



doi A Origem ontoteológica na metafísica e a teoria aristotélica da substância conforme a lição de Heidegger

The ontotheological origin of metaphysics and the aristotelian theory of substance according to Heidegger's lesson.

ID João Carlos Brum Torres

Resumo: O texto é dividido em três partes: a primeira é uma apresentação rápida e parcial da teoria aristotélica da substância, atenta principalmente ao problema colocado pela duplicidade da determinação do objeto da filosofia primeira, que é dito ser tanto *o ser enquanto ser*, quanto a *substância imaterial e imóvel*. A segunda parte trata de informar como a dificuldade envolvida nessa dualidade do objeto da filosofia primeira ensejou variações no modo de conciliar esse duplo estatuto da filosofia primeira no helenismo tardio e na Idade Média, variações essas nas quais o apelo ao conceito platônico é constante e central. A terceira parte é uma breve apresentação da argumentação de Heidegger de que tal dualidade determina historicamente o caráter ontoteológico da metafísica e, assim, o processo de entificação do ser. Deste processo decorre o tratamento, cada vez mais radicalizado, de tudo o que existe como a série incontável de objetos sujeitos à manipulação, ao controle e a exploração, cuja figura de conjunto traz consigo, no entanto, o aviso de que há de haver um outro modo de nos colocarmos ante o que existe. Este é o denominado *outro início* à meditação ao qual Heidegger consagrou sua obra a partir dos anos 1930 do século passado.

Palavras-chave: Heidegger; Aristóteles; Ontoteologia; Ser; Substância.

Abstract: The text is divided into three parts: the first is a quick and partial presentation of the Aristotelian theory of substance, focusing mainly on the problem posed by the double determination of the object of first philosophy, which is said to be both being as being and immaterial and immovable substance. The second part deals with how the difficulty involved in this duality of the object of first philosophy gave rise to variations in the way of reconciling this dual status of first philosophy in late Hellenism and the Middle Ages, variations in which the appeal to the Platonic concept is constant and central. The third part is a brief presentation of Heidegger's argument that this duality historically determines the ontotheological character of metaphysics and thus the process of entification of being. This process has led to the increasingly radicalized treatment of everything that exists as an innumerable series of objects subject to manipulation, control and exploitation, the overall figure of which, however, carries with it the warning that there must be another way of looking at what exists. This is the so-called other beginning, to the meditation of which Heidegger devoted his work from the 1930s onwards.

Keywords: Heidegger; Aristotle; Ontotheology; Being; Substance.

Nota preliminar*

O título deste artigo foi dado sem grande hesitação, na verdade sob o impulso das leituras que então fazia para uma fala em um seminário de discussão do manuscrito de *Aristóteles e a reabilitação da homonímia*, livro maior de Marco Zingano no qual me coube comentar o capítulo sobre a *ousia*. Não, porém, porque eu pensasse em associar minha fala a temas heideggerianos, o que ali não caberia, mas porque, ao ler Aristóteles – e uma amostra do incontável multimilenar comentário da Metafísica – o tema antigo que vai como título me vinha em paralelo, como uma espécie de eco, ou melhor, de chamado vindo dos inesquecíveis cursos sobre a história da Metafísica que há já mais de cinquenta anos, o Professor Gerd Bornheim oferecia no antigo prédio da filosofia da UFRGS. Cursos em que a reflexão sobre o pensamento de Heidegger era uma referência constante e fundamental e que foram decisivos para minha formação de professor de filosofia. Esse mesmo impulso me levou a *Inventio analogiae – Metaphysique et ontothéologie* (Courtine, 2005), o extraordinário e erudito livro de Jean-François Courtine, que, partindo de Heidegger, trata de reconstituir, pormenorizada e pensadamente, a questão da ontoteologia em Aristóteles, Tomás, Cajetanus e Suarez.

Seja como for, como era de prever, feitas as contas, a verdade é que minha espontaneidade em propor esse título foi um gesto imprudente, sobretudo pela extensão e complexidade envolvidas nesse assunto, assustadoramente demonstradas por Courtine, o que me leva nesta nota preliminar a rogar paciência aos leitores que tomarem conhecimento do que pude fazer nas breves páginas que seguem.

O artigo é dividido em três partes: a primeira uma apresentação rápida e parcial de teoria aristotélica da substância, a segunda uma notícia de como ela foi recebida e seus problemas enfrentados no helenismo tardio e na Idade Média, a terceira uma também brevíssima observação a respeito do modo como Heidegger ao fazer a crítica da metafísica anunciou sua superação.

* Ao Professor Stein, sinalizador e guia incontornável da leitura de Heidegger no Brasil.

1. Aristóteles e a constituição ontoteológica da metafísica

Em uma página do ensaio “Heidegger: a questão do ser e a dialética”, Gerd Bornheim (2001, p. 203) pergunta: “Mas precisamente: qual a relação entre Metafísica e Ontologia?”. A essa pergunta não parece haver uma resposta mais direta do que a que se encontra na Metafísica de Aristóteles, obra que ainda que tenha sido assim denominada por razões circunstanciais, é a referência paradigmática para o estabelecimento da relação entre esses termos, e na conexão que ali se vê entre o título adventício e o conteúdo da obra há uma resposta à pergunta do Prof. Gerd, porque a ontologia é a parte central do conjunto de tratados ao qual Andrônico de Rodes veio a dar o nome de Metafísica. Nesse sentido, se poderia dizer que, pelo menos filologicamente, a relação entre metafísica e ontologia é a que foi estabelecida quando desse batismo, que, agora se vê, deu-lhe o nome que deveria ser mesmo o seu.

Mas esta resposta não daria satisfação ao requerido e implicado pela pergunta gerdiana, pois imediatamente depois de enunciá-la, Bornheim, nesse ponto em fidelidade estrita a Heidegger¹, acrescenta: “A questão só pode ser corretamente colocada dentro da errância histórica” (Bornheim, 2001, pp. 202-203). Quer dizer: sob condições que não só exigem que se vá muito além desse ponto inaugural, mas que requerem uma resposta que não se reduza ao levantamento de erros e acertos das doutrinas filosóficas, mas que preste atenção à relação que o par metafísica/ontologia teria com a própria história do Ocidente². O que não quer dizer, porém, que, não obstante haja um sentido em que essa exigência alta é profundamente pertinente, deixe de ser filológica e historiograficamente certo que a relação entre Ontologia e Metafísica, prenunciada, não reflexivamente mas *in actu exercitu*, por Aristóteles, é a resposta certa. Mas convém examinar melhor a questão antes de concretar a estaca.

¹Em “A *Constituição onto-teológica da Metafísica*” (Heidegger, 1979, ver “*Identidade e Diferença*”), Heidegger mostra como essa ideia de uma relação da filosofia com a história, primeiramente pensada por Hegel, pode e deve ser apropriada no diálogo que cumpre ser estabelecido com ele. Lê-se ali: “Se, portanto, procuramos um diálogo pensante com Hegel, devemos falar-lhe não apenas sobre o mesmo objeto, mas da mesma maneira, sobre o mesmo objeto. O mesmo, porém, não é o igual. No igual a diversidade desaparece. No mesmo a diversidade se manifesta. [...] Hegel pensa o ser do ente especulativo-historialmente. Ora, bem, na medida em que o pensamento de Hegel faz parte de uma época histórica (isto não significa absolutamente que pertença ao passado), procuramos pensar, da mesma maneira que Hegel, o ser por ele pensado, quer dizer historialmente” (Heidegger, 1979, p. 190).

