

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Renan Eduardo Stoll

**TEOLOGIA E CAUSALIDADE DO PRIMEIRO MOTOR IMÓVEL EM
ARISTÓTELES**

Porto Alegre

2021

RENAN EDUARDO STOLL

**TEOLOGIA E CAUSALIDADE DO PRIMEIRO MOTOR IMÓVEL EM
ARISTÓTELES**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Raphael Zillig.

Porto Alegre

2021

CIP - Catalogação na Publicação

Stoll, Renan Eduardo
Teologia e causalidade do primeiro motor imóvel em
Aristóteles / Renan Eduardo Stoll. -- 2021.
45 f.
Orientador: Raphael Zillig.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em
Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. Aristóteles. 2. teologia. 3. filosofia primeira.
4. primeiro motor imóvel. 5. deus. I. Zillig, Raphael,
orient. II. Título.

Renan Eduardo Stoll

**TEOLOGIA E CAUSALIDADE DO PRIMEIRO MOTOR IMÓVEL EM
ARISTÓTELES**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Raphael Zillig.

Porto Alegre, 30 de novembro de 2021

Resultado: Aprovado.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Inara Zanuzzi

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. Rodrigo Romão De Carvalho

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de agradecer, em primeiro lugar, aos principais responsáveis pelo surgimento do meu interesse pela filosofia: os amigos Leonardo Nascimento, Danton Oestreich e Mônica Prates, com os quais pude manter um diálogo constante durante os anos de convivência em Porto Alegre; e os professores Fernando Lewis de Mattos (*in memoriam*) e Raimundo Rajobac, do Instituto de Artes da UFRGS, com os quais pude cursar dois semestres da disciplina de Estética da Música e que sempre estiveram dispostos a esclarecer as mais diversas dúvidas.

Quero agradecer, ainda, a um dos principais responsáveis pelo meu interesse na filosofia aristotélica e o maior responsável pela minha decisão em seguir o caminho acadêmico na filosofia: meu orientador, Raphael Zillig. Creio que seja possível dizer que essa decisão aconteceu já na primeira aula do seu curso de História da Filosofia Grega, em 2016. Poder contar com sua orientação é motivo de grande alegria.

Agradeço também aos membros da Banca Examinadora deste trabalho, Inara Zanuzzi e Rodrigo Romão De Carvalho, por todos os comentários e questionamentos pertinentes.

Também registro meu agradecimento a todo o corpo docente do Departamento de Filosofia da UFRGS, em especial as professoras Priscilla Spinelli, Lia Levy, Sílvia Altmann e o professor Rogério Severo. Os professores José Carlos Baracat Júnior, Rafael Brunhara e Leonardo Antunes também foram fundamentais durante os semestres em que participei de seus cursos e pude discutir e aprender com eles diversos assuntos, tanto dentro quanto fora da sala de aula.

O curso de filosofia proporcionou, além disso, o contato e a amizade com pessoas que tornaram o percurso ainda mais agradável. Por tal motivo, agradeço a Wolfgang Sattler, Pedro Zanchin e Jingfang Yu.

Por fim, quero agradecer aos meus pais, Neri e Marlene, meu irmão e minha cunhada, Rodrigo e Claudiana, e meu sobrinho, João Gabriel, por todo o apoio e compreensão.

RESUMO

Nesta pesquisa, abordo a noção de teologia e a causalidade do primeiro motor imóvel em Aristóteles. Primeiramente, observo que a atribuição de uma teologia ao filósofo parece derivar de três vertentes principais, a saber, (i) a caracterização de uma das filosofias teóricas em *Metafísica* E1 como uma filosofia teológica, (ii) o estudo realizado por Aristóteles no livro Λ da obra, e (iii) o próprio título “τὰ μετὰ τὰ φυσικά”. Destaco, além disso, que há dois sentidos do conceito de teologia em Aristóteles, um positivo e um negativo, de modo que o sentido positivo é usado para qualificar a filosofia primeira como uma filosofia teológica, ao passo que o sentido negativo é usado como referência aos poetas mitologizantes. O conceito de divindade também é analisado, de modo a esclarecer que aquilo que Aristóteles considera divino pode ser tomado tanto como um atributo de certas entidades quanto como um sujeito do qual são descritas as propriedades. Analiso, ainda, a interpretação tradicional sobre a causalidade do primeiro motor imóvel (ou deus), que o concebe como uma causa final, bem como a interpretação de Enrico Berti, que critica a interpretação tradicional e concebe o primeiro motor imóvel como uma causa fundamentalmente eficiente. Por fim, considero que, embora parte do livro Λ da *Metafísica* contenha uma discussão sobre deus, isso não caracteriza uma teologia no sentido aristotélico, e que, no contexto da ciência buscada, o vocabulário da divindade está sendo usado sobretudo para alçar a filosofia primeira ao mais alto posto entre as ciências.

Palavras-chave: Aristóteles, teologia, filosofia primeira, primeiro motor imóvel, deus.

ABSTRACT

In this research, I approach both the notion of theology and the causality of the first unmoved mover in Aristotle. I start by noting that the attribution of a theology to the philosopher seems to derive from three main strands, namely (i) the characterization of one of the theoretical philosophies in *Metaphysics* E1 as a theological philosophy, (ii) the study carried out by Aristotle in book Λ of the work, and (iii) the very title “τὰ μετὰ τὰ φυσικά”. I also emphasize that there are two senses of theology in Aristotle, a positive and a negative one, so that the positive sense is used to qualify the first philosophy as a theological philosophy, whereas the negative is used as a reference to mythologizing poets. The concept of divinity is also analyzed in order to clarify that what Aristotle considers divine can be taken both as an attribute of certain entities and as a subject whose properties are described. I also analyze the traditional interpretation of the causality of the first unmoved mover (or god), according to which the unmoved mover is conceived as a final cause, as well as the interpretation of Enrico Berti, who criticizes the traditional interpretation and conceives of the first unmoved mover as a fundamentally efficient cause. Finally, I consider that, although part of *Metaphysics* Λ contains a discussion about god, this does not amount to a theology in the Aristotelian sense, and that in the context of “the science we are looking for” the vocabulary of divinity is being used mainly to raise the first philosophy to the highest rank among sciences.

