
ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

A função da Aporia na Metafísica*

Pierre Aubenque

Tradução de Edson P. de Resende (UFRRJ)

Em meu livro de 1962, sobre o *Problema do ser em Aristóteles*¹, procurei mostrar que para Aristóteles uma teoria geral do ser não pode se constituir como ciência (*episteme*) no sentido preciso que Aristóteles dá a este termo em seu tratado do silogismo científico, quer dizer, do silogismo demonstrativo, nos *Segundos Analíticos*; uma tal teoria, acrescento então, só pode proceder de maneira dialética, no sentido propriamente aristotélico, segundo a qual a dialética é o conjunto das regras da discussão razoável tais como elas são definidas no livro primeiro dos *Tópicos*. Esta tese, segundo a qual a metodologia da ontologia não é científica, mas dialética, enfrentou diversas objeções da parte de vários intérpretes, notadamente de Enrico Berti e Tomás Calvo². Estas objeções me parecem importantes, mas muito mais no nível terminológico do que do conteúdo propriamente dito. A objeção mais óbvia é a de que o próprio Aristóteles fala de uma ciência (e não de uma dialética) do ser enquanto ser. Há duas maneiras de responder a esta objeção, em função do sentido que nós queremos dar à palavra *episteme*, a qual tem efetivamente vários: há um sentido estrito, segundo a qual

* o artigo que ora traduzimos foi publicado no livro La “*Métaphysique*” d’Aristote: perspectives contemporaines. Première rencontre aristotélicienne (Aix-en-Provence, 21-24 octobre 1999); textes réunis et publiés par Michel Narcy et Alonso Tordesillas. Paris, J. Vrin et Bruxelles, Éditions Ousia, 2005, pp. 7-16.

¹P. Aubenque, *Le Problème de l’être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962 (bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale).

²Cf. E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, 1977; Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de T. Calvo, Madrid, 1994. Ver, contrariamente, uma valorização positiva da minha “tese” em T. Irwin, “Le caractere aporétique de la Métaphysique d’ Aristote”, *Revue de métaphysique et de morale*, 95 (1990), p.221-248.

a ciência-*episteme* é um conjunto de proposições deduzidas de premissas primeiras ou axiomas, os quais eles mesmos não podem ser demonstrados (ao menos sem círculo ou sem regressão ao infinito); e há um sentido mais amplo, segundo o qual “ciência” designa todo procedimento racional de estabelecimento de um conhecimento estável. Parece-me que a *interpretatio difficilior*, que dá à palavra *episteme* seu sentido estrito, compreendida aí em relação à ontologia, é hermeneuticamente mais fecunda do que a atribuição a Aristóteles de uma terminologia mais fraca. Entretanto, neste caso, quando Aristóteles fala de uma ciência do ser no sentido estrito, trata-se antes de um *desideratum*, do desejo de que exista uma ciência do ser, mais do que da constatação de sua existência. Na expressão, que se encontra frequentemente em Aristóteles, de “ciência buscada” (ou de “ciência desejada” segundo a tradução de Leibniz) para designar a ciência do ser, eu coloco o acento tanto sobre o adjetivo como sobre o substantivo. A ciência buscada é talvez eternamente buscada e então ela se esgota em si mesma, mas de fato ela se constitui nesta busca de si mesma.

No que diz respeito ao conteúdo mesmo da tese, a maioria dos intérpretes estão hoje de acordo sobre as seguintes afinidades ou homologias entre a ontologia e a dialética:

- (1) A dialética é um método de pesquisa universal, que reenvia à totalidade dos objetos possíveis sem que seja preciso um conceito único da unidade desta totalidade. E é precisamente este o caso do ser, que é um termo tão geral que ele pode se predicar de todo o pensável e de todo o dizível; ele é então indeterminado³, e, por esta razão, indefinível.
- (2) A dialética não pode fundar suas próprias definições, senão de maneira interna, quer dizer, circular. Uma teoria dialética não pode ter um fundamento outro, a não ser no interior da própria teoria, pela falta de uma intuição empiricamente verificável exterior à teoria e ao transcendente. E é isto mesmo o que ocorre com o ser: não há nenhuma intuição empírica do ser enquanto tal. Nos encontramos antes na experiência dos entes, mas não do ser destes entes, a qual permanece indeterminada e indefinível.

