



Um Legado Inquieto:¹ panorama dos principais problemas da *Metafísica* de Aristóteles no último século

An Unsettled Legacy: An Overview of the Main Problems of Aristotle's Metaphysics in the Last Century

Gabriel Geller Xavier

Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), Ouro Preto, Minas Gerais / Brasil

gabriel.xavier@ufop.edu.br

<https://orcid.org/0000-0003-0682-9904>

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar uma visão sintética dos principais problemas enfrentados por três grandes gerações de intérpretes da *Metafísica* de Aristóteles ao longo do último século. Inicialmente, apresenta-se sucintamente uma reflexão sobre a relação entre a obra filosófica e sua história, com ênfase no papel ativo do intérprete e nas circunstâncias que condicionam sua leitura. Em seguida, são destacadas três gerações de intérpretes – cada uma vinculada a uma tradição filosófica específica que orienta suas abordagens – organizadas em torno de três grandes eixos problemáticos: (i) a tensão entre ontologia e teologia, característica da primeira geração, representada por autores como Natorp e Jaeger; (ii) o problema do ser como objeto da ontologia, foco da segunda geração, com nomes como Aubenque e G. E. L. Owen; e (iii) a questão da substância, que concentra os debates mais recentes da cena interpretativa contemporânea.

Palavras-chave: Aristóteles; *Metafísica*; Panorama Interpretativo.

Abstract: The aim of this article is to present a concise overview of the main problems faced by three major generations of interpreters of Aristotle's *Metaphysics* over the past century. It begins with a brief reflection on the relationship between a philosophical work and its historical reception, with emphasis on the active role of the interpreter and the contextual conditions that shape the act of reading. Subsequently, three generations of interpreters are highlighted – each one associated with a specific philosophical tradition that informs their respective approaches – organized around three central interpretative issues: (i) the tension between ontology and theology, characteristic of the

¹ Esse artigo consiste na retomada da *Apresentação* presente em minha tese doutoral. Cf. Xavier, 2017, p. 17-34.

first generation, represented by thinkers such as Natorp and Jaeger; (ii) the problem of being as the object of ontology, which defines the second generation, with figures like Aubenque and G. E. L. Owen; and (iii) the question of substance, which has become the focus of the most recent debates in the contemporary interpretative landscape.

Keywords: Aristotle; *Metaphysics*; Interpretative Overview.

1 Sobre situar a obra filosófica no tempo de sua leitura

Ao nos depararmos com uma obra filosófica o que se manifesta de princípio é a incompreensão. Não se trata, no entanto, de uma incompreensão passiva e conformada, mas de algo que inquieta o espírito filosófico do leitor que toma para si a tarefa de compreender a obra, passando a interpelá-la, então, quanto a seu sentido e sua identidade. A sensação de incompreensão, contudo, não o abandona inteiramente, pois, ainda que consiga responder sobre um sentido e identidade para a obra, ela não deixa de produzir sentidos outros. A tarefa de compreendê-la não é esgotável. O intérprete passa a ser, assim, detentor de uma versão da obra filosófica: a versão que o texto, a história da filosofia e as circunstâncias do intérprete (marcadas pelos problemas e recursos lógicos, conceituais e contextuais de seu tempo) permitem.

Uma obra filosófica não está incorporada na história da filosofia apenas como uma de suas personagens, mas também ocorre sob sua influência, pois as leituras e recepções da obra ao longo do tempo refletem as transformações dessa própria história. A relação entre uma obra filosófica e sua história reside, assim, sobretudo, nas interpretações que recebeu no decurso do tempo, uma vez que suas articulações conceituais dependem, em grande medida, das circunstâncias intelectuais em que foi recepcionada, lida e interpelada. Nesse sentido, um texto filosófico somente se projeta historicamente enquanto obra se as questões ou o conjunto de problemas e conceitos que o anima conseguem acomodar os anseios intelectuais de seus leitores e, portanto, das circunstâncias em que está sendo interpretado. Isto posto, uma interpretação alcança posição na história de uma obra quando consegue compreendê-la em diálogo com suas circunstâncias e, então, com a filosofia de seu presente, ou seja,

compreende que há um nível de integração entre a obra e o contexto em que ocorre a sua leitura, de modo que recursos lógicos e intelectuais do momento em que está sendo lida a animam – trata-se, portanto, de um exercício filosófico com as ferramentas do presente –, assim como, ela anima seu contexto de leitura por conseguir elaborar filosoficamente seus anseios e questionamentos e/ou apresentar o arranjo de uma constelação conceitual que permita a reflexão sobre o momento. Se compreendida desta maneira, a obra filosófica não pode ser reduzida ao seu sentido interno, a sua constituição enquanto obra incorpora as sucessivas interpretações que a reconfiguram ao longo do tempo e as circunstâncias de sua leitura no presente. Nessa perspectiva, a história da filosofia também se constitui pela e na leitura de obras filosóficas: um exercício filosófico complexo, desafiador e estimulante, que pressupõe conhecimento da tradição interpretativa da obra e o seu vínculo com o presente. Diante disso, uma importante tarefa do intérprete é percorrer o legado inquieto da obra, buscando reconstruir o percurso de suas interpretações visando compreender o que motivou a sua redescoberta no presente e a sua situação de leitura. Nesse sentido, uma obra filosófica constitui *um legado inquieto*: para compreendê-la requer-se um exercício filosófico de diálogo com a história da filosofia, presente na tradição interpretativa da obra, e com o seu contexto de leitura, o que permite a cada vez a sua redescoberta. Por ser *um legado inquieto* é que a retomada dos antigos problemas e conceitos de uma obra podem fazer sentido no e para o presente.

2 Panorama dos principais problemas da *Metafísica* de Aristóteles no último século

Comumente Aristóteles começa seus tratados por um levantamento sobre o que foi dito, até então, relativamente ao tema investigado e/ou por elencar os problemas que terá de enfrentar ao longo do empreendimento da pesquisa. Essa parece ser uma atitude bastante salutar adotada por parte do Estagirita, pois consegue garantir, de um lado, a consciência sobre o que foi dito e o estado da investigação até o momento em que constitui sua pesquisa, valorizando o esforço de seus antecessores em benefício de seu trabalho; de outro lado, revela o espírito de um pesquisador perspicaz, que sabe que o caminho que trilhará é tortuoso e repleto de

passagens estreitas e perigosas, um mapa-guia deste caminho com os pontos de tensão é necessário. Com isso, Aristóteles parece conseguir localizar sua investigação no contexto de seus antecessores e mostrar até onde seu pensamento avança, mas também quais são seus limites. Creio que seja interessante assumir o espírito aristotélico e apresentar breve levantamento dos principais problemas e tensões em torno da *Metafísica* que os intérpretes enfrentaram no último século e como esses debates parecem ter se desenvolvido até os dias de hoje. *Grosso modo*, esta seria uma maneira um tanto aristotélica de adentrar numa das obras mais discutidas na história da filosofia e, dentre o conjunto de seus tratados, um dos mais problematizados do século XX, a *Metafísica*. O ganho pretendido é a apresentação de um breve panorama ou conspecto dos principais problemas interpretativos em torno da *Metafísica* enfrentados pelas três principais gerações de intérpretes do último século.

