

METAFÍSICA, ONTOLOGIA E CIÊNCIA PROCURADA

Metaphysics, ontology and science sought

Ernildo Stein*

Resumo: O ensaio procura explorar alguns tópicos que resultam da crítica de Heidegger à metafísica ontoteológica, seguindo sua proposta de desconstrução. Ele procura mostrar, ao mesmo tempo, como motivo central, a percepção de Aristóteles do caráter antitético da questão do ser. Esta pergunta surge devido ao fato de ela ser a questão primeira da metafísica e, ao mesmo tempo, apresenta uma resistência a uma formulação que esgote seu conteúdo. Desse modo, Aristóteles, mesmo apresentando a ontologia como necessária, não pode deixar de constatar uma particular impossibilidade. Isso torna a metafísica a ciência procurada e tal situação faz Heidegger descobrir na metafísica o embaraço da filosofia enquanto tal.

Palavras-chave: Ontologia; Ontoteologia; Fundamento; Metafísica; Ciência procurada.

Abstract: This essay aims to explore some topics that result from Heidegger's critique to ontoteological metaphysics, following his proposal for deconstruction. At the same time, it aims to show, as central reason, the perception of Aristotle of the antithetical character of the question of being. This question arises from the fact that it is the primary question of metaphysics and also exhibits resistance to a formulation which exhausts its content. Therefore, Aristotle, even presenting the ontology as necessary, cannot fail to note a particular impossibility. This makes metaphysics the science sought and such situation makes Heidegger find on metaphysics the embarrassment of philosophy itself.

Keywords: Ontology; Ontotheology; Fundamental; Metaphysics; Science sought.

* Professor de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: stein.ernildo@gmail.com

I

“Assim, permanece ‘metafísica’ a expressão para o embaraço da Filosofia enquanto tal”¹. Quando desenvolvemos um projeto de desleitura da *Metafísica* de Aristóteles, vimos com um conjunto de interrogações que atingem de maneira muito profunda não apenas a facticidade com que Bloom descreve o caráter intocável de textos que nos vêm do passado. Com a experiência de desconstruir um tipo de discurso cuja consolidação se fazia a cada novo estabelecimento de modificações para tornar o texto mais sólido, estamos trilhando o caminho da autoidentificação da cultura ocidental conhecida como determinada através de um tipo de compreensão do que comumente era chamado de metafísica.

Entretanto, o que estamos visando não é simplesmente uma espécie de crítica do papel exercido por um texto clássico. A intenção que conduz os primeiros passos de nossa direta aproximação do livro de Aristóteles pretende ter um caráter exploratório que pode trazer algum tipo de confirmação de uma compreensão relativamente arrojada sobre a situação da metafísica no pensamento ocidental. Certamente já havíamos sido instruídos em muitas ocasiões pelos anos de leitura da obra de Heidegger e sido carregados por essa empresa prometeica de fazer um juízo sobre o todo da metafísica ocidental.

É claro que se a interpretação de Aristóteles levava o filósofo a uma escolha conduzida como uma retomada da questão do ser, ele também falara de uma desleitura de Aristóteles que lhe serviria para repensar a questão do ser. Mas, mesmo antes, essa problematização já o fizera um explorador de todos os maiores conceitos da metafísica. A novidade que iria se afirmar de modo inexorável surgiria do projeto da analítica existencial que lhe serviria de pano de fundo e elaboração de conceitos centrais que deveriam sustentar a vinculação entre a questão do ser e o problema do ser humano.

Era esse o âmbito que deveria servir de renovação e deslocamento de todo o pensamento da *Metafísica* de Aristóteles para um espaço inteiramente novo. Depois que o filósofo tomara a decisão de falar em compreensão do ser, ele lançara de modo definitivo, no pensamento contemporâneo, a absoluta impossibilidade de pensar a questão do ser desligada do ser humano. Já pensamos, em muitas ocasiões, no que poderia representar para toda a tradição filosófica, isso que se poderia resumir na mais heideggeriana de todas as expressões: “compreensão do ser”. Mas essa ideia retornava insistentemente porque considerávamos a

¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, p.8.

questão do ser aquele primeiro movimento que estava ao mesmo tempo posto como uma necessidade para o pensamento e que, contudo, não acenava com qualquer possibilidade de receber uma resposta enquanto apenas permanecesse como um objeto assim como o tratava a filosofia em geral.