³Cf. Hegel, no início da *Science de la logique* (Livro primeiro, primeira seção): o ser é “o imediato indeterminado” (*das unbestimmte Unmittelbare*).

Estas duas características – a ausência de definição e a impossibilidade de um fundamento último – são comuns à dialética e à ontologia e se opõem às duas exigências simétricas da cientificidade, a saber:

- (a) A determinabilidade do objeto: toda ciência trata de um gênero específico e somente um.
- (b) O fundamento que a partir de premissas (axiomas) que podem derivar da experiência (como é o caso, por exemplo, em física) ser evidentes (no caso de uma intuição das essências, como supôs Platão) ou ser suposto de modo hipotético (como no caso dos postulados da geometria).

Nenhuma destas exigências é preenchida no caso da ciência do ser buscada.

Gostaria de me ater hoje a um ponto que eu tenha talvez negligenciado um pouco nos meus primeiros estudos e que é o seguinte: se a ontologia, concretamente a busca de uma ciência do ser, não pode se apoiar sobre um tipo de argumentação legitimada pelo seu uso científico, quais são os procedimentos, os tipos de argumentação, aos quais recorrem ou devem recorrer as pesquisas ontológicas? Qual tipo de discurso alternativo substitui aqui o discurso científico, se este é, de saída, inadequado a este tipo de questão que são as questões, ou antes e melhor, a questão sobre o ser? É a estes procedimentos que pertence, em primeiro lugar, o que se denomina aporia.

O caráter aporético da questão do ser é afirmada por Aristóteles em um texto muito conhecido que se encontra no primeiro capítulo do livro *Z* da *Metafísica*: La question qui est l'objet de notre recherche passé, présente et éternelle et qui demeure toujours aporétique (τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον) à savoir la question : qu'est-ce que l'être (τί τὸ ὄν) ? est identique à la question : qu'est-ce que l'essence (τίς ἡ οὐσία) ?⁴.

Esta questão que se reveste de duas formas, mas que é uma única questão, foi, é e será pelos séculos e séculos “aporética”. Em sua tradução espanhola, Tomás Calvo introduz uma nuance dinâmica que parece oferecer a possibilidade de uma saída. Ele escreve: a questão número 1 (O que é o ser?) “vem a se identificar” com a questão número 2 (O que é a essência?). Neste sentido, nós poderíamos ver aqui uma operação salvadora de substituição, operação provavelmente devido à iniciativa do filósofo que

⁴*Met. Z*, 1, 1028b2-4

permitiria substituir uma questão aporética, a saber – como veremos – “sem saída”, por uma outra questão que abre uma perspectiva de solução. Mas o texto não diz nada deste tipo: ele fala de uma “equivalência” (Giovanni Reale), de uma identidade⁵, não de uma identificação.

O que significa “aporía”? Etimologicamente, “aporía” significa ausência de caminho, de vau para cruzar e ir além. Por extensão, e no sentido figurado, a “aporía” é a ausência de recursos. No famoso canto do coro de Antígona de Sófocles (v. 360), é dito que o homem é *aporos*, “sem recursos”, precisamente na medida em que ele é *pantoporos*, que ele “tem muitos recursos”. O uso filosófico do termo vem de Sócrates, em outras palavras, da tradição socrática. Ao recorrer explicitamente à metáfora do caminho, Sócrates diz frequentemente dele mesmo: “eu erro e estou sempre em aporia” (πλανῶμαι μὲν καὶ ἀπορῶ αἰεί, *Hippias Maior*, 304 c). Mas esta situação que, em primeiro lugar, é uma situação existencial de perplexidade, o sentimento de se encontrar perdido em seu caminho, é analisada por Sócrates e vem a se constituir um elemento decisivo de seu método. A aporia se conecta ao método que o próprio Sócrates tinha provavelmente denominado método “dialético”. A dialética é a arte de colocar questões, não de respondê-las⁶. É Platão, e não Sócrates nem Aristóteles, que define a dialética como “a arte de interrogar e de responder”⁷. Para responder, é necessário saber, e é Platão, e não Sócrates, quem introduz na dialética o elemento do saber; além disto, para Platão, a dialética vem a se identificar, no livro VI da *República*, com a mais venerada das ciências, a ciência das Ideias. Sócrates, ele mesmo, só possui um só saber, o saber de não saber. Tudo isto é bem conhecido, mas o que não é menos reconhecido, é que Aristóteles retoma, aquém de Platão, o método socrático, ou, como diríamos hoje, a dialética negativa de Sócrates⁸.