Keywords: Aristotle, theology, first philosophy, first unmoved mover, god.

LISTA DE ABREVIATURAS

- Cael.* – *De caelo*
De an. – *De anima*
EE – *Ethica Eudemia*
EN – *Ethica Nicomachea*
GA – *De generatione animalium*
GC – *Geração e Corrupção*
Metaph. – *Metafísica*
Mete. – *Meteorologica*
PA – *Partes dos Animais*
Ph. – *Física*
Sens. – *De sensu et sensibilibus*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. O CONCEITO DE TEOLOGIA EM ARISTÓTELES	10
1.1 Sobre a atribuição de uma teologia a Aristóteles.....	10
1.2 Θεολογία e θεολογική: dois sentidos do conceito de teologia	16
1.3 Sobre o conceito de divindade.....	19
2. A CAUSALIDADE DO PRIMEIRO MOTOR IMÓVEL	26
2.1 A interpretação tradicional: o primeiro motor imóvel como causa final.....	27
2.2 O primeiro motor imóvel como causa eficiente e a crítica à interpretação tradicional	32
CONSIDERAÇÕES FINAIS	40
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	42

INTRODUÇÃO

É comum encontrarmos a afirmação de que Aristóteles possui uma teologia. É menos comum, no entanto, que se encontre um esclarecimento sobre o conceito de teologia, bem como sobre o uso da terminologia associada à divindade nas obras aristotélicas. Neste trabalho, proponho investigar a questão sobre como o filósofo usa o conceito de teologia e o vocabulário da divindade, em especial no contexto da ciência que está sendo buscada no tratado conhecido como *Metafísica*. Além disso, visto que o primeiro motor imóvel apresentado no livro Λ do tratado é identificado com deus ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$) e caracterizado como uma causa, coloca-se a questão sobre qual é o tipo de causalidade operante em sua atividade.

Há, creio, três vertentes principais que originam a atribuição de uma teologia a Aristóteles. A primeira delas é a apresentação de uma ciência ou filosofia teológica no primeiro capítulo do livro E da *Metafísica*, que encontra correspondência em K7 do mesmo tratado. No contexto em questão, o Estagirita discorre sobre três filosofias teóricas e seus respectivos objetos de estudo, de modo que a mais digna de escolha delas é caracterizada como uma filosofia teológica e como uma filosofia primeira, ao passo que as outras filosofias teóricas, a saber, a física e a matemática, seriam inferiores à primeira. Em *Metaph.* E1, bem como em K7, Aristóteles identifica o objeto de estudo dessa filosofia teológica com a substância eterna, imóvel e separada. Em tais capítulos, porém, o filósofo não afirma a existência de tal substância; das vezes em que a menciona, é sob forma de um condicional. É apenas no livro Λ da obra que se prova a existência dessa substância.

A segunda das vertentes que origina a chamada “teologia” aristotélica reside no empreendimento realizado por Aristóteles no livro Λ da *Metafísica*. Embora os cinco primeiros capítulos desse livro contenham uma análise da substância sensível, ele já foi considerado o clímax da obra e foi concebido, da antiguidade até pelo menos o século XX, como o livro no qual Aristóteles desenvolve sua teologia. Isso se justifica sobretudo porque a partir de $\Lambda 6$ é possível encontrar a prova de uma substância imóvel, eterna e separada, que é identificada, em $\Lambda 7$ (1072b13-30), com deus ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$). Com isso, mesmo que a palavra “teologia” não seja mencionada em todo o livro Λ , julga-se que ele seja, por excelência, o livro teológico.

Além disso, a atribuição de uma teologia a Aristóteles parece derivar de uma terceira vertente, que diz respeito ao próprio título da obra. Como será possível observar, alguns intérpretes defendem que, mesmo que o título *Metafísica* não tenha sido dado pelo Estagirita,

ele carregaria em si uma referência ao objeto de estudo genuíno da disciplina metafísica, a saber, aquelas coisas que estão além do mundo natural.

A partir disso, procuro analisar com mais detalhes, no primeiro capítulo deste trabalho, essas três vertentes que tradicionalmente caracterizam a teologia aristotélica. Além disso, observo uma distinção entre dois sentidos de “teologia” em Aristóteles, de modo que um deles é associado à ciência denominada “teológica” e pode ser caracterizado como um sentido positivo, ao passo que o outro sentido é usado como referência aos poetas que narravam mitos sobre o divino e caracteriza um sentido negativo. Ademais, o conceito de divindade, estando intrinsecamente ligado à discussão, também é considerado. Procuro esclarecer que esse conceito envolve dois usos distintos, sendo usado tanto como um atributo de certas entidades – como os corpos celestes, a natureza em sua totalidade e as substâncias imóveis – quanto como um sujeito do qual são descritas as suas propriedades – o que diz respeito à discussão sobre a natureza do primeiro motor imóvel ou deus.

