia, porque a considera resultado do esquecimento da diferença ontológica, quanto do ponto de vista da religião, já que o ente supremo ao qual ela chega não é um Deus pessoal para o qual é possível rezar.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> HEIDEGGER, 2008, p. 134. "*Analogia attributionis. nomen commune ('a name in common'). ratio [...] eadem secundum terminum ('the reason is the same according to one term'), it is always co-intended, e.g., health or that which most properly is healthy; primum analogatum ('the primary term, which bears the analogy'), i.e., the being in the most proper sense, ouoia; Being in general, i.e., the being in the most proper sense*".

<sup>25</sup> *Ibid.* 2008, p. 135. "*Deus ist ens realissimum ('God is the most real being'), summum ens ('supreme being'), ens infinitum ('infinite being') over and against ens finitum creatum ('finite, created being'). Indeed Being, but not univoce. Ousia: the most proper being, in the sense of infinite, which creates what is finite. The created is also substance, but 'finita', and, ontologically, of it once again an analogy holds*".

<sup>26</sup> BERTI, 2011, p. 472.



Berti já apontara a diferença ontológica que Heidegger julga Aristóteles ter feito entre o ser – τὸ ὄν e a οὐσία – substância. Aristóteles aprofunda essa diferença quando deixa o ser de lado para se ocupar prioritariamente da οὐσία. Mas, diz Berti, o ponto de partida da leitura equivocada de Aristóteles que Heidegger faz, consiste

em observar que a investigação aristotélica sobre o ‘ente enquanto ente’, é, na realidade, indagação sobre o ente, isto é sobre a modalidade de ser no sentido mais válido do termo. Quando, ao contrário, Aristóteles define a filosofia com investigação das primeiras causas do ser.<sup>27</sup>

A verdadeira intenção que animava Heidegger era o que Berti chama de ‘contraprojeto de metafísica’ que estava na base das suas interpretações, “isto é, o projeto heideggeriano de construir uma filosofia alternativa à metafísica de Aristóteles”.<sup>28</sup> O que já revela de certa maneira a resposta à pergunta inicial se a metafísica que Heidegger interpreta na obra de Aristóteles é de fato a que está na *Metafísica*.

#### 4.1.2.2 Filosofia primeira como ciência do ser e ciência do divino.

Seguindo o percurso histórico e argumentativo proposto por Berti, a obra *Princípios Metafísicos da Lógica*, possui um trecho em que resta evidenciada mais uma parte da visão de Heidegger sobre a metafísica como ontoteologia. No âmbito da filosofia antiga, definida por Heidegger com o ‘grandioso início’, é Aristóteles que representa o ponto culminante da evolução da autêntica filosofia antiga.

Para Heidegger, a filosofia é resultado de um esforço pela possibilidade de encontrar uma autêntica compreensão, em que importa menos um saber que possua conhecimentos e doutrinas. ‘Por essência, a filosofia deve ser buscada, ou seja, seu objeto deve ser “conquistado” de uma forma original’.<sup>29</sup> A pergunta fundante é saber o que se deve tomar como o objeto de seu conhecimento?

Heidegger continua dizendo que objeto desse esforço pela possibilidade do conhecimento autêntico do essencial é o ser. É para o ser que a primeira compreensão é dirigida, porque vem antes de tudo, o que é anterior, é o primeiro, em cada ente individual. Mas o que vem antes do ente individual é o ser, porque é aquele já é entendido anteriormente, antes mesmo que o ente surja de qualquer forma ou em qualquer lugar. A filosofia é a ciência do ser sempre quando se ocupa de um entendimento conceitual e da definição do *lógos* e do *ὄν ἡ ὄν*. Por isso é ontologia. Heidegger lembra que este conceito não é originalmente grego, foi cunhado no século XVII, e de nada serve essa designação se as

<sup>27</sup> BERTI, 1997, p. 83.

<sup>28</sup> Ibid., 1997, p. 88.

<sup>29</sup> HEIDEGGER (a), 2007, p. 23.

possibilidades e tarefas intrínsecas sejam claras, e encontrem em tal ciência as bases nas quais se apoia.

Continua Heidegger na sua busca. A filosofia tenta conceber o ser, não este ou aquele ente. O que ela pretende é o que queremos dizer com ser quando o distinguimos do ente. Então a pergunta onde está o ser de uma coisa corpórea subsistente tem a ver com a pertença do objeto, enquanto este é ente, e em tudo o que nele 'é'.

Mas onde está seu ser - seu ser-subsistente e seu ser-aí? O ser-subsistente da pedra não é o no subsistente, como esta cor, esta dureza, etc. Pertence à pedra, em virtude da qual eu digo: a pedra subsiste, ainda que eu não a considere expressamente, inclusive ainda que eu mesmo não esteja presente.<sup>30</sup>

Mas a filosofia é, também, e antes de tudo, teologia, diz Heidegger. A questão para ele é considerar a teologia como um apêndice, um último desprendimento, uma visão do mundo.

É a filosofia uma ontologia ou é uma teologia? São ambas ao mesmo tempo? O que se procura sob o nome de teologia está realmente na essência da filosofia concebida de uma forma total e radical? O que aparece em Aristóteles como teologia é ainda um remanescente de seu período de juventude? A metafísica é a antiga e a ontologia a nova? Existe um desenvolvimento de um para o outro? Estas questões não podem ser resolvidas apenas por meio de uma interpretação histórico-filológica; pelo contrário, esta última precisa ser guiada por uma compreensão dos problemas que está no mesmo nível da tradição. Primeiro devemos chegar a um entendimento deste tipo, que aparece em Aristóteles, pois a teologia ainda é um remanescente de seu período de juventude? A metafísica é a antiga e a ontologia a nova? É a metafísica a antiga e a ontologia a nova?<sup>31</sup>

Heidegger, então dirá que com a dupla caracterização totalitária da filosofia como 'ontologia' e 'teologia', muito pouco pode ser dito se não se compreende o alcance e as possibilidades originais de entendimento. Ele se põe a pergunta sobre o significado da teologia e em que medida ela pertence à essência da filosofia. De Aristóteles, Heidegger pretenderá mostrar como teologia e a filosofia são delimitadas de forma totalmente indeterminada, que será preciso encerrar a questão no conceito de ontologia.

Desta forma, também poderíamos obter o ponto de partida para responder à questão da relação entre filosofia e o conceito de mundo. No entanto, no

<sup>30</sup> Ibid., 2007, p. 24.

<sup>31</sup> HEIDEGGER, 2007, p. 24.

que diz respeito à nossa tarefa específica, o essencial ainda é, antes de tudo, caracterizar o horizonte geral no qual uma lógica filosófica deve se mover; um horizonte que nos apropriaremos de uma forma aparentemente mais plástica, precisamente através do tratamento concreto dos problemas fundamentais da lógica.<sup>32</sup>

Berti atenta para o fato de que essa definição aristotélica de dupla caracterização da natureza da metafísica aristotélica tem a ver com a solução dada por Jaeger, que Heidegger julgou insuficiente. Todavia, para Berti, nem Natorp, Jaeger ou Heidegger foram capazes de deixar de lado a leitura kantiana, que, na opinião de Berti foi influenciada, por sua vez, pela interpretação neo-escolástica-moderna em representantes como Tomás, Suarez e Wolff. Isto já demonstra mais um ponto em que a tese original de Berti sobre a leitura equivocada de Heidegger da *Metafísica* de Aristóteles parece correta.<sup>33</sup>

#### 4.1.2.3 A metafísica como ciência buscada.

Para Berti, é na obra *Metafísica* de Aristóteles  $\Theta$  1-3<sup>34</sup> que Heidegger de fato apresenta sua interpretação mais completa da metafísica aristotélica. Neste trabalho ele procura situar a definição da filosofia retirando-a diretamente de Aristóteles. Faz essa escolha porque entende que no pensamento antigo os problemas filosóficos básicos são inteligíveis na sua originalidade elementar. Como Aristóteles representa o auge do desenvolvimento da filosofia antiga genuína, ninguém melhor que ele atende à necessidade que busca. Portanto, para Aristóteles, “Há uma ciência definida que investiga os seres como sendo e aquilo que lhe pertence como tal”. Esta ciência, que Aristóteles chama filosofia primeira (*Met.* VI, 1, 1026a 30), é a filosofia do que é primeiro, filosofia da primeira ordem e no sentido genuíno. E ele repete esta mesma caracterização: “E a tarefa desta ciência seria investigar o ser enquanto ser, e esclarecer o que é (a este respeito) e o que lhe pertence como tal”. Para Heidegger, esta descrição da filosofia parece extremamente abstrata e vazia: a indagação sobre o ser como sendo!

Vimos que a pergunta  $\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$  - “o que é o ente? - é a questão  $\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$  - “o que é o ser?” Como pode Aristóteles equiparar  $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$  e  $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ ? Por que dizer pois que quando se pergunta pelo ser ( $\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ ), a pergunta se dirige ao ente ( $\acute{\omicron}\nu$ )? Esta equiparação é habitual ainda hoje em nosso meio, mais porém no sentido de uma confusão insanável. Assim, muitas vezes na filosofia, fala-se do ser, tendo em mente o ente. Outras vezes nomeamos o ente, tendo em mente o ser. No fundo, não se compreende nem um nem outro. E, no

<sup>32</sup> Ibid, 2007, p. 25.

<sup>33</sup> BERTI, 1997, p. 91.

<sup>34</sup> HEIDEGGER, Martin (b). *Metafísica de Aristóteles*  $\Theta$  1-3. Petrópolis: Vozes, 2007.

entanto, compreendemos alguma coisa nisso; mesmo que, na tentativa de compreender, td acabe mergulhando em densa névoa.<sup>35</sup>

Mas o que é o ser? Heidegger procura a resposta a esta pergunta, porque não concorda com Aristóteles que seja o mesmo que o ente. É justamente a confusão entre os dois que Heidegger aponta como o embaraço filosófico que produz confusão e ambiguidade. Por isso fica claro que as questões τὸ ὄν e τὸ εἶναι fazem parte da pergunta e da resposta básica da filosofia, e não compreender sua distinção e diferença é viver naquele nevoeiro.

Uma coisa é clara, o motivo por que também Aristóteles colocou τὸ ὄν, o ente, em lugar de εἶναι, o ser, que ele coloca em questão: a saber, está no lugar de τὸ ὄν ἢ ὄν – o ser. E o ser é o Um, εἶν. Mas Aristóteles não diz que o ser seriam muitos, πολλά e a seguir πολλαχῶς? E essa frase não é o timoneiro de toda sua filosofia?<sup>36</sup>

Heidegger também afirma que para Aristóteles dizer o ser é dizer algo de alguma forma comum a todos os múltiplos cuja origem é a mesma. Em boa parte do texto Heidegger sempre vai se referir à multiplicidade como instrumento de dificuldades.

O ente é dito e interpelado uma vez no modo das categorias e outra vez no modo de δύναιμις-ἐνέργεια, portanto de dois modos, διχῶς e não μοναχῶς, não de uma maneira única e simples. Donde provém essa distinção? Com que direito o interpretar e o dizer do ente desdobram-se em dois? Aristóteles não dá nenhuma explicação ou fundamentação para isso, nem aqui nem em lugar nenhum. Nem sequer questiona esse fato. Essa distinção do ὄν está simplesmente aí.<sup>37</sup>

Segundo sua visão, o que Aristóteles pretende é a investigação não deste ou daquele ser, desta coisa, desta pedra, desta árvore e deste animal, deste ser humano, nem a investigação de todos os corpos materiais, de todas as plantas, animais, humanos - que em cada caso seria a investigação de uma região específica do que é, do ser. Vale lembrar, afirma Heidegger, Aristóteles não diz que a filosofia é a investigação de todos os seres tomados coletivamente, todas essas regiões tomadas em conjunto. Pelo contrário, o que deve ser investigado é o τὸ ὄν em relação ao ser, ou seja, apenas em relação ao que faz de um ser o ser que é: o ser. Então, o conhecimento da primeira ordem, ou seja, o conhecimento da filosofia primeira é o conhecimento do ser.

Heidegger reconhece mais uma vez que, neste caso, o significado de ‘ser’ parece permanecer obscuro. Não é possível imaginar nada debaixo desse termo. Você pode ter um

<sup>35</sup> HEIDEGGER (b), 2007, p.26.

<sup>36</sup> Ibid., 2007, p. 33.

<sup>37</sup> HEIDEGGER (b), 2007, p. 19.

ser, este ou aquele, diante dos seus olhos - mas não o ser. Se Aristóteles não afirma que o que é ser é simples de ser apreendido, ele crê que se deve pôr como um problema, que é, na opinião de Heidegger, o problema da filosofia, por mais obscuro que pareça. Só pode ser dito negativamente: o objeto da filosofia não é nada pertencente aos seres como um ser em particular.

Ao mesmo tempo, porém, Aristóteles fala de filosofia genuína como uma busca pelas causas do que é superior e se manifesta nos seres viventes. E isto tem a ver com o divino, que está presente em qualquer lugar, inclusive está presente neste tipo de ente. Também a ciência mais nobre deve lidar com o tipo mais nobre de ser; a ciência mais elevada deve ser a ciência do mais elevado. Portanto, sugere Heidegger, tenhamos em mente que a filosofia, como primeira filosofia, tem um duplo caráter: conhecimento do ser e conhecimento do ser mais superior. Com esta definição, dirá Heidegger, chegamos a uma orientação inicial, porque esta ciência em si não é simplesmente óbvia. Não é uma posse direta como o conhecimento cotidiano das coisas e de nós mesmos, ela é uma ciência buscada, a ciência que nunca pode se tornar uma possessão fixa e que, como tal, teria apenas que ser transmitida. É antes o conhecimento que só pode ser obtido se for cada vez procurado de novo. É precisamente um empreendimento, um 'mundo invertido': isto é, a compreensão genuína do ser deve ser sempre, em primeiro lugar, alcançada. Pertence à essência desta ciência que ela deve ser buscada. Só existe tal conhecimento se a busca e a propensão para ela estiverem vivas, uma inclinação por trás da qual há esforço e vontade. Este conhecimento é a inclinação voluntária para o entendimento original: significa amar no sentido de se preocupar com algo com confiança, significa aquele que compreende algo, que pode 'compreender' um assunto, que pesquisa as suas possibilidades, a quem a coisa é transparente, que a compreendeu; denota a possibilidade da compreensão conceitual correta do que é essencial. Assim, na *Ética Nicomáquea*, Aristóteles define esta ciência como sabedoria (*sophía*), ainda que possa parecer usual demais.

Para se ter essa sabedoria, a filosofia deve ser essencialmente buscada, ou seja, seu objeto deve ser originalmente 'conquistado'. Mas onde a filosofia descobre que objeto deve tomar como objeto de seu conhecimento? Isto é o que é essencial. A compreensão dirigida a este é primeira na medida em que é a compreensão do que precede todo o resto, do que é anterior, anterior a todo o resto, isto é, anterior a cada ser. Contudo, o ser é anterior aos seres individuais, pois é o que primeiro é compreendido antes que algo como um ser possa surgir em qualquer lugar e de qualquer maneira. Assim, a filosofia é o conhecimento do ser. Na medida em que se esforça pela compreensão e determinação conceitual do *tò ón*, é ontologia.

Ora, se a busca do ser tem que ser o objeto central da metafísica, Heidegger concluiu que nem Aristóteles, nem os que o seguiram se fizeram estas perguntas. Eles só apresentaram os vários conceitos e categorias que foram posteriormente introduzidos nos siste-

mas, de acordo com a ideia metafísica de ciência. Ele reconhece que Aristóteles também foi impulsionado pela questão da unidade do ser, porque está na sua obra a tentativa de responde-la. Esta tentativa atinge o limite do que era possível no terreno da antiga abordagem da questão do ser. Do tempo de Aristóteles até nossos dias, o que foi feito para responder às questões do ser partiu da filosofia aristotélica. A interpretação mais importante foi principalmente apoiada por teólogos medievais: a questão do Ser e da Unidade tornou-se um axioma que não é mais explorado: *ens et unum convertuntur* - o que *ens* é, é *unum*, e vice-versa. Heidegger afirma de forma muito dura que os tratados aristotélicos se tornaram um tesouro, mas com a conotação de um túmulo de frases mortas.

Na obscuridade em que nos encontramos tateando com estas questões que acabamos de colocar, está também o tratado que é o o objeto de nossa interpretação. E vamos fazer essa interpretação partir da convicção, não fundamentada de princípio, de que justamente esse tratado, se for seguido filosoficamente, que nos permitirá penetrar o mais distante possível nessa obscuridade – isto é: ele nos força a colocar a questão fundamental da filosofia, suposto que sejamos fortes o suficiente para permitir-nos ser constrangidos.<sup>38</sup>

É a busca de compreender a distinção proposta por Berti entre o entendimento do que seja a metafísica para Heidegger e a *Metafísica* de Aristóteles a razão dessa parte do terceiro capítulo. Eu me preocupei em ressaltar a abordagem de Heidegger sobre a diferença ontológica entre o ser e o ente que ele vê negligenciada por Aristóteles, ao mesmo tempo em que desenvolve a necessidade de uma nova abordagem da ciência do ser. Contudo, a razão desta obra de Heidegger é encontrar na própria *Metafísica* (nos três primeiros capítulos do livro *Theta*) os conceitos que mudarão o eixo interpretativo da ciência metafísica, a *δύναμις κατὰ κίνησιν* e *ἐνέργεια κατὰ κίνησιν*.

O que se está procurando nessa investigação sobre *δύναμις* e da *ἐνέργεια*? O que é que nos impulsiona a pesquisar sobre possibilidade e realidade? Em que âmbito de questões mais abrangentes de questionamento pertence esse tratado de Aristóteles?<sup>39</sup>

Isto pode parecer estranho, na medida em que Heidegger usa Aristóteles para dizer que sua *Metafísica* não faz metafísica, ao menos aquela metafísica que Heidegger julga voltar a buscar na sua nova ciência primeira, porque ela foi deixada de lado, esquecida desde o início quando o Estagirita não distinguiu corretamente a diferença entre o ser e o ente. Os conceitos de *δύναμις* e *ἐνέργεια* acompanham todo o tempo a abordagem que Heidegger faz na introdução, onde ele apresenta toda a sua visão sobre o ser, seja no reconhecimento

<sup>38</sup> HEIDEGGER (b), 2007, p. 53-54.

<sup>39</sup> Ibid., 2007, p. 13.

da multiplicidade do ser do ente, naquilo que ele chamada de equação ou distinção entre o ser e o ente, na unicidade do ser sobre toda multiplicidade, nesta unidade não como um gênero, mas como uma analogia, e a grande fragilidade que a *analogia entis* possui.