O método socrático é o método aporético. Trata-se de um método, no sentido em que o interrogador socrático não somente vive na aporia, mas também, pela série de questões que ele põe e as quais seu interlocutor, na maioria dos casos, não pode

⁵ Na tradução alemã de M. Frede & G. Patzig (Aristoteles ‘*Metaphysik Z*’: *Text, Übersetzung und Kommentar*, München, 1988): “*mankann sogar sagen, dass... die Frage, was das Seiende ist, eigentlich die Fragedanachist, was die ousia ist*”.

⁶ Segundo o testemunho de Xenofonte, Sócrates sempre fez perguntas, mas jamais respondia (Cf. *Mem.* IV, 4, 9-10). Este testemunho é confirmado por Aristóteles, *Soph. El.*, 34, 183b7-8.

⁷ Ver, por exemplo, *Crat.* 390c.

⁸ Aristóteles reivindica explicitamente a herança de Sócrates nas *Refutações sofísticas*, 11, 172^a18-30 e 34; 183b7 *sqq.*

responder, ele comunica a seu interlocutor, não de modo encantatório, mas por argumentos racionais e sujeitos ao controle, sua própria aporia. Uma vez que dois seres racionais partilham a aporia segundo uma troca normatizada de argumentos, esta perde seu caráter subjetivo e alcança uma certa objetividade. O fato de poder ser compartilhada é para a aporia, sua justificação dialética.

A aporia está ligada ao processo da questão. A aporia não é a questão mesma, mas a impossibilidade de responder a uma questão determinada ou de escolher entre várias respostas possíveis, e o sentimento de inquietude que decorre desta impossibilidade. Se a aporia é praticada metodicamente, esta inquietude não é uma parada, nem um abandono do caminhar, mas um convite a continuar na investigação, sendo estabelecido que a impossibilidade de uma resposta unívoca e decisiva convida, se a questão merece, a investigar outras respostas alternativas. Além disto, se nenhuma das respostas possíveis chega a se impor como a única resposta adequada, há nisto um convite suplementar para refletir sobre o próprio estatuto aporético da questão.

É o que faz Aristóteles a propósito da aporia em geral, a qual ele dá uma definição psicológica em relação a uma situação logicamente determinada: a aporia é a perplexidade que nasce da “igualdade entre argumentos contrários” (ἰσότης ἐναντίων λογισμῶν)⁹. O *aporema*, que é o correlato da perplexidade, é esta igualdade.

Para Aristóteles, nem toda questão é aporética, somente o é um certo tipo de questão. O exemplo que propõe Aristóteles nos *Tópicos* para ilustrar sua definição de aporia é um exemplo de ética. Quando estou em vias de deliberar sobre aquilo que eu devo fazer em uma circunstância determinada, isto é, quando eu devo responder à questão: o que eu devo fazer? pode ocorrer que eu seja confrontado com uma aporia. Não é sempre o caso, e não é nem mesmo o caso mais geral. Na maioria dos casos, a deliberação (*bouleusis*) permite, pesando as razões, de determinar entre as diversas ações possíveis aquela que é a mais razoável, quer dizer, aquela que é legítima pelas razões as mais fortes. Há sempre casos os quais as razões são propriamente falando iguais, ou seja, que elas são valores iguais para justificar atitudes contrárias e praticamente incompatíveis. São os casos trágicos, precisamente porque eles são a matéria privilegiada da tragédia. Nós poderemos citar novamente a *Antígona* de Sófocles. A questão que se coloca é a seguinte: como fazer o bem, concretamente, o

⁹*Top.* VI, 145b2; cf. 145b16 *sqq.*

justo, na situação em questão, que põe o problema do tratamento correto dos restos mortais de um inimigo do Estado (*polis*), cuja conduta abalou não somente a *polis*, mas igualmente a vida comum dos cidadãos? Conviria dar ao rebelde uma sepultura digna, como a reivindica além da sua família e, em particular, sua irmã Antígona, ou conviria abandonar o cadáver sem sepultura fora dos baluartes da cidade, que é o castigo previsto pela Constituição de Tebas para os inimigos internos da *polis*? Boas razões advogam em favor de uma e de outra das duas decisões. Após ter ouvido os argumentos opostos de Creonte e de Antígona, o coro comenta: “falou-se bem nos dois sentidos” (εὖ εἶπον διπλῶ). Hegel esquematizará este conflito, que é o da razão em conflito com ela mesma, fazendo dele uma contradição entre a piedade privada, fundada na família, e o serviço de Estado, que é a figura terrestre do universal.