²O professor Gerd Bornheim recolhe aqui o ponto feito por Heidegger bem no início da conferência a “*Constituição Onto-teológica da Metafísica*”, que Heidegger herde de Hegel a tese da existência de uma relação interna entre a metafísica e a história é ponto bem conhecido (Ver Heidegger, 1979, pp. 190-19). Günter Figal mostra como, não obstante a recepção desse legado hegeliano, Heidegger, desde seu curso sobre Aristóteles de 1922, pensa as relações entre a filosofia, a história da filosofia e a história sem assumir nem o caráter evolutivo, nem o acabado privilégio do presente e essa espécie de superação do curso do tempo que Hegel tem como própria do espírito absoluto (Ver Figal, 2016, cap.2).

Como sabido por quem se interessa pela obra de Heidegger, a expressão “*Constituição onto-teológica da Metafísica*” é o título de um escrito relativamente tardio, uma conferência feita em 1957, da qual, permitam-me notar, tenho a tradução datilografada feita por Stein em julho de 1966, então divulgada em uma espécie de folheto, e que após ser revisada em 1973 foi incluída na extraordinária coletânea de escritos heideggerianos por ele selecionados, traduzidos e publicados, pela primeira vez em português, na coleção *Os Pensadores*. Mas, para os fins que persigo aqui, o notável é que a expressão *constituição onto-teológica da metafísica* é ali empregada por Heidegger para dar nome a fala de encerramento de um seminário sobre Hegel, o que, para o que anunciei como tema desta fala – o papel de Aristóteles com relação à constituição onto-teológica da metafísica –, pelo menos à primeira vista, só acrescenta dificuldades a um tema de *per si* já demasiadamente complicado. No entanto, a ameaça da discrepância se atenua porque Heidegger logo observa que, não obstante os nomes *ontologia* e *teologia* só tenham sido cunhados muito mais tarde, com os pensadores da Idade Média, “a metafísica ocidental, desde seu começo nos gregos, e ainda não ligada a esses nomes é simultaneamente, ontologia e teologia” (Heidegger, 1979, p. 1940). E a posição singular de Aristóteles com relação a esta questão é bem explicitada na introdução à “Que é Metafísica?”, quer dizer, nessa espécie de paradoxal segundo posfácio, em que Heidegger escreve:

A metafísica se movimenta no âmbito do *òn he ón*. 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 ousía* do *ón*). 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, koinon*); 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, theïon*). Em Aristóteles o desvelamento do ente enquanto tal propriamente se projetou nessa 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 supremo³. (Heidegger, 1979, p. 61)

O destaque que Heidegger dá aqui, em 1949, aos livros da *Metafísica* repete a lição já feita nos cursos da década de 1920⁴, notadamente no curso de 1926, publicado posteriormente com o título

³O destaque da tensão textual envolvida nessa dupla determinação do objeto da ciência do ser enquanto ser, sobre a qual Heidegger tinha pleno conhecimento e que é importante para o modo como este veio a problematizar o que seria a essência da *Metafísica*, foi objeto de uma discussão entre Werner Jaeger e Paul Natorp. Courtine apresenta bem esse ponto no terceiro apartado do capítulo primeiro de *Inventio analogiae*, cujo título é: Heidegger no debate Natorp-Jaeger (ver Courtine, 2005, p. 56 e seg.).

⁴Nos §§ 11 e 12 do curso “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo • Finitude • Solidão”, curso oferecido por Heidegger no inverno de 1929-1930, essa questão é tratada mais extensamente. Ver tradução para o português do Professor Marco Antônio Casanova: Heidegger, 2006a, pp. 45 e seg. Registro mais alusivo a esse ponto, Heidegger já o fizera no curso ministrado em Marburgo em 1926 onde se lê: “Há uma duplicidade conceitual predelineada na essência do questionamento ontológico em geral e correspondentemente também em seu desenvolvimento histórico, quer dizer,

de “Os Conceitos Básicos da Filosofia Antiga” e, também, no curso de 1928, intitulado “Fundações Metafísicas da Lógica em sua emersão em Leibniz”, em que é ressaltada a duplicação originária do objeto da metafísica na obra de Aristóteles.

Seja como for, o trabalho de identificar as passagens e contextos em que essa duplicidade de objeto aparece – passagens nas quais a ciência do ser enquanto ser é dita incluir um vetor que permite caracterizá-la, como diz Aristóteles (Aristóteles, XI, 7, 1064 a 32-35), como “outra ciência diferente seja da física seja da matemática, que estuda o ser enquanto separável e imóvel” – é complexo. Se fizermos uma resenha breve das ocorrências textuais dessa duplicação do objeto da Metafísica, será possível ver que há em Aristóteles uma certa hesitação, pois, com frequência, a introdução da segunda linha de determinação do objeto da filosofia primeira é feita em termos condicionais, associada à possibilidade de dar uma resposta afirmativa à pergunta sobre se há realmente substâncias separadas e eternas. Heidegger, aliás, nota isso, como se vê em uma passagem no curso de 1926-1927, “História da Filosofia, de Tomás de Aquino a Kant”, quando ao comentar o modo como para Tomás de Aquino a filosofia primeira é já teologia ele observa: “Assim, a *prote philosophia* já é e o ipso teologia. O que para Aristóteles era um problema, aqui é um dogma” (Heidegger, 2006b, p. 70)⁵ De fato, esse caráter problemático é o que se vê em passagens como as que seguem.

Em “*Epsilon*”, livro VI, Aristóteles (Aristóteles, 1026 a 10-13) introduz o ponto de modo ostensivamente condicional dizendo que “*se* existe algo eterno imóvel e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teorética, não porém à física [...] nem à matemática, mas a uma ciência anterior a uma e a outra”. Na sequência imediata, porém, o tom é afirmativo pois diz que

uma notável flutuação. Para entender e genuinamente apreender os seres *como* seres, por um lado [tem-se em vista] *o ser particular que* satisfaz mais apropriadamente a ideia de Ser, o que não quer dizer que essa ideia seja explícita; por outro o [visado] é o *Ser* dos entes em geral. [...] O duplo conceito dado à ciência fundamental: 1. Ciência do *Ser*; 2. Ciência do ser mais próprio e mais elevado” (Heidegger, 2008, p. 124; no vol. 22 da *Gesamtausgabe*, p. 149). Aristóteles enuncia este ponto com toda clareza, por exemplo na seguinte passagem do livro Epsilon: “Se há algo, uma substância imutável, esta será anterior às <substâncias mutáveis> e a filosofia relacionada a ela será primeira e assim universal porque primeira e caberá a essa ciência considerar o ser enquanto ser – tanto com relação ao que ele é, quanto com relação aos atributos que lhe pertencem enquanto ser” (Aristóteles, Met. E 1 1026 29-32). No livro do Prof. Zingano mencionado acima, esse duplo estatuto da substância é interpretado de modo a reduzir a dificuldade da associação da universalidade ao estatuto de ser primeiro. A nota 12, na sequência, transcreve seu comentário.

⁵Em uma passagem do curso “A ‘Fenomenologia do Espírito’ de Hegel”, Heidegger se pronuncia sobre a questão do modo como Aristóteles trata das relações entre a metafísica e a teologia dizendo: “Sabemos todos também que Aristóteles já estabelecia a conexão mais estreita entre a filosofia no sentido mais próprio e a θεολογική επιστήμη sem poder alcançar por meio de uma interpretação direta uma visão real do laço que une a questão do *ὄν ἢ ὅν* e a questão do *θεῖον*” (Heidegger, 1984, pp. 157-158; em GA 32, pp. 141-142). Este ponto é contestado por Olivier Boulnois que comenta “A confissão é patente: não podemos encontrar diretamente uma ligação ente ontologia e teologia nas obras de Aristóteles” (Boulnois, 1995, p. 89). No entanto, como se verá em seguida, considerado também o livro “Lambda” no contexto geral da Metafísica, a conexão em questão parece clara; em qualquer caso não cabendo o comentário de Boulnois que Heidegger só vê essa ligação por uma visão retrospectiva baseada em sua interpretação da obra hegeliana.