A dificuldade toda consistia em não se ter parâmetros para tratar do ser a partir da experiência ou então fazer do ser um objeto de pesquisa como procedíamos em qualquer ciência. É claro que toda tradição filosófica tinha de se haver ao longo das investigações filosóficas sempre de novo com essa mesma questão. Os desdobramentos foram tantos quantos foram as grandes filosofias do Ocidente. De modo geral, o problema sempre surgia ligado ao modo como se compreendia a ontologia. Não queremos tomar aqui essa palavra em toda a sua amplitude que permitiria as mais diferentes abordagens que se poderiam apresentar como relevantes.

Ao chegarmos àquela questão que se põe quando afirmamos a compreensão do ser, querendo dizer, com isso, a impossibilidade de pensar o ser sem o ser humano, estamos ainda longe da analítica existencial de Heidegger. Estamos intencionalmente sonhando a nós mesmos muitas informações que poderiam tornar aparentemente mais simples o que estamos dizendo. No entanto, queremos manter a questão da ontologia numa proximidade constante com a questão da metafísica. Sabemos que com isso não estamos procedendo de modo inteiramente correto com os processos históricos em que se desenvolveram as questões da ontologia e da metafísica. Mas procedemos assim porque queremos dar uma espécie de hegemonia a um tipo de interrogação que lida com o universo de vocábulos e enunciados que podem soar como tendo sido já há muito superados.

É que estamos lidando com uma estranha ideia que pode ser descrita como a pretensão de deslocarmos as afirmações sobre metafísica, ontologia e a questão do ser para fora do âmbito da tradição ocidental, para com ela nos imaginarmos mergulhados em qualquer cultura evoluída do planeta. Assim como a metafísica consistiu no veículo histórico por onde a questão do ser se impôs como predominante na Filosofia, do mesmo modo essa predominância se constituiu a partir de um passo em falso em que a questão do ser se ligou ao problema da fundamentação. Ora, desde agora já reconhecemos que o conceito de ser só pode ser um elemento que aparece quando discutimos a fundamentação, se já está acompanhado com algo que dele mesmo não se poderia afirmar. Ele deveria trazer consigo uma propriedade, uma qualidade, que lhe permitisse trazer em si a condição de resposta última, quando se pergunta como tudo se funda, onde temos o ponto desde o qual tudo é pensado.

Podemos ter como elemento de fundamentação uma gama de princípios ou de enunciados que poderiam servir de resposta última ou de fundamentação. Mas sempre estaríamos pressupondo aspectos que fazem parte de nosso discurso ordinário e que nos ajudam a constituir pela nossa linguagem afirmações últimas. Poderia parecer presunçoso dizermos que tais formas ou estruturas sempre necessitam de uma linguagem alimentada por argumentos e formas de posições irrefutáveis. O que está em jogo aí e deve ser visto como uma espécie de ponto de não retorno é a vinculação entre o nosso discurso e a realidade. Ora, quando falamos na questão do ser, tratamos de um universo que sempre está antecipado como uma espécie de universalidade de situação, em que não temos recursos para falar de uma universalidade ou de uma singularidade como comumente ocorre no campo da linguagem humana natural.

Sabemos falar com mais facilidade da questão do ser, quando o pensamos vinculado a algum tipo de conceito que com ele possa ser comensurado e que assim recebe características que por si não apresenta e também serve para o uso de afirmações e conclusões que não emanam dele, mas daquilo que com ele se aliou. Quando Heidegger falou em ontoteologia ele se referiu basicamente a essa situação. Pela ontologia a questão do ser foi ligada à teologia recebendo, assim, uma espécie de expansão incontrolável no campo das origens e do fundamento. Desse modo, todo o pensamento ocidental recebeu, como porta de saída, os recursos da ontoteologia que levaram a uma espécie de possibilidade de completude em qualquer campo fundamental da Filosofia.

