



A PRIORIDADE DA METAFÍSICA COMO MÉTODO FILOSÓFICO PARA O INÍCIO E RECUPERAÇÃO DA FILOSOFIA

Jonas Gabriel Vilela Santos*
Filipe Gomes de Freitas**

Resumo: O presente artigo empreende uma breve reflexão a respeito da metafísica, não como mero instrumento de limiar científico, justificando extra-realisticamente o percebido, mas como apanágio do próprio ato de filosofar que lhe outorga e ordena o título de ciência das causas universais, que em Aristóteles, construtor originário do sistema epistemológico basal deste artigo, é conhecimento da coisa em si, do próprio ‘ser’, analisado em contraponto com as antíteses: kantiana, sobre a impossibilidade do cogito do númeno, e hegeliana, sobre a superação dialética do ser como mera episteme lógica em busca de um sentido absoluto. Conclui-se, por fim, a necessidade imprescindível de uma ciência universal que tem por objeto, cuja realidade não cabe por em análise crítica, o ser em si mesmo e que em momento algum sonega à filosofia seus postulados primeiros.

Palavras-chave: Aristóteles. Kant. Hegel. Ser enquanto ser.

Introdução

A modernidade é evidentemente marcada no rol filosófico por uma corrida reparatória que atina-se em compensar ou reparar os trágicos desvios morais, éticos e intelectuais que degingolaram em diversas catástrofes especialmente nos séculos XVIII, XIX e XX.

Frente à tamanha ‘dívida’, a filosofia moderna empreendera um processo de redução científica, a fim de buscar na imanência da existência dada à experiência uma justificativa que se julgasse inegável para se estabelecer uma ordem aos processos antropológicos e de certo modo coibir ou até mesmo extinguir, em dado momento, as mazelas viciosas que corrompem a integridade humana e sua produção sapiencial. O problema de tal investida pauta-se numa desenfreada logificação do pensamento que o faz perder o tino realístico que passa por outro viés da realidade, esta que se externa ao homem e na qual ele existe.

Em alguns sistemas filosóficos esta jornada parece ter suplantado certas noções que à filosofia são categoricamente caras, ao ponto de anular sua realidade processual de moção

* Acadêmico do curso de Filosofia da Faculdade Palotina – FAPAS. E-mail: gabrielvilela.s@outlook.com

** Acadêmico do curso de Filosofia da Faculdade Palotina – FAPAS. E-mail: filipe.sh.freitas@gmail.com

para o conhecimento real, verdadeiro. A filosofia tem sido, desde certas revoluções sistemáticas, um jogo estético-linguístico de combinações de sentidos justificantes na tentativa de se encerrar a solução de uma realidade. A questão que paira é: tem a filosofia encargo de solucionar a realidade?

Se sim, teríamos de dizer que a múltiplas formas do real teriam de ser todas bem conhecidas e interpretadas pelos filósofos, o que faria desta uma policiência de valores e conceitos equívocos, o que parece não proceder para sua autenticidade, ela não é um aglomerado de saberes eruditos. Se não, o que de fato ela empreende, como o faz e por que maneira? Esta é a discussão mor que norteia este artigo: rever a filosofia por um método que fale integral e univocamente a que a filosofia pretende, o que necessita a rigor para ser efetivada e o que não lhe é próprio ou até mesmo vicioso e anulante.

1 Decaimento da filosofia moderna à ciência ôntica como desligamento metafísico

No presente período da era moderna, entendido a partir de certo afã progressista como pós-modernidade, as sociedades ao longo do globo têm-se defrontado com a famigerada produção tecnológica, elencada, por uma corrente mentalidade positivista, como indicador, ou, até mesmo, determinante de aperfeiçoamento e realização de um suposto ideal humanístico que abarca em si noções fundamentais da antropologia filosófica como, dignidade, justiça, felicidade, plenitude e sapiência.