Mais de vinte séculos nos separam do tempo em que Aristóteles formulou sua filosofia, os quais foram fecundos em comentários, interpretações, traduções e recenseamentos de sua obra. Por certo, isso é a evidência da força que sua obra possui e o motivo pelo qual nos referimos a ela como clássica, pois parece sempre e a cada vez ser redescoberta e estar, por assim dizer, enraizada no presente, afinal é fundadora de nossa cultura ocidental. Não obstante esse fato, sabemos que a obra de Aristóteles é tão fundadora da cultura ocidental quanto por esta cultura, a cada momento histórico, também foi fundada, ou seja, foi redescoberta de outra maneira e por seu tempo apropriada. Assim, sabemos que dos séculos III a VI, período em que o neoplatonismo vigorou, os tratados aristotélicos eram vistos como uma introdução ao pensamento de Platão. Depois, na Escolástica, ao aristotelismo é reivindicado maior relevo nas buscas por explicações racionais para a justificação da fé, assim como no modo que a obra de Aristóteles era lida, geralmente comentada com reverência e espírito fortemente sistemático, a ponto de poucos problemas encontrarem nos tratados além daqueles que o próprio Estagirita se propunha a resolver: uma maneira tal de interpretar que se tornou paradigmática e recebeu a designação de “tradicional”, que coloca sob a responsabilidade do intérprete um forte papel conciliatório diante de possíveis contradições encontradas na obra. O pressuposto dessa leitura

é a sistematicidade ordenada e o resultado é um sistema acabado e perfeitamente ordenado, mas destituído do viço do potencial reflexivo das contradições e dos problemas. Na modernidade, sobretudo nos séculos XVIII e XIX, houve o despontar da filologia clássica, época em que uma edição da obra completa de Aristóteles foi organizada por Immanuel Bekker entre 1831-1870, um grande *index* de termos e passagens foi desenvolvido por Hermann Bonitz e a organização dos fragmentos ditos de Aristóteles por Valentin Rose em 1886. De modo geral, todas essas aproximações da obra do Estagirita citadas são marcadas pelo seu tempo e dele muito nos falam. Cada época parece ter “gestado” um Aristóteles com sua própria imagem, com seus vícios e virtudes. Não seria diferente com o modo como começamos a nos relacionar com o *corpus aristotelicum* no século XX.

Talvez este último século tenha sido aquele em que, depois de todo o conhecimento acumulado nos séculos anteriores, o intérprete pôde se debruçar sobre o texto aristotélico com uma postura um tanto quanto distanciada e crítica, o que lhe permitiu enxergar problemas e incompatibilidades entre as obras ou, ao menos, que certos comentários e interpretações não eram suficientes para explicar passagens de alta densidade filosófica, por vezes, encobertas por exegeses insatisfatórias. Provavelmente a academia alemã do início do século XX, com os avanços da filologia clássica de matriz histórica, foi aquela que começou a perceber e analisar possíveis incompatibilidades de certas passagens da obra de Aristóteles. Filósofos e filólogos da época encontravam esses problemas dispersos por toda a obra do Estagirita, no entanto, uma obra em especial era alvo de incompatibilidades maiores, sobretudo, por sua natureza fragmentaria, a *Metafísica*. A vocação crítica que se manifestara na academia alemã no final do século XIX e início do século XX se dava pela reaproximação da filosofia kantiana, período conhecido entre os intelectuais alemães como neokantiano. A partir da adesão à filosofia kantiana, muitos historiadores da filosofia passaram a frequentar os clássicos com olhos mais severos e críticos, o que resultou na visão de novos problemas. Imbuído do espírito do círculo neokantiano de Marburg, Paul Natorp fez sua leitura da *Metafísica* de Aristóteles, na qual diagnosticou um grave problema, até então encoberto por interpretações

que não o vislumbravam, a saber, a incompatibilidade entre a ontologia e a teologia, ambas propostas neste grande tratado sob o escopo de uma mesma ciência, mas com objetos distintos.² A questão levantada por Natorp teve impacto, de certo modo despontou uma série de reflexões sobre a unidade da *Metafísica*,³ uma das primeiras e mais famosas foi a de Werner Jaeger,⁴ que a partir de uma leitura genética, traçou como teria se dado o desenvolvimento do pensamento de Aristóteles. A escala adotada por Jaeger começa com a adesão do Estagirita ao pensamento de seu mestre Platão indo até o desenvolvimento de um pensamento próprio de teor empirista. Exatamente essa escala é aplicada por Jaeger para explicar o desenvolvimento da *Metafísica*. De acordo com a hipótese apresentada pelo filólogo, a Filosofia Primeira teria tido um primeiro projeto ainda fortemente influenciado pela doutrina platônica, na qual seu objeto seria o ser imóvel e separado, a redação dos livros A, B, Γ, E1, M9-10, N e Λ

² O problema é apresentado nos artigos *Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik I und II*, de 1888. Natorp nestes textos adota uma postura bastante crítica com relação ao texto de Aristóteles, a ponto de declarar ser a incompatibilidade entre os projetos ontológico e teológico presentes na *Metafísica*, denunciada por ele, uma “insuportável contradição” (*unleidlichen Widerspruch*) (cf. Natorp, 1888, p.49). Natorp identificava como foco do problema a passagem E1, 1026a 23-32, na qual aparece a concorrência de objetos da filosofia primeira, *i. e.*, se a filosofia primeira é maximamente universal ou se ocupa-se de um gênero determinado de entes com uma natureza específica, a saber, o(s) motor(es) imóvel(eis). A solução aventada por Natorp é de natureza filológica, propõe a eliminação (*ἀθροησις*, supressão de passagem considerada inautêntica) da passagem de E1, juntamente com todo o livro K, por considerá-los inautênticos, uma vez que apresentavam tal incompatibilidade.

³ O problema levantado por Natorp gerou um grande debate em torno da unidade da *Metafísica*, este foi um dos grandes temas discutidos entre os intérpretes até meados do último século. Entre as principais obras que abordam o tema estão: *Aristoteles* de Werner Jaeger (1923), *Aristotle's Metaphysics* de W. D. Ross (1924), *The doctrine of being in the aristotelian 'Metaphysics'* de Joseph Owens (1951), o artigo *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote* de Augustin Mansion (1958), *Le problème de l'être chez Aristote* de Pierre Aubenque (1961), *inter alia*.

⁴ O problema que Natorp aponta e que está presente em E1, ocupa parte importante da argumentação de Jaeger, embora este não cite Natorp ao tratar do problema, cita-o quando defende a inautenticidade do livro K. (Cf. Jaeger, 1963, sobre o problema da incompatibilidade entre ontologia e teologia, p. 250-251; sobre a inautenticidade de K, p. 241, 254-55).