Pode-se transpor este conflito para o domínio mais sereno da investigação ontológica? Para os que se espantam com esta possibilidade, basta lembrar que Parmênides já falava do Ser em termos dramáticos e que Platão nomeia *gigantomachia*, combate de gigantes, os discursos sobre a essência. A dramatização da questão ontológica é tão antiga quanto a própria questão.

A questão “o que é o Ser?” é aporética porque ela não admite uma resposta ao mesmo tempo única e unívoca, porquanto esta conjunção da unidade e da univocidade (da unidade de sentido) é a condição de uma resposta adequada. E chega-se ao dilema seguinte: se minha resposta é única, ela não pode ser unívoca; se minha resposta se quer unívoca, ela não pode ser única.

As razões opostas que se chocam aqui são, de um lado, que o termo *ser* é um termo único, que deveria então ter uma definição única, e de outro lado, de que se trata de um termo equívoco, “homônimo”, que tem uma pluralidade de sentidos. “O ser tem vários sentidos” ou “significa de múltiplas maneiras”; dito de outro modo, não somente o ser diz múltiplas coisas, como o céu, a terra, os seres vivos, os deuses, as cores, os números, as ações, as paixões, etc., mas ainda ele os diz em virtude de significações múltiplas que não podem se reduzir à unidade. Esta constatação, que é frequentemente repetida, é o ponto de partida da investigação aristotélica sobre o ser. Pode-se responder imediatamente à questão: o que é o ser? Pode-se, entretanto, já perceber nesta lista certas respostas alternativas que foram dadas ou serão dadas à questão na história anterior e posterior da ontologia. Poder-se-ia citar os nomes dos filósofos antigos que

deram respostas unívocas deste tipo: para Parmênides o ser é a *ousia*-substância (Aristóteles critica com força, em particular no livro primeiro da *Física*, esta identificação que não coincide neste texto, malgrado numerosas interpretações neste sentido, com sua própria posição); para Heráclito, o ser é o tempo; para os pitagóricos, é a quantidade (os números); para os atomistas, o espaço; para Protágoras, a relação; para os estoicos, será a ação (o ato), etc. Para Aristóteles, todas estas respostas possíveis à questão do ser, todas estas “ontologias alternativas”¹⁰ não são falsas por aquilo que elas afirmam (cada uma delas contém uma parte de verdade), elas são falsas por aquilo que elas negam (elas excluem os outros sentidos). Estas respostas são parciais, unilaterais e não esgotam a profundidade e a potencialidade do ser.

Além disso, o ser não se reduz à enumeração de seus sentidos, caso contrário seríamos confrontados com uma “rapsódia”, como Kant reprovará a lista aristotélica das categorias, que são os sentidos do ser na posição de predicado. Para escapar à disseminação, Aristóteles completa a questão inicial por uma outra questão, em um sentido, subsidiária, mas que pode ajudar a responder à primeira questão e que, finalmente, a substituirá. Esta questão subsidiária, e provisoriamente substitutiva, é a seguinte: entre os sentidos do ser, qual é o primeiro? Nós nos encontramos aqui na presença de uma outra dificuldade: que significa “primeiro” (*proton*)? *Proton* tem vários sentidos. Pode-se dizer que, das categorias, a mais bela é a qualidade, a mais útil, a relação, aquela que tem mais peso, a quantidade, a mais profunda ou a mais produtiva, a temporalidade. Mas se pode facilmente perceber que nenhuma das respostas à questão do primado contém uma justificação imanente que interdita toda comparação externa com outros primados alternativos: a qualidade é aquilo que há de mais belo porque a beleza é uma qualidade, a relação é aquilo que há de mais útil porque a utilidade é uma relação, a quantidade é aquilo que é mais pesado porque o peso é ele próprio uma quantidade, etc.