De volta a Berti, é possível reconhecer que sua crítica Heidegger procede na medida em que ele atribui um caráter ontológico à *Metafísica* de Aristóteles que ela não possui. Sua busca por uma ciência do ser, ou uma ontologia fundamental nova que prescindia de Aristóteles não tem nada a ver com a obra do Estagirita, mesmo que ele use os termos e seus conceitos para interpretá-la. O que Heidegger chama de esquecimento, ocultamento, ambiguidade, desvio de rota, ou qualquer outra locução que tente definir a perda do sentido do ser provocada pela obra aristotélica, é fruto do esforço de reavaliação teórica que Heidegger fez depois de sua iniciação com a obra de Brentano e Braig, no período anterior em que assumiu a cátedra de Marburg. Por outro lado, ele não deixa de ter razão na crítica, se considerarmos toda a obra de comentadores, intérpretes, e outros pensadores que se seguiram ao aparecimento da *Metafísica* após Alexandre de Afrodísia. A medida em que entramos na *Metafísica* fica mais claro que o objeto central de Aristóteles não foi apenas o ser, mas a solução para a disputa entre o Um e o Múltiplo, cuja investigação pelas causas primeiras conduziu o Estagirita à conclusão de que o ser, se dito de apenas um modo se torna incompreensível, porque a realidade demonstra exatamente o contrário, que ele é múltiplo. Sendo tão diversos quanto o número de predicções possíveis, que é então este ser do qual tratam os pensadores que o antecederam? Qual é a sua estrutura? O que ele é, para ser dito 'é', sendo dito 'muitos'? Porque a ciência que se ocupa dessas perguntas tem que ser uma ciência original, no sentido que investiga as origens, melhor dizendo, tem que ser uma ciência primeira porque ela vem antes e essa antecedência tem a ver com as causas geradoras do que vem depois? É ciência buscada, mas é também ciência encontrada na mesma investigação que faz do ser e do que subjaz e ele.

#### 4.1.2.4 Metafísica de Heidegger e ontoteologia de Aristóteles

A pergunta subjacente às afirmações de Berti consiste em saber se há uma identificação entre aquilo que Heidegger entende como metafísica e o que Aristóteles apresenta na sua *Metafísica*. Até o presente ponto, parece que a opinião de Berti vai se confirmando, na medida em que as obras pelas quais passamos, ao mesmo tempo que elucidam as posições de Heidegger, convergem para demonstrar que seus argumentos interpretativos não encontram respaldo na obra de Aristóteles. E isto está em consonância com o pensamento de Berti. Para concluir, farei o percurso pelos dois últimos trabalhos de Heidegger estudados por Berti, dessa vez para apresentar efetivamente o que ele entende por metafísica e se é correta a distinção supramencionada.

Na primeira das obras - *Que é a Metafísica?*, apesar de ser datada de 1929, por causa do acréscimo feito em 1949 posto como introdução ao texto do curso, é, para Berti, o trabalho de Heidegger em que ele apresenta a crítica mais dura à metafísica aristotélica. Nela, a metafísica de Aristóteles aparece com uma ontoteologia, porque para Heidegger “o caráter teológico da ontologia aristotélica depende do modo em que desde o início o ser foi desvelado aos gregos como ente, modo que tornou possível à teologia cristã apropriar-se da filosofia grega”.<sup>40</sup>

A recusa da metafísica aristotélica, na medida em que se constitui como uma ontoteologia, é fruto do fato de que Aristóteles pensa o ente enquanto ente, sem voltar-se para o ser, por isso não pensa o ser. Por essa razão é necessária uma superação dessa metafísica. A própria forma como Aristóteles pensa a ‘entidade do ente’ (a *ousía* do *ón*) é entendida por Heidegger com pensamento do ente, e não do ser, razão pela qual se manifesta o esquecimento do ser.<sup>41</sup>

A metafísica, porém, representa a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (*òn kathólou, koinón*); de outro, porém, e ao mesmo tempo, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino (*òn kathólou, akrótaton, theion*). Em Aristóteles o desvelamento do ente enquanto tal propriamente se projetou nesta dupla direção (vide *Metafísica*, Livros XI, V e X). Pelo fato de representar o ente enquanto ente é a metafísica em si a unidade destas duas concepções da verdade do ente, no sentido do geral e do supremo. De acordo com sua essência ela é, simultaneamente, ontologia no sentido mais restrito e teologia.<sup>42</sup>

Afinal, o que se pretendeu mostrar era a distinção entre a metafísica que Heidegger propôs ser aquela que foi esquecida e a *Metafísica* de Aristóteles. A diferença começa pelo conceito de ontologia e teologia que Heidegger afirma ser o conteúdo da metafísica aristotélica. Heidegger começa se perguntando sobre

O que, em última análise, é a metafísica? Ela pensa o ente enquanto ente. Em toda parte, onde se pergunta o que é o ente, tem-se em mira o ente enquanto tal. A representação metafísica deve esta visão à luz do ser. [...] Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser [...] Na medida em que, constantemente, apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa no próprio

<sup>40</sup> BERTI, 2011, p. 474.

<sup>41</sup> BERTI, 1997, p. 95.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, Martin (a). *O que é a Metafísica?* In *Conferência e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1979, p. 259.



ser. A filosofia não se recolhe em seu fundamento. Ela o abandona continuamente e o faz pela metafísica. [...] Esta “superação da metafísica”, contudo, não rejeita a metafísica. [...] Quando se falar assim, no desenvolvimento da questão da verdade do ser, de uma superação da metafísica, isto então significa: Pensar no próprio ser. Um tal modo de pensar ultrapassa o pensamento atual que não pensa no chão em que se desenvolve a raiz da filosofia.<sup>43</sup>

O texto introdutório de Heidegger já diz muito sobre seu projeto metafísico. Se a metafísica fica restrita apenas ao ente enquanto ente e não pensa o ser, porque faz isso, deveria ser superada. Essa metafísica, objeto da crítica de Heidegger tem que ser superada, porque, ao longo da sua história, de Anaximandro a Nietzsche, ela tem permanecido escondida da verdade do ser, bem como em nenhum lugar a metafísica sozinha respondeu à pergunta sobre a verdade do ser, porque ela nunca fez essa pergunta. Essa mesma metafísica moveu-se do seu início até à sua conclusão de uma forma estranha, numa contínua confusão entre ser e ente. Por isso, na visão de Heidegger, só dá para responder sobre o que é a metafísica, se a superação da metafísica corresponder ao esforço de aprender a prestar atenção ao esquecimento do ser em primeiro lugar, para depois vivenciá-la, retomar e armazenar essa experiência na relação do ser com o homem.

Heidegger afirma que existe uma prova clara do poder do esquecimento do ser no qual toda a filosofia afundou. É o modo como o distanciamento do ser real e único do homem deixou de ser levado em conta. A metafísica contém uma declaração - λόγος sobre o ser - ὄν. O título dado depois, ‘ontologia’, caracteriza sua essência, mas não se pode entendê-lo como um estreitamento escolar, e sim de acordo com seu conteúdo real.

A metafísica se movimenta no âmbito do ὄν ἢ ὄν. A sua representação se dirige ao ente enquanto ente. Desta maneira, a metafísica representa, em toda parte, o ente enquanto tal e em sua totalidade, a entidade do ente (a οὐσία do ὄν). A metafísica, porém, representa a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (ὄν, καθόλον, κοινόν); de outro, porém, e ao mesmo tempo, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino (ὄν, καθόλον, ἀκρότατον, θεῖον). Em Aristóteles, o desvelamento do ente enquanto tal conhecimento do ente como tal, propriamente se projetou nesta dupla direção.

44

Heidegger afirma com todas as letras que na *Metafísica* de Aristóteles o desconhecimento do ser como tal desenvolveu-se neste duplo sentido. O caráter teológico da ontologia

<sup>43</sup> HEIDEGGER (a), 1979, p. 253-254.

<sup>44</sup> Ibid., 1979, p. 259.

não se baseia, portanto, no fato de que a metafísica grega foi mais tarde retomada pela teologia do cristianismo da Igreja e transformada por ela. Sua base está na forma como se tem tomado o ente como ente desde o começo de tudo. Esta ocultação do ser só permitiu que a teologia cristã se apoderasse da filosofia grega, seja para seu benefício ou para seu dano. É verdade que Aristóteles chama a sabedoria de filosofia primeira e de verdadeira filosofia, mas a metafísica, como a verdade de ser como tal, continua presa naquela dupla questão.

A metafísica tem, enquanto verdade do ente enquanto tal, duas formas. Mas a razão destas duas formas e mesmo sua origem estão fechadas para a metafísica, e isto, sem dúvida, não por acaso ou como consequência de uma omissão. A metafísica aceita essa dupla face pelo fato de ser o que é: a representação do ente enquanto ente. Para a metafísica não resta escolha. Enquanto metafísica ela está excluída, pela sua própria essência, da experiência do ser; pois ela representa o ente (*ón*) constantemente apenas naquilo que a partir dele se mostrou enquanto ente (*he ón*).<sup>45</sup>

Dada essa dura crítica de Heidegger a Aristóteles, Berti diz que aparece com clareza que a crítica não é mais somente à deturpação que a escolástica promoveu, mas é dirigida ao próprio Aristóteles por causa da sua concepção do ser com ente, ou melhor como ente divino.

E considera esta concepção sobre a base de uma interpretação sua de São Paulo como uma loucura, que deveria ser abandonada pela teologia cristã. A crítica não poderia ser mais clara: ao pobre Aristóteles é contraposto nada menos que o apóstolo Paulo, isto é, a revelação cristã em perfeito estilo luterano.<sup>46</sup>

Diante dessa conclusão de Berti, o argumento de que a *Metafísica* de Aristóteles não pode ser a metafísica interpretada por Heidegger resta ainda mais clara.

#### 4.1.2.5 Ontoteologia e esquecimento do ser.

A última obra, segundo Berti, em que Heidegger apresenta o conceito de ontoteologia é *Identität und Differenz* (Identidade e diferença, 1957).<sup>47</sup> Na segunda parte desta obra, A Constituição Onto-teológica da Metafísica, Heidegger recorda a diferença entre ser e ente, e o esquecimento dessa diferença.

<sup>45</sup> HEIDEGGER (a), 1979, p. 260.

<sup>46</sup> BERTI, 1997, p.96;

<sup>47</sup> HEIDEGGER, Martin (b). **Identidade e Diferença**. In Conferência e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1979, p. 375-400.

Ora bem, a metafísica ocidental, desde o seu começo nos gregos e ainda não ligada a estes nomes, é, simultaneamente, ontologia e teologia. Na aula inaugural, “Que é Metafísica?” (1929), a metafísica é, por isso, determinada como a questão do ente enquanto tal e no todo. A omnitude deste todo é a unidade do ente que unifica enquanto fundamento produtor. Para aquele que sabe ler, isto significa: A metafísica é onto-teo-logia. Quem experimentou a teologia, tanto a da fé cristã como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus. Pois o caráter onto-teo-lógico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual mostrou-se, na onto-teo-logia, a unidade ainda impensada da essência da metafísica.<sup>48</sup>

Heidegger faz uma crítica ao afirmar, agora de forma explícita, que Aristóteles é o responsável pelo esquecimento do ser, na medida em que tenha começado com o Estagirita na sua *Metafísica*. Aristóteles teria deixado de lado o ser, principalmente quando conduziu o ser à ideia de enticidade e o associou ao ente supremo: Deus. É importante que se denote: não se trata aqui tão somente de uma crítica à certa metafísica como ciência do ser surgida da reflexão sobre a obra de Aristóteles, é também no fundo uma crítica à obra *Metafísica*, no seu conjunto, e é um olhar que Heidegger tem do texto de Aristóteles.

Dito isto, há uma série de perguntas a serem respondidas que surgem justamente a partir da leitura do texto de Heidegger. Seria este esquecimento do ser somente uma redução do ser a um ente particular, (o ente supremo, Deus)? O novo caminho proposto por Heidegger inclui ou exclui o ser enquanto ser múltiplo e multívoco de Aristóteles? Não acaba o próprio Heidegger caindo no mesmo reducionismo quando enfrenta a questão do ser e do ente que ele critica em Aristóteles? Em que sentido a divergência (*Austrag*), isto é, a diferença entre o ser e o ente que foi esquecida é uma diferença ontológica essencial para a definição do objeto filosófico da *Metafísica*? Existe esta diferença no texto de Aristóteles? A crítica de Heidegger a Aristóteles de que esse teria conduzido uma redução da ontologia à teologia corresponde de fato ao que está no texto da *Metafísica*?

Para Heidegger, há um contencioso (*Das Strittige*) que não é somente uma contenda, um obstáculo, mas indica também uma angústia: que coisa é o ser pensado daquilo que é pensado? A resposta é que para Heidegger a coisa do pensamento (*Denken*) é pensamento (*Gedanken*), pois o pensamento é o ser em referência a sua diferença com o ente, ou seja, da diferença enquanto diferença. Para ele, a máxima que orienta a história do pensamento não está só no que já foi pensado, mas também no processo do não pensado. Então não é a superação (*Aufhebung*), é o passo de volta (*Schritt zurück*), porque o passo

<sup>48</sup> Ibid., 1979, p. 392.

de volta indica o âmbito já pensado a partir do qual sobretudo a essência da verdade (*aletheia*) se torna digna de ser pensada. O passo de volta é a expressão que tem muitos entendimentos, mas não é um passo isolado do pensamento, é a dinâmica mesma do pensamento ao longo do caminho. O pensamento conduz ao que está fora do que é pensado em filosofia. Neste lugar fora está o que a linguagem da tradição chama de diferença (*Differenz*). O passo de volta vai do não pensado, isto é, da diferença enquanto tal do que é o pensar, ou seja ao esquecimento (*Vergessenheit*). A  $\Lambda\eta\theta\eta$  (*léthe*) é velamento (*Verbergung*) da diferença, e enquanto tal é um ocultamento que, por sua vez, é subtraído desde o começo, daí '*a-letheia*', verdade que é seu desocultamento. O esquecimento pertence à diferença. O esquecimento não é qualquer coisa que sobrevive na diferença, sobretudo no segundo momento, como consequência de um desmemoramento do pensamento humano.

A diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é. O passo de volta, portanto, se movimento para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica<sup>49</sup>

Esse passo de volta leva ao que a metafísica foi até o presente, ou seja, ontoteologia. O caráter ontoteológico da metafísica é um problema não por causa do ateísmo, mas porque está no pensamento o que na ontoteologia foi mostrada como a unidade ainda impensada da essência da metafísica.

Surge então uma pergunta: como é que Deus faz sua aparição na filosofia? Tal pergunta conduz Heidegger a se perguntar ainda uma vez de forma preliminar: de onde então se origina a estrutura essencial ontoteológica da metafísica? Ele pretende responder a essa questão porque ela obriga a repensar toda sua estrutura original.

Entretanto, apressado seria afirmar que a metafísica é teologia porque é ontologia. Antes que isso se dirá: a metafísica é teologia, uma enunciação sobre Deus, porque o Deus vem para dentro da filosofia. Assim se agudiza a questão do caráter onto-teológico da metafísica, até culminar na pergunta: como entra o Deus na filosofia, não apenas na filosofia moderna, mas na filosofia enquanto tal? Esta pergunta pode ser respondida quando antes foi suficientemente desenvolvida como questão. Somente podemos responder objetiva e profundamente a questão: como entra o Deus na filosofia?, se junto com isto se esclareceu, de modo suficiente, aquilo para onde o Deus deve vir - a própria filosofia. Enquanto perquirirmos a história da filosofia apenas historicamente, em toda parte, apenas descobriremos que o Deus nela entrou.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> HEIDEGGER (b), 1979, p. 391.

<sup>50</sup> HEIDEGGER (b), 1979, p. 392-393.

A metafísica é teologia porque é ontologia e viceversa, é ontologia porque é teologia, mas a estrutura não pode ser explicada por isso. Em qual unidade estas duas se copertencem? A estrutura essencial da metafísica se baseia sobre a unidade do 'ente enquanto ente' na sua generalidade e supremacia.

Com o passo de volta, 'o ser' pode ser pensado a partir da diferença. O 'ser' é a palavra no sentido geral mais amplo e indeterminado. A estrutura ontoteológica da metafísica vem daquela divergência que dá início à história da metafísica que domina as épocas, que em todos os lugares está ocultada, esquecida e subtraída de si mesma. A estrutura ontoteológica da metafísica vem dessa diferença que se impõe e se mantém separando o ser enquanto fundamento e o ente enquanto fundado e fundante.

A metafísica é ontológica enquanto se pressupõe que o ser seja o fundamento estável, geral e primário do ente. Ao mesmo tempo é teológica enquanto pressuposto que o ser seja o fundamento eterno, supremo e último do ente (como causa primeira e causa sua). Ela pretende que o pensar chegue ao conceito metafísico de Deus. É com relação a esta estrutura unitária ontoteológica que o pensamento deve chamar de volta os dois sentidos.

Mas é preciso ver que na história da filosofia há ainda o que permanece impensado e não indagado: a diferença entre ser e ente. Doutra parte, é preciso remover-se da ideia metafísica de que o ser não possa ser concebido senão como o fundamento estável, a causa primeira do ente. De novo, a divergência é um movimento circular, movimento que é desvelante e que subtrai seja o ser seja o ente da mera disponibilidade do pensamento representativo. A diferença como divergência assume a característica de um evento que vem antes e nos termos mais iniciais de cada possível fundação em sentido ontoteológico. De fato, somente porque o ser é em si, originalmente, móvel diferença e divergência, pode acontecer o decaimento segundo o qual a ontologia estabiliza o ser como fundamento do ente, e a teologia o fixa como causa primeira, isto é, Deus. Mas com isso, a metafísica esquece, oculta e deixa impensada a diferença enquanto diferença, e não revela a peculiar mobilidade que há no tempo e na história e que une os distintos entre si: ser e ente.

A breve análise da constituição onto-teológica da metafísica mostra um caminho possível para respondermos à questão: como o Deus entra na filosofia?, a partir da essência da metafísica. O Deus entra na filosofia pela de-cisão, que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser e ente. A diferença constitui o traçado básico no edifício da essência da metafísica. A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária (*Ur-sache*). Esta é a causa como causa sui. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode

o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temer, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar. Tendo isso em conta, o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isto somente quer dizer: este pensamento está mais livre para ele do que a onto-teo-lógica quereria reconhecer.<sup>51</sup>

O problema acontece quando tomamos os argumentos e os pomos em confronto com o texto da *Metafísica* de Aristóteles. Neste ponto Berti tem razão em estabelecer sua crítica. É onde parece que as peças do argumento de Heidegger não encontram respaldo. Ao menos neste texto. Só a título de exemplo, apresento uma análise feita por Angioni, por ocasião da publicação da tradução dos três primeiros livros da *Metafísica* de Aristóteles. Ele se debruça sobre o termo ὄν ἢ ὄν. Angioni diz que entender o que significam e tentar traduzi-los para uma língua não é tarefa fácil. Evidentemente, diz ele, não temos em português um particípio presente morfológicamente equivalente ao grego ὄν. Por isso, no ato da tradução, ele preferiu o termo ente, porque o infinitivo ser não se adequa bem a nenhuma ocorrência de ὄν. Em algumas partes preferiu, dependendo do contexto, usar uma oração relativa, porque, em Aristóteles, o particípio ὄν não se restringe a designar itens individuais, aos quais costumamos dar o nome de coisas e que percebemos como unidades separadas no espaço e no tempo, etc; e ὄν também pode designar isso, mas

designa primordial e preferencialmente um fato complexo, constituído pela presença de uma propriedade em um subjacente, e expresso através de uma sentença predicativa. Na medida em que participa da natureza do nome e do verbo, o particípio *on* abre-se para duas particulares: de um lado, ele pode ser atribuído como predicado e, assim, apresenta uma lacuna para o sujeito e, de outro lado, enquanto verbo, comporta um complemento e, por isso, apresenta uma lacuna para o predicado. Assim, ὄν equivale a algo que é isto. Mas, no seu uso filosófico, o particípio *on* participa precisamente da natureza do substantivo: ele consiste na nominalização dessa relação entre um subjacente e sua propriedade, designada pelo predicado. Ente, assim, é o fato de que tal ou tal subjacente apresenta tais e tais propriedades.<sup>52</sup>

O que Angioni nos apresenta não é somente uma análise da dificuldade na tradução do termo para ser ou ente. Um dos aspectos importantes que denotam uma escolha filosófica é que o particípio ὄν tem a ver com a natureza do substantivo que ele representa. Há uma nominalização da relação entre o subjacente que ὄν traz e a sua propriedade, ou seja, o

<sup>51</sup> HEIDEGGER (b), 1979, p. 399.