(este de uma redação mais antiga que os demais)⁵ teria ocorrido a partir de uma concepção essencialmente teológica, que revelaria ainda a presença de Platão no pensamento do Estagirita. Posteriormente, Aristóteles teria escrito o chamado núcleo duro da *Metafísica*, os livros Z H Θ, nos quais desenvolveu seu pensamento sobre as substâncias sensíveis, já num momento de pensamento mais maduro e empirista. Somente no final da vida teria incorporado suas reflexões sobre a substância sensível ao conjunto de tratados sobre filosofia primeira, desse modo tentando conciliar a investigação sobre a substância suprassensível com a sensível.⁶ Assim, ter-se-ia um projeto de reconciliação entre a teologia, entendida como uma ciência particular, pois seu objeto é um tipo de ente específico, e a ontologia, dotada de uma vocação de máxima universalidade, dado que se pretende um estudo do ser enquanto ser, portanto, não restrita a uma juntura da realidade. Segundo Jaeger, esse projeto estaria expresso na última parte de E1 (1023a 23-32), que seria um acréscimo tardio ao texto de E feito pelo próprio Aristóteles, em que o Estagirita se revela consciente do problema, ainda que a contradição persistisse (cf. Jaeger, 1963, p. 251). O projeto de Aristóteles é de reconciliação, no entanto, para Jaeger esta é uma contradição que não tem como ser superada, o filólogo está consciente de que a hipótese genética somente apresenta a origem do problema na tentativa de união de dois projetos que teriam surgido em momentos distintos.⁷ A interpretação de Jaeger aprofunda a aporia e tenta mostrar que Aristóteles estava consciente do problema, mas não o conseguiu solucionar. Esse posicionamento do intérprete diante da filosofia do Estagirita é inovador, na medida em que apresenta o problema,

⁵ Para esta coleção de tratados que comporiam uma primeira versão da *Metafísica* entendida como teologia cf. Jaeger, 1963, p. 227, 228. Sobre o livro Λ, Jaeger conclui o seguinte: “[...] podemos dizer que o livro Λ representa o estágio que, descobrimos, precedeu a metafísica tradicional, um estado todavia puramente platônico, que não reconhecia na doutrina da substância sensível uma parte integrante da filosofia primeira” (Jaeger, 1963, p.255).

⁶ Para a incorporação de Z H Θ ao conjunto de tratados da *Metafísica* cf. Jaeger, 1963, p. 238-239.

⁷ Jaeger conclui que “[...] não resta senão admitir que o filósofo não encontrou a solução do problema, ou em todo caso não ocorreu até depois de estarem já unidas as duas versões em uma” (Jaeger, 1963, p. 251).

põe à vista que o filósofo está consciente dele e mostra seu esforço para solucioná-lo, ainda que, por vezes, como Jaeger defende neste caso, não consiga. O posicionamento de Jaeger parece marcar a leitura de Aristóteles no século XX,⁸ no sentido de não mais haver uma atitude de reverência ao texto do filósofo por parte do leitor-intérprete, mas, de outro modo, a adoção da postura de compreensão de como o problema se desenvolveu no pensamento do filósofo e quais esforços foram feitos para solucioná-lo. Por essa alteração de posicionamento interpretativo frente ao texto filosófico e por voltar os esforços na tentativa de dar conta do problema da incompatibilidade entre a ontologia e a teologia, podemos chamar a geração de Natorp, Jaeger e Ross de primeira geração de intérpretes da *Metafísica* no século XX.⁹ O posicionamento interpretativo germinado por essa geração nos coloca diante de um pensamento vivo, complexo e nos apresenta problemas de alta densidade filosófica. Certamente, as aporias relacionadas à *Metafísica* no último século não cessaram de aparecer, do mesmo modo que as mais variadas interpretações e tentativas de solucionar os mais diversos problemas encontrados. Se no início do século XX estávamos diante de uma grande aporia (a incompatibilidade entre a ontologia e a teologia) e com uma posição timidamente crítica

⁸ É digno de nota, também nesse sentido Sir David Ross em sua edição da *Metafísica* – publicada quase um ano após (1924) ao *Aristoteles* de Jaeger – assume um posicionamento, que podemos chamar, de distanciamento-crítico frente ao texto de Aristóteles, marcando época e revelando o novo espírito com que as interpretações e comentários seguiriam no século XX.

⁹ Acredito que podemos chamar de primeira geração não somente Natorp, Jaeger e Ross, mas também alguns outros intérpretes como Joseph Owens e Augustin Mansion, por exemplo. A unidade entre esses pensadores é dada pela postura não reverencial diante do texto e do pensamento de Aristóteles, portanto, com certa autonomia para o desenvolvimento de um diálogo filosófico a partir do diagnóstico de uma aporia no próprio pensamento do filósofo. Penso que estes intérpretes se encaixariam dentro desse quadro com maior ou menor adesão, mas podendo nele serem alocados. Ross talvez com alguma dificuldade adicional, por não ter desenvolvido um texto em que tratou exclusivamente da aporia da incompatibilidade entre a ontologia e a teologia na *Metafísica*. No entanto, abordou o tema com certa minúcia ao comentar E1 em sua edição da *Metafísica*, além desta ser uma primeira edição do texto aristotélico feita a partir de um posicionamento crítico, no qual o compromisso sistemático não é maior do que o compromisso com o entendimento do pensamento explicitado no texto.

por parte do intérprete, hoje, com uma atitude altamente crítica frente ao texto, o pensamento de Aristóteles se mostra fecundo em problemas e genial nas possibilidades de solução.

Uma vez que localizamos uma primeira geração de intérpretes, marcada pelo posicionamento crítico em relação ao texto e pelo enfrentamento do problema da união entre ontologia e teologia numa mesma ciência, cujo debate gira em torno de E1 da *Metafísica*, podemos também localizar uma segunda geração, marcada pelo problema encarado por Aristóteles na constituição de uma Ciência Geral do Ser, a qual remete a $\Gamma 1-2$ da *Metafísica*. Os dois grandes intérpretes que marcaram essa geração e dividiram o debate acerca da possibilidade ou impossibilidade do estabelecimento da ontologia aristotélica foram Pierre Aubenque e G. E. L. Owen.

Pierre Aubenque muito provavelmente tenha sido aquele que mais longe levou a postura crítica com relação ao projeto de unidade da *Metafísica*. Em realidade, podemos dizer que Aubenque assume uma postura crítica e um Aristóteles não-sistemático, apresentando, como consequência, um Aristóteles aporético. No comentário que Jacques Brunschwig faz ao livro de Aubenque, afirma o caráter aporético do Aristóteles que Aubenque apresenta por meio da comparação com o Aristóteles sistemático legado pela Idade Média a partir da imagem-testemunho feita por Dante na *Divina Comédia*: “que distância entre o Aristóteles de Dante, mestre daqueles que sabem, e o de Aubenque, irmão daqueles que procuram”.¹⁰ A frase de Brunschwig é emblemática e simboliza bem o Aristóteles que emerge da interpretação de Aubenque, um Aristóteles humanista, dialético, que está consciente da busca de um

¹⁰ Tradução minha de: “Que distance entre l’Aristote de Dante, maître de ceux qui savent, et celui d’Aubenque, frère de ceux qui cherchent !” (Brunschwig, 1964, p. 180). A sentença é dada por Dante em *Divina Comédia, Inferno*, IV, 131. Em oposição ao Aristóteles aporético, alguns anos após ser publicado o livro de Aubenque, Joseph Owens apresenta uma conferência com o título *Aristotle theacher of those who know*, na qual faz um discurso protrético da filosofia do Estagirita, um Aristóteles sistemático é apresentado nos cânones do que nos legou a tradição. (Cf. Owens, 1981, p. 1-13).

objeto que não pode ser alcançado,¹¹ pois está disperso na realidade sem possibilidade de ser estruturado/unificado nos cânones de uma ciência.

