

O caráter ambivalente da πρώτη φιλοσοφία aristotélica e sua incidência na metafísica do ser-aí

The ambivalent character of Aristotelian πρώτη φιλοσοφία and its incidence in the metaphysics of being-there

JOÃO EVANGELISTA FERNANDES¹

Resumo: O artigo pretende expor como a metafísica do ser-aí, enquanto período turbulento do pensamento de Heidegger, no qual, além de buscar uma elucidação de teses problemáticas de *Ser e tempo*, simultaneamente se realiza um diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional que, de acordo com Heidegger, tem sua origem na *filosofia primeira* de Aristóteles. O propósito da metafísica do ser-aí, no que tange à bifurcação entre ontologia e teologia, presente na *Metafísica* de Aristóteles, será o de unificar o ente em sua totalidade e o ente enquanto tal na finitude do ser-aí. Ou seja, a metafísica passa a ser um evento que ocorre na finitude e transcendência, constitutivas do ser-aí. Não obstante o colapso desse projeto, devido à permanência da linguagem da metafísica, pressuposta na finitude do ser-aí, bem como na problemática do ente enquanto tal e em sua totalidade, a constatação que Heidegger faz da origem e suposta solução dessa ambivalência na *filosofia primeira* de Aristóteles é algo digno de nota, justamente porque foi a impossibilidade de solucionar esse problema que motivou Heidegger a buscar alternativas para pensar o ser a partir do ser mesmo, sem recorrer ao ente.

Palavras-chave: Filosofia primeira. Ontoteologia. Metafísica.

Abstract: The article intends to expose as the metaphysics of being-there, as a turbulent period of Heidegger's thought, in which, in addition to seeking an elucidation of problematic theses of Being and time, simultaneously a diagnosis of the ontotheological constitution of the traditional metaphysics, according to Heidegger, has its origin in the *first philosophy* of Aristotle. The purpose of the metaphysics of being-there, with regard to the bifurcation between ontology and theology, present in Aristotle's *Metaphysics*, will be to unify the entity in its totality and the being as such in the finitude of being-there. That is, metaphysics becomes an event that occurs in finitude and transcendence, constitutive of being-there. Regardless of the collapse of this project, due to the permanence of the language of metaphysics, presupposed in the finitude of being-there, as well as in the problematic of being as such and in its totality, Heidegger's observation of the origin and supposed solution of this ambivalence in *philosophy first* of Aristotle is something noteworthy, precisely because it was the impossibility of solving this problem that motivated Heidegger to seek alternatives to think of being from the same being, without resorting to the being.

Keywords: First philosophy. Ontotheology. Metaphysics.

Introdução

Pode-se dizer que o assim denominado salto na metafísica, que se deu logo após a publicação de *Ser e tempo*, foi motivado pela questão do ente no todo e a

¹ Mestre em Filosofia pela UEM e doutorando em Filosofia pela UFPR. E-mail: je_fernandes10@hotmail.com.

possibilidade de uma fundamentação ôntica para a ontologia, mencionados no § 83 dessa obra e retomados na preleção do verão de 1927, ainda que na forma de uma problematização, visando a ressaltar a importância do ente no todo (natureza) para a ontologia fundamental. No § 5 desta preleção, ao reafirmar a necessidade de que o fundamento ôntico para a ontologia seja o ser-aí, Heidegger diz que tal fundamentação sempre transpareceu na história da filosofia e lembra Aristóteles como exemplo, para quem “a ciência primeira, a ciência do ser, é teologia (*die erste Wissenschaft, die Wissenschaft vom Sein, ist Theologie*)” (HEIDEGGER, 1975, p. 26). Com efeito, se o destino da filosofia está ligado à existência humana, é necessário, ao esclarecer o caráter de ciência da ontologia, levar em conta a existência fática, histórica e temporal, ou seja, o ser-aí e seu caráter ôntico-ontológico. Se a filosofia primeira aristotélica (πρώτη φιλοσοφία), enquanto questionamento sobre o ser do ente em sua totalidade (τὸ ὄν ἢ ὅν) e do ente enquanto tal (τὸ θεῖον), tem seu fundamento no motor imóvel como aquele que a tudo move sem ser movido, e em direção ao qual a filosofia direciona seu questionamento, a ontologia fundamental, por sua vez, tem seu fundamento no ser-aí.

O caráter ambivalente da πρώτη φιλοσοφία aristotélica e sua incidência na metafísica do ser-aí