Tal ampliação abrupta de diversos meios tecnológicos para diversos processos surgem inegavelmente de uma continua atitude investigativa que o homem empreende por sua natureza relacional de ordem empírica e cognoscitiva. O homem tem a propriedade, não em sentido possessivo, mas de idoneidade, de tomar dados experimentais, de ordem particular, empírica, e problematizar suas condições de ocorrência, paradigmas essenciais, eficácia efetiva ao ponto, de maneira sintética, e que se diga, artificial, empreender uma reprodução em simulacro do ocorrido acidentalmente. É deveras, o homem, um ser como expressa (ZUBIRI, 2010, p. 16) “a autêntica luz das coisas”, pois o que estivera sob os ocultantes véus da empiricidade e da contingencialidade estrita ganha uma essência concreta, muito particular na cognição racional do homem.

Poder-se-ia resumir ainda, assumindo de certo modo uma corrente lógico-elucidativa clássica, que o homem transpõe o limite da *ευκαισία* fantasmática e assume graus gnosiológicos de ordem superior, esses que são caminho para uma mesma *ουσία* (coisa), esta, que passa a ganhar uma espécie de sentido fundamental que permite a

reflexão a seu respeito, pode se dizer, um valor conceitual que permite que tal ‘coisa’ possa ser denominada por outros conceitos. Este passo gnosiológico já manifesta uma complexidade maior, pois visa sempre um dado invariável na existencial manifestação de dada ‘coisa’. No que atesta (PAGNI; SILVA, 2007, p. 47), comentando Carta Sétima da Πολιτεία (República) de Platão, esclarece esta ordem de concepção do invariante unificante da existência de algo com o termo *διανοία* (dianoia); ‘δῖος’ como termo para “dia”, “luz”, “clareamento”; ‘νοεσις’ como ato de concepção, conceitualização. Nesta altura da elucidação da coisa o homem caminha com o ‘conceito’ como unidade da coisa percebida, a exemplo de conceito dianoético entendamos o número. Todavia tais emancipações graduais da cognição dependem de modo imediato da experiência sensível como dadora de ‘sinais existenciais’, como o conceito de algo como existente e conclusivo. Considerando que o homem concebe de múltiplas formas pela via sensorial, se este se aplicasse em investigar e problematizar cada disposição afetiva dessa via, poderia obter múltiplas formas de conceber um mesmo evento, teríamos então dado o conceito do *noesis* ou ato de diversas formas de conceber uma mesma coisa cognata, o *noema*.

O concluído, até aqui, dá-nos aval para uma progressão do raciocínio lógico sobre a ação cognoscitiva do ser humano. Se as diversas *noesis* são reais, logo, na problematização em vista de uma redução essencial do ato cognoscitivo poder-se-ia convencionar que cada *noesis* inicia uma ciência sobre dado assunto. Até agora nada novo ou renovado surge quanto ao problema da ciência e cognição. Entretanto, se cada via científica passar do estágio contemplativo e descritivo do *noema* para uma ação silogística, realizando juízos relativos, poder-se-ia concluir múltiplas soluções de uma mesma ‘coisa’. Eis que salta a consciência uma crítica ao processo, pode-se saber o que é a coisa em si, ou pelo menos, há alguma ciência dianoética que contenha a existência de dada coisa?

De modo tão admirável quanto o princípio de qualquer ação cognoscitiva, o problema do que é algo, e em que este consiste, retorna, com uma nova vestimenta intelectual, entretanto com os mesmos operados: ‘em que’, ‘qual’, ‘o que’, para o problema daquilo que encetamos no 3º parágrafo. Se o homem é luz do mundo, somos forçados curiosamente a tentar entender o que é o mundo, e se destilarmos ainda mais a terminologia empregada vamos indagar, ‘o que é aquilo que o homem ilumina?’

É plausível, em vista do já explanado, dizer que o problema maior do homem enquanto cognoscente, não é iluminar, mas saber o que é aquilo que previamente e por discernimentos lógicos ilumina. Esse ponto é bastante crucial para estendermos o problema

empreendido até aqui. A dianoética humana não é capaz de dizer o que algo seja em si senão em relação a outrem, iluminar não significa desvendar, o ato iluminante só levaria o homem até o limiar daquilo que a experiência sensível pode lhe oferecer, o que sobra então é impossível, improvável, meramente suponível pela imaginação, sem nexos algum com a ontologia da própria coisa, ou há uma possibilidade de se resolver o paradoxo do ser?