O título e o subtítulo do livro de Aubenque já nos antepõe o horizonte no qual a investigação irá se movimentar: “*Le problème de l’être chez Aristote: essai sur la problématique aristotélicienne*”. Certamente, não se trata de um texto de reconstrução sistemática da *Metafísica*, nem tampouco uma reconstrução genética como a de Jaeger. Pelo contrário, trata-se de um ensaio inovador que apresenta a *Metafísica* como uma obra fragmentária, com suas contradições e sem fazer parte de um sistema, enfim, uma obra não acabada, porque é inacabável. Segundo Aubenque, a investigação empreendida por Aristóteles originalmente expressaria uma “ciência sem nome”,¹² que logo será qualificada como “ciência procurada” (ζητούμενη). No horizonte dessa procura, o problema do ser se dará a partir de uma reflexão sobre a linguagem, mais precisamente sobre a significação (cf. Aubenque, 1994, p. 133). O problema de fundo enfrentado por Aristóteles seria o relativismo sofístico, que desvincula ser e linguagem, produzindo a equivocidade. Ora, a equivocidade ou homonímia é para o Estagirita o mal maior, pois uma linguagem equívoca

¹¹ Diz Pierre Aubenque: “Aristóteles, ele mesmo, apresenta a ciência do ser enquanto ser como uma ciência somente ‘procurada’ e sem dúvida ‘eternamente procurada’”. Tradução minha de: “Mais Aristote lui-même présente la science de l’être en tant qu’être comme une science seulement ‘recherchée’ et sans doute ‘éternellement recherchée’”. (Aubenque, 1994, p. 250). Certamente, essa é uma passagem dentre tantas em que Aubenque expressa a natureza inacabada da busca de Aristóteles pelo ser, porque inacabável. Cf. Aubenque, 1994, p.302.

¹² Aubenque indica que esta seria uma “ciência sem nome”, pois não teria ancestrais nem tradição, uma vez que não figurava na divisão do conhecimento nem anterior, nem imediatamente posterior a Aristóteles. O intérprete francês mostra que a divisão do saber antes de Aristóteles se dava em três disciplinas: a física, a ética e a dialética. Não muito diferente ocorreu depois, entre os estóicos, que dividiam o conhecimento entre física, lógica e moral. E mesmo Aristóteles a dividiu entre a matemática, a física e a teologia, não a ontologia. Aubenque não deixa de questionar o fato de mesmo depois da morte de Aristóteles, Teofrasto, seu sucessor, não ter dado seguimento ao projeto metafísico aristotélico, mas, antes, ter impulsionado a investigação física no Liceu. A partir disso, Aubenque questiona se este já não seria um indício a se considerar em favor do fato de Aristóteles ter desistido dessa investigação, dado que teria se apresentado impossível. Ademais, a ciência que o Estagirita designa por filosofia primeira se restringiria somente à teologia, não à ontologia. Cf. Aubenque, 1994, p. 21-44.

ou homônima deixa de ter significado, *i. e.*, deixa de dizer o mundo, de se referir univocamente aos objetos que compõem o plano do real. Para dar conta deste problema, Aristóteles teria se deparado com a necessidade de criar uma ciência do ser enquanto ser, dado que uma ciência que pretenda constituir um discurso geral sobre o ser trataria, então, do discurso de um modo geral (cf. Aubenque, 1994, p. 132). Assim sendo, tal ciência já se afiguraria como uma tarefa por definição infinita, dado que, segundo Aubenque (1994, p. 132, tradução própria), “ela não teria outro fim que o fim do diálogo entre os homens”,¹³ o que se constitui num saber geral, não específico ou sobre um setor da realidade como é o conhecimento científico, portanto, seria um saber dialético (cf. Aubenque, 1994, p. 251-302).¹⁴ Dado que toda ciência se apoia em princípios e axiomas, esta ciência não será distinta, se apoiará nos princípios e axiomas que regem o discurso de maneira geral, *i. e.*, princípios que possibilitariam a Aristóteles vincular a linguagem ao ser, como o princípio mais firme de todos, o princípio de não-contradição. Portanto, o Estagirita estaria fundando, segundo Aubenque, “uma axiomática da comunicação” (cf. Aubenque, 1994, p. 132). O problema surge no fato de que para erigir uma teoria da linguagem se faz necessário que uma ontologia seja erigida, ou seja, a investigação da linguagem, de um modo geral, pressupõe uma investigação geral acerca do ser. Assim, a questão do ser nasce da necessidade de fundamentar o discurso humano, é a mediação obrigatória entre ser e linguagem, tão cara à significação, que impõe a necessidade da ontologia. Ora, para o intérprete francês é justamente nessa necessária

¹³ “[...] puisqu’elle n’aurait d’autre fin que la fin du dialogue entre les hommes”.

¹⁴ Aubenque indica que o homem competente, com o desenvolvimento do saber científico grego, se tornou especialista em uma ciência, ou seja, numa juntura do real. Em contrapartida uma nova figura surge, o homem culto (*πεπαιδευμένον*), que não possui um saber específico, mas guarda o acesso à universalidade, a generalidade, perdida pelo competente numa ciência particular, restrito a seu objeto (cf. Aubenque, 1994, p. 268). Este homem culto denota, segundo Aubenque, o retor, o sofista e o dialético. Se a ciência do ser enquanto ser é aquela que é contraposta à ciência particular, ao saber de uma juntura do real, porque é saber de máxima universalidade, então, conclui Aubenque, deve ficar a cargo do dialético, isto é, trata-se de uma dialética. Engajado nessa argumentação é que o intérprete francês vincula a ontologia à dialética. Alguns problemas surgem da argumentação de Aubenque, cf. Brunschwig, 1994, p.185-200.

associação que ronda todo o problema, pois a ontologia se mostrará um projeto impossível. Para Aubenque, não há como passar por cima do fato de que o ser se apresenta em múltiplos sentidos, dele não se consegue extrair uma unidade genérica a ponto de o postular como objeto de investigação científica. Donde surge a fundamental e radical aporia do ser, que inviabiliza uma ontologia:

- (1) Há uma ciência do ser enquanto ser.
- (2) Toda ciência tem por objeto um gênero determinado.
- (3) O ser não é um gênero
(Aubenque, 1994, p. 222, tradução própria).¹⁵

Certamente, esse é o resumo mais explícito da interpretação de Aubenque, essa é a aporia na qual o projeto aristotélico de uma ciência do ser enquanto ser sucumbe. Tomadas em conjunto essas três proposições levam a contradição, que para o intérprete é irreconciliável e encerraria toda a possibilidade de uma ciência com esse grau de universalidade. É o estatuto singular do objeto desta ciência que impõe a aporia e a problemática aristotélica em torno da ontologia, podemos dizer que o ser é o problema, dado que não é redutível a uma unidade, tampouco é disperso numa total equivocidade. O ser está disperso em categorias, essencial e acidentais, por meio das quais Aristóteles funda uma possibilidade de discurso sobre a distinção dos diversos sentidos do ser pelo expediente de referência a um sentido único de ser (*πρὸς ἓν λεγόμενον*). No entanto, a unidade visada por esse expediente seria, segundo Aubenque, equívoca, pois o sentido desta relação (*πρός*) é obscuro.¹⁶ A utilização deste expediente somente imprime esperança de

¹⁵ “1) Il y a une science de l’être en tant qu’être. 2) Toute science porte sur un genre déterminé. 3) L’être n’est pas un genre”.