Dado que o deus aristotélico é concebido como causa de todas as coisas, analiso, no segundo capítulo, qual é o tipo de causalidade envolvida em sua atividade. Para isso, considero sobretudo os argumentos apresentados por Ross ([1924] 1997), um dos principais defensores da interpretação tradicional, que argumenta que esse deus seja fundamentalmente uma causa final. Analiso, em seguida, como Berti (2011a) procurou defender a noção de uma causalidade exclusivamente eficiente, sobretudo através de sua crítica à interpretação tradicional.

1. O CONCEITO DE TEOLOGIA EM ARISTÓTELES

Aquilo que se costuma caracterizar como “teologia” em Aristóteles parece derivar de três vertentes principais. A primeira delas é a apresentação de uma filosofia teológica no primeiro capítulo do livro E da *Metafísica* – que encontra correspondência em K7 do mesmo tratado –, cujo objeto de estudo seriam as coisas imóveis e separadas. A segunda diz respeito ao estudo realizado por Aristóteles no livro Λ do tratado, que contém a prova de uma substância eterna, imóvel e separada, bem como a possibilidade de uma pluralidade dessas substâncias. A terceira diz respeito ao próprio título *Metafísica* que, como defendem alguns intérpretes, poderia carregar em si uma referência às coisas que estão além do mundo natural e que seriam os objetos genuínos da disciplina metafísica. Neste capítulo, faço um mapeamento sobre como a literatura secundária aborda o que considero ser a atribuição de uma teologia a Aristóteles a partir dessas três vertentes. Considero, além disso, dois sentidos do conceito de teologia em Aristóteles: um sentido positivo e um negativo. Observo que, enquanto o sentido positivo é usado para caracterizar uma das ciências teóricas, o sentido negativo é usado como referência àquilo que os poetas mitologizantes faziam. Procuro também discorrer sobre o uso aristotélico do conceito de divindade, que se caracteriza tanto como um atributo de algumas entidades quanto como um sujeito cujas propriedades são descritas.

1.1 Sobre a atribuição de uma teologia a Aristóteles

O ponto de partida desta investigação diz respeito à qualificação de uma das ciências ou filosofias¹ teóricas apresentadas no livro E do tratado da *Metafísica* como uma ciência teológica² (θεολογική). Como sabemos, o texto de *Metaph.* E1 apresenta três filosofias teóricas e seus respectivos objetos de estudo: a filosofia física, que se ocupa de coisas não separadas³ e não imóveis; a filosofia matemática, da qual algumas partes tratam de coisas

¹ Em *Metaph.* E1, os termos “ciência” e “filosofia” são usados por Aristóteles como sinônimos.

² Cf. *Metaph.* E1, 1026a19. O texto de *Metaph.* K7, que contém um paralelo com o de E1, também apresenta uma das ciências teóricas como uma ciência teológica (cf. 1064b3); no entanto, há discordância sobre a autenticidade do texto. Para mais detalhes, ver Aubenque (1985), Berti (2012), Décarie (1985a) e Mansion (2009).

³ Mantenho o termo “ἀχώριστα”. É comum, no entanto, encontrarmos a leitura de “χωριστά” para 1026a14. Esta última leitura foi, como sugere Stephen Menn (Iγ1, p. 8), pressuposta pela primeira vez por Michelet (1836, p. 162). O crédito de tal leitura, porém, é dado a Schwegler (1847-1848), que propôs que o termo “ἀχώριστα” fosse substituído por “χωριστά” ou “τὰ χωριστά”. O termo “χωριστόν” significa tanto “separado” quanto “separável”,

imóveis e não separadas⁴; e a filosofia teológica, cujos objetos são coisas separadas e imóveis (1026a13-16). Ainda em E1, essa ciência é denominada “filosofia primeira” e assume uma posição de destaque em relação às outras filosofias teóricas (a física e a matemática). Com efeito, Aristóteles é claro em afirmar que as ciências teóricas são mais dignas de escolha do que as outras ciências (as práticas e as produtivas) e que a ciência teológica é a mais digna de escolha dentre as filosofias teóricas (*Metaph.* E1, 1026a22-23).

É a partir do uso do adjetivo “θεολογική” para caracterizar uma ciência suprema, juntamente com a descrição do seu objeto de estudo – as coisas separadas e imóveis –, que se costuma atribuir a Aristóteles uma teologia no que diz respeito ao contexto de *Metaph.* E1. Ross ([1924] 1997, I, p. cxxx), por exemplo, afirma que Aristóteles chamou de teologia aquela que seria a mais alta das ciências, de modo que o nome “teologia” seria derivado do objeto de estudo dessa ciência, a saber, “[...] aquele tipo de ser que combina existência substancial e independente com liberdade de toda a mudança”⁵.

A identificação do objeto de estudo dessa ciência teológica com a substância imóvel, separada e eterna gerou uma oposição entre o que seriam dois projetos internos à *Metafísica* de Aristóteles. Não cabe aprofundar o ponto neste trabalho, mas vale destacar brevemente que, enquanto o livro Γ da *Metafísica* apresenta uma ciência geral do ser – ou uma ciência do ser enquanto ser –, o livro E apresentaria uma ciência cujo objeto é um tipo particular de ser, a saber, deus, o que geraria uma tensão entre uma ciência maximamente universal e uma ciência departamental. A partir de Paul Natorp (1888), essa tensão passou a ser caracterizada