<sup>52</sup> ANGIONI (a), *Aristóteles Metafísica - Livros I, II e III. Cadernos de Tradução*, nº 15. Campinas: UNICAMP, 2008, p.64.

atributo ao qual pertence. Em outras palavras, não dá apenas para traduzir pelo infinitivo *ser*, se o termo traz consigo essa relação entre sujeito e predicado inerente ao conjunto do texto no qual está inserido. Sem essa estrutura lógica, mesmo a tradução padeceria do vício de não revelar o pensamento pensado do seu autor, usando os termos de Heidegger.

De volta a Berti, ele afirma:

É difícil entender qual a relação tenha tudo isto com Aristóteles: em todo o caso, é claro que Heidegger recusa a metafísica de Aristóteles porque ela, a seu juízo, resolve a ontologia na teologia, isto é, identifica o sentido do ser com um ente que seria o ser por essência, isto é, antes de mais nada a *ousía* e em seguida Deus. Diante dessa interpretação, nunca se repetirá o bastante que ela é exatamente a interpretação da escolástica, e antes ainda a neoplatônica, de Aristóteles, que posteriormente se tornou a interpretação moderna.<sup>53</sup>

Mas se é possível reconhecer um valor na análise de Heidegger, ela está no fato da problemática leitura histórica da interpretação do ser em Aristóteles, sua multiplicidade e a fundamental importância dada à substância pelos intérpretes que se seguiram ao aparecimento da *Metafísica*, em especial no Ocidente. Entre eles e nos próximos de Heidegger (Brentano, Natorp) o ser, que ele crê ser o fundamental na metafísica como ciência, foi esquecido, ou, melhor, deixado de lado. Mas isso não está na *Metafísica* de Aristóteles. Se parte da obra permite entender que Aristóteles tenha deixado a questão do ente enquanto ente de lado, isto foi feito porque ele precisava definir a causa desse ente, aquela causa primeira cujo substrato, o subjacente, aquilo que subjaz, define melhor o que Heidegger chamará mais adiante de ser aí ou *Dasein*. Não seria mais aristotélico se Heidegger tivesse chamado 'ser no devir'? Por fim, uma leitura do texto de Heidegger revela que sua proposta de dar um passo de volta para encontrar a metafísica deixada de lado pelos escolásticos e outros pressupõe algo que não está na *Metafísica* de Aristóteles.

A crítica de Heidegger tem a leitura da *Metafísica* de Aristóteles como pano de fundo, uma vez que é dela que surgiu toda a ciência metafísica no Ocidente, mas a metafísica que é resgate do ser esquecido não corresponde, na opinião de Berti, ao que a *Metafísica* entende como ciência do ser enquanto ser. Por isso, segundo Berti, a crítica heideggeriana só tem razão apenas se a referência é a metafísica, a teologia e a ontologia nascidas da escolástica e da neoescolástica, porque não existe uma ontoteologia na metafísica aristotélica. Aristóteles não teria feito uma leitura reduitiva sobre a questão do ser. Não há porque considerar a necessidade de superar a *Metafísica* por uma nova ontologia, a não ser que se construa uma nova ontologia, como indica o projeto heideggeriano.

Parece-me que tanto Berti quanto Heidegger têm como objeto de crítica a história da interpretação da *Metafísica* de Aristóteles que se impôs ao longo dos séculos por seus

<sup>53</sup> BERTI, 1997, p. 99.

intérpretes e comentadores. Para os dois, a *Metafísica* não somente foi mal-entendida, mas houve um desvio de rota que produziu reflexões externas que nada tem a ver com o pensamento do Estagirita. Em tese, não há o menor problema que algumas posições de Aristóteles tenham provocado novos sistemas de pensamento, o que parece condizente com o arcabouço de seu sistema apresentado na *Metafísica* e no conjunto de toda sua obra conhecida. Mas os dois concordam, aparentemente, que há um equívoco inerente às interpretações.

Todavia, na mesma medida em que se aproximam na crítica, eles se distanciam, porque de um lado Heidegger entende que o problema está no próprio Aristóteles. Ele, ao deixar de lado a questão do ser enquanto ser para cuidar do subjacente ao ser, a substância, acabou aprofundando o esquecimento do ser, e promovendo seu ocultamento, ao apresentar uma metafísica que desconhece o ser em geral e em toda a sua propriedade. Ou seja, a acusação se torna mais grave, na medida em que Heidegger acaba por designar o próprio Aristóteles de ter dado início a esse desvio de rota do ser, na medida em sua ciência do ente enquanto ente ignora o pensar do ser. Os intérpretes e comentadores de sua obra *Metafísica* acabaram enredados neste obscurecimento do ser em detrimento de sua verdade mais alta. Ao se ocuparem do ser num de seus entes, o ente primeiro, ente supremo e perfeição dos entes, Deus, promoveram um desvio do eixo em que o ser deu lugar ao ente por excelência. Este esforço não foi feito sem o apoio de uma ciência do ser e por uma certa ontologia que deu os fundamentos para as teologias que, na verdade, na opinião de Heidegger, sequestraram a questão do ser, ocultando-o sob o véu da divindade. Daí ele sugerir ter acontecido o desenvolvimento do que ele chama de uma ontoteologia em Aristóteles.

Da sua parte, para Berti, o desvio de rota é outro. O desvio começa por não terem em conta o que de fato Aristóteles escreveu, e de fazerem seus sistemas hermenêuticos da *Metafísica* de Aristóteles um ponto de partida da explicação dos princípios e temas da própria *Metafísica*. Não está na *Metafísica* nenhuma das intenções de ocultamento do ser que Heidegger acusa o Estagirita de fazer. O que a *Metafísica* possui é um conjunto de ideias, aporias bem ou mal respondidas, uma série de questões um tanto obscuras, um quê de ambiguidade e outros tantos problemas que um texto antigo possui, cuja origem e autoria muitas vezes pode ser posta em cheque, se submetidas a uma ciência distinta e rigorosa como a exegese. Aquilo que os intérpretes e comentadores fizeram depois do aparecimento do texto da *Metafísica* faz parte do processo natural do filosofar. Diante de um texto tão robusto e com tantas questões apresentadas, quem se debruça sobre Aristóteles o deve fazer com certa iniciação. Aqui começa o risco. Mas há risco de fato? Afora a possibilidade de errar sobre aquilo que o texto da *Metafísica* diz de fato, existe apenas a certeza de que a estrutura das questões levantadas podem ser uma boa ferramenta de compreensão da realidade, guardando as devidas proporções no que diz



respeito aos limites da ciência de Aristóteles condicionadas a seu tempo grego.

Agora é possível responder com certo grau de certeza a questão trazida desde o começo no confronto feito com Heidegger tendo Berti como seu crítico: a *Metafísica* de Aristóteles é a metafísica que Heidegger interpreta como existente nos argumentos do Estagirita? Fiz essa pergunta, porque Heidegger classifica a metafísica aristotélica como uma ontoteologia. Ele identifica uma dupla forma de entender a questão do ser proposta por Aristóteles em um dos livros da sua *Metafísica*. Afirma que o ser é a questão fundamental e é preciso estabelecer uma ontologia fundamental que o resgate do ocultamento promovido por Aristóteles e seus intérpretes. Ao mesmo tempo que reconhece que existe essa ontoteologia em Aristóteles, Heidegger o acusa de promover com a dualidade ente e ente supremo o desvio do caminho que leva à compreensão da metafísica como ciência do ser.

Mas a resposta à pergunta é não! A *Metafísica* de Aristóteles não é a metafísica de Heidegger também porque aquilo que ele atribuiu como noção metafísica não está na obra do Estagirita. Esta é a posição de Berti. O que Heidegger fez foi interpretar a seu modo, partindo dos conceitos de Aristóteles, uma metafísica que dificilmente é encontrada nos livros da obra. Esta é a posição de Berti. Há uma profunda distinção entre as duas metafísicas, a aristotélica e a heideggeriana, distinção essa que não está apenas na questão conceitual, mas também naquilo que entendemos como sendo metafísica na obra *Metafísica*. O primeiro ponto a esclarecer é que mesmo considerando a gênese da obra de Aristóteles e as dificuldades que temos no estabelecimento do cânone da obra, dificilmente Aristóteles tenha escrito sua obra pensando em fazer metafísica no sentido em que entendemos esse termo. O título da obra deu origem à nomeação de uma ciência cujos conceitos e argumentos estão na obra de Aristóteles, mas não são o núcleo central da obra. O segundo ponto é ainda mais esclarecedor, porque se a *Metafísica* é obra metafísica, o que se deve buscar é qual metafísica está lá, e isto pressupõe um exercício de exegese que outros tantos autores muito depois de Heidegger fizeram e encontraram uma série de dificuldades, que acabaram por torná-los adversários sobre os mesmos pontos abordados. Resultado é que a metafísica de Aristóteles não está à disposição como se fosse uma ciência clara e distinta.

É possível pensar que a *Metafísica* é ontologia? Decerto que sim, se considerarmos todos os elementos conceituais que Aristóteles desenvolve a partir da sua ciência sobre o ser. Ainda assim, é preciso definir bem que tipo de ontologia está sendo elaborada a partir de termos como ser, ente, substância, motor imóvel, etc. Esta é uma razão razoável que Berti apresenta para dizer que se pode fazer uma certa ciência ontológica a partir das ideias e conceitos que estão na obra de Aristóteles, mas não se pode dizer que ele tenha pensado em fazer ontologia e que quisesse que essa ciência do ser fosse a ciência por excelência. O mesmo se aplica à pergunta sobre a possibilidade de dizer que a *Metafísica* é

teologia. Nesse caso será preciso uma maior restrição, porque as questões teológicas na obra estão circunscritas a praticamente apenas um dos livros. É possível usar a construção teórica da substância primeira relacionada ao motor imóvel para se chegar ao ente supremo? Sim, porque o argumento de Aristóteles permite esse encadeamento, mas daí concluir que ele é Deus, que é o Criador, que é o primeiro dos seres, o Ser por excelência a quem os seres de modo análogo recebem o ser, é um longo salto. Isto é teologia? Decerto que sim, mas em Aristóteles é uma ciência teológica, mais que uma doutrina de fé. Nesse sentido Heidegger tem razão, mas apenas no fato de que muitos fizeram essa leitura teológica na obra do Estagirita.

Então, é preciso reformular a pergunta. Se a própria *Metafísica* não é metafísica tal e qual a entendemos, nem aquela que Heidegger julgou construir a partir de seu sistema filosófico, ela é o que? Desde o começo deste trabalho a tese de Berti é somente uma, se existe metafísica na *Metafísica* de Aristóteles ela é uma ciência não do ser, da substância, do motor imóvel, das categorias, do ato e da potência, ou de qualquer outro conceito aristotélico. Ela é a ciência que busca dar as razões pelas quais cada um desses conceitos podem ser elencados, reconhecidos e desenvolvidos. Ela é a ciência primeira, não porque vem antes somente, mas também porque é a ciências das primeiras causas do ser, das substâncias, dos motores, etc. É ciência dos princípios causais. É aquilo que pretendo desenvolver nesta última parte do capítulo.

## 4.2 A *Metafísica* como ciência primeira, ciência das primeiras causas.

### 4.2.1 Filosofia primeira e ciência suprema: ciência do ente supremo.

No segundo capítulo, procurei estabelecer uma reflexão sobre as questões levantadas por Berti, contrapondo ou sustentando, quando possível, os argumentos com outros comentaristas, para expor a sua opinião de que a *Metafísica* não é teologia e nem é ontologia, muito menos as duas ao mesmo tempo, salvaguardando que ele não se opõe à possibilidade de que exista na obra do Estagirita questões ontológicas e questões teológicas. No começo deste terceiro capítulo procurei trazer a visão de Heidegger que é também objeto de crítica de Berti por classificar a metafísica aristotélica como ontoteologia e promover o desvio de rota teórico da verdadeira metafísica. Na segunda parte deste capítulo, é necessário finalmente expor os argumentos de Berti do que efetivamente é para ele a *Metafísica* de Aristóteles: uma obra destinada à busca da construção de uma ciência que trate das causas das coisas, dos princípios que regem o que vem depois, porque é primeiro e é princípio daquelas coisas que se referem ao ser, ao ente, à substância e a todos os prin-

cípios que fundamentam a realidade. Mas antes de entrar no argumento definitivo de Berti, ainda resta trazer algumas de opiniões recentes contrárias a ele, que incluem, entre outras coisas, afirmar que a filosofia primeira não é somente uma ciência das primeiras causas, mas da Primeira Causa por excelência, e que teria um eminente caráter teológico. Razão pela qual trago a contribuição de dois autores (Augustin Mansion e Joseph Owens) defensores em parte deste argumento. O objetivo dialético é o mesmo proposto nos outros capítulos, ou seja, mediante o confronto entre opostas visões verificar se há construção de um consenso ou apenas a proposição da dificuldade inerente ao texto da *Metafísica*, que não permite concluir com precisão quem tem a razão.

Primeiro, apresentarei alguns dos argumentos publicados por Augustin Mansion no seu artigo *Filosofia Primeira, Filosofia Segunda e Metafísica em Aristóteles*,<sup>54</sup> onde ele estuda igualmente a mesma questão de Berti, ou seja, se a *Metafísica* de Aristóteles pode ser dita uma ciência em busca das causas primeiras, e, por isso, ser uma filosofia primeira. Contudo, o olhar que ele oferece sobre a *Metafísica* em muito é diferente de algumas questões que apresentei aqui, tendo Berti como ponto de partida.

Mansion apresenta no seu artigo uma vasta fundamentação não só teórica, mas exegética das razões pelas quais entende que Aristóteles não tenha usado o termo ‘metafísica’, mas filosofia primeira. Para W. Jaeger a evolução do pensamento de Aristóteles é uma boa razão para entender porque Aristóteles usou expressões tão divergentes entre si para designar sua metafísica. Contudo, para Mansion, o objeto da *Metafísica* é mencionado de forma suficientemente clara: ele é o ser suprassensível.<sup>55</sup> São as formas análogas ou semelhantes às Ideias Platônicas, mas Aristóteles acaba propondo uma nova solução, que aparece na *Física*, onde ele desenvolve a questão da filosofia primeira, qual seja, a matéria e suas propriedades, e o princípio das coisas materiais (*Fis.* I, 9, 192a 34-b 2)<sup>56</sup> A noção e a realidade a que responde o termo  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  é objeto da *Física*, mas cabe à filosofia primeira determiná-lo. Se há um estudo das formas imateriais, qualquer que seja a sua natureza e número, é à filosofia primeira que cabe a tarefa de responder. Nesse sentido Berti e Mansion estão de acordo.

Mansion insere um dado novo, cuja tese se distancia da posição de Berti. Ele diz que outra série de textos coloca explicitamente a filosofia primeira em relação a Deus, o Primeiro Motor Eterno, Imaterial e imutável.<sup>57</sup> Aqui se trata de dar a resposta a uma

<sup>54</sup> MANSION, Auguste. *Filosofia Primeira, Filosofia Segunda e Metafísica em Aristóteles*, in *Sobre a Metafísica de Aristóteles* (org. Marco Zingano). São Paulo: Odisseus, 2009.

<sup>55</sup> MANSION, 2009, p. 123.

<sup>56</sup> ANGIONI, 2009, p. 124. ‘A respeito do princípio formal, delimitar se ele é um só ou muitos, e qual ou qual são eles, é a tarefa da filosofia primeira: por conseguinte, reservem-se tais problemas para tal oportunidade. A respeito das formas naturais e corruptíveis, falaremos no que se expõe a seguir. Portanto, que há princípios, e quais, e quantos, em número, esteja por nós delimitado dessa maneira, mas começando por um outro ponto de partida, pronunciamo-nos novamente’.

<sup>57</sup> MANSION, 2009, p. 125.

questão: a filosofia primeira é universal ou está limitada a um objeto particular, uma realidade de uma determinada espécie, possuindo uma natureza própria? Se não houvesse outra substância além das substâncias naturais (e, portanto, materiais), a física seria a primeira das ciências. Mas se há uma substância imutável (imaterial, etc.), é à ciência que se ocupa dela que pertence a prioridade e ela é a filosofia em primeiro lugar, bem como é universal no sentido de que é a primeira.

A denominação de filosofia teológica, chamada antes de tudo de filosofia primeira, é imediatamente justificada pelo autor: a divindade só pode ser encontrada entre as realidades imateriais, imutáveis e eternas acima enumeradas e, por outro lado, a ciência reconhecida como o mais alto (o mais honrado: *τιμιωτάτη*) entre as ciências teóricas deve necessariamente conhecer a mais alta realidade, caracterizada pelo mesmo superlativo que a ciência correspondente.<sup>58</sup>

Esta ciência filosófica superior é descrita como possuidora do ser como seu objeto. Possui o ser como tal e suas propriedades, ao mesmo tempo que trata dos seus múltiplos significados reconduzindo-os de volta à unidade pelo fato de todos expressarem uma relação com o primeiro e principal significado, que é a substância (*οὐσία*). Mansion denota que há uma referência à 'primeira substância', que naturalmente significa a primeira das substâncias ou a substância mais perfeita, - substância imaterial, Deus. Ele conclui, dado tudo que elenquei antes, que a ciência teológica ou a primeira filosofia deve ser ao mesmo tempo a ciência mais universal como ciência do ser como ser (1026 a 23-32).

Mansion continua dizendo que se pode concluir de um exame dos textos que o objeto específico e característico da filosofia primeira de Aristóteles não é outro senão o imaterial, sob qualquer forma. Então, o que é esta filosofia primeira? Ela é filosofia primeira por causa da sua posição, da sua dignidade ou do seu valor? Ela é aquilo que Aristóteles atribui a esta disciplina filosófica em relação a todas as outras? Será que é chamada de primeira porque atinge como objeto a realidade mais elevada e perfeita, ou seja, o próprio ser primeiro?

Se tomarmos a hipótese de que não há outras substâncias além daquelas da natureza, conclui-se que a física é a primeira das ciências, pois não haveria objeto superior ao seu próprio. Mas se entra em cena a existência de uma substância imutável, isto é, imaterial, e de alguma forma divina, a ciência que a trata tem prioridade sobre a física e é realmente a primeira filosofia. O primado que lhe é atribuído lhe pertence em razão da dignidade do seu objeto.