¹⁶ Aubenque coloca em questão a unidade da ontologia pelo expediente *πρὸς ἓν λεγόμενον*, pois o *πρός* não significa nem *κατά*, nem *διά*, mas antes, “é uma referência obscura e incerta que assegura, certamente, a unidade das significações múltiplas do ser, mas uma unidade ela mesma equívoca e cujo sentido estará sempre a procurar”. Tradução minha de: “il est la référence obscure et incertaine qui assure, certes, l’unité des significations multiples de l’être, mais une unité elle-même équivoque et dont le sens sera toujours à ‘rechercher’”. (Aubenque, 1994, p. 249).

um discurso sobre o ser, mas coloca o filósofo efetivamente diante da dispersão a qual o ser se encontra, ou seja, mostra a incompatibilidade do ser com o discurso científico, o que acentuaria o caráter dialético dessa investigação (Aubenque, 1994, p. 249). Esta incompatibilidade não ocorre apenas porque o ser não é um gênero, mas é mais radical. O intérprete francês afirma que, para o Estagirita, o ser é um homônimo de tal tipo que não se deixa suprimir facilmente na tábua das categorias. Se o ser fosse um homônimo convencional, Aristóteles teria conseguido domesticá-lo pela regra de significação apresentada em $\Gamma 4$: “É indiferente que se atribua muitos sentidos a uma mesma palavra, desde que sejam em número limitado, pois se poderia, a cada definição, atribuir um nome diferente” (Aubenque, 1994, p. 188, tradução própria).¹⁷ Aubenque destaca, contudo, que o tipo de homonímia que contamina o ser não seria evitado tão facilmente, pois aplicada essa regra ao termo ‘ser’, *i. e.*, suprimindo ‘ser’, objeto de ambiguidade, e em seu lugar utilizando substância, quantidade, qualidade e os seus demais sentidos, a ambiguidade não estaria eliminada. Segundo a regra aristotélica para evitar homonímia, citada por Aubenque, o número de sentidos do termo ambíguo deve ser limitado, caso contrário, não se poderia estabelecer a determinação requerida pela significação, pois o que não significa algo determinado nada significa. A homonímia do ser é tal, segundo Aubenque, que não é suprimida pelas categorias, gêneros supremos do ser, porque estas têm um número indefinido, o que impediria que a regra de significação fosse aplicada ao termo ‘ser’ e, portanto, ele permaneceria em ambiguidade (cf. Aubenque, 1994, p. 189).¹⁸ Uma tal

¹⁷ Mantive a tradução apresentada por Aubenque para a passagem $\Gamma 4$, 1006a34-b2. “Il est indifférent qu’on attribue plusieurs sens au même mot, pourvu qu’ils soient en nombre limité, car on pourrait, à chaque définition, assigner un nom différent”

¹⁸ Aubenque afirma claramente que “[...] o ser tem muito sentidos, e um número indefinido de sentidos, que nunca cessa de colocar a questão: o que é o ser? O ser está sempre além das suas significações: se ele se dispersa nelas, ele não se esgota nelas e, se cada uma das categorias é imediatamente ser, todas as categorias reunidas não serão jamais o ser todo inteiro. É preciso, então, conservar a palavra *ser* para designar este além das categorias, sem o qual elas não seriam, e que não se deixa reduzir a elas”. Tradução minha de: “[...] l’être a plusieurs sens, et un nombre indéfini de sens, que l’on n’en a jamais fini de poser la question : Qu’est-ce que l’être ? L’être est toujours

equivocidade impediria a constituição da Ciência Geral do Ser, uma vez que o expediente, ‘referência a um único sentido’ (πρὸς ἓν λεγόμενον), que remeteria todas as categorias a uma mais fundamental, neste caso, não seria possível. O ser, não conseguindo romper a sua ambiguidade através das figuras das categorias, não se configura como um objeto possível à constituição de uma ciência fundada sobre as categorias. Este é o principal ponto de Aubenque para denunciar a *problemática aristotélica* com relação ao ser,¹⁹ a homonímia insuperável a qual o objeto da ciência buscada estaria fadado.

A interpretação de Aubenque é, contudo, tão sedutora quanto problemática. Se o principal argumento que o intérprete encontra para defender a radical homonímia do ser é a afirmação de que o ser está disperso num número indeterminado de categorias, então, realmente, a interpretação está fundada em terreno tão instável quanto seria, para ela, o projeto ontológico aristotélico. Em *Segundos Analíticos* I, 22, Aristóteles abre a argumentação afirmando a necessidade que as categorias sejam em número limitado,²⁰ caso contrário, um *regressus ad infinitum* se instalaria na demonstração científica, *i. e.*, não seria possível demonstrações em ciência, o que equivale a dizer em termos aristotélicos que não haveria ciência *stricto sensu*. Parece de todo complicado que o Estagirita afirmasse a necessidade e postulasse o número limitado de categorias numa argumentação decisiva, em que está em disputa a possibilidade do

au-delà de ses significations : s’il se disperse en elles, il ne s’épuise pas en elles et, si chacune des catégories est immédiatement être, toutes les catégories réunies ne seront jamais l’être tout entier. Il faut donc conserver le mot *être* pour designer cet au-delà des catégories, sans lequel elles ne seraient pas, et qui ne se laisse pas ramener à elles” (Aubenque, 1994, p. 189-190). Cf., também, p. 186 e 189, nota 2, na qual Aubenque expõe o raciocínio que o levou a defender uma tábua de categorias infinita.

¹⁹ Jacques Brunschwig explora de maneira clara e concisa os fundamentos nos quais Aubenque sustenta a sua tese e mostra que são duvidosos. Segundo Brunschwig, três são os pilares que sustentam a interpretação de Aubenque: a lista de categorias ser indefinida; a tarefa da dialética ser indefinida; a tarefa ontológica ser indefinida. Todas premissas muito questionáveis. Brunschwig, em sua crítica ao livro de Aubenque, propõe mostrar que nenhuma dessas premissas é condizente com o pensamento de Aristóteles. Cf. Brunschwig, 1964, p.179-200.

²⁰ Cf. *Segundos Analíticos*, I, 22, 82b37-83a1, onde explicitamente é afirmado o número limitado de categorias em 83b15-16.

conhecimento científico, e não estivesse consciente disso ao erigir a ciência mais universal de todas. Ora, justamente essas passagens de *Segundos Analíticos* I, 22, não são mencionadas por Aubenque,²¹ que, por não mencioná-las, leva a cabo a radical homonímia do ser e a impossibilidade de uma Ciência Geral do Ser. A simples omissão dessas passagens parece viabilizar que Aubenque conte a história de uma impossibilidade, a história de uma ciência inacabada, porque inacabável. Sabendo que o número de categorias é limitado, o rumo da história dessa ciência é alterado, pois a regra de significação não é rompida, podendo ser aplicada ao termo ‘ser’, de modo que a possibilidade dessa ciência parece poder ser assegurada pelas categorias, em especial, pela unidade de referencialidade (πρὸς ἓν λεγόμενον) alicerçada pela categoria da substância. Nesse sentido, o maior mérito de Aubenque parece ter sido levantar dúvidas e colocar luz sobre o problema da constituição da ontologia aristotélica.

Seguramente, a tese de Aubenque colocou em voga a questão do ser na *Metafísica* e marcou as discussões de toda uma geração de intérpretes. No entanto, longe ficou de arregimentar consenso entre os aristotélicos. G. E. L. Owen, não obstante, conseguiu organizar certo acordo de opiniões entre os intérpretes com relação à possibilidade de se erigir uma Ciência Geral do Ser a partir do expediente metodológico do sentido focal (focal meaning), *i. e.*, a unidade referencial estabelecida pelo πρὸς ἓν λεγόμενον.