Não se percebeu que uma situação que se esperava poder ser consolidada pela ontoteologia era, na verdade, uma modalidade de ocultar o sentido fundamental do conceito de ser. Quando ouvimos Heidegger falar em encobrimento do ser ou numa história do esquecimento (ocultamento) do ser, ele não se revela apenas um pensador escolado na desconstrução da *Metafísica* de Aristóteles, mas um filósofo que investira o seu trabalho no diagnóstico da ontoteologia e suas conseqüências na filosofia e na cultura ocidentais. É preciso investir todo um esforço para desconstruir os próprios hábitos no modo de ver a metafísica na sua presença, atravessando o pensamento ocidental como um equívoco processo de fundamentação devido justamente ao seu caráter ontoteológico.

Ao lado dos desconstrucionistas do logocentrismo ocidental, toma acento particular a visão de Heidegger, na medida em que ele não simplesmente joga com diversos paradoxos da linguagem, mas se mantém fiel a uma questão em que a questão do ser parece preparar uma armadilha da linguagem, visto que a sua posição permanece a de um questionador do

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.05-13
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------

problema do ser na metafísica e da descoberta da verdadeira metafísica que se situa para além de qualquer logocentrismo. Foi para essa operação extremamente delicada que o filósofo desenvolveu o seu diagnóstico da metafísica como ontoteologia, mantendo-se fiel a outra metafísica, na qual a questão do ser deve ser tratada de modo não objetivista, portanto, através da fenomenologia e mantendo como um fundo, que surge e se esconde, o paradoxo da própria ontologia que se escondia na metafísica de Aristóteles.

Heidegger não se esquivava do paradoxo já levantado por Aristóteles na questão do ser, o que o paralisaria, levando a questão até a ideia da compreensão do ser pela analítica existencial. Mesmo que com essa posição não resolvesse a questão do ser e com isso continuasse no caminho de Aristóteles que afirma que “já sempre e agora quando procuramos pelo que é o ser (*tì tò ón*) caímos em aporia”, Heidegger transporta o problema para a questão da finitude, isto é, da facticidade, comprometendo a questão do ser com o problema do ser humano.

II

Sejamos honestos, o filósofo manifestou coragem ao vincular o ser com o ser-aí e, ao afirmar que todo o conhecimento lança as suas raízes no ser-em (*in-sein*), ele deslocou toda a questão do conhecimento humano enquanto para ele é buscado um fundamento para a ontoteologia que nada mais é do que um expediente que, desde o primeiro caminho de Aristóteles, a filosofia ocidental utilizou para produzir um fundamento último, que, desde então, permaneceria a preocupação central da Filosofia. Já sabemos o nome dessa manobra praticada pela ontoteologia. A ontologia ligada à teologia introduziu uma circularidade na medida em que a explicação do conhecimento que a ontologia teria de Deus pressupunha esse mesmo Deus intervindo na condição humana do conhecimento com certa iluminação divina e, desse modo, caindo na circularidade referida, pois, aquilo que deveria ser buscado pelo conhecimento já estava pressuposto no começo da operação do conhecer.

A manobra a que acima nos referíamos não é nada mais do que a introdução na filosofia ocidental da teoria do conhecimento, pois, somente tal teoria teria a condição de possibilidade de desencadear diversas tentativas de sair desse impasse constituído pela circularidade na argumentação. Markus Gabriel muito bem sabia que uma vez que estabelecemos um âmbito para o conhecimento, ou ele é absoluto, e, portanto, incognoscível, já que nada há fora dele, ou ele nos impõe um âmbito a partir do qual dele falamos e, então,

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.05-13
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------

ele não é mais um âmbito absoluto. Se quisermos estabelecer um âmbito para aquele que fala do primeiro âmbito, esse, por sua vez, pressupõe um âmbito que se repete sucessivamente. Assim, a ontoteologia terminou impondo a todos os filósofos que querem pensar a questão do fundamento, ou a necessidade de um regresso ao infinito, ou a necessidade da finitude. Esta, por sua vez, é a finitude humana vinculada com a facticidade e a historicidade.