Na introdução da preleção de 1928, Aristóteles é novamente citado para definir a filosofia primeira enquanto ciência do ser em geral, portanto, com um caráter universal, o que a diferencia das demais ciências particulares. Nesse período, Heidegger considera Aristóteles como o auge do desenvolvimento de uma genuína filosofia e, como a filosofia é o mais radical esforço da finitude do homem, a filosofia Aristotélica é, em sua essência, não obstante sua pretensão de universalidade, mais finita que as demais (HEIDEGGER, 1978, p. 12). Entretanto, na medida em que amadurece a interpretação da obra do Estagirita, vem à tona um aspecto que Heidegger considera problemático na filosofia primeira, presente na *Metafísica*. Ou seja, a filosofia primeira, a ciência do ser dos entes, apresentada na célebre passagem da *Met.* IV 1, 1003a, 21-25, tem em si uma ambivalência, pois é constituída de teologia e de ontologia. Isto fica claro quando, algumas linhas antes da definição da filosofia primeira como a ciência que investiga o ser dos entes, que de acordo com Heidegger, é novamente mencionada no livro VI 1, 1026a, 31 da *Metafísica*, aparece a definição da filosofia primeira como teologia. Se a filosofia primeira investiga o τὸ ὄν ἢ ὅν, os entes no seu todo e em relação ao seu ser e, portanto, é o conhecimento de primeira ordem, conhecimento do primeiro, conhecimento do *ser*, ela é ao mesmo tempo, segundo Aristóteles diz em *Met.* VI 1, 1026a, 18, uma filosofia genuína enquanto θεολογική (φιλοσοφία). Isto é, ela consiste numa investigação do ente enquanto tal, do ente em seu sentido último, do divino (τὸ θεῖον).

É importante ressaltar aqui que, segundo Heidegger, o divino, tal como é concebido por Aristóteles, nada tem a ver com uma divindade enquanto um ente

supremo (Deus). O divino está presente em todo lugar e se manifesta em todos os entes, é o superpotente, o primeiro sem, contudo, ser um ente no sentido positivo. Pelo contrário, o divino

[...] significa simplesmente entes – o céu (*der Himmel*): o abrangente (*Umgreifende*) e arrebatador (*Überwältigende*), aquele que está abaixo (*worunter*) e acima (*woran*) de onde estamos lançados (*geworfen*), aquele pelo qual somos atordoados e invadidos (*benommen und übefallen*), o superpotente (*das Übermächtige*). Θεολογεῖν é uma contemplação do κόσμος. Tenhamos em mente que filosofia enquanto filosofia primeira tem um duplo caráter, ela é ciência do ser e ciência do superpotente (esse caráter duplo corresponde à duplicidade da existência (*Existenz*) e do ser-lançado (*Geworfenheit*)) (HEIDEGGER, 1978, p. 13).

Isso significa que, aquilo que para Aristóteles é a filosofia primeira, constitui-se simultaneamente do conhecimento do ente em sua totalidade (τὸ ὄν ἢ ὅν) e do ente enquanto tal (τὸ θεῖον). Com efeito, se o divino presente na filosofia primeira aristotélica jamais pode ser um ente supremo tal como o Deus cristão, surge um problema na filosofia primeira, pois seu objeto último, ainda que parta do ente no seu todo e do ente enquanto tal, é pressuposto como algo que está além desses sem, contudo, ser um Deus. Ou seja, há uma estranha relação entre a filosofia primeira, que em si mesma tem um caráter bifurcado e a “ciência buscada”, a ciência do ser enquanto ser, de modo que uma pode ser facilmente tomada pela outra. Ora, ao interpretar o divino aristotélico como o κόσμος, contemplado através de uma θεολογεῖν, Heidegger quer dizer que a *teologia*, enquanto “contemplação” do divino (τὸ θεῖον), deve ser compreendida de forma mais originária. O mesmo se dá com a ontologia enquanto conhecimento do ser do ente em sua totalidade (τὸ ὄν ἢ ὅν). Isto é, a comparação que Heidegger faz entre a existência e o ser-lançado por um lado e, por outro, a filosofia primeira (ontologia e teologia) como um conhecimento do ser do ente em sua totalidade e como um conhecimento do ente enquanto tal, quer dizer que o problema da bifurcação na filosofia primeira, assim como da metafísica enquanto oriunda dessa bifurcação, encontra uma possível solução na finitude do ser-aí que, enquanto existente e ser-lançado, se encontra em meio ao ente em sua totalidade e compreende o ser do ente enquanto tal.

Nesse caso, a metafísica, do modo como a concebeu a tradição filosófica ocidental, não é a mesma que a filosofia primeira, pelo contrário, mediante essa é que se torna possível compreender a metafísica, aliás, somente com a solução da bifurcação na filosofia primeira é que é possível chegar à “ciência buscada” (metafísica) enquanto conhecimento do ser enquanto ser. O que ocorreu ao longo da história da filosofia ocidental foi que a ciência do ser enquanto ser foi confundida com a filosofia primeira e ambas foram nomeadas, de maneira indiscriminada, com

o título de metafísica. Sobre essa questão, vale a pena citar a posição de Pierre Aubenque na qual ele diz:

[...] o título metafísica, se não convém à filosofia primeira ou teologia, aplica-se sem dificuldade a essa ciência que permanece sem nome em Aristóteles e toma o ser em sua universalidade, isto é, enquanto ser. Confundir sob o nome ambíguo de metafísica a ciência do ser enquanto ser e aquela do divino ou, como diremos doravante, ontologia e teologia, era se condenar a ignorar a especificidade da primeira alterando completamente o conceito da segunda; era atribuir à primeira uma anterioridade que só pertence à segunda e a esta uma posterioridade que é de fato da primeira (AUBENQUE, 1987, p. 68).