Owen desenvolveu uma interpretação fortemente baseada na análise da linguagem e de seus desdobramentos no percurso do pensamento do Estagirita. Assim como Jaeger, o intérprete galês apresentou o desenvolvimento do pensamento de Aristóteles, entretanto, não a partir de uma análise genética dos tratados, mas do desenvolvimento lógico-argumentativo. A consequência do modo distinto de análise é a apresentação de um Aristóteles com percurso intelectual oposto ao apresentado por Jaeger. Embora ambos defendam que é preciso localizar no período em que o Estagirita passou ao lado de seu mestre

²¹ Aubenque cita *Segundos Analíticos* I, 22, duas vezes, mas não as passagens na qual Aristóteles afirma a necessidade do número limitado de categorias. Cf. Aubenque, 1994, p. 141, 143.

na Academia o princípio de seu desenvolvimento intelectual,²² divergem com relação à influência e impacto que esse período junto a Platão teve no pensamento de Aristóteles. Se o intérprete alemão, pela composição dos tratados, apresentou o pensamento de Aristóteles “gradualmente emergindo do platonismo a um sistema próprio” (Ross, 1960, p. 2), Owen apresenta um Aristóteles que desenvolve seu pensamento de “[...] críticas agudas e consideravelmente esquemáticas dirigidas a Platão a uma confessa simpatia com o programa metafísico geral de Platão” (Owen, 2005b, p. 231), ainda que essa simpatia não tirasse o olhar crítico para os problemas legados pela doutrina platônica a serem superados em seu próprio projeto (cf., *inter alia*, Owen, 2005b, p. 206, 209, 211, 213, 214, 223, 225, 228, 229, 230, 231). Seguindo a interpretação de Owen, Aristóteles desde o período em que esteve presente na Academia acompanhou grandes avanços da lógica na teoria platônica, o que refletiu em seu desenvolvimento intelectual. Isso o teria levado, juntamente com Espeusipo e seus companheiros, a “procurar critérios para sinonímia e homonímia e estabelecer as regras de definição e divisão” (Owen, 2005b, p. 206).²³ Assim é que o Estagirita teria desenvolvido um aparato lógico consistente, mas que contemplava com precisão apenas as noções de sinonímia e homonímia, um *tertium quid* ainda teria um uso não claro para Aristóteles.²⁴ Para Owen, as investigações que marcariam essa fase

²² Owen declara: “Jaeger, então, estava certo em dizer, no início de seu estudo do assunto, que, se pretendemos entender a relação de Aristóteles com Platão, é neste período da Academia e na carreira de seu fundador que nos devemos concentrar”. (Owen, 2005b, p. 206). Neste texto, seminal, Owen se contrapõe à visão de Jaeger e Thomas Case sobre o desenvolvimento do pensamento de Aristóteles.

²³ Cf. também, Owen, 2005a, p. 177, *inter alia*.

²⁴ Owen rejeita a interpretação consolidada de que Aristóteles na Academia trabalhava somente com a ideia de sinonímia e homonímia e apenas depois teria descoberto uma terceira possibilidade, o sentido focal. Contrariando essa tese o intérprete galês afirma que seria uma boa explicação, “[...] se não houvesse evidência de que a Academia já estava familiarizada com o sentido focal e que Aristóteles devia conhecer isso” (Owen, 2005a, p. 191). Para Owen, “o apreço de Aristóteles pelo sentido focal parece ter crescido constantemente em sua obra [...]” (Owen, 2005b, p. 229). Ora, *Lisias* oferece uma contra-evidência do uso do sentido focal, também textos considerados de juventude do Estagirita continham, para Owen, a utilização do sentido focal, como a *Ética Eudêmia*. A evidência maior, no entanto, seria a utilização do sentido focal no

seriam o *Organon* (a maior parte desse pelo menos), a *Ética Eudêmia* e a polêmica contra a Academia. O *Organon* manifestaria a defesa de Aristóteles por ciências departamentais, *i. e.*, por um conhecimento que tivesse objeto genérico, unívoco, apartado de toda equivocidade. A polêmica contra a Academia parece encerrar motivações advindas de suas reflexões no *Organon*, de seu próprio modelo de ciência, a partir do qual Aristóteles endereça duas críticas à ciência-mestra platônica: a primeira é que uma ciência desse tipo deveria provar as premissas das outras por procedimento dedutivo, no entanto, não se pode dar nenhuma prova desse tipo, pois “não pode ser dada qualquer prova geral das regras de inferência aplicadas nestas ciências, tais como a lei do terceiro excluído” (Owen, 2005b, p. 226-7); a segunda diz respeito ao fato desta ciência não possuir um objeto genérico, uma vez que o termo ‘ser’ é homônimo, possui muitos sentidos, que não conseguem ser subsumidos num gênero (cf. Owen, 2005b, p. 227).²⁵ Essas críticas eram possíveis, porque, segundo Owen, Aristóteles ainda não possuía clareza quanto a utilização e o poder filosófico do sentido focal, muito embora o conhecesse e o tivesse utilizado já na *Ética Eudêmia* e num escrito mais antigo, o *Sobre as Ideias*. Neste último texto, Aristóteles teria feito uso tímido do *tertium quid* no argumento dos relativos.²⁶ Na *Ética Eudêmia*, contudo, há uma ocorrência mais significativa do sentido focal. Neste texto, o Estagirita teria utilizado o sentido focal para o termo ‘amizade’ (1236a7-33), *i. e.*, a referência a um sentido primário de

argumento dos relativos (τὰ πρὸς τι) presente num texto de Aristóteles perdido, mas do qual possuímos fragmentos citados por Alexandre de Afrodísias, o *Sobre as Ideias*. Mostrando que Aristóteles conhecia o expediente do sentido focal desde sua juventude na Academia, Owen quer defender a tese de que o Estagirita conhece o sentido focal, mas somente aos poucos é que vai tomando consciência do poder filosófico que esse expediente possui, por isso, “Aristóteles parece ter sido infeliz em suas primeiras pinceladas com o sentido focal” (Owen, 2005a, p. 198).

²⁵ Owen indica como testemunho dessas críticas, *Metafísica* I, 9, 992b18-24, também, *Refutações Sofísticas*, 182b13-27, além do primeiro livro da *Ética Eudêmia*. Cf. Owen, 2005b, p.178-9, 188.

²⁶ Segundo Owen, o Estagirita teria empregado o sentido focal ao fazer a distinção do sentido do termo ‘igual’, o qual designa tanto a igualdade matemática, quanto a igualdade entre os sensíveis, mas primariamente deve ser aplicado às Formas. Cf. Owen, 1986, p. 168.

‘amizade’ (num registro lógico), já que o termo possui diversos sentidos sem a possibilidade de que estes diversos significados sejam agrupados de modo genérico. Nesse momento, portanto, Aristóteles ainda não havia percebido o poder do sentido focal e, por isso, não o teria utilizado em expressões abrangentes como ‘ser’ ou ‘bom’ (cf. Owen, 2005a, p. 181), o que faria da *Ética Eudêmia* uma investigação cujo seu objeto não logra da unidade requerida de um objeto científico.