2 Debilidade da pseudo-metafísica kantiana

O crítico racionalista, Immanuel Kant, (2013, p. 242-253), já concluirá em a Crítica da Razão Pura, a impossibilidade de se conhecer o *νοούμενον* (coisa em si), tendo como fundamento de tese que, por opor-se à condição temporal do fenômeno, seria, pois, o *númeno*, incognoscível, haja vista que o cognoscível está, em sua tese, sob as condições cognoscentes inerentes ao pensante, espaço e tempo. Entretanto o que Kant parece não ter suportado em sua tese, fora a necessidade de se averiguar a ciência de algo por si mesma na tentativa de reduzi-la a algo que não seja meramente fenomenológico, temporalmente mutante, mas subsídio para que se a verifique enquanto ciência, pois a dianoia esclarece o invariante, não haveria, pois, certo desejo do homem de julgar esse dado como a coisa mesma, ou pelo menos que essa redução da ciência seja um saber atemporal?

É claro que a indagação anterior é meramente retórica, pois noções dianoéticas como o número seriam postas como essência de tudo o que existe, o que forçaria denominar todas as coisas pela ciência aritmética, mas o que se quer resgatar como problema é a inconsistência da afirmação restrita de que espaço e tempo sejam matrizes cognoscitivas do homem, mas não existenciais do próprio homem; como poderia o homem assegurar-se disso? Quando imaginamos um objeto e passamos a anular imagetivamente seus acidentes e categorias o que nos ficaria à mente, segundo Kant (2013, p. 75), seria o “espaço”, ora, isso só seria possível se todas as categorias existenciais do objeto intuído fossem espaciais, isso onticamente. Ou seja, o ato racional de Kant é mais um ato imagético em que se supõe doxologicamente, o que é uma tendência do homem ao deparar-se com verossimilhanças, que a única via de conhecimento real é a experiência empírica, o que significa dizer, mera impressão espaço-temporal que damos às coisas percebidas.

Se por exemplo intuirmos o ‘um’ do objeto, e mentalmente anularmos suas variações não haveria de sobrar o ‘um’? Se não sobra é porque o um é composto de partes? Essas partes não teriam de ter unidade? Do contrário, não estaríamos caminhando ao infinito da multiplicidade que sempre subsiste no um? Eis o equívoco, ou alijamento intencional da

teoria gnosiológica kantiana, se pudéssemos conhecer só o que se molda às categorias de espaço-tempo, a dianoética ruiria como ciência em si e o homem não seria mais que um ‘dispositivo’ que traduz, ou descreve o sensível em termos mais ruidosos, em termos intuitivos, sem perceber que ele mesmo existe espaço-temporalmente e que essa matriz é anterior a ele, do contrário teríamos de aceitar que se tudo o que existe à nossa concepção espaço-temporal desaparecesse, o que restaria seria o ser humano, não integralmente, mas o que poderíamos chamar de uma ‘razão suspensa’ sem sentido algum de existência. Imagético e pretencioso demais para ser real, é mais conveniente que necessitemos do mundo, muito mais do que ele de nós para ser algo.

Como supracitado, se a ciência quisesse investigar a si mesma, conseguiria encontrar sua pretendida solidez, e invariabilidade fora do dado dianoético (relativo ao sentido)? Não de modo a negá-lo, mas a vê-lo em um ‘nicho cognitivo’ em que ele se verifica, não por demonstração, mas redução àquilo que é universalmente seu objeto de trabalho inicial, sua categoria? Estamos falando em outros termos, de um ato epistemológico, que só é identificado quando se deita a questão ontológica feita ao objeto, agora, sobre a própria ciência e eis que, então, vamos ver sua carência de plenitude, pois não fala do invariante, senão do variante ôntico concebido por dado meio noético. A ‘crise kantiana’ aqui se repete. Há superação disso? Superação talvez não seja o termo adequado para o pretendido, solucionar compreende reduzir, limitar; como, se o processo que nos faz ‘deitar’ sobre os problemas é infinito, como, se a pergunta “o que é” pode recair sobre qualquer coisa? Eis um dos fundamentos da tese empreendida, aquilo pelo qual se indaga, é reflexo para a consciência daquilo que ela tem por verdadeira categoria de *cógitio*, essa que não aparta o homem da realidade exterior, mas o religa sempre que ele perquiri *por que*. Este é o *ser*, o *ser em si*, um objeto que sem o qual todo sistema científico rui, por não encontrar o que o plenifique em unidade. Pois, como resumira Aristóteles, todas as coisas tendem para um bem, e o bem é aquilo que subsiste por si, não relativamente, mas de modo a dar realidade à relação.