e Aristóteles faz uso desse termo para contrastar seres materiais de seres imateriais (cf. *De an.* I 1, 403b15-16; *Metaph.* Z17, 1041a8-9; Λ7, 1073a4; M10, 1086b17), bem como para contrastar a categoria da substância com as outras categorias (cf. *Metaph.* Z1, 1028a33-34; Λ1, 1069a24). No caso de *Metaph.* E1, 1026a14, o uso de “χωριστά” indica que a física trata de coisas que existem por si, enquanto o uso de “ἀχώριστα” indica que a física se ocupa de coisas que são não separadas da matéria. O termo “ἀχώριστα” está presente, dentre as fontes mais antigas, nos manuscritos, no comentário de Pseudo-Alexandre e na tradução de Gulielmi de Moerbeka; as edições de Bekker (1831) e Bonitz (1848) também mantêm o termo. Editores como Christ ([1886] 1906), Ross ([1924] 1997) e Jaeger (1957), por outro lado, adotaram a correção proposta por Schwegler. Cabe observar que o ponto é, ainda, motivo de discórdia entre tradutores e intérpretes. A primeira tradução de Ross da *Metafísica*, de 1928, contém a leitura de “χωριστά”, diferentemente da tradução revisada para a coleção *The Complete Works of Aristotle* (1995), que contém a leitura de “ἀχώριστα”. Dentre outras traduções, Angioni (2007) e Reeve (2016) rejeitaram a conjectura de Schwegler, enquanto Kirwan (1993) a aceitou. Intérpretes como Menn (Iγ1) e Salis (2018) também divergem quanto à conjectura de Schwegler, que é aceita por Menn e rejeitada por Salis. Optei por manter a leitura de “ἀχώριστα” pois, em *Metaph.* E1, Aristóteles fala do objeto de estudo de cada filosofia teórica no contexto de definições. Sobre o ponto, e para mais detalhes relativos ao contexto de E1, ver Décarie (1985b).

⁴ Um pouco antes, em 1026a7-10, Aristóteles havia afirmado não ser claro se os objetos da matemática são imóveis e separados, mas que algumas matemáticas consideram seus objetos enquanto imóveis e enquanto separados.

⁵ As traduções da literatura secundária para o português são de minha autoria.

em termos de ontologia e teologia (cf. ZINGANO, 2003, p. 10). Para Natorp, o texto *Metafísica* consistiria em duas partes que se excluem entre si:

[...] uma fundamentalmente “ontológica”, correspondente à teoria do ser enquanto ser, por ele identificado kantianamente com “o objeto em geral” (*das Gegenstand überhaupt*), e a outra concernente a Deus (e, portanto, malgrado a suposta interpolação, “teológica”): a primeira, obviamente, para o neokantiano Natorp era a parte científica, precursora da analítica transcendental de Kant, e a segunda pura veleidade do Estagirita, condenada pelo próprio Kant como mera dialética. (BERTI, 2011c, p. 582)

Natorp considerou que o estudo do ser identificado com a substância imóvel não seria resultante da pena de Aristóteles, mas sim decorrente de adições feitas tardiamente pelos primeiros peripatéticos ao texto da *Metafísica*, e propôs que tais adições fossem removidas do texto⁶. Alguns intérpretes subsequentes não foram tão radicais quanto Natorp e tentaram reconhecer o projeto ontológico e o projeto teológico como genuinamente aristotélicos. Jaeger (1923), por exemplo, com a interpretação genética, defendeu que a tensão entre os dois projetos seria resultante do próprio amadurecimento intelectual de Aristóteles, cuja fase inicial corresponderia a uma fase de influência platônica e inclinação teológica, enquanto a fase madura contemplaria o projeto ontológico. Por outro lado, interpretações bastante influentes como as de Patzig (1979) e Frede (1987) procuraram mostrar que o projeto teológico e o projeto ontológico seriam realizáveis em um único projeto, de modo que teologia e ontologia estariam essencialmente juntas.

Além de associar a teologia aristotélica à disciplina departamental qualificada como “teológica” em *Metaph.* E1 e K7, é comum que ela seja associada ao estudo desenvolvido por Aristóteles no livro Λ da *Metafísica*, que, a partir do seu sexto capítulo, contém a prova de uma substância eterna, imóvel e separada, designada como um primeiro motor imóvel e identificada, em $\Lambda 7$, com deus. Salis (2009, p. 200) observa que o livro Λ foi concebido, da antiguidade até o século XX, como o livro no qual seria possível encontrar a teologia de Aristóteles⁷. Reale (1980, p. 296), por exemplo, afirma que “o livro Λ é o livro ‘teológico’ por excelência” e apresenta duas razões para isso. A primeira delas seria o fato de os capítulos 6-10 de *Metaph.* Λ responderem diretamente – e de maneira positiva – à questão sobre a existência de uma substância diferente da substância sensível, o que seria o problema central

⁶ Sobre o ponto, ver também Owens (1978, p. 1ss), Hahn (1979, p. 81) e Patzig (1979, p. 34-36).

⁷ De acordo com Salis (2009, p. 217), no entanto, essa concepção teria mudado a partir do *Symposium aristotelicum* de 1996, em Oxford, quando o livro Λ teria passado a ser visto como um tratado independente em relação aos outros livros da *Metafísica* e como um tratado a respeito dos princípios da substância em geral.

apresentado nas aporias e o problema básico da metafísica, que percorreria todos os livros do tratado. Os capítulos 1-5 de Λ seriam, assim, um prelúdio para os capítulos seguintes. A segunda razão diz respeito ao fato de que, ainda que o termo “θεολογία” não apareça no livro Λ , seu conteúdo desenvolve, do início ao fim, uma investigação metafísica entendida como teologia⁸.