Pierre Aubenque assume a mesma posição de Heidegger em relação à metafísica, ou seja, que para a sua compreensão deve-se primeiro levar em conta a questão sobre ser do ente enquanto tal e do ente em sua totalidade (teologia e ontologia: filosofia primeira) e não o contrário. Aquela que, de acordo com a tradição, se convencionou denominar de metafísica, nada mais é que a ciência do ser enquanto ser, possível mediante a unificação do conhecimento do ser do ente enquanto tal e do ente em sua totalidade. Eis onde a interpretação tradicional, segundo Heidegger, se confunde ao tomar a metafísica pela filosofia primeira, na medida em que essa busca pelo ser do ente em sua totalidade. A ciência do ser enquanto ser, embora seja mencionada por Aristóteles, não foi nomeada por ele, o que levou a uma confusão dos seus editores e de seus intérpretes quanto ao seu objeto específico. Heidegger diz que essa transformação do significado do termo técnico μετά τὰ φυσικά, para o que diz respeito ao conteúdo propriamente dito da filosofia primeira, não foi considerada em seu caráter problemático no decorrer da história da filosofia, pois, com esta transformação do título “decide-se algo essencial: *o destino da filosofia propriamente dita no Ocidente* (das Schicksal der eigentlichen Philosophie im Abandland)” (HEIDEGGER, 1983, p. 60). Diante disso, Heidegger propõe uma inversão da problemática, isto é, “não devemos interpretar a πρώτη φιλοσοφία a partir da metafísica, mas precisamos, ao contrário, explicar a ‘*metafísica*’ através de uma interpretação do que originariamente se apresenta na πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles” (HEIDEGGER, 1983, p. 61-62).

A única coisa que a *Metafísica* de Aristóteles permite é, segundo Heidegger, estabelecer uma unificação entre a filosofia primeira e a ciência do ser enquanto ser, as quais são completamente diferentes, de modo que a filosofia primeira, na medida em que é a primeira tanto na ordem do conhecimento quanto na dignidade, ou seja, “segundo a natureza e a essência” (AUBENQUE, 1987, p. 50), está mais próxima da “ciência buscada” (ciência do ser enquanto ser), mas não é, todavia, a ciência buscada. Isto é, ainda que possa ser alcançada mediante a filosofia primeira, não há uma dependência da metafísica (enquanto pode-se dizer que é a ciência buscada)

em relação à filosofia primeira e vice-versa. O que Heidegger tenta fazer com a metafísica do ser-aí, possível através da unificação dessa bifurcação da filosofia primeira, é mostrar a metafísica como um evento cooriginário à filosofia primeira, embora não seja a filosofia primeira. Ou seja, a ciência do ser enquanto ser mantém uma simultaneidade com a filosofia primeira e seu “objeto”; nesse caso, é possível que o conhecimento do ser enquanto ser se dê na finitude do ser-aí.

O objetivo da metafísica do ser-aí, de uma possível unificação entre ontologia e teologia, fica subentendido quando Heidegger diz que a filosofia primeira, enquanto conhecimento do ser do ente, presente na *Metafísica* de Aristóteles, tem um caráter duplo: ela é *Ontologia* na medida em que busca uma compreensão e determinação conceituais do ser do ente, ou seja, por meio de um λόγος do τὸ ὄν ἢ ὅν. Embora o termo “ontologia” não seja proveniente da obra do Estagirita, tendo surgido na modernidade, no fim do século XVII², Heidegger chama a atenção para as possibilidades internas a essa denominação do conhecimento do ser como ontologia, assim como a base que a sustenta (HEIDEGGER, 1978, p. 16). Por outro lado, a filosofia primeira também é *teologia* (θεολογική). Ora, como acima mencionado, mas que é importante lembrar, nesse período, a interpretação heideggeriana da teologia presente na filosofia primeira aristotélica, bem como do divino como o seu objeto de conhecimento, já se distancia da concepção escolástica cristã. Aliás, nesse texto, Heidegger já demonstra sua maturidade e autonomia em relação à interpretação de Aristóteles. Isto fica claro quando ele questiona:

41

O que é procurado sob o termo “teologia” (“*Theologie*”) reside de fato na essência da filosofia compreendida (*begriffen*) totalmente e radicalmente? Ou é o que surge (*aufsteht*) em Aristóteles como teologia ainda um remanescente (*Rest*) do seu período de juventude (*Jugendperiode*)? É isto a antiga metafísica e a ontologia a nova metafísica? E tem ocorrido (*stattgefunden*) uma evolução (*Entwicklung*) de uma para a outra? (HEIDEGGER, 1978, p. 17).