“é necessário que todas as causas sejam eternas, mas estas [as realidades separadas e imóveis] particularmente, são as causas dos seres divinos que nos são manifestos” (Aristóteles, 1026 a 15-17). Contudo, a alegação contrafactual que abre o final desse primeiro capítulo do livro VI e o retorno dos condicionais evidenciam um tom prudencial, uma vez que naquele contexto textual não há propriamente demonstração da existência das substâncias suprassensíveis. É o que me parece claro na passagem seguinte:

Ora, se não existisse outra substância além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira; se, ao contrário, existe uma substância imóvel, a ciência desta será anterior e será filosofia primeira [...] e enquanto primeira ela será universal e a ela caberá a tarefa de estudar o ser enquanto ser e os atributos que lhe pertencem enquanto ser. (Aristóteles, 1026 a 27-31)

No livro “*Zeta*” (VII) a existência de substâncias separadas é tratada de maneira bem mais incoativa e reservada, pois a questão colocada é a de saber se se deve admitir a existência de substâncias eternas além das sensíveis. A resposta de Aristóteles será sim, mas limitada e indeterminadamente, como manifesto no fraseado do texto seguinte:

Mesmo se não tivéssemos visto os astros, não obstante isso, penso, eles seriam substâncias eternas além das sensíveis que conhecemos. De modo que, se, no momento, não sabemos que substâncias não sensíveis existem, todavia é necessário que pelo menos algumas existam. (Aristóteles, 1041 a 1-3)

No livro “*Kappa*” (X), como aludido acima, persiste uma ambiguidade, pois ali também a afirmação de que há “outra ciência diferente seja da física seja da matemática, que estuda o ser enquanto separável e imóvel” (Aristóteles, XI, 7, 1064 a 32-35) é logo relativizada pois o texto imediatamente a põe em suspenso ao acrescentar: “se verdadeiramente existe uma substância como essa”. Mas, novamente, isso não impede que Aristóteles em seguida escreva de modo afirmativo e argumentado:

Ora, isso é absurdo [a negação da existência de uma substância separada], porque parece claro que existe algum princípio ou alguma substância separada, e quase todos os espíritos mais inteligentes a buscam [...]. E, com efeito, como poderia haver uma ordem se não existisse um ser eterno, separado e imutável?”. (Aristóteles, II, 1060 a 23-26)⁶

⁶Em “*Kappa*” se coloca ainda o problema fundamental de saber se o reconhecimento da existência de uma substância separada e imóvel implicaria a redução da ciência do ser enquanto ser à condição de ciência particular, ponto que Aristóteles, recusa dizendo: “se [...] existe outra realidade, ou seja, uma substância separada e imóvel, deve haver necessariamente uma ciência diferente da física e anterior à física, e deve ser também universal, por força dessa anterioridade” (Aristóteles, 1064 b 12-14).

É, no entanto, em “*Lambda*” (livro XII) que se encontra o reconhecimento mais explícito e sem ressalvas da presença da teologia na Metafísica. Lê-se ali: “Dissemos acima que as substâncias são três, duas físicas e uma imóvel. Pois bem, devemos agora falar desta e devemos demonstrar que necessariamente existe uma substância eterna e imóvel” (Aristóteles, 1071 b 1-5). A demonstração, como bem conhecido, se apoia na teoria do movimento e na precedência necessária do ato com relação à potência. A passagem que se acaba de citar prossegue então com a demonstração:

As substâncias, de fato, têm prioridade relativamente a todos os outros modos de ser, e se todas fossem corruptíveis, então tudo o que existe seria corruptível. Mas é impossível que o movimento se gere e se corrompa, porque ele sempre foi, e também não é possível que se gere e se corrompa o tempo, porque não poderia haver o antes e o depois se não existisse o tempo. Portanto, [...] o tempo ou é a mesma coisa que o movimento, ou uma característica dele (1071 b 3-10). Existe algo que sempre se move continuamente [...]. Portanto, há também algo que move. E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, conseqüentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato. (Aristóteles, 1071 b 21-24)⁷

Em seguida, Aristóteles apresenta a natureza divina do motor imóvel por uma descrição da qual permito-me destacar os seguintes pontos:

Desse Princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E seu modo de viver é o mais excelente: é modo de viver que nos é concedido por breve tempo. (1072 b 13-15) [...] Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha [...] 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. [...] 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. (Aristóteles, 1072 b 25-30)

A despeito das cautelas de Aristóteles com relação à afirmação da existência, do número e da natureza das substâncias separadas e eternas, é inegável, portanto, a presença de um elemento teológico na teoria aristotélica da substância, ainda que caiba ressaltar que no livro “*Lambda*”, onde isso ocorre com plena força, não se encontra a afirmação de que a filosofia primeira é a ciência do

⁷De forma concisa, esse mesmo ponto aparece em Aristóteles, 1009 a 36-38, 1010 a 32-34 e em 1012 b 21-31, no livro “*Gamma*”. Sobre a discussão ensejada no comentário a propósito dessas passagens ver Jean-François Pradeau em Aristóteles, 2022, pp. 130-131; nota 7. A propósito desse mesmo ponto, entre nós, recentemente, José Arthur escreve: “Lembremos que para Aristóteles a questão ‘o que é o ente (on)’ pode ser analisada seja do lado diversificador das categorias, seja do lado unificador da divindade” (Giannotti, 2020, p. 212).

ser enquanto ser, o que, contudo, considerada a obra toda, permite e recomenda que se tenha como suposta no tratado do Livro XII a duplicação do objeto da investigação metafísica.

2. O problemático legado da teoria aristotélica da substância e os modos como a filosofia posterior o enfrentou

Seja como for, nesta altura e antes de mais nada, para os fins que me propus a tratar aqui, importa explicitar duas questões implicadas na e pela duplicidade ínsita no caráter onto-teológico da Metafísica:

(a) A primeira, de caráter filológico e epistêmico, diz respeito ao problema que a introdução dessa ciência teológica no coração da investigação ontológica coloca para a determinação da própria “ciência do ser enquanto ser”, pois torna-se forçoso perguntar se, afinal, a *prima philosophia* é universal ou particular, caso este em que já não mais se poderia falar da “ciência do ser enquanto ser”; ou se, alternativamente, haveria como preservar a determinação inicial da ciência do ser enquanto ser malgrado a introdução do ser suprassensível e eterno, do divino, no horizonte do que é.

(b) A segunda questão – de caráter metafísico e “lógico”, em sentido análogo ao que Hegel, em movimento de arriscada e genial criação filosófica, veio a dar a essa palavra – diz respeito a tornar mais claro o vínculo que Heidegger sustenta haver entre o momento inaugural da metafísica na Grécia e, especialmente em Aristóteles, o todo da história da metafísica e a própria história do Ocidente, vínculo manifesto em frases como a já referida afirmação e que “a metafísica ocidental, desde seu começo nos gregos, e ainda não ligada a esses nomes [ontologia e metafísica], é simultaneamente, ontologia e teologia” (Heidegger, 1979).