Assim, se, por um lado, a ontoteologia nos impõe a teoria do conhecimento para poder continuar a questionar o problema do saber na Filosofia, podendo esse, no entanto, multiplicar-se indefinidamente, sempre trazendo novos argumentos de fundamentação; por outro, a ontoteologia nos impede uma filosofia da finitude, onde pudesse ser recuperada uma nova tarefa da pergunta pelo ser. Portanto, não é tão inocente essa manobra que nos impõe a ontoteologia pela teoria do conhecimento. No mínimo, entre os diversos projetos epistêmicos, teremos a teoria do conhecimento de Kant, pela qual se epistemologizou definitivamente a filosofia da Modernidade através dos dois dualismos: o problema do sensível e do inteligível e o problema da mente e do mundo. É por isso que a tarefa de que nos liberta o diagnóstico da ontoteologia, que Heidegger realizou, é de grandes consequências. Aprendemos a manter aberta a questão do ser ligada à compreensão do ser e, com isso, a possibilidade de pensar o ser como uma dimensão aberta com que sempre opera o ser humano quando pensa. E, por outro lado, aprendemos que por mais que tivessem que se manter limitadas e abertas as teorias do conhecimento, pelo próprio modo de se originar, elas tendencialmente irão em busca de um fundamento.

Por essas razões acima expostas, não se compreende como de um lado se combata, como faz Habermas, a questão da fundamentação última e, por outro lado, se fale numa era pós-metafísica, na qual estaremos livres da questão do ser ou da compreensão do ser. É flagrante a arrogância de um pensamento que, ao mesmo em que nega ao conhecimento a busca do fundamento, por outro lado, não aceita aquilo que faria de todo o pensamento um procurar na finitude, através da ciência procurada da metafísica de que nos fala o segundo caminho de Aristóteles.

Quando falamos em metafísica hoje não falamos num regresso a um nicho protetor numa atitude regressiva. Apenas é preciso ter o cuidado para saber de que metafísica falamos. É por isso que convém repetir o mote de Heidegger: “A superação da metafísica não é o fim da metafísica”. Com ele, o filósofo salvara a grande metafísica de Aristóteles do platonismo, mantendo-a certamente num movimento de abertura como ciência procurada sob dois aspectos. Primeiro, como uma ciência incompleta, na medida em que não podia se

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.05-13
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------

desenvolver a partir do discurso humano da predicação de que faziam uso as ciências naturais, ou então como as outras formas de conhecimento. Entretanto, como o ser continuava aí, ela também não se podia desenvolver por meio de uma experiência direta, mas implicada no discurso humano.

O segundo aspecto pelo qual ela permanecia incompleta, era porque ela sempre se moveria numa situação paradoxal ou antitética. A metafísica era, por um lado, necessária, porque a questão do ser enquanto ser acompanhava toda a experiência, e, por outro, impossível, porque não há uma teoria do ser como a teoria das ciências, o ser é uno e da unidade não se pode fazer um discurso científico. Mas Aristóteles sustenta essa impossível necessidade, e essa necessária impossibilidade, na medida em que lança essa questão da ciência procurada do ser enquanto ser no *ideal*. Mesmo que seja impossível uma ciência una do ser, a ideia de tal ciência subsiste, contudo, como um desejo, como uma exigência sempre presente. É por isso que Aristóteles diz que o ideal da ciência una do ser é o ideal de uma ciência “procurada”, ou melhor, “eternamente procurada” (*Metafísica*, Z, I, 1028, b2).

Podemos agora voltar para a frase inicial de Heidegger que fala que o embaraço onde o ser lança a metafísica é sem saída: “So bleibt *Metaphysik* der Titel für die Verlegenheit der Philosophie schlechthin”².