Nesse trecho, de forma sucinta, Heidegger se posiciona em relação ao aristotelismo, representado por Paul Natorp em seu artigo *Thema und Disposition der Aristotelischen* (1888) e por Werner Jaeger em seu livro *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923). A primeira questão do texto acima citado, na verdade, já é a interpretação de Heidegger em relação à teologia presente na filosofia primeira de Aristóteles, isto é, ela deve ser constitutiva da filosofia compreendida total e radicalmente, de modo que a teologia aristotélica não é um remanescente do platonismo latente no seu primeiro período, tampouco ocorreu

² Heidegger diz que o termo “ontologia” surgiu com o cartesiano Clauberg, no entanto, segundo Enrico Berti, as pesquisas recentes de Jean François Courtine, em seu artigo “Ontologie ou métaphysique” (1985), mostram que a origem desse termo remonta ao *Lexicon Philosophicum* de Rodolph Göckel (Gocênio) e a Jacobus Lorhardus, *Theatrum philosophicum*, ambos de 1613 (BERTI, 1997, p. 89, nota 53).

uma evolução na *Metafísica* de Aristóteles. Ou seja, a ontologia e a teologia são duas partes complementares da filosofia primeira, enquanto questionamento sobre o ser do ente em sua totalidade e sobre o ente enquanto tal. Com isso, Heidegger faz frente à interpretação de Natorp, o qual recusa uma unidade na *Metafísica* de Aristóteles, assim como à de Jaeger, que postula uma suposta evolução no pensamento aristotélico e que, segundo ele, pode ser encontrada no interior da *Metafísica*.

Além do artigo de Natorp e do livro de Jaeger, Heidegger cita, nesse mesmo texto, o capítulo da *Crítica da Razão Pura*, “Sobre o idealismo transcendental”. A partir dessa citação, Enrico Berti tece uma crítica a Heidegger, afirmando que há uma contradição, por parte de Heidegger, uma vez que ele critica Natorp e Jaeger, ambos neokantianos, ao mesmo tempo em que recai, via Kant, na interpretação tomista-suareziano-wolffina de Aristóteles. Além disso, Berti menciona o curso de 1925/26, *Lógica. O problema da verdade*, no qual a primeira parte é dedicada a Aristóteles; assim como o livro sobre *Kant e o problema da metafísica*, de 1929, onde, segundo Berti, Heidegger faz uma leitura de Aristóteles pautada na filosofia transcendental kantiana (metafísica geral), a qual ele identifica com sua ontologia fundamental (BERTI, 1997, p. 90-92). No entanto, segundo François Jaran, ainda que a menção à dialética transcendental, feita na introdução do curso de 1928, seja o suficiente para estabelecer uma ligação entre a problemática da metafísica aristotélica e o referido “capítulo” da *Crítica da Razão Pura*, não se pode, contudo, tal como Berti sugere, estabelecer uma ligação entre a referida nota e o livro sobre *Kant e o problema da metafísica*, simplesmente pelo fato de a nota da introdução do texto de 1928 remeter a um capítulo específico da *Crítica da Razão Pura* e não ao todo da obra. Com efeito, no *Kant-Buch*, Heidegger não atribui um papel determinante ao referido capítulo sobre o ideal transcendental (JARAN, 2006, pp.198-200). Ademais, Jaran afirma que em Kant, mediante o ideal transcendental, a razão especulativa, ilegitimamente, transforma o todo (*Inbegriff*), que constitui o ideal transcendental em um fundamento (*Grund*) ou, para usar os termos de Aristóteles, o θεῖον em θεός (JARAN, 2006, p. 205-206).

É aceito, pela maioria dos intérpretes, que a introdução de Heidegger na filosofia se deu mediante a leitura da dissertação de Brentano, *Sobre os múltiplos significados do ente em Aristóteles* (HEIDEGGER, 2007). De fato, é inegável a presença de Aristóteles nos momentos fundamentais do desenvolvimento do pensamento de Heidegger³. Para que compreendamos tal presença antes e durante o salto na metafísica é necessário que tracemos, em linhas gerais, como Heidegger

³ No que diz respeito à presença de Aristóteles no período que antecede a obra principal de Heidegger, assim como no interior desta, de modo que as estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí podem ser vistas como uma apropriação da filosofia prática de Aristóteles, ver a profunda análise apresentada nos três primeiros capítulos do livro de Franco Volpi, *Heidegger e Aristóteles*, 2013.

chega a interpretar a obra do Estagirita de maneira cada vez mais independente nesse período, o que significa que não se pode dizer que há uma queda, da parte de Heidegger, na interpretação escolástica de Aristóteles, pelo contrário, ocorre, de modo paulatino, uma emancipação desta.

No início de sua trajetória, além de Brentano, Heidegger recebe a influência de Braig, através de seu tratado *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. Grosso modo, pode-se dizer que surgem aqui as intuições importantíssimas em relação à diferença ontológica, à tensão entre ontologia e teologia (esta excede o âmbito da escolástica, direcionando-se à teologia especulativa, preconizada por Hegel e Schelling), bem como a possibilidade de um ponto de unificação para os múltiplos significados do ente⁴. No entanto, bem cedo Heidegger iniciou um distanciamento da filosofia escolástica e da teologia racional, dela surgida, as quais buscavam a fundamentação para a ontologia no Deus cristão ou em outro ente supremo. Não se trata, aqui, de fazer uma análise pormenorizada desse período, que vai dos anos de Liceu aos primeiros anos de ensino em Freiburg. O importante é que, se nos anos de Liceu, a leitura da dissertação de Brentano e do tratado de Braig despertou no jovem Heidegger o interesse pela questão do ser, nos primeiros anos do curso de Teologia em Freiburg, o contato com as *Investigações lógicas* de Husserl também prendeu sua atenção. Isto é relevante porque, foi com a aplicação do ver fenomenológico na leitura de Aristóteles que se iniciou, de fato, na trajetória de Heidegger, uma emancipação da influência da filosofia escolástica.