No caso da primeira dessas questões, antes de mais nada, é preciso notar que, para Heidegger, essa duplicidade de objeto não é um problema, pois ele a considera de fora, de uma perspectiva em que a determinação histórica das variações e implicações dessa duplicidade é por ele tomada como sendo um traço constitutivo da Metafísica. Traço este que, segundo sua análise, deve ser avaliado criticamente, o advérbio devendo ser tomado no sentido mais profundo da palavra crítica, uma vez que a crítica aqui implica um juízo sobre as implicações históricas, ou históricas, como diz Heidegger, dos partidos filosóficos. Essa posição é apresentada repetidamente na obra, assim que, para não ir longe, fiquemos com esses mesmos textos de “Que é a Metafísica?”, que vimos comentando, onde se lê:

Pelo fato de representar o ente enquanto ente a metafísica é 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 estrito e teologia. A essência ontoteológica da

filosofia propriamente dita deve estar fundada, sem dúvida, no modo como lhe chega ao aberto o *ón*, a saber enquanto *ón*. [...] O caráter teológico da ontologia se funda [...] na maneira como desde a Antiguidade, o ente chega ao desvelamento enquanto ente. (Heidegger, 1979, p. 61)

Contudo, é preciso reconhecer que o que para Heidegger não é problema, no desenvolvimento histórico doutrinário real da metafísica, na construção efetiva da filosofia no curso da história da filosofia, esse foi um problema central⁸, e central porque põe em jogo uma incoerência lógica, uma vez que é evidente que ser o ente mais eminente, o ente que, mais do que todos os demais, é substância e, assim, mais propriamente ser, antes que universalizar o designado pela palavra ser, o particulariza.

Esta é a razão pela qual a obtenção de um modo de compatibilizar a afirmação simultânea dessas duas determinações foi o desafio que a história da metafísica teve que enfrentar e que enfrentou em um desdobramento longo e complexo. Daí se originou essa espécie de corrente cujos elos foram os diferentes ensaios de conciliação de particularidade e universalidade no coração do pensamento metafísico, cuja primeira expressão se encontra nos comentadores gregos de Aristóteles, na maioria neoplatônicos, nos séculos iniciais da era cristã, e, depois, no desdobramento da melhor reflexão e obra filosófica da Idade Média, árabe e latina. Que, depois disso, a questão tenha adquirido outras formas, especialmente com a introdução do conceito de sujeito na metafísica moderna é o que Heidegger tratou de mostrar em muitas outras frentes de sua análise e de sua reflexão sobre a história de metafísica.

Não tenho nem tempo nem competência para reconstituir os momentos principais dessa sucessão de ensaios de conciliação da guarda do ser enquanto ser como objeto central da metafísica com a afirmação, cada vez mais radicalizada, da existência de uma substância superior e eterna cuja última forma foi a do Deus onisciente, onipotente e criador do céu e da terra das religiões monoteístas. O livro de Jean-François Courtine faz uma reconstituição seletiva, mas muito detalhada dessa história que aqui tampouco posso reproduzir. Basta como indicação dessa repetição multissecular das tentativas de uma solução conciliadora entre esses dois vetores do pensamento metafísico clássico as seguintes breves menções.

Historicamente, o primeiro dos modos de conciliação do duplo caráter da Metafísica é o que se faz mediante uma combinação da atenção a dois fatores facilitadores da conciliação, a saber: por um lado um certo caráter lógico-semântico envolvido na discussões antigas sobre sinonímia e

⁸A propósito deste ponto, Courtine comenta: “a ontoteologia se constitui historicamente, se edifica ao mesmo tempo em que é teorizada a questão do objeto da ciência (a *zetoumene epistheme*, *prote philosophia theologique*, ciência anônima ou ‘ontologia’), a questão de sua unidade, de sua condição de possibilidade; isto é: também e ao mesmo tempo que se elabora a problemática da analogia como analogia entis. Mas trata-se de uma história bastante singular e paradoxal, uma vez que essa doutrina cuja função foi capital não veio a ser acabada entre os gregos, mas, para simplificar, somente com Tomás de Aquino na Idade Média latina, cuja obra representa sem dúvida um momento absolutamente único em que se equilibram a onto-teo-logia e a lógica bem realizada da analogia (Courtine, 2003, p. 192).

homonímia e notadamente de uma certa forma especial desta última: a que tem a propriedade de permitir vincular coisas diversas em função de um elemento fulcral com o qual todas se ligam, o denominado *prós en*; e, por outro, uma consideração de ordem lógico causal de acordo com a qual da prioridade do vir antes decorreria a universalidade.

Alexandre de Afrodisia, senão o primeiro, mas destes o mais sistemático e reputado dos comentadores gregos de Aristóteles, introduz o primeiro desses pontos dizendo:

[...] as coisas que são ditas em dependência de uma unidade e com referência a uma unidade não guardam umas com relação às outras a equivalência que é própria dos sinônimos com relação aquilo de que estes são predicados, nem, por outro lado, possuem a diversidade pura e não misturada dos homônimos; possuem ao invés, um comum pelo qual são chamadas, na medida em que há uma certa natureza do objeto que as denomina, a qual vem de algum modo constatada em todas essas coisas [...]. (Alexandre de Afrodisia, 2007, p. 573)⁹

Ponto que sugere que a diversidade dos entes naquilo que está para além da diversidade de gêneros e espécies, notadamente a diferença entre substâncias eternas e imateriais, e o sub universo das substâncias sujeitas à geração e a corrupção, encontraria o elemento comum que as unifica na condição compartilhada de serem entes e na existência dentre eles de uma substância que é exemplarmente ente, o que então permitiria postular que o estudo de ambas poderia ser feito por uma única ciência. O caráter desse modo de conciliar universalidade e particularidade é, no entanto, problemático. Problemático, primeiramente, porque, em vista da diferença radical entre as substâncias pertencentes aos dois grupos, o compartilhamento dessa condição de serem entes parece fazer da noção de ente algo puramente formal, designadora do fato inexplicável e em princípio accidental de que existem entidades de estatutos ontologicamente incomensuráveis. Também do ponto de vista epistemológico a tese é problemática, pois assim como do fato de que os homens tenham peso e por outro lado consciência não faz com que a física ou a psicologia, ou, se se quiser, a filosofia da mente sejam uma única ciência, tampouco é plausível sustentar que a ciência do que é eterno e imutável possa ter como objeto próprio também a ciência do que é mutável e finito.

Já o segundo modo de tratar da questão da unidade e da diferença do que é o objeto da ciência do ser enquanto ser é feito pela introdução do conceito de causa como fundamento da natureza compartilhada do designado por esses homônimos especiais, o que Alexandre de Afrodisia apresenta nos termos seguintes:

⁹Jean-François Courtine apresenta o comentário de Alexandre de Afrodisia dessa passagem em “*Différence ontologique et analogie de l’être*” (Courtine, 2003, pp. 197 e seg.)

A ciência que trata dos princípios, da causa primeira e da substância é ao mesmo tempo *primeira e universal*, posto que das coisas que são ditas em dependência de uma unidade e com referência a uma unidade, *o que é primeiro é também universal*, por ser causa também do ser das demais coisas, como dito no livro E¹⁰. (Alexandre de Afrodísia, 2007, p.585)¹¹

No entanto, a autossuficiência com que o enunciado é feito esconde o fato de que não é nada claro como e porque ser *S* causa de *a*, de *b*, de *c* e do restante da série autoriza que se tome a *S* por universal, pois nem o caráter ordinal de ser primeiro em uma sequência, nem a relação de causalidade implicam a noção lógica de universalidade, de modo que a duplicidade do objeto da filosofia continua problemática.