Ora, uma vez que o termo ‘bom’ é dito em muitos sentidos, de maneira a não conseguir formar unidade genérica, não seria possível erigir um conhecimento científico sobre ele. Conforme o raciocínio de Owen, Aristóteles somente conseguiria superar esse entrave por meio da analogia na *Ética Nicomaquéia*, em que foi conferida unidade conceitual ao objeto científico não genérico através de um expediente que possibilitou retirar o termo ‘bom’ da pura homonímia. O sentido de ‘primeiro’ empregado no uso do sentido focal na *Ética Eudêmia* para ‘amizade’, explica Owen, é um sentido lógico, diferente daquele que está associado à substância nesse período, a prioridade natural. Esta é uma prioridade do tipo “A é *naturalmente* anterior a B [...] apenas no caso de que A possa existir sem B e não *vice-versa*” (Owen, 2005a, p. 182). Esse seria um tipo primitivo de prioridade, que teria surgido antes da prioridade lógica e que seria percebida na Academia como permissão à definição. No entanto, a prioridade lógica do tipo “A é *logicamente* anterior a B apenas no caso de A entrar na definição de B e não *vice-versa*”²⁷ é a requerida para a definição dos termos posteriores pelos anteriores. Certamente, para que a referência a um sentido primordial/anterior (sentido focal) funcione para garantir a unidade conceitual requerida pelo conhecimento científico é a prioridade lógica que deve reger o sentido focal, não a prioridade natural. Tal associação ocorrerá, então, mais tarde, aplicada a um termo com maior abrangência que ‘amizade’ e marcará uma nova fase do pensamento de Aristóteles, por certo, uma fase que recua das críticas contra a ciência-mestra de Platão. Assim, a associação entre sentido focal e prioridade lógica permite a retirada do termo ‘ser’ da ambiguidade absoluta e, portanto, o Estagirita consegue

²⁷ Elaborei a fórmula da anterioridade lógica baseado na própria definição fornecida por Aristóteles em *Metafísica*, M, 2, 1077b3-4.

constituir uma Ciência Geral do Ser. Dado que ‘ser’ está disperso nas figuras das categorias e a categoria da substância possui primazia frente às demais – uma prioridade não apenas natural, mas, nesse estágio do pensamento de Aristóteles, sabemos que também lógica,²⁸ – então, todas as outras categorias fazem referência lógica a ela, de modo que “são ditas relativas a uma coisa e a um único caráter”,²⁹ *i. e.*, possuem sentido focal mediante prioridade lógica. Isso significa que a substância é condição de significação para todas as demais categorias, o que faz com que todas as categorias orbitem em torno da categoria, que é o primeiro sentido de ‘ser’, a substância. Assim sendo, não pode mais ser imputado a ‘ser’ uma homonímia pura, muito embora também não seja um gênero e, em consequência, uma sinonímia, mas um *tertium quid*: trata-se de um termo com sentido focal. Desse modo, o Estagirita consegue a unidade requerida para a constituição de uma *ciência do ser enquanto ser*, o que acreditava ser impossível em sua juventude, motivo pelo qual criticava Platão. Entretanto, a descoberta do poder filosófico do sentido focal possibilitou a Aristóteles se desvencilhar das críticas que havia endereçado à ciência-mestra platônica, pois, de um lado, o ser não é um gênero, no entanto, por meio do sentido focal sabe-se que possui a unidade necessária para constituição de um conhecimento científico; de outro lado, sendo possível tal ciência, outra objeção seria a de que ela deveria demonstrar as premissas das ciências departamentais por procedimento dedutivo. Contudo, Owen acredita que o Estagirita acomoda a ciência do ser enquanto ser de modo diverso àquele das ciências departamentais, pois esta ciência não está “disposta na forma de um sistema dedutivo e não dita premissas às ciências especiais” (Owen, 2005a, p.188), ou seja, estaria disposta em forma dialética. Assim, conforme a interpretação de Owen, Aristóteles teria conseguido transformar uma ciência especial da substância numa ciência do ser enquanto ser, *i. e.*, uma ciência com máxima universalidade.

²⁸ Aristóteles deixa claro que a substância é primeira na definição (*lógos*), conferir: *Metafísica*, Z, 1, 1028a32-b2. Owen cita essa passagem em: 2005a, p. 182.

²⁹ Tradução de Owen para: “πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν λεγόμενα”. Trata-se de uma adaptação de *Metafísica*, Γ, 2, 1003a, 33-34.

O desenvolvimento da lógica e da metafísica aristotélica apresentada por Owen, com especial enfoque para a crescente importância que o expediente do $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu\ \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (denominado por ele de sentido focal) vai ganhando no pensamento do Estagirita, marcou as interpretações subsequentes da *Metafísica* em posição contrária à de Aubenque. Sem grandes dificuldades, acredito que possamos dizer que o problema do ser no pensamento de Aristóteles, ou seja, o empecilho para erigir uma Ciência Geral do Ser é marcado pelas interpretações de Aubenque e Owen, cada qual com sua contribuição. O intérprete francês aposta todas as suas fichas no problema, já o intérprete galês na solução; Aubenque, filósofo da tradição hermenêutica franco-alemã, Owen, da tradição analítica oxoniana, duas visões da filosofia distintas que encontram no antigo terreno aristotélico solo fértil para filosofia contemporânea e marcam uma segunda geração de intérpretes da *Metafísica* no século XX.

Se, por um lado, vinculado à tradição analítica, Owen encontra na ideia de *semelhanças de família*, de Wittgenstein, uma poderosa ferramenta para compreender o $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu\ \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, de outro, Aubenque, vinculado à tradição hermenêutica-fenomenológica, é influenciado pelo modo como o ser é concebido por Heidegger para propor a impossibilidade de sua apreensão pelo escopo de uma ciência. Ambos retomam Aristóteles à luz dos desenvolvimentos da filosofia de seu tempo.³⁰

Ao passarmos, *grosso modo*, por duas gerações de interpretação da *Metafísica* nesse último século podemos ver que o Aristóteles sistemático e com corpo doutrinário fortemente unitário legado pela Idade Média – que, de maneira geral, continuou na modernidade –, foi altamente questionado contemporaneamente. Uma postura crítica e autônoma do intérprete frente ao texto fez com que o projeto metafísico aristotélico fosse revisto e apresentado de maneiras completamente opostas, como Jaeger defendendo o desenvolvimento do pensamento do Estagirita nos termos de uma

³⁰ Cabe lembrar que ambas as tradições, analítica e hermenêutica-fenomenológica, viram na filosofia de Aristóteles um solo fértil para o exercício filosófico, não sem motivo, John Austin fundou a coleção *Clarendon Aristotle Series*, com o objetivo de reapresentar Aristóteles e, a partir de novas traduções comentadas, debater a validade de sua filosofia. Já a tradição hermenêutica-fenomenológica contou com traduções e interpretações de Paul Ricœur, Jean Beaufret, Franco Volpi, *inter alios*.

proximidade com Platão, progredindo em direção a um sentido próprio, já Owen defendendo o extremo oposto, que Aristóteles desenvolveu suas investigações de uma recusa da doutrina platônica e ao longo de seu percurso intelectual fez um retorno crítico à mesma. Aubenque apresentando a impossibilidade do projeto metafísico de Aristóteles, Owen a possibilidade pelo sentido focal. São tantos os “Aristóteles” que surgiram no último século que, poderíamos dizer, o termo passou a ser homônimo! Talvez Francis Wolff esteja certo em afirmar que a característica peculiar do discípulo de Aristóteles é a insatisfação, *i. e.*, a relação com um texto fragmentado e a busca por tentar reconstruir o que o autor quis dizer faz desse discípulo um hermeneuta insatisfeito.³¹