III

Para levar até as últimas consequências alguns aspectos para os quais nos preparou a análise feita até agora, tomemos a liberdade de olhar para os dois filósofos de que falamos bastante e observá-los no modo de fazer as suas notas. Aristóteles certamente não sabia que quando falava da questão do ser estava fazendo metafísica. Foram os outros discípulos, glosadores, que ao completarem sua biblioteca criaram essa promissora palavra “metafísica”. O que nós ocidentais fizemos com essa palavra, que nos remete à biblioteca de Aristóteles, transcende qualquer ortodoxia. Certamente havia nos livros da *Metafísica* de Aristóteles um grande conjunto de problemas que andavam no ar na época de sua atividade. De todos eles, havia como preponderantes a influência dos eleatas (ser), de um lado, e dos sofistas (discurso), de outro.

² Cf. nota 1.

Se lermos com atenção o livro de Aristóteles perceberemos como houve uma espécie de filtragem que este autor fez das questões que estavam ligadas ao problema do ser dos eleatas e ao problema da linguagem dos sofistas, dos paradoxos e da oposição entre a questão do ser e o uso da linguagem. Aristóteles ainda lutava com uma possível teoria do significado que não chegou a elaborar de modo definido no seu *De interpretatione*. É por isso que o ser, de algum modo, foi tratado como objeto e, por essa razão, quase impunha um modo objetivante do termo. Isso até pode ter sido o responsável para uma divisão interna de Aristóteles que se mostra nos dois caminhos. Mas o que o deteve da queda no objetivismo do ser como objeto foi a percepção que ele tinha de que “o ser se predica de múltiplos modos”.

Havia, portanto, uma espécie de aproximação que se parecia diluir, no entanto, em uma equivocidade. Esta, todavia, só poderia aparecer se se pudesse fazer uma teoria do ser com a linguagem de Aristóteles. Isso implicaria numa espécie de universalidade e, como diz Pierre Aubenque, “essa universalidade é a lei, a pobreza necessária da palavra humana que com relação ao real singular só pode usar termos gerais”³. O autor ainda acrescenta que, longe de ser um ideal, a universalidade é uma “fraqueza obrigatória” do discurso, uma imperfeição natural de vida à finitude do intelecto humano⁴. Aristóteles tinha o problema de temer um uso inadequado de um discurso sobre o ser. É por isso que ele não terminou denominando o seu conjunto de observações sobre o ser de ontologia.

Quanto Heidegger interpretou alguns dos livros principais de Aristóteles, ele fazia uma leitura fenomenológica das questões que Aristóteles temia examinar mais a fundo por medo da objetificação. É por isso que toda interpretação de Aristóteles feita por Heidegger escolheu o caminho da fenomenologia. Tomemos apenas um dos elementos a que este filósofo recorreu para poder falar com mais liberdade do conceito de ser e aproximar ser e linguagem sem cair na objetificação.

A distinção que ele faz entre apofântico e hermenêutico, descrevendo-os como dois níveis de linguagem, lhe permitiu fazer uso da enunciação em que trata do que aparece e remeter para um nível mais profundo do “como” hermenêutico para falar do problema do ser. Mas o filósofo tinha o recurso de dizer que havia algo no método fenomenológico que já apontava para uma espécie de dupla estrutura na qual se dissolveria o antitético, paradoxal,

³ AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, p.116.

⁴ Cf. MURALT, André. *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p.19.

que existia entre linguagem e ser. Pelo apofântico era exposto o necessário e pelo hermenêutico era exposto o impossível para o apofântico.

Dessa maneira, o caráter antitético da linguagem é mostrado. No apofântico temos a linguagem que se impõe como necessária, enquanto no hermenêutico temos a linguagem que remete a uma espécie de ideal, uma exigência sempre presente, mas que nunca se explicita no apofântico. Talvez esse jogo entre o necessário e impossível seja um caminho secreto pelo qual o filósofo encontrou uma linguagem que iria suprir, como ele mesmo se queixa no começo de *Ser e tempo*, a linguagem metafísica.

Os dois pensadores se veem obrigados a dar voltas para preservar tanto o caminho dois da metafísica (a ciência procurada) como o caminho dois da fenomenologia (hermenêutico). Não é por nada que tanto a metafísica pode ceder o seu nome para salvar a sua tarefa, a *questão* do ser, como a fenomenologia pode desaparecer para salvar a sua tarefa, a *compreensão* do ser.

Porto Alegre, 05 de junho de 2013.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.05-13
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	---------