O segundo modo de conciliar a determinação duplicada da ciência do ser enquanto ser e da ciência da substância primeira e divina é o recurso à *analogia*. Courtine mostra como este passo foi dado a partir de Plotino e do problema que este levanta sobre como compreender uma teoria unificada da substância quando se admite que há substâncias sensíveis e sujeitas à geração e à corrupção e substâncias imateriais, eternas e divinas. Plotino aponta agudamente a dificuldade aí envolvida com a pergunta sobre se as categorias poderiam ser aplicadas igualmente às substâncias imateriais e eternas e as substâncias e compostos do mundo sublunar¹².

¹⁰Comentário a 1003 b 21.

¹¹Na conclusão da versão ainda não publicada de *Aristotle and the Rehabilitation of Homonymy – A Metaphysical Journey Through Words and Things* (Zingano, Setembro de 2023), ao considerar como essa questão pode ser colocada com pertinência com relação às posições expressas por Aristóteles na *Metafísica*, o Professor Marco Zingano, ao considerar o estatuto do primeiro motor, assinala: “Embora a substância não sensível nunca venha a ser universal, para afirmar sua primazia é necessário fazer um amplo estudo de tudo o que existe para determinar se tal alegação é bem fundamentada e tal investigação é conduzida como uma exaustiva e completa ontologia. A filosofia primeira é *universal desse modo porque ela é primeira, καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη*. Nessa frase o advérbio *οὕτως* tem uma função limitadora ou redutora: universal somente na medida em que é primário. O foco não é enfatizar a universalidade que se alega possuída pela substância não sensível, mas antes destacar que a universalidade vem como uma tarefa por causa da alegação de sua primariedade. Contemplar a natureza de Deus, como explorada por Aristóteles na segunda parte do livro *Λ*, requer um minucioso exame de onde se encontra a substancialidade nas substâncias sensíveis”. Se não o interpreto mal, sua tese é de que a demonstração da possibilidade de vir a ser aceita a existência de substâncias não sensíveis é epistemicamente dependente do reconhecimento do caráter imaterial da forma das substâncias sensíveis, as quais, embora venham a assim constituir o padrão do que pode ser admitido como substância, não por isso garantem a universalidade da filosofia primeira enquanto ciência do ser enquanto ser, assim como tampouco pode fazê-lo o motor imóvel, a primeira das substâncias suprassensíveis.

¹²Plotino escreve: “Pemita-se-nos começar com a bem conhecida divisão do ser em dez e isso leva a dever entender dez gêneros ou dez categorias sob o nome comum de Ser. Que o termo Ser não tenha o mesmo sentido em todos esses dez é corretamente estabelecido. Mas de saída nos confronta um problema maior: estes [leia-se: os modos de ser dos quais as categorias são categorias] se encontram do mesmo modo nos reinos intelectual e sensível? Ou alguns se encontram no Sensível e outros somente no reino Intelectual? Todos no Intelectual e alguns somente no Sensível é impossível. Nessa altura é natural investigar quais dos dez se aplicam a ambas as esferas e se o ser dos inteligíveis deve ser colocado como pertencente ao mesmo gênero dos entes sensíveis, ou se as respectivas substâncias são simplesmente homônimas. [...] se forem sinônimas é estranho tomar Ser como aplicável ao que é primário e ao que é derivado quando não há um gênero comum a ambos” (Plotino, 1952, p. 252).

Essa dificuldade veio a constituir-se em um estímulo para que se viesse a encontrar uma outra forma de lidar lógico semanticamente com o que é diverso e que, contudo, tem algo em comum, a saber o conceito de *analogia*, associado naturalmente, é claro, com a ideia de uma hierarquia ou gradação ontológica dos entes. Esse foi o recurso a que se apelou quando o domínio cultural das religiões monoteístas colocou a noção de criação como um elemento novo e incontornável no coração da reflexão filosófica. Notoriamente, a noção de um Deus criador trouxe consigo por um lado a diferença abissal entre o finito e o infinito, ao mesmo tempo em que, por outro lado, trouxe também a ideia de uma conexão direta, como que carnal, como se veria no cristianismo, entre os extremos da escala ontológica. O conceito de analogia se impôs então naturalmente, sob a condição, porém, que se abandonasse o sentido matemático que o termo tinha em Aristóteles e que se passasse a entendê-lo à luz de uma versão *aggiornata* do conceito platônico de participação. No caso de Tomás de Aquino isso implicou uma espécie de sobredeterminação do conceito de participação pelo de causa eficiente, pois a participação do finito na condição universal de serem seres torna-se dependente da sustentação contínua de seu ser da ação do Deus criador. Como destacado por Cornélio Fabro, o artigo 1º da Questão 44 da *Suma Teológica* apresenta exemplarmente essa tese:

É necessário admitir como causado por Deus tudo o que de qualquer modo existe. Pois o que quer que se encontre em algo por participação precisa ser causado nele por aquilo de que ele essencialmente participe. [...] Portanto, todos os seres, exceto Deus, não são por si mesmos, mas por participação. Logo, todos os seres diversificados por participarem diversificadamente do ser, sendo assim mais ou menos perfeitos, necessariamente devem ser causados por um ser primeiro perfeitíssimo. De onde ter dito Platão que a unidade antecede a multidão [...] Ad 1. Embora a relação à causa não faça parte de definição do ser causado, resulta da essência deste pois por ser por participação resulta que é causado por outro [...]. (Tomás de Aquino, 1980, p. 406)

Vê-se assim que no caso de Tomás de Aquino, a solução proposta recupera o conceito platônico de participação e aplica transformadoramente a concepção aristotélica da causalidade à criação, de modo que o puro ser de Deus transfere ao criado o ser que o faz ser, isto é, diretamente a essência e a existência. Com isso Tomás garante ao mesmo tempo a distância transcendente de Deus com relação aos entes finitos e a presença dele em tudo porque o ser que estes todos tenham só o terão pela presença constante da causalidade divina neles¹³. Essa parece ter sido a melhor maneira de conciliar universalidade e particularidade da ciência do ser enquanto ser no horizonte do pensamento

¹³Cornélio Fabro, um tomista do século XX, pôde então pertinentemente escrever: “Pode-se, portanto, distinguir na causalidade do esse, ou transcendental: primeiro a constituição dos seres ou a *criação* do mundo material e espiritual; depois, a *conservação* atual do ser das coisas criadas; por fim, a ativação (ver, *motion*) *divina* dos seres criados para suas próprias operações naturais ou espirituais” (Fabro, 1961, p. 364).

medieval, a despeito de alternativas de outros dos teólogos-filósofos da escolástica, como Scotus e depois Suarez.

O terceiro modo, o modo mais radical e profundo de conciliar as relações entre a universalidade do ser enquanto ser e a excelência divina se encontra, porém, na articulação enciclopédica concebida por Hegel – o que, como logo se verá, nos devolverá mais diretamente a Heidegger e à segunda das questões implicadas, como dito acima, *na e pela duplicidade insita no caráter onto-teológico da metafísica*. Não é possível nos aprofundarmos aqui nos pressupostos conceituais e doutrinários da construção hegeliana, ou lógicos como se deveria dizer em seu peculiar vocabulário, mas em função do interesse que comanda essa comunicação convém sobre isso notar pelo menos o seguinte.