Sabe-se que o *Relatório Natorp*, as *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* e alguns outros textos do início dos anos vinte já contêm, na forma de um esboço geral, muitos dos temas centrais que virão a compor a analítica existencial. É precisamente nos anos que antecedem *Ser e tempo* que se inicia uma nova interpretação heideggeriana de Aristóteles, cujos resultados, no tocante à interpretação da *Metafísica* de Aristóteles, começam a aparecer na introdução do texto de 1928. Isto é, quando vemos Heidegger ressaltar neste texto a bifurcação na filosofia primeira de Aristóteles e propor uma unificação entre ontologia e teologia, ao mesmo tempo em que assume uma posição própria na interpretação do

⁴ Segundo Enrico Berti, o motivo do distanciamento que Heidegger toma destes autores foi a utilização, por parte de ambos, da analogia de atribuição como o que faz com que a οὐσία, enquanto fundamento da multiplicidade de categorias, torne possível manter uma relação com elas e fundamentá-las, na medida em que estas participam da mesma essência que a οὐσία. Ora, a analogia de atribuição é desconhecida por Aristóteles e surgiu com o neoplatonismo, tendo sido introduzida na escolástica cristã pelos árabes. Além do mais, para Aristóteles, a οὐσία não é ser por essência, ou seja, não existe uma οὐσία que tenha por essência o próprio ser. Isto é, a analogia de atribuição e, conseqüentemente, a relação de participação, de origem neoplatônica, são incompatíveis com a *Metafísica* de Aristóteles pelo fato de pressuporem uma homogeneidade entre as categorias e entre estas e a οὐσία. A οὐσία, segundo Aristóteles, não é um gênero comum entre as categorias. De acordo com Berti, Braig se serve da analogia de atribuição para unificar a multiplicidade do ser em um significado fundamental que, para ele, era identificado com Deus. Ou seja, tanto Braig quanto Brentano estão sob a influência da escolástica cristã e se pautam, cada um a seu modo, pela analogia de atribuição, estranha à *Metafísica* de Aristóteles (BERTI, 2011, p. 476-477).

Estagirita, é importante que tenhamos em conta que a tensão entre ontologia e teologia, presente já no tratado de Braig, recebe uma interpretação original por parte de Heidegger, a qual passa pelo diálogo com Natorp e Jaeger.

Ou seja, simultânea à tensão entre ontologia e teologia, que deixa de ser uma tensão entre a ontologia aristotélica e a teologia escolástica, para ser uma tensão interna à própria filosofia primeira, a qual Heidegger passa a interpretar de modo alheio ao proposto pela escolástica cristã, Heidegger recebe influência de Natorp e Jaeger, com os quais dialoga e, mesmo, transita entre uma e outra interpretação até assumir a sua própria. O posicionamento de Heidegger, a favor de Jaeger, aparece nas linhas iniciais do curso sobre Aristóteles de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, no qual Heidegger elogia Jaeger, dizendo que é dele o mérito de ter defendido explicitamente que os escritos de Aristóteles não são livros, mas são compêndios de ensaios (*Zusammenfassungen von Abhandlungen*) que Aristóteles não publicou, ainda que os tenha ensinado em suas aulas de modo que, desde o início, tenha se empenhado em reduzir os 14 ensaios da “Metafísica” em uma exposição uniforme do “Sistema” aristotélico (HEIDEGGER, 2002, p. 4-5). Ora, o referido texto de Jaeger é do ano de 1923 e trata-se de uma resposta a Natorp que, em seu artigo de 1888, defende a tese de que é impossível a unificação dos livros que compõem a *Metafísica* de Aristóteles. Já no curso do semestre de inverno de 1924/25, *O Sofista*, Heidegger é favorável à tese de Natorp em contraposição à de Jaeger (JARAN, 2006, p. 106).

44

Essa aparente contradição de Heidegger, ora defendendo a interpretação de Jaeger, ora a de Natorp, quer dizer que, até assumir uma posição própria em relação à interpretação da *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger recebeu influência desses dois intérpretes, o que fez com que, na medida em que amadureceu sua leitura do Estagirita, passou a discordar de ambos, propondo a existência de uma bifurcação na filosofia primeira, do mesmo modo que também é necessária sua unificação para que se chegue a uma ciência do ser enquanto ser. Isto é, não há uma evolução interna ao texto do Estagirita, tampouco é impossível unificar o todo da *Metafísica* Aristotélica. O que ocorreu, no decorrer da história da filosofia ocidental, foi que o caráter bifurcado da filosofia primeira foi desconsiderado; somada a isso, a interpretação escolástica da teologia aristotélica, fundamentando a ontologia em Deus, acabou por radicalizar ainda mais esse esquecimento, ou engano, na questão do ser que passa, imprescindivelmente, pela questão do ente no todo e do ente enquanto tal (ontologia e teologia). Até mesmo a teologia racional, surgida na modernidade e devedora da escolástica, consiste na abordagem da ontologia e da teologia aristotélica, de modo que desconsidera o caráter duplo da filosofia primeira.