Através destas experiências de pensamento, por estas variações de imaginação, quero mostrar que, à questão “qual é o sentido primeiro do ser?”, várias respostas sendo possíveis e que cada uma delas tem uma parte de legitimidade. Mas não posso adiar mais a resposta, além disso bem conhecida, de Aristóteles: o sentido primeiro é a *ousia*, τὸ πρῶτως ὄν... ἢ οὐσία ἢ αἴτιον (Metafísica, Z, 1, 1028 a30-31). Mas esta afirmação

¹⁰ Segundo a expressão forjada na escola de W. V. O. Quine.

mesma é equívoca, por duas razões: a primeira é que próton, como vimos, é um termo equívoco, e a segunda é que *ousia* tem vários sentidos. Aqui, e de maneira muito excepcional, Aristóteles parece proceder quase matematicamente. *Proton* tem três sentidos¹¹ e *ousia* quatro¹². Seria necessário se perguntar se cada um dos quatro sentidos da *ousia* legitima a primazia da *ousia* em cada um dos três sentidos da primazia. Ter-se-ia então doze questões e não há nenhuma necessidade pela qual as doze questões autorizem doze respostas convergentes. De fato, a *ousia* e tal ou tal sentido é primeira em tal ou tal sentido da primazia, mas não em outros; e tal ou tal dos sentidos de próton podem fazer com que a *ousia* seja primeira em tal ou tal de seus sentidos, mas não nos outros. Tomemos um único exemplo. Se admitirmos que haja três sentidos de *proton*, a primazia segundo a noção (*logos*), segundo o conhecimento (*gnosis*) ou segundo o tempo¹³, nós podemos constatar que a *ousia*, no sentido de conceito comum da coisa, é primeira segundo o conhecimento: nós conhecemos melhor uma coisa quando nós sabemos a qual classe de objetos ela pertence. Um outro sentido de *ousia*, a *ousia* como quiddidade, como essência individual, pode ufanar-se da prioridade segundo a noção (*λόγῳ*), porque a quiddidade é o *logos*, a noção mesma da coisa. Em compensação, em um outro dos seus sentidos, aquele da *ousia* como *hupokeimenon*, como “substrato”, a única prioridade que este sentido pode reivindicar é aquela que Aristóteles denomina a prioridade cronológica (*χρόνῳ*), a prioridade do sujeito em relação a seus acidentes. Os acidentes pressupõem com efeito o substrato, o sujeito, sem o qual eles não poderiam subsistir, enquanto a *ousia* como sujeito só tem necessidade dela mesma para subsistir. Mas o *hupokeimenon*, que, na qualidade de sujeito último, se confunde finalmente com a matéria, não pode, quanto a ele, de modo nenhum, pretender a inteligibilidade intrínseca, nem a cognoscibilidade.

A pluralidade dos sentidos do ser determina uma aporia que, em um primeiro momento, não pode ser ultrapassada, exceto por uma decisão sobre a questão de saber qual é o primeiro destes sentidos, decisão que supõe por sua vez uma decisão prévia sobre o sentido da primazia. Estas decisões não podem ser demonstradas, como nós poderíamos exigir ou esperar de um procedimento propriamente científico. E elas não podem ser demonstradas por uma razão essencial: a norma da decisão é a consequência

¹¹*Met. Z*, 1, 1028a31-b2

¹²*Met. Z*, 3, 1028b33-36

¹³*Met. Z*, 1, 1028a33, 37.

da própria decisão. A decisão em favor de tal ou tal sentido determina os critérios que permitem estabelecer retroativamente esta primazia. Quando decidimos que a *ousia* é o sentido primordial do ser, nós aplicamos critérios que se seguem desta própria escolha. E, inversamente, quando nós decidimos que tal sentido da primazia ou da prioridade é o sentido o mais próprio ou o mais autêntico, nós redobramos um tipo de decisão que, em contradição com as regras da lógica dedutiva, se funda a si mesma. Esta circularidade inevitável da decisão ontológica, do “*ontological commitment*”, segundo a expressão bem conhecida de Quine, engendra uma teoria que pode ser coerente (a ontologia de Aristóteles é seguramente coerente), mas que, fechada sobre si mesma, sem comunicação com o exterior da teoria, não pode excluir de antemão a possibilidade nem a aparição efetiva de ontologias alternativas.