Ora, o problema ganha nova faceta quando repensamos as condições nocionais que nos delimitam a ideia de númeno. O que se procura não é a coisa em si mesma como causa disruptiva e absolutamente *outra coisa* existente. Teríamos de dizer, assim, que cada coisa é uma existência sem correlações nas diferenças, uma realidade completamente independente de qualquer causa comum. Ora, como vimos, há a necessidade inata da busca por uma causa comum entre os entes para se explicar as causas de um objeto, logo entre esses mesmos não haveríamos de buscar agente unificante para que não se repita o mesmo equívoco fenomenológico e reduzamos como Parmênides os demais seres a mero acidente de um ser

absoluto? Esse unificador imediato tem de ser o *ser enquanto ser*, não como propriedade de todos os particulares, mas como causa de participação dos particulares de uma realidade que é em si, o ser é, pois, posto como categoria real do pensamento e do que está fora dele.

3 Pseudo-metafísica hegeliana como vaticínio da kantiana

Dentre as vertentes modernas que se arrogam de alguma metafísica, a de Frederico Hegel apresenta uma audaciosa tentativa de superação da tese kantiana, não de modo a negá-la, mas a fim de reafirmá-la de modo que se melhor situe no campo da lógica. Diz-se isso pelo fato de Hegel ter mais contundentemente arriscado um sistema ontológico em que o ser em si continua impossível de ser tomado por real, entretanto o filósofo alemão consegue transpor o problema, direcionando seu objetivo a outro fim.

Se o ser for enunciado como predicado do absoluto, isso dará a primeira definição deste: O absoluto é o ser. Essa definição é (no pensamento) a absolutamente inicial, a mais abstrata e a mais pobre [...] o nada enquanto nada imediato, igual a si mesmo, é também, inversamente, o mesmo que o ser. A verdade do ser, assim como a do nada, é portanto, é a verdade dos dois: essa verdade é o vir-a-ser” (HEGEL apud WOHLFART, 2013, p. 23-25).

Hegel entende o ser em si como uma imediato abstrato do qual não podemos obter mais nada ou derivar quaisquer noções. Mesmo assim, sua tese é audaciosa, pois como escreve (WOHLFART, 2003, p.22): “Hegel parte do ser em sua absoluta indeterminação ainda não sendo portador de nenhuma qualificação ontológica”. Para Hegel o ser imediato igual a si mesmo é um vazio niilístico, que só pode ser superado quando posto em relação lógica com sua ‘ideia de antítese’, por exemplo: o ser “x” não é um ser “y”, logo, todo “x” é um “não y”. É apreciável a proposição para um raciocínio lógico sobre a realidade, entretanto que “x” não seja “y” não implica que este seja seu imediato contrário, pois, pelo *princípio da não-contradição*, o que é não pode não ser, isso só poderia ser dito em relação, posto que essa só se verifica como um raciocínio epistemológico que não tem outro subterfúgio para tratar do real senão acreditar que ele está encerrado nessa dialética. Ainda nesse sistema é faltante o dado do *relato* como coisa que se relaciona com outra para que essa seja seu negativo que não tem concretude, pois é proposicional, surge do cogito e não do ser externo a ele. Uma mera repetição articulada de Kant com o apanágio de justificar a abstenção de se pensar o ser em si, dado que tudo o que não dado ser é sua expressão contrária a partir da qual concluiremos, provisoriamente o que este é, novamente a crise da negação fenomenológica kantiana.

Se é forçoso aceitar a doxologia da impossibilidade *numênica* de Kant e tampouco a logicidade imposta ao ser que teria de ser entendido em si para comprovar ou não essa logicidade, em que sistema ou método o ser poderia ser pensado sem tamanha presunção idealista?