Pode-se dizer que a metafísica do ser-aí, na medida em que pretende unificar a questão sobre o ser do ente em sua totalidade (ontologia) e a questão do ente enquanto tal (teologia) vem em resposta a esse esquecimento por parte da tradição.

A possibilidade da compreensão originária dessa unificação, segundo Heidegger, “nós trazemos conosco”, daí ser a metafísica do ser-aí, enquanto metafísica radicada na finitude, o modo pelo qual é possível esclarecer a pertença essencial da teologia à filosofia primeira. “Para mostrar isso nós teremos que tornar claro que em Aristóteles é completamente vago (*ganz unbestimmt*), como a θεολογική cruza (*verschränkt*) com a filosofia. E teríamos que tornar isso de tal forma compreensível (*faßbar*) que radicalizaríamos a noção de ontologia” (GA 26, p. 17). Isto é, com a metafísica do ser-aí, ontologia e teologia são radicalizadas e unificadas, de modo que a constituição ontoteológica da metafísica tradicional, oriunda dessa bifurcação na filosofia primeira de Aristóteles, recebe uma possível solução.

No entanto, essa tese de Heidegger, de que a origem da constituição ontoteológica da metafísica está na filosofia primeira de Aristóteles, devido ao seu caráter ambivalente e, portanto, toda a história da metafísica constitui-se de uma ontoteologia, não é bem aceita por alguns medievalistas. Segundo Alain de Libera, a origem da ontoteologia não está em Aristóteles e, sim, nas interpretações latinas de Avicena, mais especificamente a de Duns Scot (LIBERA, 1990, p. 62). Para Édouard-Henri Wéber e Pasquale Porro, a primeira ontoteologia é realizada com Henrique de Gand e aperfeiçoada por Duns Scot (BOULNOIS, 1995, p. 106). Isto é, de acordo com esses medievalistas, a ontoteologia surge na passagem de Tomás de Aquino para Duns Scot.

No que diz respeito aos tomistas, estes são, em sua maioria, contrários à tese heideggeriana de que a ontoteologia, originada na *Metafísica* de Aristóteles, permaneceu implícita ao longo de toda a história da filosofia ocidental. De modo geral, sua posição é a de que não se pode encontrar uma ontoteologia na filosofia tomista, simplesmente porque todos os esforços de Tomás se voltam para a teologia (entendida no sentido cristão), o que significa que Deus (*esse*) é o princípio (não a causa, pois este conceito é metafísico) do ente enquanto tal e do ente em sua totalidade, e não uma parte deles. Em relação a essa tese, tanto Olivier Boulnois quanto Jean-Luc Marion concordam que foi especificamente com Duns Scot que se iniciou a possibilidade de pensar ontologia e teologia simultaneamente, isto é, uma ontoteologia, devido à elaboração que Scot fez do conceito unívoco de ente, o qual também engloba Deus, que por isso, assim como o ente, é o objeto primeiro do intelecto humano e da metafísica. Entretanto, ambos também estão de acordo que isso seria impensável por Tomás de Aquino, para o qual “Deus permanece fora da metafísica” (BOULNOIS, 1995, p. 100), portanto, a metafísica “designa, não sem ambiguidade, uma disciplina estritamente filosófica e natural” (MARION, 1995, p. 37).

Tomás de Aquino procura diferenciar a teologia cristã, na qual as coisas divinas e as substâncias separadas são reveladas pelas sagradas Escrituras, da teologia filosófica, na qual se devem constatar os efeitos do ente enquanto tal

(MARION, 1995, p. 38-39). Sendo assim, Tomás de Aquino defende que Deus se apresenta como o princípio do fundamento da metafísica, do ente enquanto tal, isto é do “deus” da filosofia. A crítica de Marion à noção heideggeriana de ontoteologia é feita a partir de três pontos que procuram mostrar como o *esse* tomista, enquanto *actus essendi*, não se enquadra no campo da metafísica e tampouco da ontologia, muito menos ainda da ontoteologia. Tais pontos são: 1º Deus não se inscreve no campo da metafísica; 2º Deus não é o fundamento causal da totalidade de entes e sim, o seu princípio e 3º Deus, por não ser causa do ente, não pode ser, portanto, causa de si mesmo (*causa sui*). Ou seja, o *esse* não designa Deus, senão na justa medida em que ele pode ser dito sem o ser (MARION, 1995, p. 63). “O *esse* que Santo Tomás medita não recai na metafísica, nem na ontologia e nem mesmo na ‘questão do ser’ mas nos nomes divinos e na escuridão luminosa” (MARION, 1995, p. 66).