Nesse espírito, uma terceira geração parece, ao meu ver, florescer em volta do conceito de substância. Uma vez que o problema do ser foi enfrentado pelos intérpretes e, se possível, a saída ocorre por meio do conceito de substância, parece natural que a atenção se foque nessa noção. Assim sendo, se marcamos como referência a primeira geração de intérpretes E1, a segunda às voltas com Γ 1-2, essa terceira está encerrada na difícil tarefa de desvendar o livro Z da *Metafísica*. O intento deste tratado é a busca pela noção de substância, seu foco parece ser responder o que, de fato, substância é. Uma tal investigação é das mais importantes da obra de Aristóteles, pois trata-se da principal categoria, daquela que viabiliza a ciência do ser enquanto ser, possibilita a demonstração científica e, em última análise, possibilita o conhecimento; é, por assim dizer, a categoria da realidade primária. Ora, a importância dessa noção é inquestionável, no entanto, o consenso entre os intérpretes com relação ao que seja, de fato, substância está longe de ser atingido. Isso ocorre porque Z é um tratado pouco claro e de alta densidade filosófica, o que gera uma grande possibilidade de interpretações. Certo consenso parece somente ser alcançado no fato de a substância ser entendida como forma, mas com relação a esta última, há uma grande disputa sobre sua natureza individual ou universal, ambas as possibilidades altamente problemáticas. Creio que há uma aporia que permite, tal como a aporia do ser formulada

³¹ Cf. WOLFF, F. Três figuras do discípulo na filosofia antiga. *Revista Discurso*, nº 22, 1993. p. 123-152.

por Aubenque, visualizar a problemática geral em volta da noção de substância, trata-se do conhecido dilema de Lesher:

- (A) Nenhum universal pode ser substância (οὐσία).
- (B) A forma (εἶδος) é universal (καθόλου).
- (C) A forma é o que mais verdadeiramente é substância.
(Lesher, 2005, p 235).³²

De fato, o dilema se apresenta como uma ótima maneira de captarmos a problemática, pois não são apenas premissas que tomadas em conjunto são incompatíveis entre si, mas também são todas elas expressão do pensamento de Aristóteles. As três premissas foram retiradas, ao menos em certo sentido, da própria obra do Estagirita. Não há como sair desse impasse sem relativizar, ou qualificar, alguma das três premissas. A última delas (C), é aquela em torno da qual podemos angariar consenso entre os comentadores e intérpretes. O maior problema está na aceitação de (A) e (B), que não podem ser aceitas conjuntamente sem que se caia em contradição. Assim, em se mitigando (A), temos aqueles intérpretes que defendem alguma universalidade da Forma, via de regra a justificativa é a necessidade de cumprir o requerimento de essência. Em se atenuando (B), temos *os amigos das formas individuais*,³³ os quais aceitam inteiramente (A). Diante de um cenário desse tipo, vemos que Aristóteles parece se encontrar numa encruzilhada com relação ao sentido de substância: “ou são universais (καθόλου), ou, como dizemos, são coisas individuais” (*Metafísica*, B6, 1003a3-4).³⁴ Esse não é um impasse percebido apenas pelos intérpretes contemporâneos, mas o próprio Estagirita parecia estar consciente dele. Ora, a última aporia de B da *Metafísica* nos coloca, em última análise, diante deste problema: como relacionar οὐσία, καθόλου e εἶδος.

³² Fórmula bastante conhecida, formulada por James Lesher no famoso artigo *Sobre forma, substância e universais em Aristóteles: um dilema*, mas depois muito citada entre os intérpretes.

³³ Tomei emprestada a irônica expressão cunhada por Zingano, cuja referência remonta ao diálogo *Sofista*, de Platão. Cf. Zingano, 2005, p. 99.

³⁴ Tradução minha de: “καὶ πότερον καθόλου εἰσὶν ἢ ὥς λέγομεν τὰ καθ’ ἕκαστα.” (*Metafísica*, B6, 1003a3-4).

Percebemos também que, de algum modo, a questão da substância contém nela as questões enfrentadas pelas gerações anteriores, pois:

- (i) implica saber qual tipo de ente cairá sob o escopo dessa ciência, ou seja, qual será a extensão do termo substância. Essa é uma questão a ser enfrentada no horizonte do debate da compatibilidade entre ontologia e teologia.
- (ii) Se a ciência do ser enquanto ser é a ciência da substância, então, a ontologia (a questão do ser) está condicionada à substância. Como vimos, é a substância (ser primeiro) que traz em torno de si as demais categorias. Assim é que se há ontologia, esta é, em termos aristotélicos, em estudo sobre a substância.

Com isso, podemos ver que os debates empreendidos pelas duas gerações anteriores parecem ter encontrado numa mesma questão um problema que passa a condicionar, de certo modo, a resposta às questões anteriores. É como se os debates precedentes tivessem chegado numa encruzilhada, a questão da substância. Grande parte dos esforços interpretativos da *Metafísica* dos últimos anos tem se ocupado dessa, para parafrasear Aubenque, *problemática aristotélica*.

Referências

- AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote: essai sur la problématique aristotélicienne*. 2ª ed. Paris: Quadrige/PUF, 1994. p. 250.
- BRUNSCHWIG, J. Dialectique et ontologie chez Aristote: a propos d'un livre récent. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 154, p.179-200, 1964.
- JAEGER, W. *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- LESHER, J. H. Sobre forma, substância e universais em Aristóteles: um dilema. Trad. Paulo F. T. Ferreira. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005. p. 235-246.
- NATORP, P. Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik. *Philosophische Monatshefte*, v. 24, p. 37-65; p. 540-574, 1888.

OWEN, G. E. L. A proof in th *Peri Ideôn*. In: NUSSBAUM, M. *Logic, Science and Dialectic: collected papers in greek philosophy*. New York: Cornell University Press, 1986. p. 165-179.

OWEN, G. E. L. Lógica e metafísica em algumas obras iniciais de Aristóteles. Trad. Luis Márcio Nogueira Fontes. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005a. p. 177-204.

OWEN, G. E. L. O platonismo de Aristóteles. Trad. Luis Márcio Nogueira Fontes. In: ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005b. p. 205-233.

OWENS, Joseph. Aristotle theacher of those who know. In: CATAN, J. R.; OWENS, J. *Aristotle: the collected papers of Joseph Owens*. Albany: State University of New York Press, 1981. p. 1-13.

ROSS, D. W. *Aristotle's Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924 [1981].

ROSS, D. W. The development of Aristotle's thought. In: DÜRING, I. OWEN, G. E. L. *Aristotle and Plato in the mid-fourth centutry: papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*. Göteborg, 1960. p. 1.

XAVIER, G. G. *Τίς ἡ οὐσία;* (Que é a substância?): o problema da substância a partir da última aporia de Beta da Metafísica de Aristóteles. 2017. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/185485>. Acesso em: 15 mar. 2025.

WOLFF, Francis. Três figuras do discípulo na filosofia antiga. *Revista Discurso*, nº 22, p. 123-152, 1993.

ZINGANO, Marco. L' "ousia" dans le livre Z de la "Métaphysique". In: NARCY, M.; TORDESILLAS, A. *La Métaphysique d'Aristote: perspectives contemporaines*. Paris/Bruxelas: Librairie philosophique J. Vrin, Éditions Ousia, 2005. p. 99-130.