4 A metafísica como método fundamental para entendimento filosófico do ser

Logo que nos deparamos com algo que é estranho a nós, de imediato, surge a pergunta: *o que é isso?* Para fundamentar esta questão, com efeito, todo processo de descoberta e demonstração passa por desvendar o que é a coisa, é nesta condição que se busca entender como a inteligência desempenha seu papel para conhecer a substância da coisa. Esta pergunta é uma manifestação natural que justifica a primeira frase proferida e escrita por Aristóteles no livro *Alfa da Metafísica*, que corresponde ao processo natural de investigar sobre as coisas. Ao dizer que “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber”, ou melhor, todos os homens têm, por natureza, o *desejo* de saber, quer nos demonstrar que o método investigativo acerca das causas das coisas está inato em nós, basta desenvolvê-lo com maior eficácia. Mesmo algo que é inato em nós, *pode ficar inerte, ou seja, não se expressar de forma concreta*, dessa maneira, nós seres racionais, ditos homens, temos a capacidade de melhoramento, mas somente pelo *hábito*. No entanto necessitamos de uma “filosofia que, como ciência, precisa partir de uma curiosidade original. A partir daí deveria processar-se toda a aprendizagem” (RUBIN, 2002, p. 34).

Fazer ciência é retornar ao princípio das coisas, saber as suas causas, causas essas que determinam sua existência no mundo. Como investigar, cientificamente, tendo como método essa que se nos afigura uma ciência primeira? Em primeiro lugar, devemos nos remeter as formas pelas quais o homem utiliza essa ciência, que em primeiro momento é estritamente empírico. Aristóteles não negou a utilidade dos sentidos, mediante a busca pelo conhecer das coisas, pelo contrário, determinou e esclareceu que os sentidos, em especial a visão, nos proporcionam conhecimentos plausíveis da realidade, que posteriormente é transformada em conhecimentos metafísicos, e acima de tudo; em entendimento das causas. É evidente na leitura da metafísica, na qual Aristóteles escreve “[...] nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações.” (ARISTÓTELES, 2013a, p. 05). É com a visão que acessamos a realidade, no entanto, *as coisas são mais do que aquilo que se pode ver*.

Seguindo para os fundamentos da ciência primeira, temos que destacar o método pela qual ela se utiliza, sendo este a admiração. Aqueles que se propuseram em buscar o entender das coisas, mediante as orientações da sapiência, se tornaram verdadeiros filósofos, estes:

[...] homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples, em seguida, progrediam pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores [...](ARISTÓTELES, 2013, p. 11).

A fundamentação básica para o desenvolvimento da ciência primeira está pelo fato de nos admirarmos com as coisas, são pelas dificuldades que nos desenvolvemos, na dinâmica da admiração: o sujeito cognoscente tem o contato com o objeto, reconhece sua insignificância diante do não saber, e se admira, ao passo que a admiração proporciona o desencadear para o conhecimento da coisa, neste sentido o passo a passo, citado por Aristóteles, requer disciplina e determinação (hábito). Podemos nos admirar com o mais simples dos objetos, no entanto, o que fazemos com esta admiração é fruto do desejo de conhecer. “Quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe [...]” (ARISTÓTELES, 2013, p. 11). É o processo de não saber das coisas que se desenrola o conhecer.

[...] o estupor, a admiração de que as coisas sejam assim como são e o desejo de libertar-se da ignorância. Uma vez alcançada a sapiência, experimentamos o estado de espírito exatamente oposto: conhecendo a causa última ou a razão última das coisas, compreendemos a sua necessidade, isto é, o fato de não poder ser diferentes do que são; e, portanto, nos admiraríamos se fossem diferentes do que são (REALE, 2013, p. 12).

É necessário destacar, que a busca pelo saber é uma forma intrínseca ao ser humano que se manifesta pelo desejo, esse não tinha uma conotação prática, mas um puro e sincero ato de sair da ignorância, e uma busca sincera pela sabedoria. Os mecanismos que eram utilizados se destacavam em relação à busca das causas primeiras.