Como se sabe, constitutivo do pensamento hegeliano é seu caráter *especulativo*, talvez o adjetivo mais denso da história da filosofia, pois ele desde logo implica que este é o traço ao mesmo tempo do pensamento e do que existe, o que também pode ser expresso dizendo-se que o que Hegel entende por *conceito* não pode ser tomado como separado do que é, tese que só pode ser compreendida nos termos da articulação sistemática do que o filósofo denomina *Ideia*. Quer dizer, de modo menos comprometido com o jargão técnico de Hegel: o lógico, o racional não é uma propriedade e uma exigência privativamente concernente aos enunciados, às inferências, aos raciocínios em geral, mas é algo que se constitui e que se faz presente nas estruturas objetivas do mundo natural e do mundo do espírito. Hegel entende esse processo de autorrealização do lógico, ou da racionalidade do mundo, como determinado por assim dizer circularmente, no sentido de que, num certo sentido, a racionalidade do mundo precede a autoconsciência da racionalidade, pois a compreensão de que a lógica das coisas, o que há de racional no mundo, é a expressão objetiva do que o espírito entende por lógica é demorada e, por muito tempo, restou implícita.

Foi no curso da história universal e notadamente no curso da própria história da filosofia que finalmente se pôde vir a compreender que na natureza, no domínio do espírito, e nas relações entre ambos está o lógico como estrutura fundamental do que há e do caráter divino que assim se revela e que vem a ser adequadamente compreendido como sendo modos de ser do lógico na autoconsciência do saber absoluto. O que é dizer que o espírito, ou seja, nós, nós os seres humanos pouco a pouco, mas enfim plenamente, compreendemos que somos a expressão tomada autoconsciente da lógica que estrutura o universo, para dizê-lo em linguagem não hegeliana. Por isso, em uma outra ocasião, me permiti empregar uma expressão grosseira dizendo que conforme a lição hegeliana somos como os cavalos do absoluto, no sentido em que na Umbanda tradicional assim se chamavam os médiuns da

incorporação, o que, bem entendido, é uma comparação imprópria e despropositada, pois a tese hegeliana é que, ao fim e ao cabo, nós somos a manifestação real, autoconsciente e epifânica, se assim posso dizer, do divino.

Ora, é nesse sentido que Heidegger tem a Hegel como a expressão consumada da ontoteologia como se vê nas passagens seguintes, nas quais o que Hegel denomina de conhecimento absoluto é apresentado como uma onto-teologia (Ver. *GA*, vol. 32, p.142):

A interpretação especulativa do ser é onto-théo-logia. Esta expressão não deve simplesmente significar que a filosofia é orientada para a teologia, ou mesmo que ela seja uma teologia no sentido do conceito da teologia especulativa ou racional [...]. Sabemos também que já Aristoteles estabelecia conexão maximamente estreita entre a filosofia no sentido próprio e a *episthème teológica* [...]. O que queremos dizer com a expressão “ontoteologia” é que a problemática do *ōv* como problemática lógica está orientada em primeira e última instância para o *Theos*. É a partir do ser do absoluto que todas as coisas e o logos são determinados. [...] Ou seja: que a essência de Deus como espírito em geral já previamente desenha o caráter próprio do lógico. [...] pois “o conceito” absolutamente não é a representação grosseira da lógica tradicional: a visão de um universal (o gênero) com relação a uma pluralidade de termos singulares, mas a autoconcepção absoluta do saber [...] Compreender algo da essência de Deus quer dizer compreender [...] que [...] Deus é [...] o que se apresenta finalmente na consciência especificamente cristã de Deus e mais exatamente sob a forma em que essa essência penetrou na teologia cristã e sobretudo na doutrina da Trindade [...]. Nosso termo “ontoteologia” remete [...] à relação primária do problema fundamental à questão antiga do ente, a que tem no *logos seu* fundamento de questão (*Fragegrund*). (Heidegger, 1984, p. 152)

3. Heidegger e a crítica à construção ontoteológica da metafísica e o anúncio de um modo pós-metafísico de pensar

Para agora tentar pôr à luz a visão crítica de uma profundidade por assim dizer incomensurável com que Heidegger compreende a determinação ontoteológica da metafísica é oportuno reparar como esse tema envolve, como ele indica na sequência imediata das páginas que acabam de ser referidas, o diálogo contencioso com Hegel. Neste passo, Heidegger (*op. cit.*) diz que esse encontro ocorrerá “no desdobramento da questão diretriz da filosofia, a do ente como tal”. No entanto, o sentido desse debate com Hegel se o torna mais claro quando, em uma passagem do livro sobre o *acontecimento apropriativo*, datado dos terríveis anos de 1941-1942, Heidegger (2013, p. 257) observa que “Se ainda pode haver aqui efetivamente um diálogo no mesmo plano de confrontação, então esse diálogo precisaria ocorrer na sentença contrária à conclusão do discurso de Hegel de 22 de outubro de 1818”. Nessa alocação, verdadeiramente impressionante, Hegel (*apud* Heidegger, 2013) diz:

A coragem da verdade, a crença no poder do espírito é a primeira condição do estudo filosófico; o homem deve honrar a si mesmo, estimar-se digno do que é mais elevado. Ele não pode pensar de maneira suficientemente grande a grandeza e o poder do espírito. A essência cerrada do universo não tem nenhuma força em si que possa resistir à coragem do conhecimento; ela precisa se abrir diante dele e colocar diante de seus olhos para seu regozijo sua riqueza e sua profundidade¹⁴. (Heidegger, 2013, p.258)

Para bem entender o ponto de Heidegger, resta ainda por precisar, no entanto, o que, mais determinadamente, significa *posicionar-se na sentença contrária a enunciada por Hegel*.

Tendo em vista essa confiança, esse orgulho, essa soberba temerária com que Hegel exalta o poder do espírito humano e a tese de que crer nela requer a coragem da verdade, apresentada como a “primeira condição do estudo filosófico”, parece-me claro que a posição e o discurso antitético ao de Hegel implica exigir – como, aliás, permitam-me lembrar, eu disse em outros encontros destinados à reflexão sobre a obra de Heidegger¹⁵ – que o homem renuncie ao componente terrível de seu destino, este, aliás, tão esplendidamente posto em evidência por Heidegger em seu comentário ao hino da Antígona no livro *Introdução à Metafísica* (Ver Heidegger, 1999, pp. 170-171).

No entanto, convém sublinhar que a contraposição que Heidegger faz a Hegel não pode ser e não é uma simples antagonização de teses filosóficas, pelo menos não no sentido formal de enunciados proposicionais antinômicos. Na verdade, parece-me que o contraponto se dá no mesmo âmbito em que Hegel situa o seu pensamento: o do sentido mais profundo da história humana e envolve uma disputa sobre modos de conceber historicamente os possíveis que temos ante nós. Tomando de empréstimo, um pouco arbitrariamente, a distinção kantiana entre território e domínio talvez se possa dizer que a obra de Hegel, enquanto expressão conclusiva do pensamento metafísico, e o que Heidegger às vezes chama de *o pensar inicial* compartilham um mesmo território, mas não um mesmo domínio.

No início, no § 2 de *A Metafísica do idealismo alemão* (Schelling), intitulado *O pensamento historial, a explicação histórica, a consideração sistemática*, Heidegger (Ver GA 49, p. 4) cita a seguinte manifestação de Schelling: “O tempo da fé puramente histórica é passado desde quando dada a possibilidade de um conhecimento imediato. Nós possuímos uma revelação mais antiga que toda revelação escriturária, é a da natureza” (Heidegger, 2015, p. 18).

¹⁴ Ver Hegel, 1970, pp. 148-149; na edição de Hermann Glockner, dita edição do Jubileu, Fromann, Stuttgart, 1927-1930, vol. 8, pp. 35-36.

¹⁵ Aludo aqui a “Sobre a questão: Há uma medida sobre a terra?”, conferência que ministrei no III Congresso da Sociedade Iberoamericana de Estudos Heideggerianos, ocorrido no Rio de Janeiro, entre os dias 19 e 21 de outubro de 2015. (Ver Brum Torres, 2017).