Aristóteles mesmo, sem reconhecer que sua ontologia é uma ontologia possível entre outras, abre, entretanto, involuntariamente esta possibilidade em uma passagem do mesmo capítulo primeiro do livro *Z* da *Metafísica*. Ele afirma, em *Z*, 1, 1028a20-21: On pourrait se demander (ἀπορήσειεν ἄν τις) si se promener, être en bonne santé, être assis, sont ou non des étant.

Esta possibilidade não é de maneira alguma absurda. Ela será retomada, por exemplo, pelos estoicos, para os quais é o verbo que, na proposição, concentra em si o peso ontológico principal, com a consequência de que a categoria da ação, e mais geralmente do acontecimento (expresso linguisticamente pelo verbo), é o sentido primeiro do ser. Como todos sabem, esta não é a posição de Aristóteles. Para este, o substantivo, o sujeito da proposição, a *ousia* como substância, é o sentido primeiro, fundamental: se caminhar é alguma coisa de ente, é com mais razão ainda (*mallon*) que será ente aquele que caminha; pela mesma razão, aquele que está sentado é mais ente do que o estar sentado e o homem com boa saúde é mais ente do que a saúde¹⁴.

Pode-se discutir aqui sobre a expressão *mallon*. Entre as decisões possíveis, há uma que se sobrepõe sobre a outra, que tem mais razão, que é mais razoável, o que não exclui as outras decisões de poderem ter também alguma legitimidade e talvez até mesmo, em relação à capacidade de pensar a experiência, alguma conveniência.

¹⁴*Met. Z*, 1, 1028a24-25. Para este último exemplo, Platão diria o contrário, que a ideia de saúde é “mais ser” que o homem que participa desta ideia.

A primazia aristotélica da substância permite encontrar na experiência núcleos de permanência, em relação aos quais outras propriedades passageiras recebem o estatuto *adventício* de acidentes. Esta ontologia torna difícil um pensamento do fluente e do movente. Com observa Bergson¹⁵, o destino do conhecimento e talvez o da própria humanidade teria tomado uma outra direção, se uma outra ontologia, uma ontologia da ação, do acontecimento, ou da temporalidade tivesse se imposto. Neste caso, a mobilidade, a fluidez, etc. teriam sido mais fáceis de se pensar, mas naturalmente, a permanência, a solidez, a fixidez, teriam sido experiências quase ininteligíveis.

Esta interpretação aporética da ontologia aristotélica poderia abrir a via de duas teses que foram sustentadas em nossa época por W.V.O. Quine¹⁶: (1) A “incrustabilidade” da referência, ou seja, a impossibilidade de demonstrar absolutamente a validade de uma compreensão da existência ou do ser, porque esta demonstração suporia a compreensão daquilo que é demonstrado, e (2) como consequência desta circularidade, a relatividade de toda ontologia.

Dois argumentos se opõem a uma interpretação relativista da ontologia aristotélica, dois argumentos que são tentativas da parte de Aristóteles de superar a aporia. O primeiro é o argumento da causalidade. O segundo é aquele que nós propomos chamar de argumento da reflexividade.

(1) O argumento da causalidade foi formalizado por Aristóteles da seguinte maneira: se, em uma série de termos descontínuos, um destes termos, por qualquer que seja a razão, pretende à primazia, esta pretensão pode ser legitimada por e somente pela exibição de uma relação causal entre este primeiro e os seguintes. O texto decisivo e fundador de toda a tradição metafísica (e que foi fundador porque ele é, de fato, o único que oferece uma perspectiva unificadora) se encontra em *Metafísica*, E, 1: On pourrait se demander (ἀπορήσειε) si la philosophie première a pour objet un genre ou une nature unique, ou si elle est universelle (καθόλου) (1026a23-25).

E após ter afirmado que se existe uma *ousia* absolutamente imóvel, a ciência desta *ousia* merece o título de “filosofia primeira”, Aristóteles acrescenta: esta filosofia será “universal porque primeira” (καθόλου ὅτι πρώτη) (1026a30-31). Certamente, o

¹⁵H. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, Paris, 1940 (1919), p.80-81 (= Oeuvres, Paris, 1959 [“Édition du Centenaire”], p. 875-876).