É inegável que o método filosófico que desencadeia o entender das coisas é a admiração, pelo contato direto com aquilo que nos espanta. Tendo em vista que existem coisas que vão além da nossa capacidade sensível, como nos admirar com as coisas que não vemos?

A capacidade de ver é apenas uma parte engendrada em um todo. Nossa capacidade de admirar passa pelos sentidos, o processo que desencadeia a admiração não é a figura ou a delimitação mensurável da coisa, mas aquilo que ela é. Ou seja, uma constituição de matéria e forma. Sabemos que na história, os filósofos antigos buscavam um princípio ordenador do

mundo a *Arché*, um fundamento que pudesse responder a uma simples pergunta: do que é feito o mundo? No entanto, a *arché* buscada pelos pré-socráticos se fixava em apenas uma das quatro causas exposta por Aristóteles, a causa material. Nesta condição pode-se dizer que os filósofos pré-socráticos eram materialistas, devida a essa permanência de fixar-se a um princípio meramente material, o qual não poderia explicar o princípio das coisas. No que decorre a causa material e formal, é necessariamente a causa formal que anima a matéria. Percebido que a admiração não é fundamentada apenas na matéria para que haja o espanto ao conhecer, mas na união entre a causa material e formal.

Sabendo que as causas não são meramente matéria, então existe um elemento que diferencia as coisas entre si e que possibilita o seu conhecimento. Este elemento diferenciador das coisas é causa formal. Nesta relação, foi Aristóteles quem mostrou que as coisas matérias se diferenciam entre si por outro elemento, o qual chamou de ‘forma’. Dentre as suas investigações, Ele, percebeu que os elementos da natureza não eram meramente matéria, mas eram animados por outro elemento constitutivo, é notável então que a diferenciação ocorre entre o homem, animal, vegetal, em relação à forma, porque, na matéria não se nota a diferença, pois todos são constituídos da mesma, neste caso existe a diferenciação enquanto a forma, se observarmos com maior cuidado, teremos a possibilidade de nos dar conta de que a forma, aquilo que anima a matéria, não aparece de imediato aos nossos sentidos, por ventura, alguém conseguiu ver aquilo que anima e faz crescer uma planta, ou até mesmo, a alma de um ser humano? A forma não está de imediato, mas se manifesta na matéria. Neste sentido, a matéria por si não desencadeia a admiração, mas necessita de outro elemento - a forma - para desencadear todo processo reflexivo filosófico e um tornar-se filósofo, pois “alguém começa a ser filósofo, quando começa a dar-se conta que na realidade há mais realidade do que aquilo que aparece imediatamente aos nossos sentidos” (ETTIENE, 2001).

A ciência do ser enquanto ser, a rainha das ciências, tem por método a admiração, e que permite olhar para realidade não apenas o superficial, mas ver além de nossos sentidos e sabemos que aqueles que se empenham em adquiri-la são considerados verdadeiros homens livres, pois a liberdade é fundamentada em ser livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros. Esta ciência que busca as verdadeiras causas tem – singulares – características que possibilitam e que justifica seu objeto (*Arché*).

No que decorre as características da ciência do ser enquanto ser ou sapiência, destaca-se a capacidade de conhecer todas as coisas deve pertencer aquele que possui a ciência do universal, todas as coisas sob certo aspecto, este sabe todas as coisas em um âmbito particular, enquanto se encaminha para o universal no que decorre as dificuldades, as coisas mais

universais são aquelas com um maior grau de dificuldade a serem conhecidas, pelo fato de se distanciarem do mero sensível.

*'As causas primeiras são universais'*¹, não meros esquemas mentais: “eles indicam os fundamentos, as condições, as razões metafísicas de todas as coisas”(REALE, 2013. p. 12), são classificadas como universais absolutos. E no que decorre ao conhecimento, a coisas mais universais, agrega-se a elas um grande grau de dificuldades.

Exatidão e simplicidade, no que decorre a matemática têm por princípio o número, e, no entanto, o objeto de estudo da sapiência são todas as causas, não podemos cair no erro da multiplicidade das coisas e não as conhece-las. No que converge à sapiência, as causas não se referem a múltiplas causas particulares, mas aquilo que é universal, no entanto partindo do universal a ciência é exata e ao mesmo tempo simples.