O livro Λ da *Metafísica*, observa Ross ([1924] 1997, I, p. cxxxi), é o único lugar onde seria possível encontrar um estudo sistemático acerca da teologia aristotélica. Esse livro representaria a maturidade do pensamento do filósofo, de modo a descrever a existência de um deus bastante distante do que expressavam as religiões populares do período. Ross considera que outros indícios a respeito da crença teológica de Aristóteles podem ser encontrados em textos anteriores ao do livro Λ , especialmente em passagens das quais temos apenas fragmentos. Nos momentos em que o filósofo se aproxima da visão religiosa do período, no entanto, é mais comum encontrarmos o uso da palavra “deuses”, no plural – isso seria o caso, por exemplo, em *EN* I 9 (1099b11), VIII 12 (1162a5) e X 8 (1179a25).

Dentre as passagens em que Aristóteles teria expressado sua própria visão teológica, Ross ([1924] 1997, I, p. cxxxi) destaca, por exemplo, o diálogo *De Philosophia*, onde o Estagirita teria antecipado o chamado “argumento ontológico” para a existência de deus: “onde há um melhor, há um que é o melhor; ora, entre as coisas existentes, uma é melhor do que a outra; portanto, há uma que é a melhor, que deve ser a divina”⁹ (Fr. 1476b22-24). No mesmo diálogo (Fr. 1476a34-b11. Cf. a11-32), seria também possível encontrar um argumento teleológico, no qual o ser humano, estando pela primeira vez diante da grande beleza de coisas como a terra e o mar, o sol, a lua e o céu estrelado, chegaria à conclusão de que tais obras procederiam de deuses. Além disso, Ross nota que Aristóteles teria também usado como evidência em favor da crença nos deuses coisas como instinto animal (cf. Cícero, *de natura deorum*. ii. 49. 125), sonhos e premonições (Fr. 1475b36-1476a9), mas que isso teria sido modificado no decorrer do amadurecimento intelectual do filósofo, representado sobretudo através das obras preservadas.

Como veremos na seção seguinte, Berti difere de Ross, em certa medida, no que diz respeito à posição de Aristóteles em relação às crenças populares. Cabe mencionar, antes disso, que a visão de uma metafísica aristotélica compreendida como teologia poderia ser

⁸ Reale (1980, p. 297) esclarece, no entanto, que a investigação realizada em Λ não seria exclusivamente teológica, de modo que a filosofia primeira aristotélica não seria concebida unicamente como teologia ou como uma ciência da substância imaterial.

⁹ Tradução realizada a partir da tradução de Ross.

também sugerida através do próprio título da obra. Sabemos que o título *Metafísica* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) não foi dado por Aristóteles. O principal indício para isso é o fato de o título não estar presente no mais antigo catálogo das obras do Estagirita, que teria sido preservado em Diógenes Laércio. Frede (1987, p. 81) observa que a primeira ocorrência do título “τὰ μετὰ τὰ φυσικά” é do século I a.C., no compêndio de Nicolau de Damasco. Stephen Menn (Iα5¹⁰, p. 28, n. 56), no entanto, considera a possibilidade de que a ocorrência do título nesse compêndio seja não do tratado metafísico de Aristóteles, mas sim do de Teofrasto.

O ponto sobre o título envolve a discussão sobre o que exatamente ele indica. Reiner (2009, p. 93) faz a seguinte observação sobre como é respondida a questão sobre a origem do nome *Metafísica*:

O nome – em sua forma inicial τὰ μετὰ τὰ φυσικά – teria sido introduzido puramente como uma *denominação paliativa de natureza editorial* a partir do lugar que essa obra obteve na coleção dos escritos aristotélicos. Além disso, esse nome teria sido obtido por ocasião de uma compilação e ordenação do legado dos escritos aristotélicos – de acordo com a suposição corrente, a compilação feita por *Andrônico de Rodes* –, caso em que não se teria nenhum nome objetivo transmitido para os ensaios reunidos sob esse título. Somente mais tarde esse título se teria tornado indicação do conteúdo da obra e, então, convertido no termo conceitual ‘Metafísica’ como designação para a ciência do que se situa ‘além’ ou ‘por trás’ da natureza.

Essa visão, de acordo com Reiner, representa a visão mais aceita pelos acadêmicos. O autor observa, no entanto, que o que os testemunhos mais antigos sugerem é que o título não teria derivado apenas de uma ordenação editorial, mas que tal ordenação seria consequência tanto da ordem do conhecimento natural defendida por Aristóteles – ou seja, que tais coisas fossem aprendidas após os estudos das obras de ciência natural ou física – quanto para designar o estudo das coisas que se situam além do domínio das coisas físicas.

Para Menn (Iα5, p. 27-28), de modo semelhante, o título “τὰ μετὰ τὰ φυσικά” deriva do helenismo peripatético e foi dado por alguém que pretendia expressar o modo como a disciplina deveria ser classificada, bem como certa ordem de leitura. O ponto de Menn é que a disciplina em questão não estaria classificada na divisão tradicional da filosofia em lógica, física e ética, mas que ela fosse posta junto à física no âmbito das filosofias teóricas, permanecendo uma ciência distinta da física e vindo após a ela no que diz respeito ao processo de aprendizado. Além disso, Menn considera que quem quer que tenha dado o título

¹⁰ Como o trabalho de Stephen Menn ainda não foi publicado, e como todas as páginas dos capítulos são numeradas a partir do número 1, optei por utilizar a indicação de capítulo, não a indicação de ano. A última atualização do trabalho de Menn é de 2013.

ao tratado estava inspirado pela visão de filosofia primeira apresentada em *Metaph.* E1 e em outras referências nas obras de ciência natural que apresentam a filosofia primeira como uma ciência de coisas imóveis e eternas, bem como uma ciência daquele primeiro princípio que viria na sequência do estudo da física, de modo que “[...] eles estavam tomando o σκοπός do tratado como sendo as coisas além do reino natural” (MENN, Iα5, p. 28).