Ele imediatamente pergunta: “Será isso verdadeiramente válido também para nosso tempo? Ou esse tempo que é o nosso é outro?” A sequência do texto logo precisando que a meditação historial não será abandonada e não o será, esclarece Heidegger (Ver *GA* 49, p. 5), “por necessidades que são outras [...], porque a urgência onde elas adquirem direção é também outra e a direção que se impõe é um pensamento historial” (Heidegger, 2015, p. 19).

O pensamento historial, como sustentado no andamento do pensamento de Heidegger, implica o reconhecimento do fim da metafísica, cuja essência foi determinada no assim chamado o *primeiro começo* – no qual Platão e Aristóteles ao fazerem da *ideia* e da *substância* o parâmetro de todo o pensar (Heidegger, 2014, p. 229) cumprem o papel simultaneamente consolidador e, historicamente, desencaminhador – “não pode nos induzir erroneamente a achar que a filosofia não teria mais nada a fazer com a metafísica”, pois, prossegue Heidegger (ibidem, p.270):

Ao contrário: a metafísica em sua impossibilidade essencial precisa entrar agora pela primeira vez em uma conexão de jogo com a filosofia e a filosofia mesma precisa ser assim jogada para além de si, em direção ao seu outro início.

Como ressalta Giannotti, a tese de Heidegger é que o que torna incontornável o “saltar para o outro início” é a necessidade de enfrentamento do “domínio da técnica e do nihilismo” (Giannotti, 2020, p. 186), elementos determinantes da crise da metafísica e, assim, da indigência e da falta de consciência de sua própria indigência¹⁶ que caracterizam a história do Ocidente, e que se encontram tão dominantes e ineludivelmente presentes nessa espécie de longo ocaso do tempo que vivemos. Tempo marcado pelo domínio da maquinação¹⁷ e no qual, § 255, “o homem pode ainda por séculos espoliar e desertificar o planeta com as suas maquinações” (Heidegger, 2014, p. 395).

O que, porém, a filosofia teria ainda a fazer no *outro início* não é claro, mas saliente na obscura antecipação do que ele será se inclui a transformação, não o abandono, de certas determinações essenciais do ser humano, da natureza e de nossa relação com ela que foram tema e objeto de elucidações fundamentais no desdobramento do primeiro começo, para ficar com o jargão do Heidegger tardio¹⁸. Isso fica esclarecido quando, por exemplo, no § 91, assevera que “o salto para o

¹⁶ Ver (Heidegger, 2014, §§ 50, 53, 60 e passim).

¹⁷“*Maquinação*” é uma das noções centrais, difíceis e recorrentes nas *Contribuições à filosofia*, para esclarecimento de cujo sentido basta aqui a seguinte caracterização, no § 51: “O que aparentemente estabelece uma resistência, um limite para a maquinação é, para ela, apenas a matéria-prima para o trabalho ulterior e o impulso para o progresso, a ocasião para a extensão e a ampliação. No interior da maquinação, não há nada digno de questão, algo tal que pudesse ser honrado enquanto tal e honrado sozinho e, com isso, iluminado e elevado ao nível da verdade” (Heidegger, 2014, p. 108).

¹⁸Ver (Heidegger, 2014, p. 229). Parece-me que isso não pode deixar de ser assim, não obstante, na já citada Introdução ao “Que é Metafísica?”, Heidegger especule sobre uma transformação da própria essência humana: “Enquanto o homem

interior do outro início é o retorno ao primeiro início e vice-versa” (Heidegger, 2014, p. 181) ¹⁹. É verdade, porém, que ele logo acrescenta que nesse ir e vir é preciso que no outro início seja guardada distância do pensado no primeiro início. No entanto, quando logo adiante, no § 43 (denominado *As grandes filosofias*), diz:

As grandes filosofias são montanhas soberanas, não escaladas e não escaláveis. Mas elas conferem à terra o seu elemento supremo e apontam para a sua rocha primitiva. [...] A confrontação com as grandes filosofias – como posições metafísicas fundamentais no interior da história da questão diretriz – *precisa ser estabelecida de tal modo que toda filosofia possa se encontrar como montanha entre montanhas* e, assim, levar ao prumo o seu elemento mais essencial. (Heidegger, 2014, p. 183)

Torna-se claro que o sentido formal e primário do salto para o outro começo só pode ser o enfim reconhecimento de que nós – e ainda mais profundamente nossos maiores – não somos soberanos do que pensamos, pois todo verdadeiro pensamento, para aproveitar um *insight* de Deleuze (1972, p. 4), se faz “nessa ponta extrema que separa nosso saber de nossa ignorância e que permite passar de um a outro”, em uma oscilação imprevisível, acrescento eu, tendo em vista, ademais, que no acesso a essa ponta extrema o grande pensador é antes jogado do que auto conduzido como bom piloto em uma estrada real. Por isso Heidegger diz:

A transição para o outro início está decidida e, contudo, *não sabemos para onde* estamos indo, *quando* a verdade do seer se tornará o verdadeiro e a partir de onde a história enquanto história do seer tomará a sua via mais íngreme e mais curta. (Heidegger, 2014, p. 174)

No entanto, creio que uma boa indicação da alteração do rumo que é preciso tomar na passagem ao outro começo é bem apreendida pelo Professor Gerd Bornheim quando, tratando de esclarecer o modo como Heidegger interpreta a noção de *aletheia*, escreve a seguinte recomendação:

permanecer como *animal racional* e é ele *animal metaphysicum*. Enquanto o homem se compreender como animal racional, pertence a metafísica, na palavra de Kant, à natureza do homem. Se bem-sucedido, talvez fosse possível ao pensamento retornar ao fundamento da metafísica provocando uma mudança na essência do homem, de cuja metamorfose poderia resultar uma transformação da metafísica” (Heidegger, 1979, p. 78).

¹⁹Bem antes, já na abertura de *Contribuições à filosofia*, Heidegger o § 1, esclarecia: “O outro início do pensamento é assim denominado não porque possua uma forma diversa da que possuía qualquer outra filosofia até aqui, mas porque precisa ser o unicamente *outro* a partir da ligação *com* o início unicamente uno e primeiro. A partir dessa articulação mútua de um início com o outro já está também determinado o modo de meditação característico da transição. O pensamento inserido na transição empreende o projeto fundante da verdade do seer como uma meditação *histórica*”. (Heidegger, 2014, p. 9)

Contudo, para alcançar o entendimento naquilo que ele é, seria necessário inverter a perspectiva de consideração: em vez de afirmar que o ser é o objeto primeiro do entendimento humano, dizer que o entendimento é que é o objeto primeiro do ser. (Bornheim, 2001, p. 182)

Por último permitam-me ainda observar que assim como Hegel exigia do saber filosófico, antes de tudo, a “coragem da verdade”, Heidegger também diz que o “presentimento da inicialidade do novo início” implica “a insistência de uma coragem” (Heidegger, 2013, p. 256)²⁰, pois, é impossível deixar de observar, não é tarefa fácil, nem tarefa que pareça simplesmente razoável a de postular que haverá uma mutação histórica que advirá não como um renascimento, mas com a superveniência ou o advento de um modo de pensar abismalmente distinto do que foi o da Metafísica ocidental, pressuposto e expressão de uma outra determinação da essência do homem, ainda que se esclareça, como aludido há pouco, que a largura da fenda não é proporcional a sua profundidade²¹, pois só assim faz sentido falar de *salto* de um começo ao outro.