---

<sup>58</sup> Ibid., 2009, p. 126.

A identificação da ‘primeira filosofia’ com a ‘metafísica’ de Aristóteles dá um passo adiante, quando a filosofia primeira é integrada à ciência do ser como tal, da qual formará, por assim dizer, a pedra-chave.

Em alguns aspectos, pode-se ter a impressão de que o próprio Aristóteles deu a resposta, já que o apêndice que encerra o capítulo *Met. VI 1*, pretende precisamente mostrar que a filosofia primeira, tendo como objeto a substância imutável ou Deus, é, no entanto, uma ciência universal, isto é, estendendo-se a todo o ser e estudando o ser enquanto tal.<sup>59</sup>

Uma vez integrada, a ciência do ser enquanto ser será levada ao máximo quando encontra o primeiro ser por excelência, que é o ser imutável. Mansion diz que não há dúvidas de que, aos olhos de Aristóteles, este imutável Primeiro Ser possui a função de princípio ou de causa em relação a todos os outros seres. A identificação do Primeiro Ser com o Primeiro Princípio está de acordo com todas as indicações dadas por Aristóteles a esse respeito (*Met. I 1-2*; XII 10 1075b 17-22).

Mansion indica ainda que o estatuto de primeira filosofia, considerada em si mesma e na sua relação com o que parece ser o ponto culminante da metafísica aristotélica, a teoria geral do ser, ganha um significado preciso quando Aristóteles usa a palavra ‘*sophía*’ – sabedoria.

Com efeito, sabe-se que, na *Metafísica*, *sophía* é empregada de modo marcadamente preferencial no prólogo do primeiro livro (I, 1-2 até 982 b 10), isto para indicar precisamente suas características e seu objeto próprio.<sup>60</sup>

Aristóteles sugere que esta *sophía*, a ciência dos princípios, equivale a um estudo que culmina na teoria do Primeiro Motor, eterno, imutável e imaterial, que é, assim, a primeira de todas as substâncias, e, portanto, tem a função de primeiro princípio. Em 1075b 20-24, Aristóteles sublinha a superioridade da sua *sophía* sobre as explicações propostas pelos seus predecessores: a sabedoria aristotélica tem um único objeto, o primeiro ser, que não tem o oposto e que, no entanto, é suficiente para explicar a diversidade das coisas.

[REALE] Outros filósofos são forçados a admitir a existência de algo contrário à sabedoria e à ciência mais elevada, enquanto nós não. De fato, ao que é primeiro não há nada de contrário, porque todos os contrários possuem matéria, e as coisas que possuem matéria existem em potência; a ignorância contrária à suprema ciência tem por objeto o que é contrário ao objeto da suprema ciência, mas nada é contrário ao Ser primeiro.

<sup>59</sup> MANSION, 2009, p. 135.

<sup>60</sup> MANSION, 2009, p. 136.

[ANGIONI] Para os outros, é forçoso haver algo contrário à sabedoria e ao conhecimento mais valioso, mas, para nós, não, pois não há nada contrário ao que é o primeiro. De fato, todas as coisas contrárias possuem matéria e são em potência. A ignorância contrária relaciona-se ao que é contrário, mas não há nada que seja contrário ao que é o primeiro.

[BERTI] E enquanto outros precisam [admitir] que há algo contrário à sabedoria e à ciência mais digna de honra, nós não o fazemos. Porque não há nada contrário ao que é primeiro; pois todos os contrários têm matéria, e estes estão no poder; a ignorância, que é contrária [à ciência], [muda] no seu contrário, mas ao primeiro nada é contrário.<sup>61</sup>

Mansion também se ocupa da divisão de partes da ‘filosofia’, uma ‘primeira filosofia’ e outra que a segue. Ele afirma que é bastante natural ver que estas várias ciências filosóficas respondem a várias espécies de substâncias. A primeira filosofia, que tem como objeto substâncias imateriais, e, a seguir, a segunda filosofia, a ciência das substâncias materiais, que não é outra senão a física ou a filosofia natural. Fica claro que, em consideração à ‘filosofia’, esta ciência do ser precisa ser subdividida em ciências subordinadas de acordo com as diferentes espécies de substâncias. Todas serão objeto de cada uma delas.

[BERTI] Tendo em vista este propósito, de fato, esforcemo-nos por definir também em torno das substâncias sensíveis, uma vez que de alguma forma é tarefa da filosofia física e de acordo com os conhecimentos teóricos em torno das substâncias sensíveis (*Met.* VII 11, 1037a 13-15).<sup>62</sup>

Assim, temos antes de tudo uma ciência do ser imaterial, idêntica à primeira filosofia, depois uma ciência do ser material, que o estuda como móvel ou em mudança, não como um ser.

Parece, portanto, bem estabelecido que a “filosofia segunda” que Aristóteles de certo modo opõe à “filosofia primeira”, não designa em seu vocabulário uma parte de uma metafísica mais ampla que englobe o estudo dos seres

<sup>61</sup> “καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνάγκη τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ τιμιωτάτῃ ἐπιστήμῃ εἶναι τι ἐναντίον, ἡμῖν δ’ οὐ. οὐ γὰρ ἐστὶν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν: πάντα γὰρ τὰ ἐναντία ὕλην ἔχει, καὶ δυνάμει ταῦτα ἔστιν: ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια εἰς τὸ ἐναντίον, τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν”. – BERTI, 2017, p. 533. ‘E mentre agli altri è necessario [ammeter] che vi sia qualcosa di contrario alla sapienza e alla scienza più degna di onore, a noi no. Infatti non c’è niente di contrario a ciò che è primo; tutti i contrari infatti hanno materia, e questi sono in potenza; l’ignoranza, che è contraria [alla scienza], [muta] nel suo contrario, ma al primo nulla è contrario’.

<sup>62</sup> “τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία”. – BERTI, 2017, p. 309. ‘in vista di questo scopo, infatti, sforziamoci di definire anche intorno alle sostanze sensibili, poiché in qualche modo è compito della filosofia fisica e seconda la consocenza teoretica intorno alle sostanze sensibili’.

materiais ao lado e abaixo dos seres imateriais, mas uma parte não metafísica da filosofia, parte chamada filosofia natural ou física.<sup>63</sup>

A tarefa de buscar e encontrar essa ciência é do ‘filósofo’ e da ‘filosofia’. Aristóteles, diz Mansion, conclui que é uma e a mesma ciência, a da substância, que terá de estudar as propriedades necessárias do ser (e de um), bem como os seus opostos. Dessa forma, cabe ao ‘filósofo’ ser capaz de concentrar suas considerações em todas as coisas. É o ‘filósofo’ o competente para discutir a identidade de duas coisas tomadas em situações diferentes e os problemas levantados pelos opostos. Ele é o ‘metafísico’ que trata do ser como tal (1004b 5) e se confunde com o ‘filósofo’, cuja tarefa é determinar o que diz respeito às propriedades do ser como um ser.

A denominação de ‘primeira filosofia’ implica que, ao lado e depois desta disciplina que se esforça por alcançar os seres mais perfeitos, há um ou possivelmente vários outros cujos objetos são realidades inferiores. Mas, Aristóteles, afirma Mansion, usa apenas em um lugar - e de passagem - a expressão ‘segunda filosofia’ (no Livro VII da *Metafísica*). Esta segunda filosofia pode ser associada à ciência que estuda as substâncias materiais, isto é, a física, que é mencionada, entendida como ‘sabedoria’ ou como ‘filosofia’, acima da qual há ainda outra que é superior a ela, a primeira filosofia. Há, portanto, três ‘filosofias’ teóricas: a matemática, a física e a teologia. Aristóteles não deixou ausente a ideia de substância no desenvolvimento durante o qual a física, a matemática e a primeira filosofia são sucessivamente caracterizadas pelas relações dos seus respectivos objetos com a matéria.

Para Mansion, ao contrário de Berti, Aristóteles tenta reduzir esta filosofia primeira ou teológica à metafísica entendida como a ciência mais geral possível, uma ciência do ser como tal. Pois não há dúvida de que esta metafísica do ser como ser, que se desdobra em um estudo dos vários significados de ser tomado em sua plena extensão, é a última forma do pensamento de Aristóteles em suas reflexões sobre o objeto da ciência filosófica suprema.

Finalmente, quando tinha descoberto que a ciência filosófica suprema devia atribuir as causas últimas ao ser enquanto ser, isto é, a tudo o que é considerado enquanto existindo, Aristóteles se dedicou a reduzir a esta metafísica absolutamente geral sua filosofia primeira, tendo por objeto o Ser absolutamente primeiro, ao qual todos os outros se relacionam de algum modo, deve fornecer a última explicação de tudo o que é. Neste último estágio, a primeira filosofia, a ciência do imaterial, encontra-se assumida de certo modo na metafísica do ser enquanto ser; sem dúvida, é pelo cuidado de unidade que

---

<sup>63</sup> MANSION, 2009, p. 151.

Aristóteles afirma sem restrição, mas à custa de uma exatidão absolutamente rigorosa, que a filosofia primeira é também a ciência filosófica plenamente universal.<sup>64</sup>

Há uma diferença de definição do que é a filosofia primeira para Berti e o que é para Mansion. A primeira diferença é que este parece seguir a tradicional teoria geral do ser. A exposição não pôde trazer todos os detalhes da fundamentação que Mansion fez, mas seu esforço em demonstrar que essa filosofia primeira é a filosofia que cuida do ser, e em particular do ser imutável, o ser supremo, Deus, está presente desde o começo do artigo. Para Berti é exatamente o contrário, ainda que ele termine por dizer sobre a possibilidade real de aplicar os conceitos aristotélicos à noção de Deus, ou dos deuses das religiões.

Para Berti, como já apresentei na parte anterior, a filosofia primeira não é a filosofia suprema e a primeira em ordem, dignidade e valor porque seu objeto é o ser imaterial e que entre eles, o ser primeiro imaterial é o princípio de todas as coisas e explica todo o restante. A filosofia é primeira, porque, primeiramente, busca as causas primeiras de tudo o que há, e usa para isso, uma série de conceitos novos e antigos para fazer um roteiro que começa pela identificação de princípios, apontamento de aporias e propostas de soluções, definição dos termos para evitar confusão, reconhecimento da pluralidade do real, identificação do que subjaz a cada ser predicado para além dos seus limites, construção de um sistema causal em que o movimento é a peça fundamental para explicar a natureza, a estruturação desse movimento em causalidade final e eficiente para defender uma ideia de imobilidade anterior do motor primeiro, e todas as consequências advindas dessa visão cinética.

O último autor cujas ideias e argumentos servem de contraponto ao argumento de Berti é Joseph Owens. Tomo como referência a obra de Owens *A Doutrina do Ser na Metafísica Aristotélica*,<sup>65</sup> principalmente na parte que trata do Problema do Ser na *Metafísica*.<sup>66</sup> Joseph Owens diz que pretende ter uma visão facilmente reconhecível da filosofia primeira Aristotélica. Afirma que Natorp chamou a atenção, pela primeira vez, para uma ‘contradição insuportável’ na metafísica tradicional, porque se expressava em concepções ‘mutuamente exclusivas’ da filosofia primeira. Reagindo à posição de Natorp, Zeller apontou que a contradição surgiu a partir da mais fundamental das doutrinas do Estagirita.<sup>67</sup> Da sua parte, Jaeger propôs uma solução mais razoável e principalmente filosófica: se há um caráter ‘platonizante’ nos textos, isto é uma marca de autenticidade da obra de Aristóteles. As duas noções contraditórias da filosofia primeira seriam, então,

<sup>64</sup> MANSION, 2009, p. 159.

<sup>65</sup> OWENS, Joseph. *Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 1978, p. 1-68

<sup>67</sup> *Ibid.*, 1978, p. 2



uma visão anterior, que é platônica e uma visão posterior, que é propriamente aristotélica. No começo, o 'objeto' da ciência é um tipo particular de ser - ou seja, um ser suprassensível ou imóvel. Na concepção posterior, o objeto não é um tipo particular de ser, mas o ser em geral, aplicável ao ser sensível e suprassensível. Owens, então, diz que se esta teoria sobre a filosofia primeira estiver historicamente correta, é preciso rever a crítica que se faz à metafísica medieval. Quais são as consequências envolvidas? Owens responde:

Elas parecem bastante evidentes. Se um filósofo da Idade Média concebe a metafísica como a ciência do ser mais rica em compreensão, ele está pensando em uma direção platônica. Se, por outro lado, ele concorda que ser enquanto ser significa o ser que é mais amplo em extensão, mas mais vazio em compreensão, ele está seguindo a pista aristotélica posterior e propriamente aristotélica.<sup>68</sup>

Owens afirma que o contexto histórico ajudou na interpretação da *Metafísica* no Ocidente, quando o texto aristotélico chegou até os medievais. Num tempo relativamente curto, a influência do Estagirita havia alterado toda a estrutura externa e técnica do pensamento cristão. Para Owens, se a mentalidade da época não conhecia o Idealismo, como poderia qualquer pensador medieval encarar o ser como o conceito mais abstrato e mais vazio de conteúdo? O ser para estes pensadores não diminuiu em conteúdo de acordo com seu aumento em extensão. Além de gozar da mais ampla extensão possível, possuía, de uma forma ou de outra, a maior compreensão possível. Estava longe de ser um conceito 'vazio'. Os principais metafísicos da Idade Média concordaram em declarar que o ser enquanto ser era o sujeito da sua ciência. Eles entenderam que isso incluía de alguma forma todas as diferenças do ser e distinguiram-no claramente do ser primeiro. Eles sabiam que Aristóteles falava da filosofia primeira como a ciência das causas mais elevadas e como a ciência das entidades (substâncias) separadas.<sup>69</sup>

Owens cita diferentes pensadores que tomaram o texto do Estagirita, seja de forma parcial ou completa, entre eles Alberto Magno, Tomás de Aquino, Siger de Brabante, Duns Scoto, Avicena, Averroes (estes dois islâmicos), William de Ockham, sempre apresentando diferentes ou próximas visões da ciência do ser enquanto ser, da metafísica como ciência da substância, sempre tomando a noção das causas primeiras como sujeito, de certo modo unida a concepção do ser em comum. Segundo Owens,

<sup>68</sup> Ibid., 1978, p. 3. *'They seem quite evident. If a philosopher of the middle ages conceives metaphysics as the science of the Being richest in comprehension, he is thinking in a Platonic direction. If, on the other hand, he agrees that Being as Being means the Being which is widest in extension but most empty in comprehension, he is following the later and properly Aristotelian lead.'*

<sup>69</sup> Sobre a escolha que Owens faz para traduzir o termo *ousia* por Entidade, cuja definição e dificuldades para uma correta tradução já trabalhei aqui, também se assemelha a uma tradução possível para Berti (ver ARISTÓTELE, 2017, p.XI); os argumentos de Owens para a escolha do termo Entidade estão no seu texto que escolhi para essa análise: p. 138-154.

estes filósofos medievais, conseqüentemente, estavam bem cientes das diferentes concepções relativas à Filosofia Primeira aristotélica. Se eles se preocupassem apenas com a fórmula mais pura para delinear a ciência da metafísica, eles não estariam levantando nenhuma questão especialmente importante. Mas se eles estivessem encontrando dificuldades em expressar sua noção cristã de ser em termos aristotélicos, não estariam enfrentando um problema muito mais sério? Será que não estariam forçando sua própria concepção de ser em fórmulas que não poderiam contê-la, e que sob a pressão se abriram de várias maneiras?<sup>70</sup>

Na verdade, diz Owens, foram os diferentes pensadores cristãos dos séculos XIII e XIV que desenvolveram uma metafísica radicalmente divergente, por isso, ele se propõe esclarecer de forma clara a compreensão da doutrina do ser sobre a qual os pensadores medievais se debruçaram. Na própria *Metafísica*, diz Owens, o estudo do ser é expresso de várias maneiras. Às vezes a filosofia primeira é descrita como a ciência que trata dos mais altos princípios e causas das coisas. Há partes nas quais parece designada como a investigação das causas do ser enquanto ser. Em outras é chamada a ciência que trata universalmente do ser enquanto ser, e não de um ser em particular. Mais adiante, na ciência que se concentra no ser divino e imóvel e é chamada de 'teologia'. E ainda há a concepção em que o ser é equivalente a um ser separado. Em outros lugares, a filosofia primeira é a ciência da *ousía*, da *ousía* primeira, das causas da *ousía* ou das causas das coisas divinas visíveis. Mais de uma vez ela é a ciência da verdade. Na *Física*, ela é a ciência da forma. Owens então se pergunta: todos estes diferentes modos de expressão falam da mesma doutrina do ser?

O próprio Aristóteles aparece consciente de que não há inconsistência ou contradição nestas várias designações. Mesmo quando levanta uma questão que hoje parece trazer uma antinomia à tona, ele escreve como se desconhecesse qualquer dificuldade real. Ele não parece minimamente perturbado pelo que muitos comentaristas modernos acham embaraçoso, se não impossível. No entanto, os textos deram origem a dificuldades consideráveis na história da interpretação aristotélica. Um olhar sobre o grego e as apresentações modernas destas fórmulas ajudará a articular o problema de volta dos esforços medievais para determinar precisamente o tema da metafísica.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> OWENS, 1978, p. 3. 'These mediaeval philosophers, consequently, were well aware of the different conceptions regarding the Aristotelian Primary Philosophy. If they were concerned merely with the neatest formula to delineate the science of metaphysics, they would not be raising any specially important issue. But if they were encountering trouble in expressing their Christian notion of Being in Aristotelian terms, might they not be facing a much more serious problem?'