As posições de Reiner e Menn poderiam em certa medida sugerir, portanto, que o próprio título *Metafísica* carrega a noção de uma teologia, entendida sobretudo como um estudo de coisas que estão além do domínio natural. É possível encontrar, no entanto, visões mais moderadas a esse respeito. Judson (2019, p. 4, n. 12), por exemplo, em sua recente tradução do livro Λ da *Metafísica*, reconhece que o título “τὰ μετὰ τὰ φυσικά” poderia significar “as coisas que estão além das coisas naturais [isto é, além do mundo natural]”, como defende Menn. Na visão de Judson (2019, p. 4), porém, o título deve ser entendido como “os <estudos> que vêm depois dos <estudos> físicos”, pois a intenção daqueles que deram o título à obra, cerca de um ou dois séculos após a morte de Aristóteles, seria expressar que seu conteúdo devesse ser estudado após o estudo das obras de ciência natural, que incluem obras como “*Física, De caelo, Meteorologica, De anima, Partes dos animais*, e assim por diante”.

Frede (1987), assim como Judson, defende uma visão mais moderada no que diz respeito ao título. Para o autor, o título da obra não dá pistas sobre a concepção aristotélica de metafísica e, ainda que os editores tardios tenham dado tal título ao tratado, eles não pretendiam sugerir qualquer concepção metafísica através dessa escolha. O que lhes pareceu mais natural teria sido seguir a posição acadêmica e estoica que dividia a filosofia em lógica, física e ética, de modo a colocar o tratado da *Metafísica* junto aos escritos sobre física, visto que, por vezes, a disciplina física poderia ser dividida em física e teologia e que “[...] o próprio Aristóteles, na *Metafísica*, às vezes havia identificado o tema do tratado com a teologia” (FREDE, 1987, p. 81).

Ainda que a antiguidade tardia visse a transição dos escritos físicos para os escritos de metafísica como algo que pudesse indicar uma passagem de uma doutrina do mundo físico para uma doutrina do mundo suprassensível, de modo que o nome “metafísica” fosse uma referência a coisas suprassensíveis como deus, anjos, motores imóveis etc., Frede (1987, p. 82) considera que não haja razões suficientes para crer que era de fato isso que os editores estavam considerando ao nomear o tratado aristotélico. Com efeito, na antiguidade tardia, “dada a dominância do platonismo com sua visão dupla de mundo, sua identificação do reino

das formas com o Divino e sua doutrina da ascensão do físico para o metafísico, tornou-se fácil ver a *Metafísica* como um tratado teológico” (FREDE, 1987, p. 82). Essa seria uma visão comum para Asclépio, citado indiretamente por Frede.

Como é possível de fato constatar, Asclépio (*in Metaph.* 1, 17-20) usa o termo “teologia” (θεολογία) e é bastante explícito em afirmar que o título do tratado provém do seu objeto de estudo, que seriam as coisas divinas e imóveis: “E finalmente, neste tratado ele fala para nós a respeito das coisas inteiramente imóveis. Isso é teologia [θεολογία]; pois tal consideração corresponde às coisas divinas. Por essa razão, ele também foi intitulado ‘Metafísica’”¹¹. Essa visão representada pela posição de Asclépio, no entanto, não corresponderia à visão de teologia que se tinha durante o século I a.C., quando o tratado teria sido nomeado (assim como não corresponderia à visão que se tem atualmente sobre a teologia), de modo que não haveria boas razões para crer, portanto, que o título “τὰ μετὰ τὰ φυσικά” pudesse indicar outra coisa além da posição do tratado nos escritos aristotélicos (FREDE, 1987, p. 82).

É preciso observar que, embora Asclépio use o termo “θεολογία” para designar o projeto metafísico aristotélico, o uso que Aristóteles faz desse termo é distinto. Na próxima seção, observarei o uso que o Estagirita faz do termo “θεολογία” em oposição ao termo “θεολογική”, que é usado para qualificar uma das ciências teóricas.

1.2 Θεολογία e θεολογική: dois sentidos do conceito de teologia

Foi possível notar, na seção anterior, que a noção de teologia atribuída a Aristóteles envolve uma referência ao estudo de substâncias imóveis e imateriais. Essa concepção deriva (i) da caracterização de uma ciência teológica e seu objeto de estudo, em *Metaph.* E1 e K7; (ii) do conteúdo livro Λ da *Metafísica*, que prova a existência de substâncias imóveis e divinas e é considerado o livro no qual o filósofo apresenta um estudo sistemático de teologia; e (iii) segundo alguns intérpretes, do próprio título do tratado da *Metafísica*, entendido no sentido de que seu conteúdo são as coisas que estão além do reino natural. Nesta seção, pretendo observar o uso aristotélico do conceito de teologia, que envolve uma distinção entre dois sentidos do conceito, um sentido positivo e um negativo.

¹¹ Tradução realizada a partir da tradução de Owens (1978, p. 13).

Berti (2011b, p. 454) destaca que é possível distinguir dois sentidos do conceito de teologia em Aristóteles, de modo que um deles pode ser descrito como um sentido positivo, enquanto o outro caracteriza um sentido negativo desse conceito. O sentido positivo pode ser reconhecido na expressão “ciência teológica”, que Aristóteles teria usado para indicar o ponto mais alto de sua filosofia, a denominada “filosofia primeira”. Esse sentido positivo diz respeito ao que se costuma caracterizar como uma teologia racional ou filosófica. O sentido negativo do conceito de teologia, por outro lado, diz respeito a uma teologia mítica e está presente no uso aristotélico da palavra “teólogos”, que faz referência aos poetas que narravam mitos sobre o divino. Berti destaca que o Estagirita mantinha uma posição bastante crítica em relação a esses poetas.