Referências

Alexandre de Afrodisia. (2007). *Commentario alla Metafisica de Aristotele*. A cura de Giancarlo Mavia. Milano: Bombiani.

Aristóteles. (2015). *Metafisica*. Edição bilingue de G. Reale. Vol. I, II e III. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola.

Aristote. (2022). *Métaphysique : Livre Gamma*. (Introduction, traduction et notes par J.-F. Pradeau). Paris: PUF.

²⁰Convém precisar, no entanto, conforme a lição de Françoise Dastur, que essa coragem não implica o voluntarismo de atitudes a tomar, nem a expectativa messiânica de salvação, mas antes a abertura e a resiliência ao tempo que vem, o que, contudo, não há de ser confundido com nenhum conformismo, mas simplesmente com o reconhecimento de que não somos e não seremos nunca senhores soberanos do que acontece e a exigência – como se pode dizer, plagiando Deleuze – de estarmos à altura do acontecimento, do que o tempo trouxe, ou o seer nos destinar, para empregar os termos de Heidegger, com a resiliência e a contenção que isso requer. Sobre isso ver o notável capítulo final de *Heidegger et la pensée à venir* (Dastur, 2011, notadamente pp. 249-250).

²¹Além do implicado pela noção mesma de “salto”, essa presunção se apoia em que a distinção dos dois começos concerne ao modo como o ser, ou o seer, como se tem transcrito em português o jargão do último Heidegger, se relaciona com a essência do homem, quer dizer com o *dasein* que nós mesmos somos, o que é dizer que ela reside numa diferença da relação do dito seer e com nosso *ser-aí*, o qual se encontra assim colocado e envolvido na origem dos dois caminhos, que, portanto, lhe são próximos, senão íntimos. Uma ilustração desse ponto se encontra na seguinte passagem da entrevista, realizada em 1969, por Richard Wisser com Heidegger: “RW: [...] terão razão aqueles entre seus críticos que afirmam que Martin Heidegger se ocupa do ‘Ser’ com tanta intensidade que sacrificou a condição humana, o ser homem como pessoa em sociedade? Heidegger: Essa crítica é um grande mal-entendido! Pois a questão do Ser e o desenvolvimento dessa questão pressupõem uma interpretação do ser-aí (*Dasein*), quer dizer, uma determinação da essência do homem. E a ideia que está na base de meu pensamento é precisamente a de que o Ser ou o poder de manifestação do Ser precisa do homem e que, vice-versa, o homem é homem unicamente na medida em que se encontra na abertura (*Offenbarkeit*) do Ser. [...] Não se pode pôr a questão do ser sem a da essência do homem” (Heidegger, 1996, pp. 12-13).

Aubenque, P. (2009). *Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance*. In P. Aubenque. *Problèmes Aristotéliens – Philosophie Théorique*. Vrin: Paris.

Aubenque, P. (2009). Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique. In P. Aubenque (org.) *Problèmes Aristotéliens – Philosophie Théorique*. Paris: Vrin.

Berti, E. (2011). A Metafísica de Aristóteles: “ontoteologia” ou “filosofia primeira”? In E. Berti (org.) *Novos Estudos Aristotélicos II – Física, antropologia e metafísica*. Trad. S. C. Leite, C. C. Bartalotti, É. de G. V. Filho. São Paulo: Editora Loyola.

Bornheim, G. (2001). *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Boulnois, O. (1995). Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot. *Revue Thomiste*, 1^o fascículo.

Brum Torres, J. C. (2017). Sobre a questão: Há uma medida sobre a terra? In *Studia Heideggeriana*, VI. (Volume intitulado ¿Hay una medida sobre la Tierra? Org. A. A. Passos Videira, E. de B. L. Neto, F. A. S. Fragoso e R. R. dos Reis).

Courtine, J.-F. (2005). *Inventio Analogiae: Metaphysique et ontotheologie*. Paris: Vrin.

Courtine, J.-F. (2003). *Différence ontologique et analogie de l'être*. In J.-F. Courtine. *Les catégories de l'être: Études de philosophie ancienne et médiévale*. Paris: PUF, Épipiméthée.

Courtine, J.-F. (2003). Critique heideggérienne de l'analogie entis. In J.-F. Courtine. *Les catégories de l'être: Études de philosophie ancienne et médiévale*. Paris: PUF, Épipiméthée.

Dastur, F. (2011). *Heidegger et la pensée à venir*. Paris: Vrin.

Deleuze, G. (1972). *Différence et Répétition*. Paris: PUF.

Fabro, C. (1961). *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain/Éditions Béatrice Nauwelaerts.

Figal, G. (2016). *Introdução a Martin Heidegger*. Trad. V. Lopes. Rio de Janeiro: Viaverita.

Fragoso, F. (2006). Heidegger e a Metafísica como Ontoteologia. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, 9(1), pp. 59-73.

Giannotti, J. A. (2020). *Heidegger/Wittgenstein*. São Paulo: Companhia Das Letras.

Hegel, G.W.F. (1970) *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I – Science de la Logique*. Trad. B. Bourgeois. Paris: Vrin. (Na edição de Hermann Glockner, dita edição do Jubileu, Fromann, Stuttgart, 1927-1930, vol. 8).

Hegel, G.W.F. (1817). *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I – Science de la Logique*. Trad. B. Bourgeois da Enciclopédia de 1817. Vrin: Paris, 1970.

Heidegger, M. (1979). Que é Metafísica? In M. Heidegger. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. E. Stein. São Paulo: Abril Cultural.

Heidegger, M. (1984). *A 'Fenomenologia do Espírito' de Hegel*. Trad. E. Martineau. Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1996). Entrevista a Richard Wisser. In: *O que nos faz pensar*, nº 10. Trad. A. Abranches. 1º de outubro.

Heidegger, M. (1999). *Introdução à Metafísica*. 4ª ed. Trad. E. C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Heidegger, M. (2006a) *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo • Finitude • Solidão*. Trad. M. A. Casanova. São Paulo: Forense Universitária.

Heidegger, M. (2006b) *História da Filosofia – De Tomás de Aquino a Kant*, trad. de Enio Paulo Giachini. Vozes: Petropolis.

Heidegger, M. (2008) *Basic Concepts of Ancient Philosophy*. Trad. R. Rojcewicz. Indiana: Indiana University Press.

Heidegger, M. (2010). *Meditação*. Trad. de M. A. Casanova. Petrópolis: Vozes.

Heidegger, M. (2013) *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Heidegger, M. (2014). *Contribuições à Filosofia*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Editora Via Verita.

Heidegger, M. (2015). *La métaphysique de l'idéalisme allemand (Schelling)*. Trad. P. David, Paris: Gallimard.

Jaran, F. (2010). *La métaphysique du Dasein — Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Bucarest: Zeta Books.

Plotino. (1952). 6ª Enéada, 1º Tratado. In *Plotinus – The Six Enneads*. Trad. S. MacKenna e B. S. Page. Chicago: Encyclopedia Britannica in Great Books of the Western World, v. 17.

Rodrigues, F. (2011). Heidegger face à Metafísica como Ontoteologia: Origens de um diagnóstico crítico (1927-1930). *Princípios*, 18(30), pp. 233-252.

Tomás de Aquino. (1980). *Suma Teológica*. R. Costa e L. A. De Boni (org.). Trad. A. Corrêa. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade de Caxias do Sul, Livraria Sulina Editora, vol. 1.

Volpi, F. (1976). *Heidegger e Brentano – L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova: Cedam – Casa Editrice Dott. Antonio Milani.

Zingano, M. (2023). *Aristotle and the Rehabilitation of Homonymy – A Metaphysical Journey Through Words and Things*. (Inédito).