<sup>71</sup> OWENS, 1978, p. 9. 'Aristotle himself appears conscious of no inconsistency or contradiction in these various desig-

O que Owens pretende demonstrar, posição contrária a Berti, é que a compreensão dos filósofos medievais está em consonância com a interpretação feita desde os primeiros comentadores da obra do Estagirita. Ele chama de unânime interpretação do ser aristotélico. O ser enquanto ser, ser em sua própria natureza, como é estudado pela filosofia primeira, de alguma forma se referia a um tipo definido de ser e, em última análise, significava o ser divino e separado. Então ele se debruça sobre a tradição grega a partir de Teofrasto e Eudemo, ambos discípulos de Aristóteles. Para o primeiro, o ser com o qual a ciência dos ‘primeiros’ se ocupa é o ser divino. É algo definido e determinado. Não é um conceito abstrato ou muito geral. Está localizado em um determinado tipo de ser. Ele não usa a expressão ‘ser enquanto ser’, mas não há dúvida de que ele considera o estudo dos primeiros princípios de todas as coisas como sendo a ciência do ser imutável, no sentido do ser divino. Através desse ser todas as coisas são. O segundo, Eudemo de Rodes põe o problema de como a ciência dos primeiros princípios pode ser a ciência dos que a ela estão subordinados. O problema só parece inteligível se os primeiros princípios forem encarados como uma natureza definida. Se a ciência primeira apenas considerasse os princípios das outras ciências de uma forma mais abstrata e geral, dificilmente daria origem a qualquer problema a esse respeito.<sup>72</sup>

Já Alexandre de Afrodísia, diz Owens, o primeiro dos comentadores gregos sobre a *Metafísica*, considera a ‘filosofia’ como uma ciência genérica. Na filosofia primeira, uma de suas espécies é a ciência do divino. Esta filosofia primeira é universal, porque trata do que é primeiro no sentido de causar o ser e todas as outras coisas. A filosofia primeira lida com as entidades (substâncias) imóveis e primeiras. Essas entidades divinas parecem ser equiparadas ao ‘ser enquanto ser’ e distintas do ser particular. A ciência é universal, porque aquilo de que ela trata é universal como a causa do ser para as outras coisas. No primeiro dos comentadores, portanto, a universalidade do ‘ser enquanto ser’ aristotélico é a universalidade das entidades (substâncias) divinas. Este ser é universal a título de referência, pois é a causa de todo o outro ser. O ser tratado pela filosofia primeira, portanto, não parece ser considerado como universal, à maneira de um conceito abstrato.<sup>73</sup>

Depois, Owens passa por Syrianus, Asclepius e Eustratius. Em todos eles a ciência da filosofia primeira de alguma forma lidava com o divino. Ninguém nos tempos antigos, como Natorp admite, duvidava que a filosofia primeira e a ‘teologia’ fossem uma só para Aristóteles. No século XII, a tradição aparentemente unânime do pensamento

---

*nations. Even when raising a question that today seems to bring an antinomy to the fore, he writes as though unaware of any real difficulty.<sup>46</sup> He does not seem in the least perturbed by what many modern commentators find embarrassing if not impossible. Yet the texts have given rise to considerable difficulty in the history of Aristotelian interpretation. A glance over the Greek and the modern presentations of these formulae will help articulate the problem back of the mediaeval efforts to determine precisely the subject of metaphysics’.*

<sup>72</sup> OWENS, 1978, p. 9-11.

<sup>73</sup> Ibid., 1978, p. 11-12.

grego parece ter equiparado o 'ser enquanto ser' aristotélico ao ser das entidades separadas, como o tema tratado pela filosofia primeira. Owens afirma, então, que durante a Idade Média cristã e até o início da era moderna, a fórmula aristotélica 'ser enquanto ser' foi interpretada como *ens commune*, num sentido oposto ao ser divino. 'Significou o ser com a maior extensão possível, e incluiu de alguma forma a maior compreensão possível; mas foi clara e conscientemente distinguido do ser de Deus'.<sup>74</sup>

A história da interpretação da filosofia primeira como uma teologia na *Metafísica* tem características que se repetem e está na contramão da posição que Berti defende. Todas fazem da questão do ser enquanto ser um objeto necessariamente relacionado com o ser por excelência, Deus, o qual, sendo o ser primeiro, apesar de distinto, é aquele associado ao ser em geral. Mas Owens destaca a importância de Natorp no debate começado a partir do século XIX. Para Natorp, o 'ser enquanto ser' aristotélico é a mais abstrata e a mais vazia das noções. As duas visões da *Metafísica* Aristotélica são mutuamente excluídas e contraditórias e a *Metafísica* não pode ser identificada em Aristóteles com uma 'teologia' isolada como se fosse seu sentido técnico mais conceitualmente fundamental. Ao mesmo tempo em que a teologia é parte integrante do problema contraditório da filosofia de Aristóteles na *Metafísica*, esta contradição está diretamente relacionada com a presença de uma ontologia no pensamento do Estagirita. Como explicar a confusão entre a ciência de um determinado tipo de ser, o divino, e a ciência do ser? Natorp sugeriu como solução a eliminação total do aspecto teológico por exclusão das passagens teológicas.<sup>75</sup>

Muitos outros autores propuseram o reconhecimento de ambas as facetas lado a lado, embora as contradições permanecessem. Em tese, a existência de um duplo aspecto, o ontológico e o teológico, era originado nas raízes da filosofia primeira, seja pelas etapas cronológicas no desenvolvimento do pensamento de Aristóteles (Jaeger), seja pelas formas especulativas de relacionar um aspecto com o outro, seja porque talvez Aristóteles desconhecesse o problema real. Uma terceira alternativa foi a negação absoluta de uma ontologia nos textos. Outra forma de interpretar foi manter a ontologia enquanto se rejeitava a teologia, embora para muitos fosse possível reter ambas. O conjunto de interpretações circulou entre essas possibilidades: rejeitar ambas ou manter uma enquanto abandonava a outra.

Para Owens, portanto, desde a tradição grega, o 'ser enquanto ser' parece ser, em última análise, idêntico ao ser das entidades separadas. Entre os árabes, apareceu com Avicena a interpretação do ser como *ens commune*. Isso foi defendido pelos medievais e o ser não era considerado como um conceito 'vazio', mas distinguia-se claramente do ser

<sup>74</sup> Ibid., 1978, p. 15. 'It meant the Being with the widest possible extension, and included in some way the greatest possible comprehension; but it was clearly and consciously distinguished from the Being of God'.

<sup>75</sup> OWENS, 1978, p. 19-20.

mais perfeito. Estas duas interpretações gerais estão reavivadas entre os mais recentes intérpretes da *Metafísica*, embora sejam compreendidas de diferentes maneiras. Escritores recentes têm defendido abordagens tão diferentes do problema, que Owens dedicará sua obra a apresentar sua visão sobre a questão, mas não sem antes por-se algumas perguntas.

O Problema, como a pesquisa histórica deve tornar evidente, centrar-se-á no universal aristotélico em relação ao ser, e ainda mais ultimamente na relação da forma com a coisa individual. A controvérsia na esteira de Natorp e Jaeger enfatiza a primeira consideração. O universal é sinônimo do real para o Estagirita? Ou os dois são opostos um para o outro? Será que uma coisa aumenta na realidade à medida que se torna mais universal? Ou, ao contrário, a universalidade envolve abstração, e assim torna o mais universal o mais abstrato e, portanto, o menos real? Em uma palavra, existe alguma abstração na Filosofia Primeira?... A forma aristotélica é individual de sua própria natureza, ou é necessário um outro princípio como matéria para individuá-la? A forma pode ser vista muito facilmente como o princípio da universalidade. É também o princípio da individualidade?<sup>76</sup>

A obra de Owens não se resume apenas à definição do que vem a ser a filosofia primeira para Aristóteles na sua *Metafísica*, ele vai mais além, mas não é objeto deste trabalho. A escolha de parte do seu trabalho se deveu por causa da aparente proximidade do que seria a filosofia primeira para ele e para Augustin Mansion: uma ciência filosófica suprema que deve atribuir as causas últimas ao ser enquanto ser, isto é, a tudo o que é considerado enquanto existindo. Embora seja uma metafísica geral, tem por objeto o 'Ser' absolutamente primeiro, ao qual todos os outros se relacionam de algum modo, e que acaba por fornecer a última explicação de tudo o que é. É filosofia primeira, ciência do imaterial e é ciência filosófica plenamente universal. O que Owens apresenta é que essa definição está presente desde os primeiros comentadores gregos da obra do Estagirita, se estendeu pelos medievais e chegou até nós, ainda que sendo alvo de crítica permanente, mas não inteiramente superada. Ele apresenta um panorama mais amplo da investigação inteira da interpretação da *Metafísica* na história e põe com razão a disputa no âmbito do ser. Dessa forma, tanto o ser em sentido primeiro, o divino quanto o ser tomado em geral,

<sup>76</sup> OWENS, 1978, p. 68. *'The problem, as the historical survey should make evident, will center upon the Aristotelian universal in relation to Being, and still more ultimately upon the relation of form to individual thing. The controversy in the wake of Natorp and Jaeger emphasizes the first consideration. Is the universal synonymous with the real for the Stagirite? Or are the two op-posed to each other? Does a thing increase in reality as it becomes more universal? Or, on the contrary, does universality involve abstraction, and so make the most universal the most abstract and therefore the least real? In a word, is there any abstraction in the Primary Philosophy?... Is the Aristotelian form individual of its very nature, or does it require a further principle as matter to individuate it? The form can be seen quite readily as the principle of universality. Is it also the principle of individuality?'*

extenso ou não, são partes do problema que Owens aponta não resolvido por Aristóteles, e que deixou a disputa em aberto.

Os dois autores foram trazidos porque apresentam uma visão diametralmente oposta aquela de Berti sobre a filosofia primeira. Para Owens e Mansion a filosofia primeira também estuda as causas do ser e do ente, mas é ciência do Ser, do ser em geral e do ser particular ao qual todos os seres são devedores da sua substância primeira, o ser divino.

Da parte de Berti, como apresentei ao longo dos três capítulos e terminarei a seguir, a *Metafísica* não é nada disso. Ela é ciência, é sabedoria, é filosofia, e ciência buscada, é investigação, é demonstração, é ciência demonstrada e é ciência encontrada. Mas também é um conjunto de conceitos ontológicos, bem como alguns conceitos teológicos, todos dentro do mesmo objeto que justificou a elaboração da investigação, as causas do ente, as causas do ser. As causas buscadas não se prolongam até o infinito, elas possuem um momento em que se tornam necessariamente primeiras, sob pena de o exercício demonstrativo padecer de fundamentação. Uma vez que o objeto da ciência metafísica, assumindo aqui que Aristóteles faz metafísica, são as causas, não é possível, como defende Berti, que se atribua a ciência da obra inteira da *Metafísica* a partes integrantes do conjunto da obra. É possível demonstrar as causas do ser, das substâncias materiais e imateriais, da substância primeira, dos motores imóveis, do próprio movimento em si e em seus resultados, ou mesmo no estado final dos movimentos. Por isso, defenderá Berti, a *Metafísica* é uma ciência anterior aos diferentes objetos tratados nos seus livros. Por ser anterior, não no tempo ou na posição, ela pode ser anterior como princípio. Então é ciência dos princípios, que são as causas primeiras do que é, e do que vindo a ser se torna o que é.

Berti não deixa de ter certa razão, quando aponta no seu argumento que as questões sobre definir a *Metafísica* de Aristóteles como uma ontologia ou uma teologia é o problema central da leitura do texto do Estagirita. A posição de Berti tenta escapar do problema trazido por Natorp e Zeller, e avança para definir a *Metafísica* como a ciência primeira, a filosofia primeira que é a ciência da investigação das primeiras causas.

#### **4.2.2 Da dialética à filosofia primeira, das causas do devir às causas do ser.**

O objetivo deste percurso com Berti foi por causa da sua tese fundamental sobre a *Metafísica* de Aristóteles. O que ele defende está exposto no primeiro capítulo e ao longo dos outros dois: nesta obra de Aristóteles, sua pesquisa, sua busca e toda a força de seu argumento está na definição de quais são as causas primeiras e o que a sabedoria e a ciência precisam para que elas sejam esclarecidas. Por essas razões, o que ele busca é a filosofia primeira. Berti define com Aristóteles que esta é uma ciência nova, uma ciência primeira, uma filosofia primeira como conhecimento daquilo que é primeiro. Não farei

outra coisa nesta parte final que dar seguimento ao meu empenho de compreender a proposta de Berti.

Nos três primeiros livros da *Metafísica*, esta ciência nova buscada não está definida como tal, mas há uma série de termos que podem resumir o que será definido depois. São eles: σοφία – sabedoria (I 1, 981b 28), φιλοσοφία – filosofia (I 3, 983b 21), ἐπιστήμη – ciência (I 2, 982a 4), ἐπιστήμη ζητουμένη – ciência buscada (I 2, 983a 21) περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία – pesquisa da verdade (II 1, 993a 30). Mas será no livro IV que aparecerá a ideia de que “existe uma ciência que estuda o ente enquanto ente e as coisas que a ele pertencem por si”<sup>77</sup>, entre elas a οὐσία, que é o primeiro entre os múltiplos significados do ser. Esta ciência que estuda as causas do ser e da οὐσία é a filosofia primeira. Ela estuda entre outros, o princípio de não contradição, o princípio do terceiro excluído, a questão do universal (*perì tò kathólou*), a substância primeira (*perì tèn pròtren ousian*), a οὐσία sensível e a suprassensível, mas também vai estudar outras causas (nos outros livros estão desenvolvidas), entre elas as causas motoras, os motores móveis e os imóveis, as causas do movimento, o verdadeiro - ὄν ὡς ἀληθές e o falso - μὴ ὄν ὡς ψῦδος, a força – δυνάμει, a energia do movimento - ὄν καὶ ἐνεργεία, o ato e a potência. É uma ciência nova que é a mais completa e fundamental para se entender o devir, a multiplicidade do ser e mesmo sua unidade.

Para Berti, Aristóteles desenvolve a construção dessa nova ciência, pode-se dizer da própria filosofia, começando pela determinação dos princípios-elementos de todas as coisas.<sup>78</sup> Está exposta no livro I da *Física*. Segundo Berti, ali Aristóteles adota um método que lhe será útil em todo desenvolvimento da filosofia. Começa por partir das coisas mais conhecidas por nós, mesmo as menos inteligíveis em si, ou seja, da realidade sensível até às coisas menos conhecidas por nós e mais inteligíveis em si, o que ele chama de princípios. O que é irrefutável na realidade é o devir, ou seja, que há movimento em todas as formas. Aristóteles proporá, então, a explicação do devir por meio da enunciação dos contrários, que é insuficiente se não enunciarmos também um sujeito, ou substrato, que passa de um contrário ao outro. Por isso, temos três princípios, os dois contrários (*Fis.* 189a 10)<sup>79</sup>, privação e forma, e o substrato, que é para Aristóteles a matéria (*Fis.* 192a 3-6)<sup>80</sup>. Estas são as três condições para se explicar o devir. Na opinião de Berti, toda essa doutrina representa um enorme avanço que Aristóteles faz em relação à Doutrina Acadêmica, da qual ele não escapou de ser influenciado, mas que avançou graças a aplicação

<sup>77</sup> ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό’.

<sup>78</sup> BERTI, Enrico. *Aristotele, dalla dialettica alla filosofia prima*. Milão: Bompiani, 2004, p. 316-392.

<sup>79</sup> ARISTÓTELES. *Física I-II* (trad. Lucas Angioni). Campinas: UNICAMP, 2009, p. 33. “É evidente, portanto, que é preciso que os princípios sejam contrários”.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 2009, p. 40. “Nós, de nossa parte, afirmamos que a matéria privação são distintas entre si, e que uma delas, a matéria, é um não ente por concomitância (*acidente - sic*), mas que a privação é em si mesam não-ente, e que uma delas, a matéria, é aproximadamente e de certo modo substância, mas a outra de modo algum é substância”.

da distinção que ele fez entre sujeito e predicado nas *Categorias*.<sup>81</sup>

Mas a doutrina do três princípios-elementos ainda não é a explicação completa do devir. Matéria, forma e privação são as três condições para explicá-lo, mas são insuficientes. Será preciso unir outros dois princípios para torná-la suficiente, um deles é o princípio da causa motriz, que não é um elemento, porque pode ser externa à coisa da qual é causa. O outro é a causa final. Aristóteles chega, então, segundo Berti à doutrina das quatro causas, excluindo a privação porque não é um princípio positivo. É a doutrina dos quatro gêneros ou tipos de causa, que está no livro II da *Física* (198 a 22-23).<sup>82</sup> Berti lembra que Aristóteles desenvolve essa doutrina a partir da análise da ‘natureza’ e da ‘arte’, causas tradicionais do movimento e do repouso dos corpos. A análise dos movimentos lhe permitiu perceber a existência de uma causa motriz, que produz o movimento do interior (natureza) e do exterior (arte) da coisa movida. Da natureza, Aristóteles observou que ela é constituída não pela matéria de um corpo, mas por sua forma (aqui, lembra Berti, Aristóteles se distancia de Platão e dos pré-socráticos). Quando se trata do devir no ato da geração, “a forma natural que cumpre a função de causa é a forma de um ser numericamente diferente daquele que é engendrado, mas pertencendo à mesma espécie, isto é, a de seu pai”.<sup>83</sup> É uma causa exterior. A natureza e a arte mostram também a existência da causa final. Um artesão sempre atua em vistas de um fim, porque, como ser inteligente, há de procurar na imitação da natureza a causa final que a faz ser assim. Mas a causa final é a realização completa da forma. Quando se diz que cada coisa tem sua própria causa final, está se dizendo que é na realização de sua natureza que está o seu completo desenvolvimento. Não está em alguma coisa exterior, nem está em um fim comum a todas as outras coisas.

Foi por meio do domínio dos três elementos-princípios e dos quatro gêneros de causas que Aristóteles saiu do domínio da dialética e passou ao da ciência.<sup>84</sup> Assim, a “ciência é o conhecimento de uma coisa através de suas causas e encontra sua expressão na demonstração, que é um silogismo dotado de premissas verdadeiras”.<sup>85</sup> As causas das coisas não são as mesmas, a não ser por analogia, o que significa dizer que cada gênero de coisas possuirá suas próprias causas. Se há tantas ciências quanto o gênero das coisas, então haverá um número de ciências particulares e independentes na mesma proporção. Aristóteles não ignorou, contudo, que os primeiros filósofos procuravam além das ciências particulares uma certa ciência que pudesse ser universal e que fosse sabedoria

<sup>81</sup> BERTI, 2011, p. 225.

<sup>82</sup> ARISTÓTELES, 2009, p. 56. “E como existem quatro causas, é tarefa do físico conhecer todas elas, já que para explicar fisicamente o ‘porquê’ ele terá que se referir a todas elas, ou seja, à matéria, à forma, ao que a faz mover-se e ao fim”.

<sup>83</sup> BERTI, 2011, p. 226.

<sup>84</sup> BERTI, 2004, p. 394-413.

<sup>85</sup> BERTI, 2011, p. 227.



(σοφία). Os pré-socráticos a chamavam de ciência da natureza, os acadêmicos de ciência das ideias, dos números e dos princípios. Aristóteles dirá que essa sabedoria só poderá ser universal se se tratar da ciência que conhece as causas de todas as coisas, ou seja, das causas que só podem ser as primeiras, as causas das quais dependem todas as demais e que não dependem de nenhuma outra. O que significa dizer, esta ciência é sabedoria porque é ciência das causas primeiras.

Não confundir, lembra Berti, as causas primeiras com as quatro causas. O livro *alpha ellaton* (livro II) apresenta essa distinção, quando diz que cada um dos quatro gêneros de causas, materiais, formais, motrizes e finais, é constituído de uma série de causas dispostas segundo uma ordem de prioridade, que não pode ser infinita, e deve, portanto, terminar numa causa primeira.

[BERTI] Ora, que há algum princípio e que as causas dos entes não são infinitas, nem como uma série retilínea, nem segundo a espécie, é manifesto. Nem de fato é possível que <o gerar> esta coisa desta coisa, como de uma matéria, vá ao infinito. (*Met.* II 2, 994a 1-4).<sup>86</sup>

[BERTI] Ora, se também as espécies das causas fossem infinitas em número, nem menos assim seria possível o conhecimento, pois então acreditamos saber, ou seja, quando conhecemos as causas, mas o infinito por adição não se pode percorrer em um <sup>~</sup>tempo<sup>~</sup> limitado (*Met.* II 2, 994b 28-30).<sup>87</sup>

Contudo, lembra Berti, a tarefa de definir a sabedoria como ciência das causas primeiras começa pela física, porque a ela cabe partir das coisas mais conhecidas por nós, ou seja, a realidade sensível. Mas depois de constatar que a física esgota sua capacidade de ir além e não pode atingir a realidade não sensível e imóvel, Aristóteles proporá que o domínio dessas realidades está numa ciência depois da física, *Meta tá Physika*, que terá a tarefa de determinar plenamente as causas primeiras. Esta tarefa que consiste na substituição da física pela metafísica na função de ciência universal é devido ao caráter imóvel e imaterial da primeira causa motriz.