“A exatidão de uma ciência depende da simplicidade dos princípios sobre os quais se verte, a sapiência é a ciência mais exata porque se refere aos princípios mais simples, e tais são os princípios primeiros” (REALE, 2013. p. 15).

Capaz de ensinar, a sapiência é uma ciência que dentro de suas particularidades é a única que nos dá as condições necessárias ao ensino, “uma ciência é considerada tanto mais sapiência, quanto mais é capaz de ensinar, mas uma ciência é tanto mais capaz de ensinar, quanto mais indagar as causas. É um ensino em grau supremo” (REALE, 2013. p. 14). Além de ser capaz de ensinar, a sapiência deve *ser desejável por si mesma*^{*}, a sapiência tem essa característica, pelo fato de ser uma ciência que suas ações não são voltadas ao campo prático, no qual se especula apenas sobre as sensações, confirma que a sapiência tem por objeto os princípios primeiros. A sapiência, no entanto, é “[...] desejável por si [e é uma] ciência que é tal em máximo grau cognoscível, [sendo fundamentada nos] [...] primeiros princípios - são pelos princípios que conhecemos todas as coisas” (REALE, 2013, p. 14).

Neste sentido, a mais elevada das ciências, no que decorre a sapiência, Aristóteles traz em seus escritos que a ciência primeira está hierarquicamente disposta, ou seja, no que tange as ciências quanto mais elevadas for - mais sapiência - e esta elevação ou “superioridade depende do conhecimento do fim. Portanto uma ciência que é hierarquicamente mais elevada conhece o fim mais elevado. A sapiência, portanto, tem como objeto o fim mais elevado ou supremo” (REALE, 2013, p. 15). É notável que a busca por entender das coisas nos remete sempre a sapiência, pois nos permite uma transformação. Esta se inicia pelo simples fato de

¹ A fundamentação específica das características da sapiências, estão dispostas no segundo capítulo do livro *Alfa da metafísica*, 2013a, p. 9-15, cujo título é “Quais são as causas buscadas pela sapiência e as características gerais da sapiência”

nos admirarmos pelas coisas tal quais são. Nesta trajetória, fica instituído qual é a natureza desta ciência e o fim que a pesquisa e toda investigação devem alcançar.

Considerações finais

Há de se concluir por hora, que a necessidade de uma ciência das causas universais que tenha por categoria apodítica o próprio ser é ultrapassar a problematização crítica, dando valia ao *cogito* do ser enquanto ser, não como uma mera faceta especulativa da filosofia, mas o método segundo a qual inicia seu processo. O determinismo racionalista kantiano, reduzira a noção de verdade a um conjunto de operações racionais cujos valores apodíticos não são mais que os dados dianoéticos, sem ainda a possibilidade de se discutir a unidade de qualquer coisa. Hegel propusera uma superação dessa fundamentação, entretanto, somente vaticinara o que afirmam as proposições kantianas, pois seu empreendimento dialético necessita de um estágio hipotético para proceder. Ainda valemo-nos, em tempos de grande relativismo que acaba por ganhar subterfúgios em dadas teorias, de uma autêntica revisão do método para assegurarmos-nos de que a filosofia pura ainda não se perdera e Aristóteles no corpo central de sua obra continua a ser um oriente metodológico para o retorno ao ato idoneamente filosófico e uma constante recuperação desta, a metafísica.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**: volume II / Aristóteles; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. v. 2.

ETTIENNE, G. **Filosofia na idade média**. São Paulo: Martins Fonte, 2001.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. De Fernando Costa Mattos. 2. Ed. Petrópolis, RJ. Vozes, 2013.

PAGNI, P. A.; SILVA, D. J. **Introdução à Filosofia da Educação**: temas contemporâneos e história. São Paulo: Avercamp, 2007.

REALE, G. **Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário**. São Paulo: Loyola, 2013. v. 3.

RUBIN, A. A. **Também você é filósofo**. Santa Maria: Pallotti, 2002.

WOHLFART, J. A. **Metafísica e ética**: estudo sistemático em Hegel. Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2003.

ZUBIRI, X. **Natureza, história, deus.** São Paulo: Realizações, 2010.