Olivier Boulnois, em sua crítica ao diagnóstico heideggeriano da constituição ontoteológica da metafísica aristotélica e, por conseguinte, da história da metafísica como ontoteologia, além de defender uma “isenção” do *esse* tomista desse diagnóstico, aponta o que ele considera ser o seu limite. Ou seja, a interpretação heideggeriana não se aplica a toda a metafísica aristotélica em sua essência, mas somente ao seu desenvolvimento unificante e sua interpretação ulterior. Ademais, de acordo com seu desenvolvimento histórico, o diagnóstico heideggeriano da constituição ontoteológica da metafísica não se aplica à metafísica em geral, mas somente para os períodos de Scot à Kant (BOULNOIS, 1995, p. 108). Boulnois conclui isso depois de apontar o duplo significado da ontoteologia o qual consiste em que, primeiro, ela designa a essência da metafísica como ciência sob uma consideração dimórfica, porque contempla, ao mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista, o humano e o divino. Segundo, ela designa a história da metafísica enquanto implanta, pouco a pouco, uma articulação entre os dois domínios, o ente em geral e uma de suas partes, o divino. A primeira, ele denomina de uma *constituição* ontoteológica e a segunda, de uma *estrutura* ontoteológica, enquanto que Heidegger utiliza as duas expressões indiferentemente (BOULNOIS, 1995, p. 107). É esta suposta ambiguidade com a qual Heidegger utiliza o termo ontoteologia que Boulnois critica. Além do mais, Boulnois defende a tese de que a *Metafísica* de Aristóteles corresponde apenas parcialmente à definição heideggeriana de ontoteologia, ou seja, apenas o livro E e o livro K (sendo que este último é apócrifo) permitem considerar uma ontoteologia unitária. Mesmo assim, de acordo com Tomás de Aquino, nem a primeira nem a segunda interpretação ontoteológica da metafísica funcionam pois aquilo que, para Heidegger, é uma mistura ou confusão, na verdade é uma coordenação de diferentes ciências. Nós temos uma ontologia e uma teologia filosófica, e não uma ciência unificada chamada ontoteologia (BOULNOIS, 1995, p. 107-108).

Tanto a argumentação de Marion quanto a de Boulnois, também são parciais e desconsideram muito do que foi pretendido por Heidegger. Em relação à crítica de Marion, na qual ele afirma que o *esse* que Tomás medita não recai na metafísica, nem na ontologia, tampouco na ‘questão do ser’, ao mesmo tempo em que diz que ele se refere aos “nomes divinos e a escuridão luminosa”, poderíamos acrescentar aqui, ao lado da metafísica, da ontologia e da ‘questão do ser’, também a filosofia. Isto é, o *esse* que Tomás medita, embora se apoie na *filosofia primeira* (πρώτη φιλοσοφία) aristotélica para tal, diz respeito ao Deus cristão e à teologia enquanto revelação, portanto, seria uma perda de tempo tentar livrar Tomás de Aquino de um diagnóstico que diz respeito à história da filosofia ocidental enquanto história da metafísica e, portanto, ontoteologicamente constituída, uma vez que, de acordo com o *esse*, inapreensível e apenas acessível pela revelação e pela fé, Tomás de Aquino tende a se caracterizar mais como um teólogo (no sentido cristão) do que como um filósofo.

Em relação à interpretação que Tomás de Aquino faz de *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger expõe, no § 13 de *Os conceitos fundamentais da metafísica*, o modo como o Aquinate, no *Prooemium* a seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, concebe a metafísica como sendo igual à ontologia (*metaphysica generalis*), bem como o modo como ele busca reunir, na orientação una do conceito de *máxime intelligibile* e em uma interpretação de uma significação tripla, os conceitos tradicionais e vigentes de metafísica. “Segundo esta interpretação, a *filosofia primeira* trata das *primeiras causas* (*de primis causis*), a *metafísica*, do *ente em geral* (*de ente*), e a *teologia*, de *Deus* (*de Deo*). Todas as três em conjunto perfazem uma ciência uniforme, a *scientia regulatrix* [ciência que a tudo regula]” (HEIDEGGER, 1983, p. 74). Ou seja, Tomás opera, com sua interpretação da tripla significação do que é maximamente inteligível, uma passagem do divino aristotélico para o Deus cristão, isto é, da teologia aristotélica para a revelação cristã.

No que diz respeito à crítica tecida por Boulnois, parece que ele desconsidera o intenso diálogo que Heidegger travou com Aristóteles desde o início dos anos vinte de modo que, quando fala explicitamente em uma constituição ontoteológica da metafísica tradicional, cuja origem está na filosofia primeira, a questão da unidade e da evolução interna à *Metafísica* de Aristóteles já tinha sido amplamente meditada por Heidegger, inclusive mediante um diálogo com dois dos grandes Aristotélicos desse período, Natorp e Jaeger, portanto, limitar a legitimidade do diagnóstico heideggeriano ao período de Scot a Kant, seria restringir a leitura heideggeriana de Aristóteles à influência da escolástica da qual, como vimos, ele se distancia já no início de sua trajetória. Ademais, Boulnois insiste em separar ontologia e teologia filosófica, uma tese justamente contrária à proposta por Heidegger, que seria a de unificá-las na finitude do ser-aí. Aliás, a finitude e a diferença ontológica não são

devidamente consideradas por Boulnois, isto é, fora do âmbito escolástico, o que depõe a favor da parcialidade de sua crítica.