[BERTI] Portanto, nenhum dos que perguntam em campos particulares se compromete a dizer qualquer coisa sobre eles, se são verdadeiros ou não, nem o especialista em geometria nem o especialista em aritmética, mas <disseram coisas que lhes pertencem> alguns entre os físicos, fazendo isso com razões verossímeis, porque pensavam ser os únicos que perguntavam sobre a inteira natureza, ou seja, sobre o ente. Mas como há alguém que é ainda

<sup>86</sup> 'Ἀλλὰ μὴν ὅτι γ' ἔστιν ἀρχή τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἷτια τῶν ὄντων οὐτ' εἰς εὐθυωρίαν οὐτε κατ' εἶδος, δῆλον. οὐτε γὰρ ὡς ἐξ ὕλης τόδ' ἐκ τοῦδε δυνατὸν ἰέναι εἰς ἄπειρον.'

<sup>87</sup> 'ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ ἄπειρά γ' ἦσαν πλήθει τὰ εἶδη τῶν αἰτίων, οὐκ ἂν ἦν οὐδ' οὕτω τὸ γινώσκειν: τότε γὰρ εἰδέναι οἰόμεθα ὅταν τὰ αἷτια γνωρίσωμεν: τὸ δ' ἄπειρον κατὰ τὴν πρόθεσιν οὐκ ἔστιν ἐν πεπερασμένῳ διεξελθεῖν.'

maior que o físico (a natureza de fato não é que um dos gêneros do ente), aquele que conhece teoricamente de modo universal, ou seja, aquele que conhece a substância primeira, também investigará as perguntas ao seu redor. A física também é uma certa sapiência, mas não <é> a primeira. (*Met.* IV 3, 1005a 29-b 2).<sup>88</sup>

[BERTI] Alguém de fato poderia se encontrar na aporia se jamais a filosofia primeira fosse universal ou concernente a um certo gênero, ou seja, uma natureza de um só tipo (na verdade o modo de considerar o objeto não é o mesmo nem menos na matemática, mas a geometria e a astronomia se concentram sobre uma certa natureza, enquanto isso é universalmente comum a todos). Se, portanto, não houver uma outra substância diversa além daquelas compostas pela natureza, a física será a ciência primeira; se, ao contrário, houver uma substância que seja imóvel, será anterior, e a filosofia < que se ocupa dela > será a primeira. (*Met.* VI, 1 1026a 23-31).<sup>89</sup>

Berti continua sua análise de Aristóteles: esta nova ciência é primeira e universal e será chamada mais tarde de metafísica, mas não é a ‘teologia’ como muitos intérpretes ainda acreditam. É possível chamá-la de ‘ontologia’ somente quando se ocupa de todos os gêneros das causas primeiras e não apenas da primeira causa motriz, como a ‘teologia’. Berti destaca que Aristóteles expôs essa ciência como se fosse uma ‘ousiologia’, ou ciência de todos os gêneros das substâncias no livro XII, mas se quisermos ser mais precisos, a ciência nesse modelo como ‘ontologia’ está presente numa sequência maior de livros: II, IV, VI, VII, VIII, IX e X. Berti crê que a exigência de uma nova ciência como ‘ontologia’ é de ordem epistemológica. Depois de definir a filosofia primeira em *Alpha*, Aristóteles se pergunta em *Beta* se essa ciência de fato é possível, porque essa ciência pareceria ser possível somente se fosse restrita às ciências particulares, o que não é verdade, segundo Aristóteles. Para dar resposta a essa exigência, a ciência deve ter um novo domínio, deve ser a ciência do ente enquanto ente.<sup>90</sup>

Uma vez como ciência do ente enquanto ente, tanto todos os seres estão preservados, dando uma universalidade ao caráter dessa ciência, quanto o aspecto unitário sob o qual

<sup>88</sup> “διόπερ οὐθεις τῶν κατὰ μέρος ἐπισκοπούντων ἐγχειρεῖ λέγειν τι περὶ αὐτῶν, εἰ ἀληθὴ ἢ μὴ, οὔτε γεωμέτρης οὔτ’ ἀριθμητικῆς, ἀλλὰ τῶν φυσικῶν ἔνιοι, εἰκότως τοῦτο δρῶντες: μόνοι γὰρ ὄντο περὶ τε τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος. ἐπεὶ δ’ ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἢ φύσις), τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἢ περὶ τούτων ἂν εἶη σχέσις: ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἢ φυσική, ἀλλ’ οὐ πρώτη”.

<sup>89</sup> “ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον ποθ’ ἢ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν (οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τρόπος οὐδ’ ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, ἀλλ’ ἢ μὲν γεωμετρία καὶ ἀστρολογία περὶ τινὰ φύσιν εἰσίν, ἢ δὲ καθόλου πασῶν κοινή): εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσική ἂν εἶη πρώτη ἐπιστήμη: εἰ δ’ ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, [30] αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη: καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἶη θεωρησαί, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν”.

<sup>90</sup> BERTI, 2004, p. 456-473.

todos os seres são considerados permitem caracterizá-la como ciência. As causas próprias do ente enquanto ente são as causas primeiras, daí que a ciência do ente enquanto ente seja a ciência das causas primeiras. Berti lembra que a homonímia πρὸς ἓν desfez a possível objeção à unidade dessa ciência, na medida em que a homonímia do ser possui uma unidade, não de gênero, mas nas relações que todas as diferentes significações, as categorias, mantêm com a primeira delas, a substância. Desfeito o problema da homonímia, Aristóteles estudará as propriedades do ente enquanto ente que lhe são coexistentes: o uno e o múltiplo, as significações das categorias (igual e desigual, idêntico e diferente, etc), bem com os princípios lógicos que pertencem a todos os seres, o verdadeiro e o falso, etc. Toda essa parte da filosofia primeira é ‘ontológica’, e nada tem a ver com a ‘teologia’. O caráter científico desse estudo se torna possível pela primazia da substância (οὐσία) sobre as outras categorias.

Aristóteles faz ‘ontologia’ também, diz Berti, no estudo da οὐσία. Por ser ela a primeira das categorias, não faz sentido que a busca das causas primeiras do ente enquanto ente não seja também e antes de mais nada a busca das causas primeiras da οὐσία (ver *Met.* VII 11-12 e VIII 2-3). Entre os muitos significados do ‘ser por si’ há um que é primeiro, ao qual todos os outros se referem, e é em virtude dessa relação que se pode constituir os significados do termo ‘ser’. É a οὐσία, termo intraduzível também no entender de Berti, ora traduzido por substância (o substrato ao qual inerem os modos de ser expressos por outras categorias), ora por essência (a resposta à pergunta ‘o que é?’).

[BERTI] Bem, o ente se diz em muitos modos, todavia em relação a um e a uma qualquer natureza única, ou seja, não em modo homônimo. Mas, como também tudo o que é ‘saúdavel’ < se diz tal > em relação à saúde, um porque a mantém, o outro porque a produz, o outro porque é um sinal de saúde e o outro porque é o seu receptáculo [...] Mas poderíamos tomar ainda outras coisas ditas do mesmo modo -, assim também o ente de um lado se diz de muitos modos, mas < do outro > se diz em todos os casos em relação a um princípio que é um. Algumas delas coisa de fato se dizem entes porque são substâncias, outros por serem afecções da substância, outros são caminhos <que levam> à substância, ou corrupções, ou privações, ou qualidades, ou produtores, ou geradores da substância, ou das coisas ditas em relação à substância, ou negações de algumas destas ou da substância. Portanto, também o não ente que dizemos ser não ente. (*Met.* IV 2, 1003a 33-b10).<sup>91</sup>

<sup>91</sup> BERTI, 2017, p. 127. ‘τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ’ ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημείον εἶναι τῆς ὑγείας τὸ δ’ ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς [...], ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ’ ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν: τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ’ ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ’ ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθορὰ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας: διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν.

A ciência do ente enquanto ente estabelece uma condição de eficácia sobre si mesma, quando faz a distinção entre os muitos significados do ser e a identificação do primeiro deles na οὐσία. Enquanto busca e indica o que é primeiro, esta ciência se qualifica como filosofia primeira. O discurso do ser avança na recondução da οὐσία. Isto já foi objeto de parte do segundo capítulo, mas importa ressaltar finalmente que a οὐσία pode significar tanto o substrato, o sujeito da predicação, quanto o composto, a união da matéria e forma, ou a própria forma. Uma vez que a forma é a causa (formal) do ser composto, ela é o primeiro dos significados da οὐσία, ou seja, a οὐσία primeira. Não esquecer que se trata da forma das substâncias materiais caracterizadas como compostos, e não uma forma separada ou transcendente.

[BERTI] Que coisa é portanto o "que coisa é ser" e em qual modo é esse mesmo por si mesmo, foi dito em universal para todas as coisas, e porque de algumas coisas o discurso do "que coisa é ser" contém as partes do definido e de outras ao invés não, e que no discurso da essência as partes consideradas assim como matéria não estão contidas; não são de fato partes daquela substância, mas daquela composta, e desta em certo sentido é possível defini-la, e em um outro sentido não é; de fato < enquanto essa é > com a matéria, não é possível (porque <a matéria> é algo de indefinido), embora segundo a substância primeira é possível. (*Met.* VII 11, 1037a 21-28).<sup>92</sup>

Dado que: i) a expressão filosofia primeira é equivalente à ciência primeira, e que ii) Berti entende que ela pode ser associada a uma certa 'ontologia' presente em grande parte dos argumentos de Aristóteles na *Metafísica*, bem como iii) em pequena parte pode ser atribuída como 'teologia', uma vez que tem relação com a causa motriz primeira: proponho identificar com Berti as vezes em que a expressão aparece nos livros da *Metafísica* e o que significam para Aristóteles.

Está presente no livro *Epilison* na classificação das ciências – πρώτη φιλοσοφία (VI 1, 1025b 3-18), onde Aristóteles divide as ciências em teórica, práticas e poéticas. A ciência do ente enquanto ente não se distingue da física e da matemática porque estuda um determinado ente ou um determinado gênero, mas porque estuda o ente simplesmente (ἀπλῶς), quer dizer, enquanto ser (ἢ ὄν). A física estuda 'o que é' (τί ἔστιν), o próprio objeto a partir da sensação. A ciência do ente enquanto ente esclarece tanto 'o que é' quanto o 'ser é' do próprio objeto 'por meio de outro tipo de explicação' – τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως (1025b 15). São ciências teóricas a matemática e a física, tanto quanto é

<sup>92</sup> BERTI, 2017, p. 309. 'τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ πῶς αὐτὸ καθ' αὐτό, καθόλου περὶ παντός εἴρηται, καὶ διὰ τί τῶν μὲν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι ἔχει τὰ μόρια τοῦ ὀριζομένου τῶν δ' οὐ, καὶ ὅτι ἐν μὲν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τὰ οὕτω μόρια ὡς ὕλη οὐκ ἐνέσται - οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐκείνης μόρια τῆς οὐσίας ἀλλὰ τῆς συνόλου, ταύτης δὲ γ' ἔστι πῶς λόγος καὶ οὐκ ἔστιν: μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν (ἀόριστον γὰρ) κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἔστιν'.

a filosofia primeira. A matemática cuida dos próprios objetos enquanto imóveis e separados da matéria, a física estuda um determinado gênero do ser, que é a substância que tem em si o princípio do movimento e do repouso das substâncias naturais móveis. Por sua vez, a filosofia primeira é uma ciência anterior às duas, e versa sobre as realidades separadas e imóveis (*χωριστὰ καὶ ἀκίνητα*), e são as causas das que são manifestas entre as realidades divinas (causas dos corpos celestes) - *αἷτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων* (1026a 17). É a ciência mais elevada porque versa sobre o gênero mais elevado.

A ciência de um objeto é o conhecimento da sua causa ou do seu princípio. É uma identificação entre o ‘que é primeiro’ e o ‘princípio’ (cf. V 1, 1013a 16-18; e 11, 1019a 2-4, 11-12). Quanto mais um princípio for o primeiro e o mais elevado, mais o objeto dele será mais amplo. Berti alerta que se pode discordar de Aristóteles neste ponto, de que o primeiro é identificado no princípio, mas ele crê que o pensamento do Estagirita é claríssimo. Completa dizendo que esta identificação “não comporta uma redução qualquer do objeto ao seu princípio, mas apenas uma dependência do primeiro em relação ao segundo”.<sup>93</sup> O princípio, este anterior, é a condição necessária da existência e do conhecimento possível de outras coisas. O princípio não contém as outras coisas em si e não corresponde à totalidade do ser.

Berti avança na sua defesa, procurando com Aristóteles o primeiro entre os múltiplos significados do ente enquanto ente, e este é a substância. Ora, a *Metafísica* foi definida como a ciência que estuda os princípios e as causas primeiras (I2, 982b 9-10) - *τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν* (É necessário de fato que esta seja aquela que conhece os princípios e as causas primeiras).<sup>94</sup> Segundo Berti, esta ciência foi pensada originalmente por Aristóteles para ser a ciência da natureza, a física, porque também na física a tarefa da ciência é perguntar-se sobre “as realidades primeiras e os princípios primeiros” (*Fís.* I 1, 184a 10-15). Mas, quando termina a *Física*, Aristóteles se dá conta de que entre as causas primeiras da natureza há uma que transcende o lugar da própria física como ciência teórica. O objeto muda para o ente enquanto ente - *τὸ ὄν ἢ ὄν*, e redefine não somente o objeto, mas o tipo de conhecimento, ou seja, a ciência que deve abordar este novo objeto. Este ser é dito para indicar uma relação não necessária com o outro, mas para indicar o ser no sentido próprio, no significado que é o próprio do verbo ser. Trata-se daquilo que Aristóteles chama ‘o ser do ente’. Deste novo objeto se deve buscar suas causas primeiras. Este ‘ser por si’ ou simplesmente ‘ser’ se diz em muitos sentidos, e em tantos quantos significam as figuras da predicação, ou tantas quantas forem as categorias do ser. É ser uma determinada coisa ou ser especificado de um determinado modo, ou quantidade em uma determinada medida, ou ser em relação a alguma coisa. A multiplicidade dos sentidos implica que todos os entes sejam irreduzíveis a um único

<sup>93</sup> BERTI, 2011, p. 487.

<sup>94</sup> BERTI, 2017, p. 9.

gênero. Se o ser fosse um gênero, as diferenças não existiriam. Pela mesma razão o ser e o um não podem ser a οὐσία dos seres, ou seja, suas essências; nem poder ser de um ente particular ou substâncias cuja essência é simplesmente o ser e o um. Se fossem a mesma coisa estaríamos de acordo com Parmênides para quem, segundo Aristóteles, todos os seres são um só.

Aristóteles afirma que o ser não é essência de nada. Não existe, segundo Berti, nenhum ente que seja ser por essência, ou seja, o ser não pode ser reduzido ao ente como sugeriu Heidegger que Aristóteles tivesse feito, insistindo numa ideia de diferença ontológica. Os muitos significados do ser em Aristóteles não levam a uma simples homonímia ou a uma mera equivocidade. Todos estão em relação a um significado primeiro e a uma única determinada realidade. Isto corresponde à substância, à οὐσία. A οὐσία é o primeiro dos significados do ser, ou seja, é o princípio do qual todas as outras coisas dependem e por meio do qual elas são ditas. Por isso, dirá Aristóteles, a ciência do ser tem que buscar os princípios e as causas das substâncias. Não comporta nesta parte do trabalho falar sobre o equívoco da escolástica, segundo Berti (e corroborado por Aubenque), que usa a doutrina da analogia de atribuição para explicar a relação substância e ente. Para Aristóteles só existe analogia de proporcionalidade.

A substância (οὐσία) não é o ser por essência, é apenas o ‘primeiro ente’, ou o ente no sentido primário, como o que é simplesmente, sem especificações ulteriores, como ser quantificado ou posto em relação ao outro. A οὐσία é o princípio do qual os outros entes dependem para sua existência, e sem o qual eles não são ditos. São muitas as categorias de atribuição. São as qualidades, as quantidades, as relações, etc. A ciência do ‘ser enquanto ser’ deve buscar o ‘que ele é?’, o que sempre foi, o ‘que é ser?’, que signifique dizer o ‘que é a substância?’. Não é preciso buscar uma resposta à essência do ser, nem afirmar que esta essência é a substância, mas dizer apenas ‘que é o ser’ e o que significa o ‘ser’. A resposta às perguntas primeiras é: o ser tem muitos significados, e o primeiro deles é a οὐσία, que é o primeiro entre todos os sentidos do ser.

Importante ressaltar que a filosofia primeira não se reduz ao estudo da οὐσία (da substância ou da essência). A filosofia primeira estuda também o ser por acidente (*Met.* VI 2-3), o ser como verdadeiro (VI 4; VIII 10), o ser como potência e ato (VIII 1-9), aquilo a que pertence o ser, tais como o um e o múltiplo, o idêntico e o diferente, o semelhante e o dessemelhante (IV 2); os princípios coextensivos do ser (IV 3-8). Aristóteles, depois de distinguir em quantos sentidos cada um desses termos conduz a compreensão do ser, precisa mostrar como em relação ao primeiro em cada predicação a οὐσία é o que se diz. Em relação a cada um desses objetos deve-se buscar o ‘primeiro’ dos sentidos e estabelecer em que relação os outros estão contidos. Esta é a tarefa da primeira pesquisa, da ciência primeira, da filosofia primeira.

Tendo esclarecido os termos que Berti indica estarem associados ao conceito de filoso-

fia primeira, como proposta conclusiva, é possível dizer que Berti procurou demonstrar que

Aristóteles fez seu esse problema, que é então o próprio problema da filosofia, ou seja, o de tomar a razão da experiência em sua totalidade, e retomou o instrumento fornecido pelos Acadêmicos para lidar com ela, ou seja, a dialética, rejeitando desde o início a identificação imediata com a ciência da realidade, ou seja, rejeitando a doutrina das idéias como universais dotados de uma realidade diferente daquelas das coisas sensíveis. Desenvolvendo esta dialética, ele elaborou, antes de tudo, a doutrina das categorias como gêneros supremos e irreduzíveis para classificar toda realidade, caracterizada pela distinção fundamental entre entes existentes em si mesmas, ou substâncias, e entidades inerentes a outro, ou acidentes, pela primazia lógica e ontológica da primeira sobre a segunda. Ele usou esta doutrina para criticar a doutrina das idéias como implicando a inversão das relações entre substância e acidente, ou seja, entre sujeito e predicado; mas a crítica das idéias o levou a descobrir dentro da mesma categoria de substância a diferença fundamental entre substâncias universais, ou seja, os gêneros e espécies de substâncias, e substâncias individuais, ou seja, o 'algo que é isto' (*todé tí*), bem como a primazia lógica e ontológica destas sobre aquelas. O desenvolvimento da dialética deu assim origem a uma nova ontologia, caracterizada por uma aderência muito mais próxima ao dado da experiência do que aquela alcançada pelos Acadêmicos.<sup>95</sup>

Para Berti, Aristóteles criticou as doutrinas acadêmicas sobre os princípios e sua tentativa de determinar as causas reais das coisas, e fez disso o seu desenvolvimento da doutrina dos três princípios-elementos. A novidade está na descoberta do substrato como o sujeito das determinações contrárias. Isto ele fez a partir da distinção dialética das categorias. Com essa distinção, Aristóteles teve com também desenvolver a famosa doutrina da multivocidade do ser, cuja origem dialética é suscetível a aplicações decisivas na ontologia, já que deriva da análise daquela linguagem que é a manifestação mais interessante e instrutiva da realidade empírica.