A partir da demarcação desses dois sentidos, pode-se passar a uma análise mais detalhada sobre a caracterização de cada um deles. Começando pelo sentido positivo, é possível observar que, em *Metaph. E1* (1026a18-19), a ciência teológica (ou filosofia teológica) é dita ser uma ciência teórica, juntamente com a filosofia física e a filosofia matemática. O objeto de estudo dessa filosofia teológica é descrito como o ser imóvel e separado (1026a16); com isso, na medida em que seu objeto é causa dos astros – ou seja, as realidades divinas que nos são mais evidentes –, ele próprio pode ser visto como divino (BERTI, 2011b, p. 454). O fato de se ocupar das entidades mais elevadas e mais dignas de honra é o que faz com que essa ciência seja a mais desejável e que ela seja caracterizada como a filosofia primeira. A disciplina identificada com a filosofia segunda, como sabemos a partir de *Metaph. Z11* (1037a14-15), é a física¹².

Duas são as razões para que a filosofia primeira seja considerada a ciência mais divina e também a mais digna de honra. A primeira delas é o fato de que um princípio dos considerados por essa disciplina é “o deus” (ὁ θεός) – ou seja, esse deus estaria entre as causas que a filosofia primeira considera. A segunda razão é a constatação de que ela seria uma ciência que apenas esse deus, ou sobretudo ele possui (*Metaph. A2*, 983a5-11). Sobre o ponto de que apenas ou sobretudo deus possui essa ciência divina, Berti (2011b, p. 455) observa que Aristóteles estaria tomando como base uma crença popular “[...] transmitida pelo poema de Simônides, todavia de forma limitadora, como se apenas o deus possuísse a ciência

¹² Poderíamos questionar por que a filosofia segunda é identificada com a física e não com a matemática. Mansion (2009, p. 155s) procurou responder a isso através do critério do nível de ser ou substancialidade dos objetos de cada ciência. Assim, dado que a ciência teológica trata das entidades que são maximamente ser ou substância, ela é a filosofia primeira; a física, cujo objeto é, em certo sentido, a substância perecível, ocupa a posição de filosofia segunda; a matemática, por outro lado, trata de coisas que, para Aristóteles, não são consideradas substâncias, ficando, conseqüentemente, em uma posição inferior à física.

das causas primeiras”. O objetivo do Estagirita seria, porém, o de recusar que esse deus fosse invejoso e o único detentor dessa ciência, de modo que ela também poderia, de certo modo, ser possuída pelo ser humano.

O sentido positivo do conceito de teologia diz respeito, como parece ficar claro, à qualificação de uma das ciências teóricas como sendo a filosofia primeira. Esse uso é bastante explícito em *Metaph.* E1, 1026a19, bem como no trecho paralelo da mesma obra (K7, 1064b3). Em outro texto, Berti (2012, p. 83) observa que o uso do adjetivo “θεολογική” está pressupondo o substantivo “ciência” ou “filosofia”. É possível notar que isso ocorre em ambos os trechos nos quais o adjetivo é usado. Em E1, 1026a19, “θεολογική” está qualificando o termo “filosofia”, ao passo que em K7, 1064b3, o adjetivo qualifica o termo “ciência”. Em ambos os trechos, igualmente, essa filosofia ou ciência teológica é caracterizada em oposição às outras ciências teóricas, que são descritas como a filosofia matemática e a filosofia física. A qualificação dessa ciência primeira como “teológica” poderia ser justificada, como sugere Berti (2012, p. 83-84), porque dentre seus objetos estão as causas primeiras, que são consideradas divinas.

O uso do termo “divino” também precisa ser levado em conta. Stephen Menn sugere que o termo tenha um uso mais frouxo, no sentido de que ele seja atribuído a coisas que compartilham de coisas como eternidade e perfeição, ou seja, coisas que tradicionalmente seriam atribuídas aos deuses. Além disso, Menn (Iγ1, p. 10) destaca que,

Seja para Platão, Xenócrates ou Aristóteles, a linguagem da divindade é usada para reivindicar um status privilegiado para a ciência favorecida, bem como para desafiar as reivindicações dos poetas; essa descrição não é constitutiva da ciência, e “θεολογική” é um atributo e não o nome próprio da filosofia primeira de Aristóteles. Aristóteles é, no entanto, perfeitamente sério. Ele não está dizendo que sua disciplina é θεολογία – os θεολόγοι são os poetas mitologizantes, θεολογία é o que eles fazem, e está longe de ser uma ciência –, mas ao chamar sua disciplina de θεολογική e contrastá-la com a φυσική, ele está inevitavelmente lembrando a disputa entre θεολόγοι e φυσικοί.

O sentido negativo de teologia, por outro lado, pode ser claramente reconhecido quando Aristóteles menciona os teólogos¹³ (θεολόγοι) ou “aqueles que teologizaram”¹⁴ (θεολογήσαντες), que é, como observado, uma referência aos poetas que narravam mitos sobre o divino. A posição de Aristóteles a respeito desses poetas mitologizantes é, de modo geral, negativa. Como nota Berti (2011b, p. 455s), ao fazer referência a Hesíodo e aos outros

¹³ Cf., por exemplo, *Metaph.* B4, 1000a9, como uma referência a Hesíodo e aos outros teólogos.