¹⁶Cf. W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York-London, 1969 (traduzido do americano por J. Largeault, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris, 1977 [Analyse et raisons, 24]).

primeiro, por mais insigne que ele seja, é uma parte do todo, mas, se ele determina e engendra a totalidade em virtude de sua causalidade própria, ele pode valer como se ele fosse a própria totalidade. É assim que se constitui aquilo que Heidegger, considerando que aquilo que é *proton* é Deus, nomeou “a estrutura onto-teológica da metafísica”¹⁷.

Uma última objeção seria a de que a causalidade é ela mesma determinada categoricamente. Em seu uso normal, que é aquele da física, ela funciona no seio de uma categoria e não de uma categoria a outra; ela não é transcendente no sentido do ser e não pode agir para colocar em ordem entre eles nem pode deduzir uns dos outros os entes assim denominados em função destes diversos sentidos. A aporia se resolve aqui levando a uma transcendência (da causa primeira ou do primeiro motor), que funda certamente uma teologia, mas uma teologia que não pode ser dogmática pela razão de que o estatuto do Primeiro Motor e sua relação com o resto não pode ser expresso de maneira adequada nas categorias da experiência e da linguagem ordinária.

(2) O argumento, que denomino argumento da reflexividade, parte do fato de que a aporia na qual nos encontramos em relação ao ser e a sua estrutura (hierarquizada aqui também, como no argumento precedente) é partilhada por todos os homens enquanto possuem o *logos*, isto é, a linguagem e a razão. Esta comunidade é a condição de possibilidade de todo diálogo e, em particular, de toda aporia sensata. Esta comunidade não é apenas uma comunidade formal: ela determina uma ontologia consensual mínima, que é, finalmente, pelas melhores razões do que as que já foram invocadas, uma ontologia da essência.

Este último argumento me parece potencialmente contido na refutação dos negadores do princípio de contradição que Aristóteles propõe no livro *Gamma* da *Metafísica* (capítulo 4). O ponto de partida aqui é também uma aporia: pode-se perguntar se um ente determinado, em virtude mesmo de seu ser, é ou não idêntico a si, se ele tem uma essência que o distingue claramente de todos os outros entes. Pode-se argumentar *pro* e *contra*. De fato, segundo Aristóteles, há filósofos que argumentam contra: Aristóteles cita entre outros, Heráclito e Protágoras, nós hoje poderíamos talvez acrescentar Hegel. Mas o interlocutor que, em um diálogo, argumenta contra a tese da identidade do ser a si mesmo, fala contra ele mesmo na mesma medida em que ele

¹⁷M. Heidegger, “Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik”, in Id. *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957. R. Bague fala, de maneira mais formal, de uma “estrutura katholou-protologique” (*Aristote et la question du monde*, Paris, 1988 [Épiméthée], p.110).

fala¹⁸, porque ele impede, pela negação do princípio da não contradição, que suas falas reenviem a cada vez a uma coisa determinada (que não seja a sua própria negação); ele impede então simplesmente que suas falas tenham um sentido. Quem fala contra o princípio de não contradição interdita que seu próprio discurso possa ter um caráter sensato, e destrói, então, a validade de seu argumento. A adesão comum implícita ao primado da *essência* como identidade da coisa com ela mesma é a condição de possibilidade de todo diálogo sensato.

Em virtude destes dois argumentos, aquele da causalidade e aquele da reflexividade, que procurei esquematizar, a ontologia aporética de Aristóteles abre – e, historicamente tem aberto – a via a duas metafísicas. De um lado, ela abre a via de uma metafísica onto-teológica que instaurada pela decisão teológica forte, oferece um modelo de unificação muito coerente, mas que se apoia sobre um fundamento hipotético. De outro lado, ela abre a via de uma metafísica dialética e transcendental que apenas tem como fundamento a coerência intrínseca de sua argumentação e o uso correto da razão. A primeira poderia ser ultrapassada por aquilo que chamamos hoje de mudança de paradigma. A segunda é inultrapassável, pois ela determina as condições mínimas e universais de possibilidade, não somente dela, mas ainda de toda ontologia possível.

¹⁸ Ele comete o que Habermas chama de uma “contradição performativa”.