O desenvolvimento feito depois por Aristóteles da doutrina dos três princípios-elementos é constituído pela doutrina das quatro causas. Para Berti, aqui Aristóteles é capaz de expressar sua concepção da realidade. Há um duplo caráter na distinção dialética entre os sentidos da causalidade e, por assim dizer, aos tipos de causas, o que permitiu Aristóteles construir uma ciência a partir da realidade. Essa ciência é múltipla. Há tantas ciências quanto a multivocidade do ser permite. À física Aristóteles dedicará maior

<sup>95</sup> BERTI, 2004, p. 523.

atenção, porque como ciência do movimento expressa melhor a natureza problemática da experiência.

É insuficiente, contudo, dirá Berti. Por essa razão o Estagirita irá além da ideia do devir, que é o vir a ser, o tornar-se, para buscar uma ciência que dê conta do caráter analógico dos tipos de causas. A ciência cuidará do ser e não mais do vir a ser próprio do movimento, procurando a raiz não mais dentro da física, mas numa ciência que seja universal e superior. Será uma ciência que buscará no ente enquanto ente as causas do seu ser, e, por consequência tomará a primazia entre as ciências, sendo a partir desse ponto do argumento a filosofia primeira.<sup>96</sup>

Esta filosofia primeira, diz Berti, configurada como uma ‘ontologia’, há de recorrer à dialética e suas distinções entre categorias e diferentes tipos de causas, para concluir quais são as causas raiz do ser e da primeira entre as categorias, a substância. O método é dialético, mas não só, ele também usa a física para alcançar uma teoria da substância imóvel, ou ‘teologia’. Ao longo da *Metafísica* o argumento de Aristóteles conduz a um tipo de causalidade no âmbito da causa motriz que permite concluir a existência de um primeiro motor imóvel, que move os demais motores sem ser movido. A identidade desse motor foi atribuída a ‘o deus’ por Aristóteles, embora muitos dos que o interpretaram entenderam que essa causa seria suficiente para justificar a primazia suprema dessa causa sobre qualquer outro princípio causal. Mas para Berti, essa ciência teológica ‘está no mesmo nível das outras ciências porque tem uma consistência específica, igual às várias ciências particulares, dando origem a um conjunto articulado e variado de disciplinas, irreduzíveis a uma única ciência universal’.<sup>97</sup>

Quando Berti publicou sua tradução (2017)<sup>98</sup> da *Metafísica* resumiu sua posição sobre o sentido da obra do Estagirita sobre o que seria teológico ou ontológico. O percurso que fiz com ele passou parte por parte, tendo essas duas questões como referência e procurando entender em que sentido a *Metafísica* é ciência das primeiras causas, e, por isso, filosofia primeira. A pergunta que ele se fez é sobre a razão dele insistir no fato de que a *Metafísica* não é uma teologia, nem é uma ontologia, mas uma ciência das causas primeiras.

Sua primeira resposta é dizer que com isso se restabelece uma verdade histórica: os estudos sobre os textos e as traduções mais atuais dão conta do que é de fato a *Metafísica*. Uma vez válida, as consequências do ponto de vista da história da filosofia são muitas. A principal é que todas as interpretações que foram feitas a partir da ideia de que a *Metafísica* é ontologia ou teologia, ou mesmo as duas simultaneamente, estão erradas. Ele cita Kant, porque muitos depois dele defenderam a ideia de que não se pode falar de

<sup>96</sup> BERTI, 2004, p. 524.

<sup>97</sup> BERTI, 2004, p. 523.

<sup>98</sup> BERTI, 2017.



metafísica. Cita também Heidegger, que foi objeto de parte desse capítulo. Sua proposta de superação da *Metafísica* por se tratar de uma ontoteologia não corresponde ao texto da obra. Ainda outros autores como Rudolf Carnap, que se ocuparam de considerá-la nula, ou seja, nada do que lá estivesse escrito tinha algum valor filosófico.

Quando Aristóteles fala de ciência das causas primeiras ele queria sublinhar que se tratava de uma verdadeira ciência, diz Berti. Como não há distinção entre filosofia e ciência para Aristóteles, podendo ser considerados sinônimos, Aristóteles a chama de filosofia primeira e também de ciência primeira (*Met.* VI 1 1026a 15-16, 22-23, 29-30). A tarefa da ciência é encontrar as causas do mundo sensível e explicar o que são essas causas. A física começa pelas causas primeiras materiais, ou seja, os elementos (terra, água, ar, fogo, corpos terrestres, éter e corpos celestes), depois avança sobre as causas primeiras formais (a alma das plantas, dos animais e dos seres humanos). Por fim descobre as causas primeiras motoras, os motores do céu (*Fis.* VII-VIII). Uma vez que essas causas são imóveis, ou seja, imateriais, Aristóteles se ocupará das causas das realidades imateriais, que só podem ser objeto de uma outra ciência, a ciência primeira, a filosofia primeira. A filosofia primeira é continuação da física, diz Berti, porque é metafísica, ou seja, vem depois da física, *Tà Metà tá phusiká*. Não é ciência especulativa puramente racional, fantástica, sentimental ou que pretende conhecer o desconhecido. A filosofia primeira tem sentido quando se busca o conhecimento das causas das realidades que a física é incapaz de dar resposta, porque está fora do alcance de seu domínio. É primeira porque Aristóteles pensa na impossibilidade de se proceder ao infinito, impossibilitando inclusive a pesquisa da ciência. É preciso parar e reconhecer que há um primeiro, que será princípio e a partir do qual se pode exercer o restante do trabalho demonstrativo.

## Conclusão

O objeto deste trabalho foi apresentar, num percurso argumentativo, a tese de Enrico Berti sobre a obra *Metafísica* de Aristóteles. No caminho que seguiu o mesmo itinerário do autor apresentado na introdução à sua recente tradução da *Metafísica* para o italiano (2017), procurei trazer outros autores e comentadores diferentes, citados ou não por ele, que, em alguns pontos, apareceram como contraponto à sua própria tese.

A *Metafísica* de Aristóteles foi interpretada e comentada por muitos autores de tempos e escolas bem diferentes. Desde de Alexandre de Afrodisia até os mais recentes, a obra é objeto de estudo e reestudo, na medida em que os aparatos críticos internos e externos foram sendo aprofundados. O primeiro argumento de Berti que apresentei no início deste trabalho foi afirmar que, de algum modo, as interpretações da obra do Estagirita que se seguiram foram influenciadas diretamente pelos comentários de Alexandre de Afrodisia adicionados à publicação da *Metafísica* feita no século II. Ao longo do trabalho foi possível perceber que Berti tem certa razão em afirmar isso, mas não toda a razão, porque qualquer obra pode ser apropriada pelos autores e intérpretes que farão suas leituras ou releituras de acordo com o relativo conhecimento que tem da obra ou da língua na qual foi escrita. Aconteceu isso com os árabes e com os cristãos logo em seguida. Mais adiante a interpretação escolástica sofreu as críticas pertinentes da filosofia alemã, sempre lendo e relendo Aristóteles em seus contextos. Dos comentários de Alexandre sobressaíram as questões relativas à ontologia e à teologia. Mas não somente ele fez essa hermenêutica. Houve também a interpretação de discípulos mais próximos de Aristóteles, tais com Teofrasto e depois Eudemo. Também é verdade que estes dois principais elementos teóricos, ontologia e teologia, dominaram a filosofia nascida da *Metafísica*. A centralidade desse tipo de leitura da obra aristotélica confirma em parte o argumento de Berti. Não

foram somente dois objetos destacados de interpretação e crítica, mas foram preponderantes até bem pouco tempo, e ainda continuam sendo. Contudo, é razoável concluir que não somente a influência de Alexandre foi determinante na forma como as questões da obra *Metafísica* foram lidas. As novas categorias trazidas em especial pelo cristianismo no Ocidente, tais como criacionismo, soteriologia e inabituação divina como participação, receberam da terminologia aristotélica uma definição nova, e acabaram também por influenciar as questões metafísicas posteriores.

Para além da observação pertinente de Jaeger, para quem a obra *Metafísica* faz parte de um momento de maturação do evolutivo amadurecimento filosófico de Aristóteles, a *tà metá tá physiká* é uma obra maior do que a disciplina filosófica que nasceu dela, criada pelos comentadores e filósofos posteriores: a metafísica. Trata-se de uma série de catorze livros, nem todos com a absoluta garantia de autoria dada pela crítica exegética, possivelmente oferecidos como uma série de cursos que Aristóteles teria dado em oportunidades diversas, e que, em momentos depois, foram reunidos por ele ou por seus discípulos numa obra maior.

Não é uma obra que trata apenas do ser em geral, na sua prioridade máxima de objeto, mas uma obra com uma quantidade de conceitos fundamentais um para o outro, como se, de alguma forma, também a argumentação fosse a construção de um sistema filosófico. Não aparecem somente o ser, mas desde os dois primeiros livros há definições importantes: uma ciência, que chamada de filosofia, é a sapiência (*sophia*), ou sabedoria, como costumeiramente se traduz. Noutra parte Aristóteles define o saber em graus distintos: percepção (*aisthêsis*), recordação (*mnême*), experiência (*empeiria*) e a arte (*technê*). Todos são graus de conhecimento, mas não ciência apodítica. Para ter ciência é preciso saber não apenas ‘o quê’, mas também o ‘porquê’. A sabedoria, por sua vez, é tida como o conhecimento não das causas imediatas de um determinado estado de coisas, mas das causas primeiras. É a ciência mais livre, mais perfeita, no sentido de estar acabada, feita por completo, e a mais apreciada por que é ‘divina’. De volta à *Física*, Aristóteles traz essas causas primeiras que estão incluídas nos quatro tipos de causas já conhecidas: material e formal, motriz (ou eficiente) e final. A filosofia, esta primeira filosofia, é a busca da verdade, que não pode ser encontrada sem as causas. Tendo nos iniciado na sapiência, que é essa ciência das primeiras causas, Aristóteles vai adentrar no método que crê ser o mais lógico para sua elucidação, o método diaporético. É o método da ciência buscada. Sem levantar os problemas e resolvê-los como pode ser ciência uma ciência? Todavia, vale lembrar que nem todas as aporias trazidas encontraram a solução que Aristóteles propôs, como muitos intérpretes, com justiça, questionam.

A resposta à primeira aporia está no livro IV. A aporia trata da pergunta de como a ciência das causas primeiras pode ser uma única ciência, sem que as causas sejam contrárias entre si e nem incluídas no mesmo gênero. A solução é admitir que existe uma

certa ciência que estuda o ente (ser) enquanto (ser) ente e os atributos que lhe pertencem de *per se*. Não é um ente em particular, nem uma característica comum a todos os entes, mas todos os entes considerados em tudo aquilo que lhes é comum e simultaneamente os distingue. O ser, contudo, porque exprime as diferenças, é dito em muitos sentidos. Tal multiplicidade poderia ser um problema se as categorias que Aristóteles elencou não estivessem todas em relação a um  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ , em relação à substância. Não é possível esquecer que também no livro IV Aristóteles se dedica a um dos princípios cuja demonstração foi objeto de contestação, o princípio de não contradição, além do princípio do terceiro excluído.

A ciência procurada e encontrada nesta ciência das primeiras causas reconhece que há alguns entes eternos, que são, por exemplo, os corpos celestes. Estes, de comum acordo com a opinião comum, vai dizer Aristóteles, são chamados de divinos. É preciso investigar as causas desses entes, que serão as mais divinas, por se tratar do estudo de uma ciência dita 'teológica'. Esta ciência, por admitir a existência de substâncias divinas, constituirá o primeiro gênero de entes, e, por isso, será a filosofia primeira. A filosofia primeira, então, se dedicará à investigação da substância primeira. Nada disso tem a ver com a ciência nomeada de 'ontologia' no começo do século XVII (Lorhard, Göckel, Clauberg), dirá em certo ponto Berti, sob a qual foram postos a teologia, a cosmologia e a psicologia racionais. Dada a substância como objeto dessa parte da investigação, Aristóteles quererá encontrar com sua ciência primeira aquela substância cuja designação de primeira lhe confere de fato a razão de ser primeira. Do substrato ao composto matéria e forma, será a forma a causa do ser, mas não separada da matéria, uma forma de uma substância material. A filosofia primeira investigará também a identificação da matéria e da forma com a potência e o ato, mas aqui o ato não é enquanto ele é movimento, mas o ato enquanto ser, como plena posse, por uma substância, da sua forma.

Quanto de investigação a filosofia primeira se ocupou na obra de Aristóteles? Ela investigará ainda os princípios das substâncias sensíveis, a existência de motores imóveis, que esses motores são muitos, ainda que a tradição tenha visto apenas um. Que ele é um 'o deus', porque o motor imóvel do céu é certamente um fim de si mesmo, uma vez que aquilo que realiza é a melhor atividade. Este ato é o pensamento, que, pensando em si mesmo, experimenta o maior dos prazeres. É, portanto, um ser vivo, eterno e feliz, é um 'o deus', porque assim os gregos viam os astros e céu. Mas o motor imóvel não é um só (para Aristóteles são tantas quantas são as esferas celestes concêntricas, necessárias para explicar o movimento dos planetas – teoria da Eudóxo e Calipo), eles também são muitos, e são a primeira causa motriz das substâncias, unidas à primeira causa material (os elementos) e à primeira causa formal (as causas das substâncias sensíveis). Porque são eternas, não dependem dos motores imóveis para existir. Não termina nisto tudo aquilo que a filosofia primeira investiga. Aristóteles ainda se ocupará das questões aparecidas

entres os acadêmicos, entre elas: os entes imóveis e seus princípios, o Uno e o Múltiplo.

É possível, então, ter a *Metafísica* de Aristóteles como a base da ontologia e da teologia, ou mesmo da ontoteologia como definiu Heidegger? Em certo sentido sim, se considerarmos que parte dela foi apropriada de acordo com os sistemas filosóficos ou teológicos que a tomaram por base ou se utilizaram daquilo que melhor funcionava para seus sistemas. E ainda é preciso considerar que para uma plêiade de autores citados por Owens esta ainda é uma questão importante. Mas também é preciso concordar em parte com Berti que a *Metafísica* de Aristóteles não é nenhuma daquelas que citei acima, nem mesmo a ciência metafísica surgida de seus comentários. A *Metafísica* é uma obra maior do que qualquer uma dessas ciências. É maior porque não cabe em nenhuma delas, ainda que algumas delas caibam no seu interior. Trata de questões que são de fundo 'teológicas'? Sim, se definirmos bem qual é essa teologia. Traz importantes questões sobre o ser e a substância, e por isso estamos no campo da ontologia? Sim, porque não há outra ciência que possa tratar dessas questões.

Não é preciso concordar com o que defende Aristóteles, mas há de se ter em conta que seu sistema, por mais difícil e obscuro que em algumas partes pareça ser, é uma estrutura desenvolvida para tratar da compreensão do mundo que Aristóteles tinha a seu redor e que a iniciação filosófica na escola platônica lhe abriu. Não é que ele tenha esquecido do ser para dar lugar ao ente, à substância, a Deus ou a qualquer outra abstração advinda de suas ideias. A definição do ser enquanto ser dito de muitas e diferentes formas corresponde à sua compreensão de que o um é somente o um individual, uma parte, e que o ser é múltiplo. Essa multiplicidade não é aleatória e casual, mas teleologicamente organizada para um fim, tendo como princípios causas integrantes à sua natureza.

Como chegar a tantos princípio definidores do ser sem começar pelas causas? Por essas razões a *Metafísica* é uma obra que trata da ciência das causas primeiras do ser, do ente, e de tudo que que lhe caracteriza como o que é. É obra na qual seu objeto principal, a busca por identificar a ciência primeira ou ciência dos princípios que não possuem outros anteriores, é o método pelo qual se encontra o resultado da investigação, por isso a ciência buscada é ciência encontrada. É obra na qual os princípios são as causas primeiras de tudo que é, não são causas acidentais, nem materiais, nem meramente substanciais, são as causas primeiras, São causas sem causa anterior, por isso, são substâncias primeiras de tudo o que é. São causas formais de todo ente enquanto ente, não enquanto seu gênero, mas causas 'incausadas'.

Concluindo, para Berti, a *Metafísica* de Aristóteles busca identificar todos esses princípios. Sendo assim, é uma ciência primeira, um tipo de filosofia que vem antes não no tempo, mas na ordem do que as coisas são.

É, então, a filosofia primeira.

## Referências Bibliográficas

ABBATE, Giampaolo. **Acerca de la Primacia del ΧΩΡΙΣΤ'ON em la sustancia aristotélica. El comentário de Alejandro a Metafísica V, 8 1017b 23-26.** Estudios de Filosofía. 40. Medellín: Universidad de Antioquia, 2009, p. 29-52.

AMERINI, Fabrizio e GALLUZZO, Gabriele. **A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics.** Boston: Brill, 2014.

ANNAS, Julia. **Interpretazione dei libri M-N della "Metafisica" di Aristotele.** Milão: Vita e Pensiero, 1992.

ANGIONI, Lucas. **Não ser dito um Subjacente, um isto e separado: o conceito de essência como subjacente e forma – Cad. Hist. Fil. Ci. Série 3, v. 8, nº especial.** Campinas: UNICAMP, 1998, p. 69-126.

\_\_\_\_\_. **Princípio de Não-Contradição e Semântica da Predicação em Aristóteles.** Campinas: Revista Analytica, Vol. 4, Nº 2, 1999.

\_\_\_\_\_. (a). **Subjacente e forma da Teoria Aristotélica da Ousia – Cad. Hist. Fil. Ci. Série 3, v. 13, nº 2.** Campinas: UNICAMP, 2003, p. 245-275.

\_\_\_\_\_. (b). **Comentários ao Livro XII da Metafísica de Aristóteles – Cad. Hist. Fil. Ci. Série 3, v. 15, nº 1.** Campinas: UNICAMP, 2003, p. 171-200.

\_\_\_\_\_. (trad.) **Aristóteles *Metafísica* - Livros IX e X. Cadernos de Tradução, nº9.** Campinas: UNICAMP, 2004.

\_\_\_\_\_. (a). (trad.) **Aristóteles *Metafísica* - Livros VII e VIII. Cadernos de Tradução, nº 11.** Campinas: UNICAMP, 2005.