Entretanto, se levarmos em conta o fato de Heidegger ter tido influência da neoescolástica, a ponto de a intuição inicial da diferença ontológica, enquanto um dos temas mais significativos de pensamento heideggeriano, ser proveniente do ambiente neoescolástico, podemos concordar com a crítica dos medievalistas e dos tomistas, no que tange à origem histórica da intuição da metafísica como ontoteologia. Contudo, a questão aqui é que, tanto a diferença ontológica quanto a ontoteologia recebem outro significado no pensamento de Heidegger. Portanto, não se trata simplesmente de apontar o surgimento da ontoteologia em um determinado período histórico e, sim, no fato de Heidegger encontrá-la presente na *Metafísica* de Aristóteles e atribuir-lhe uma interpretação original que está muito além da interpretação escolástica.

Considerações finais

Na realidade, o próprio Heidegger tem consciência de quão polêmica poderia ser a sua interpretação do Estagirita. A prova disso é que Heidegger não utiliza explicitamente o termo ontoteologia no âmbito da metafísica do ser-aí, isto é, antes de 1930/31. É aceito, de modo geral, pela literatura secundária, que a primeira vez que Heidegger utilizou o termo ontoteologia foi no curso de inverno de 1930/31, *A fenomenologia do espírito de Hegel*, embora a primeira publicação de Heidegger em que esse apareceu foi na introdução à conferência *Que é a metafísica?*, de 1949, sendo novamente retomado na reelaboração de alguns pontos principais do seminário do semestre de inverno de 1956/57, sobre a *Ciência da Lógica de Hegel*, que tem como título *A constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*.

Contudo, pode-se dizer que a leitura de Aristóteles, que precede a publicação de *Ser e tempo*, assim como a que é apresentada no período da metafísica do ser-aí, consiste num diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional. Segundo François Jaran, a tese audaciosa de Heidegger é considerar que o pensamento de Aristóteles não é somente a origem da problemática ontoteológica mas, sim, como que a primeira resposta explícita a essa tensão interna ao questionamento filosófico. A tentativa de Heidegger, aqui, é dar vida ao questionamento sobre o ente no todo, de modo que ele não se fundamente em outro ente. Isto é, na *Metafísica* de Aristóteles há espaço para um questionamento sobre o mundo, de modo diferente de como o fizera a tradição, que o reduziu à questão do fundamento do ente (JARAN, 2006, p. 111-115).

Em 1930/31, a metafísica do ser-aí está, digamos assim, em colapso, pois, não obstante, o rigor da análise que Heidegger faz da importância do ente em sua totalidade para a ontologia, de modo que a metafísica do ser-aí possibilite essa unificação do ente no seu todo e do ente enquanto tal, Heidegger percebe que, a

despeito de sua crítica à metafísica tradicional e a seu propósito fundante, a metafísica do ser-aí ainda se enquadra, em alguma medida, nessa tradição. Ademais, como é possível que o ser-aí, enquanto ente finito, seja o fundamento para a compreensão do ser do ente em sua totalidade?

Mesmo com a radicalização da finitude, de modo que a transcendência, enquanto evento metafísico que ocorre na finitude, a linguagem da metafísica tradicional continua sendo uma pedra de tropeço para o autor de *Ser e tempo*. Isto é, mesmo com os avanços significativos obtidos na metafísica do ser-aí, a finitude, por pressupor uma infinitude, ainda guarda um resquício metafísico, de modo que a ontologia fundamental, ainda que transformada em uma metafísica do ser-aí, que supostamente resolveria o problema da bifurcação na *filosofia primeira* (πρώτη φιλοσοφία) aristotélica, entra em colapso. Isto leva Heidegger a iniciar uma busca por alternativas para pensar o ser enquanto ser, a partir do ser mesmo, sem que para isso recorra à linguagem da metafísica tradicional. Contudo, o diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional, realizado nesse período, mantém-se atuante no pensamento de Heidegger, ainda que na forma de uma radicalização, onde, mediante o *Ereignis*, busca-se ultrapassar a diferença entre o ente em sua totalidade e o ente enquanto tal, passando a pensar o ser enquanto ele se dá na abertura que é o ser-aí.

Referências

- AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Taurus Ediciones, 1987.
- BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. *Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Trad. Silvana Cobucci Leite; Cecília Camargo Bortolotti; Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, p.470-498, 2011.
- BOULNOIS, O. “Quand commence l’ontothéologie? Aristote, Thomas d’Aquin et Duns Scot”. In: *Revue thomiste*. Paris, XCV, p. 85-108, 1995.
- HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann –Frankfurt am Main, 1975.
- _____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1978.
- _____. *Die Grundbegriff der Metaphysik: Welt – endlichkeit – Einsamkeit*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1983.
- _____. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2002.
- _____. *Zur Sache des Denkens*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2007.
- JARAN, F. *La métaphysique du Dasein dans l’oeuvre de Martin Heidegger. Repenser l’essence de la métaphysique à partir de la liberté humaine*. Montreal-Canadá. Université de Montréal:

O caráter ambivalente da πρώτη φιλοσοφία aristotélica e sua incidência na metafísica do ser-aí

Département de Philosophie Faculté des Arts et des Sciences, 2006, 324p. [Tese de Doutorado].

LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MARION, J-L. “Saint Thomas d’Aquin et l’Onto-théo-logie”. In: *Revue Thomiste*. Paris, XCV, p.31-66, 1995.

VOLPI, F. *Aristóteles e Heidegger*. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

Submissão: 15.09.2018 / Aceite: 15.10.2018.