\_\_\_\_\_. (b). ***Metafísica* de Aristóteles Comentários Livro XII – Cad. Hist. Fil. Ci. Série 3, v. 15, nº 1.** Campinas: UNICAMP, 2005, p. 201-221.

\_\_\_\_\_. **Necessidade, Teleologia e Hilemorfismo em Aristóteles – Cad. Hist. Fil. Ci. Série 3, v. 16, nº 1.** Campinas: UNICAMP, 2006, p. 33-57.

\_\_\_\_\_. (trad.) *Aristóteles Metafísica - Livros IV e VI. Cadernos de Tradução, nº 14.* Campinas: UNICAMP, 2007.

\_\_\_\_\_. (a). (trad.) *Aristóteles Metafísica - Livros I, II e III. Cadernos de Tradução, nº 15.* Campinas: UNICAMP, 2008.

\_\_\_\_\_. (b). *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência.* Campinas: UNICAMP, 2008.

\_\_\_\_\_. *Prioridade e Substância na Metafísica de Aristóteles. Dois pontos, Vol. 7, nº 3.* Curitiba: São Carlos, 2010, p. 75-106.

\_\_\_\_\_. (a). *O Léxico Filosófico de Aristóteles (II): Comentários a Metafísica V.9-17. Dissertatio, nº 46.* Campinas: UNICAMP, 2017, p. 184-215

\_\_\_\_\_. (b). *Metafísica de Aristóteles Livro V (Delta), 9-18. Dissertatio, nº 46.* Campinas: UNICAMP, 2017, p. 173-183.

\_\_\_\_\_. *Metafísica de Aristóteles Livro V (Delta), 18-30. Dissertatio, nº 48.* Campinas: UNICAMP, 2019, p. 286-294.

APHRODISIAS, Alexandre. *Commentaria in Aristotelem Graeca.* Vol. I. In: HAYDUCK. Berlim: M. (ed.) *Metaphysica*, 1981.

AFRODISIA, Alessandro. *Commentario ala metafisica di Aristotele, a cura di Giancarlo Movia,* Milão: Bompiani, 2007.

AQUINO, Tomas. In *Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio.* Cathala, M. R. (ed.). Marietti, 1950.

ARISTÓTELES, *Aristotelis Methaphysica,* Jaeger, W (ed). "Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxonienis", Clarendon Press, Oxford, 1957.

ARISTÓTELES. *Aristóteles, Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução ao lado e comentário,* org. por G. Reale, 3 vols. São Paulo: Loyola, 2001.

ARISTÓTELES, *Aristotle's Methaphysica. A revised text with introduction and commentary* por W. D. Ross, 2 vols, Londres: Clarendon Press, 1924, 1953.

ARISTÓTELES. *Aristotele, Metafisica – traduzione, introduzione e note* di Enrico Berti, Bari: Laterza, 2017.

ARISTOTLE'S, *Aristotle's Metaphysics books Z and H, translated with a commentary* by David Bostock. Londres: Clarendon, 2003.

ARISTÓTELES, **Tratados de Lógica (Órganon) – Categorías, Tópicos, sobre las refutaciones sofísticas**. Madri: Gredos, 1982.

ARISTÓTELES, **Física I e II - Prefácio, introdução, tradução e comentários Lucas Angioni**. Campinas: UNICAMP, 2009.

ARISTÓTELES, **Física – Tracucción y notas: Guillermo R. de Ecchanía**. Madri: Gredos, 2005.

AUBENQUE, Pierre. **Martin Heidegger – Les Études philosophiques, n° 3**. Paris: PUF, 1976, p. 259-272.

\_\_\_\_ (a). **Martin Heidegger – Les Études philosophiques, n° 1**. Paris: PUF, 1978, p. 259-272.

\_\_\_\_ (b). **Les origines de la doctrine de l’analogie de l’être – Les Études philosophiques, n° 1**. Paris: PUF, 1978, p. 3-12.

\_\_\_\_ (a). **O problema do ser em Aristóteles, ensaio sobre a problemática aristotélica**, São Paulo: Paulus, 2012.

\_\_\_\_ (b). **Desconstruir a Metafísica?** São Paulo: Loyola, 2012.

AVERROES. **On Aristotle’s Metaphysics – An Annotated Translation of the So-called “Epitome”** (ed.) by Rüdiger Arnsen. New York: De Gruyter, 2010.

BADIOU, Alain e CASSIN, Barbara. **Heidegger, His Life & His Philosophy**. New York, Columbia University Press, 2006.

BARNES, Jonathan. **The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics**, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1978.

\_\_\_\_. **The Complete Works of Aristotle**. Princeton, Princeton University Press, 1991.

BERRER, Jonathan. **Doing and Being – an interpretation of Aristotle’s Metaphysics Theta**. New York: Clarendon, 2009.

BERTI, Enrico. **Unità del sapere in Aristotele**. Padova: CEDA, 1965.

\_\_\_\_. **Profilo di Aristotele**. Roma: Studium, 1979.

\_\_\_\_. **Storia della filosofia – antichità e medioevo**. Roma-Bari: Laterza, 1991.

\_\_\_\_ (a). **Aristóteles no século XX**. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_ (b). **Guida ad Aristotele**. Roma, Laterza, 1997.



\_\_\_\_ (c). **Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7.** *Mèthesis* X. Roma. Méthesis, 1997, p. 59-82.

\_\_\_\_. **As razões de Aristóteles.** São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_. **La Causalità del motore immobile secondo Aristotele.** *Gregoreanum.* Vol. 83, n° 4. Roma. Gregorian Biblical Press, 2002, p. 637-654.

\_\_\_\_ (a). **Aristotele, dalla dialettica alla filosofia prima,** Milão: Bompiani, 2004.

\_\_\_\_ (b). **Filosofia pratica.** Napoli, Guida, 2004.

\_\_\_\_. **Introduzione alla metafisica,** Novara: UTET, 2006.

\_\_\_\_. **Ancora sulla Causalità del motore immobile.** *Mèthesis* XX. Roma. Méthesis, 2007, p. 59-82.

\_\_\_\_. **In principio era la meraviglia.** Roma, Laterza, 2008.

\_\_\_\_. **Novos estudos aristotélicos I.** São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_. **Novos estudos aristotélicos II.** São Paulo: Loyola, 2011.

\_\_\_\_. **Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles,** São Paulo: Paulus, 2012.

\_\_\_\_ (a). **Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni.** Palermo: L'Epos, 2013.

\_\_\_\_ (b). **Storia della filosofia: percorsi tematici (in collaborazione con C. Rosseto e F. Volpi).** Milão: Laterza, 2013.

\_\_\_\_ (c). **Sumphilosophein, La vita nell'Academia di Platone.** Roma-Bari, Laterza, 2013.

\_\_\_\_. **Novos estudos aristotélicos III.** São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_. **Aristóteles.** São Paulo: Ideias&Letras, 2015.

\_\_\_\_. **Metafísica.** Padova: Laterza, 2017.

\_\_\_\_. **Scritti su Heidegger.** Pistoia: Petite Plaisance, 2019.

BODÉÛS, Richard. **Aristote et la theologie des vivants immortels.** Quebec: Bellarmin, 1992.

BONITZ, Hermann. **Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit - Pars Posterior,** Bonn, 1849.

- \_\_\_\_\_. **Observationes criticae in Aristotelis**. Berlim: Sumptibus Gustavi Bethge, 1842.
- \_\_\_\_\_, (trad.), **Metaphysik**, München: Rowohlt, 1966.
- BOSTOCK, David. **Space, time, matter and form – essays on Aristotle’s physics**. Londres: Oxford, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Aristotle *Metaphysics* Books Z and H**. New York: Clarendon, 1994.
- BRENTANO, Franz. **Von der mannigfachen Bedeutung des seienden nach Aristoteles**. Freiburg im Breisgau, Herder, 1862 (tr. It. **Sui molteplici significati dell’essere secondo Aristotele**, Vita e pensiero, Milão, 1995).
- \_\_\_\_\_. **Sobre los Múltiples Significados del Ente según Aristóteles**. Madrid: Encuentro, 2007
- BROADIE, Sarah. **Aristotle and Beyond – Essays on Metaphysics and Ethics**. New York, Cambridge University Press, 2007.
- BROADIE, Sarah e BRUNSCHWIG, Jacques. **Que fait le Premier Moteur d’Aristote (Sur la theologie du livre Lambda de la Metaphysique. Revue Philosophique de la france et de l’Étranger**. T. 183, n° 2. Paris: PUF, 1993, p. 375-411.
- BURNYEAT, Myles F. **A map of Methaphysics Zeta**, Pittsburg: Mathesis Publications, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Aristotle’s Divine Intellect**. Wilwaukee: Marquette, 2008.
- CASSIN, B. et NARCY, M. (ed.), **La décision du Sens: Le livre Gamma de la Métaphysique d’Aristote - Introduction, texte, traduction et commentaire**. Paris: Vrin, 1988.
- CHARLES, David. **Aristotle on meaning and essence**, New York: Clarendon, 2000.
- CODE, A., **Aristotle’s Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates the Principle of Non-Contradiction? - Canadian Journal of Philosophy**, Vol. 16, N° 3, 341-358, 1986.
- COUJOU, J.P. **Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie**. Paris: Peeters, 1999.
- DAIBER, Hans. **Islamica Philosphy and Theology – Ibn Rushd’s Metaphysycs – a Translation with Introduction of Ibn Rushd’s Commetary on Aristotles Metaphyscs, Book Lãm by Charles Genequand**. Leiden: Brill, 1986.

DANCY, R. M. **Sense and Contradiction - A Study in Aristotle**. Dordrecht: Reidel, 1975.

FAZZO Silvia. **L'Exégèse du Livre Lambda de la *Metaphysique* d'Aristote dans le *Principii* e dans la *Quaestio* I. 1 d'alexandre d'Aphrodise**. *Laval Théologique et Philosophique*, Vo. 64, n° 3. Montreal: Laval Théologique et Philosophique, 2008, p. 607-626.

\_\_\_\_\_. **Il libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele**. Napoli: Bibliopolis, 2012.

\_\_\_\_\_. **The *Metaphysics* from Aristotle to Alexander of Aphrodisias**. *BICS- 55-1*. Londres: Insitute of Classical Studies, 2012, p. 51-68.

FLANNERY, Kevin. **Sull'Interpretazione di Enrico Berti della Causalità del Primo Motore Immobile**. *Bari: Humanitas* 66 (4/2011), p. 615-643.

FREDE, Michael e PATZIG, Gunther. **Aristoteles, *Metaphysik Z*. Text, Übersetzung und Kommentar**, (2 vols.). Munique: Oskar Beck, Munique, 1988 (tr. It. **Il libro Z della *Metafisica* di Aristotele**, Vita e Pensiero, Milão, 2001).

FREDE, Michel e BRUNSCHWIG, Jacques. **Les Origines de la Notion de Cause**. *Revue de Metaphysique et de Morale*, 94e année, n° 4. Paris: PUF, p. 483-511.

FREDE, M; CHARLES, D., (orgs.). **Aristotle's, *Metaphysics* Lambda – Oxford Symposium Aristotelicum**. Londre: Clarendon Press, 2001.

GALLUZZO, Gabriele. **The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's *Metaphysics***. Vol. 1. Boston: Brill, 2013.

GILSON, Étienne. **O ser e a essência**. São Paulo: Paulus, 2016.

GRECCHI, Lucca. **Il pensiero filosofico di Enrico Berti**. Pistoia: Petite Plaisance, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundbegriff der antiken Philosophie**, org. Por F.-K Blust, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993 (tr. It. F. Volpi, (org.), **I concetti fondamentali della filosofia antica**, Adelphi, Milão, 2000). **Basics Concepts of the Acienc Phiposophy**. Bloomington: Indian Universty Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **Kant et le Problème de la Métaphysique**. Paris: Galimard, 1953.

\_\_\_\_\_. **Essais et conférences – Dépassement de la Metaphysique**, Paris: Gallimard, 1958.

\_\_\_\_\_. **Hegel und die Grechen**. in Fr.-W von Herrmann, (org.), *Gesamtausgabe*, 9: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976 (tr. It. F. Volpi, (org.), **Hegel e i Greci**, Verifiche, Trento, 1977).

\_\_\_\_ (a). **Was ist Metaphisik?** Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006. **O que é a Metafísica?** - In Conferência e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1979, p. 223-280.

\_\_\_\_ (b). **Identität und Differenz.** Pfulligen, Neske-, 1957, p.70; **Identit and Difference.** New York: Harper, 1969. **Identità e differenza.** Milão: Adelphi, 2009. **Identidade e diferença** - In Conferência e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1979, p. 375-400.

\_\_\_\_. **Ser e Tempo** (parte 1). Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_. **Basics Writings** (ed.) by David Farrel Krell. San Francisco: Harper San Francisco, 1993.

\_\_\_\_ (a). **The Fundamental Concepts of *Metaphysics*.** Bloomington: Indian Univeristy Press, 1995.

\_\_\_\_ (a). **La Idea de la Filosofia y el Problema de la Concepcion del Mundo.** Barcelona: Herder, 2005.

\_\_\_\_ (b). **Introduction to Phenomenological Research.** (trad.) by Daniel O. Dahlstrom. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

\_\_\_\_. **Il Concetto di Tempo.** Milão: Adelphi, 2006.

\_\_\_\_ (a). **The Metaphysical Foundantions of Logic.** Bloomington: Indian Univeristy Press, 1984. **Principios Metafisicos de la Lógica.** Madrid: Síntesis, 2007.

\_\_\_\_ (b). **Aristoteles, *Metaphysik*  $\Theta$  1-3.** Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1990. **Aristotle's *Metaphysics*  $\Theta$  1-3.** Indianapolis: Indiana University Press., 1995. **Metafísica de Aristóteles  $\Theta$  1-3** (Trad. Enio Paulo Giachini). Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_. **Die Grundbegriffe der Aristotelische Philosophie (Sommersemester 1924).** Frankfurt: Vittorio Kosterman, 2002. **Basics Concepts of Aristotelian Philosophy – translated by Robert D, Metecalf and Mark B. Tanzer.** Bloomington: Indian Univeristy Press, 2009.

\_\_\_\_. **Conceitos Fundamentais da metafísica.** Rio de Janeiro: Forense, 2011.

HECQUET-DEVIENNE, M et Stevens. **Aristote, *Metaphysique* Gamma.** Louvain-la-Neuve: Peter Publishers, 2008.

HORN, Christoph. **Aristotle's *Metaphysics* Lambda – New essays** (ed). Boston/Berlin: De Gruyter, 2010.

JAEGER, Werner. **Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung**, Weidemann, Berlin, 1923 (tr. It., **Aristotele, prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale**, trad. de G. Calogero, La nuova Italia, Florença, 1935, reimpresso, Sansoni, Milão, 2004); **Aristoteles, Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

JUDSON, Lindsay. **Aristotle's Physics a Collection Essays**. New York: Clarendon, 2003.

KIRBS, Jeremy. **Aristotle's Metaphysics. Form, Matter and Identity**. Martin: Continuum, 2008.

LEWIS, Frank. **How Aristotle gets by in Metaphysics Zeta**. Londres: Oxford University Press, 2013.

LOUX, Michael J. **Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H**. New York: Cornell University Press, 2008.

LUKASIEWICZ, Jan. **Aristotle's Syllogistic from the standpoint of the modern formal logic**. Londres: Oxford University Press, 1972.

\_\_\_\_\_. **Du Principe de contradiction chez Aristote**. (2000). Siroka, D. (trad.). Paris: L'Éclat.

MENN, Stephen. **Suárez, Nominalism and Modes**. in **Hispanic Philosophy – in the Ages of Dsicocery**. Whashington: The Catholic Press of America, 13-256.

\_\_\_\_\_. **The Editors of the Metaphysics. Phronesis, Vol. XI/2**. Leiden: Brill, 1995, p. 202-208.

OWENS, Joseph. **The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics**. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978 (3<sup>a</sup> Ed.).

PELLEGRIN, P. (trad.). **Seconds Analytiques**. Paris: Flammarion, 2005.

PERAMATZIS Michail. **Priority in Aristotle's Metaphysics**. New York: Clarendon, 2011.

PRIMAVESI, Oliver. **Die Aristotelische Topik**. Munique: Verlag, 1996.

\_\_\_\_\_. **Aristotle, Metaphysics Alfa**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

PORPHYRY. **Porphyry: on Aristotle categories – translated by Steven K. Strange**. Oxford: Clarendon, 2013.

ROSS, David. (ed. and comment) (1997) *Metaphysics. Vols. I e II*. Oxford: Clarendon Press..

\_\_\_\_\_. (ed.) (1957). **Politica**. Oxford: OUP.

\_\_\_\_\_. (ed.) (2004). **Topica et Sophistici Elenchi**. Oxford: OUP.

SEVERINO, Emanuele. **Heidegger e la Metafisica**. Milão: Adelphi, 1994, p. 39-126.

SHIELDS, Christopher. **Order in Multiplicity: Homonymy in the philosophy of Aristotle**. Londres: Clarendon, 1999.

SYMPOSIUM ARISTOTELICUM. **Aristotle's Metaphysics Alpha (ed.) by Carlos Steel**. Londres: Oxford University Press, 2012.

SYMPOSIUM ARISTOTELICUM. **Aristotle's Metaphysics Beta (ed.) by Michel Crubellier and André Laks**. Londres: Oxford University Press, 2009.

SUAREZ, Francisco. **Investigaciones Metafisicas (disputationes Metaphysicae)**. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1956.

\_\_\_\_\_. **A commentary on Aristotle's Metaphysics – translated from the latin with an introduction and notes by John P. Doyle**. Milwaukee: Marquette, 2004.

THEMISTUIUS. **On Aristotle Physics 1-3 – translated by Robert B. Todd**. New York-London: Bloomsbury, 2014.

TRICOT, Jean. (trad.) **La Métaphysique**. Paris: Vrin, 1999.

VOLPI, Franco. **Heidegger e Brentano**. Milão: CEDAM, 1976.

\_\_\_\_\_. **Le Fonti del Problema dell'Essere nel Giovane Heidegger: Franz Brenatano e Carl Braig. Quaestio, 1**. Roma: Quaestio, 2001, p. 39-52.

\_\_\_\_\_. **Guida a Heidegger**. Bari: Laterza, 2005.

\_\_\_\_\_. **Heidegger y Aristóteles**. Buenos Aires: CFE, 2010.

VON WILLE, Dagmar. **Lessico filosofico della Frühaufklärung**. Roma: Edizione del Ateneo, 1991.

WEDIN, M. V., **Aristotle theory of substance**, Clarendon, Oxford, 2000.

ZILLIG, R. (2007). Significação e Não Contradição: o papel da noção de significação na defesa do princípio de não contradição em Metafísica Γ 4. *Revista Analytica*, Vol. 11.

ZINGANO, Marco. (2003) Notas sobre o Princípio de não Contradição em Aristóteles. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Série 3, Vol. 13, nº 1, 7-32.*

\_\_\_\_\_. (2008). *Sêmeinein hen, sêmeinein kath' henos et la preuve de 1006b 28-34.* In: ARISTOTE. **Métaphysique Gamma** – Édition, Traduction, Études. Hecquet-Devienne., M. (ed. et trad.) et Stevens, A. (org.). Louvain-la-Neuve: Peeters.