¹⁴ Cf., por exemplo, *Metaph.* A2, 983b28-32, como uma referência a Homero.

teólogos, que diziam que os seres mortais vieram a ser mortais porque não provaram o néctar e a ambrosia, o Estagirita afirma: “mas não vale a pena indagar com cuidado acerta das elucubrações mitológicas; cumpre, ao contrário, aprender com aqueles que falam por meio de demonstrações”¹⁵ (*Metaph.* B4, 1000a18-20).

A crítica de Aristóteles não diz respeito, contudo, aos mitos propriamente ditos, mas, de modo mais específico, àqueles mitos que diziam respeito ao divino e que teriam sido inventados pelos poetas. Com efeito, o Estagirita manifesta uma posição favorável ao mito em *Metaph.* A2, 982b18-19, ao observar que, de certo modo, quem ama o mito é filósofo, pois o mito se constitui de coisas que são maravilhosas – “[...] e a filosofia, como se sabe, nasce do maravilhar-se” (BERTI, 2011b, p. 456). É preciso também observar que Aristóteles não desaprovava, de todo, as tradições populares, mas demonstrava uma posição um tanto complexa em relação a elas. Em *Metaph.* Λ8 (1074b1-14), por exemplo, na conclusão sobre uma pluralidade de motores imóveis, o filósofo reconhece alguma verdade no mito baseado na tradição popular, que era proveniente dos antigos. A tradição religiosa popular teria vestígios de uma sabedoria antiga, que seria verdadeira por esse motivo¹⁶.

1.3 Sobre o conceito de divindade

Tendo distinguido um sentido positivo e um sentido negativo da noção de teologia em Aristóteles, cabe agora fazer algumas observações sobre outro conceito muito próximo ao de teologia, que é o de divindade. O conceito de divindade, que é evidenciado através de termos como “divino” e “deus”, envolve dois usos distintos na filosofia aristotélica. Berti (2011b, p. 457) observa que esse conceito é usado, por um lado, no sentido de que o divino seria um atributo de certas realidades, ao passo que, por outro lado, ele é usado no sentido de que o divino seria um sujeito a partir do qual são elucidados os seus atributos. Começemos por considerar o caso da divindade como atributo.

O divino é, para Aristóteles, um atributo de três coisas distintas:

- I. os corpos celestes (astros, céu e a matéria relativa a eles, o éter);
- II. a natureza em seu conjunto e especialmente em suas partes mais elevadas, correspondentes ao homem e seu intelecto;
- III. as substâncias imóveis, motores dos céus. (BERTI, 2011b, p. 458)

¹⁵ Tradução de Berti (2011b, p. 456).

¹⁶ Cf. Berti (2011b, p. 456-457).

Quanto às primeiras entidades, os corpos celestes e sua matéria, sua divindade deriva da crença de que tais entidades são, além de vivas e animadas, eternas. Essa crença não era apenas popular, mas teria também sido professada por alguns filósofos, dentre eles Platão, e pode ser encontrada em obras de Aristóteles como *De philosophia* (Fr. 21-24), *De caelo* (I 3, 270b4-11; II 1, 284a2-b5), *Meteorologica* (I 3, 339b25-26) e *Metafísica* (Λ8, 1074b1-14).

Para os gregos, o conceito de divindade cabe aos seres que compartilham de vida e imortalidade, o que faz com que os corpos celestes reconhecidos por Aristóteles sejam ditos divinos. Com efeito, Berti (2011b, p. 458) nota que, além de eternos, os corpos celestes seriam entidades animadas, ou seja, eles possuiriam uma alma, de modo que isso lhes permitiria não apenas conhecer, mas também desejar e imitar os motores imóveis através do movimento que é próprio a esses corpos¹⁷. Esse primeiro grupo de entidades não seria, no entanto, aquilo que Aristóteles considera a divindade em sua forma mais elevada. Os corpos celestes eram considerados, evidentemente, mais divinos do que as entidades corruptíveis, mas eram, ao mesmo tempo, menos divinos do que os seus motores imóveis. Esse pensamento seria também derivado da crença politeísta dos gregos, na qual a divindade enquanto atributo admitiria graus, de tal modo que as entidades seriam divinas em maior ou menor grau em relação à divindade suprema.

A divindade do segundo grupo, a natureza em seu conjunto, é igualmente derivada de crenças populares e de opiniões de outros filósofos. Tanto a natureza como um todo quanto algumas de suas partes são, para Aristóteles, divinas. A natureza como um todo, no sentido de “universo”, é divina porque ela é eterna. Além disso, as coisas vivas que constituem essa natureza (φύσις) possuem certa participação naquilo que é divino, pois sua reprodução faz com que elas sejam eternas em espécie¹⁸. Dentre as coisas vivas, o ser humano é a parte mais alta e divina contida na natureza; e, no ser humano, o intelecto (νοῦς) é a parte mais alta e divina. Com efeito, como destaca Berti (2011b, p. 459), o intelecto humano e a divindade seriam da mesma estirpe¹⁹; o intelecto seria, ainda, como uma “imagem” (ὁμοίωμα) da divindade e dela participaria²⁰ (μετέχει), de modo que essa vida do intelecto também

¹⁷ Como será possível observar no segundo capítulo deste trabalho, Berti, em outro texto, parece sustentar uma posição diferente quanto aos corpos celestes serem animados.

¹⁸ *De an.* II 4, 415a26-b7.

¹⁹ A expressão, como esclarece Berti (2011b, p. 459), é a de que o intelecto seria “maximamente congênere” (συγγενέστατος). Cf. *EN* X 8, 1179a26.

²⁰ Sobre o ponto, ver *EN* X 8, 1178b22-27 e *PA* II 10, 656a7-8.

permitiria que o ser humano pudesse, “[...] tanto quanto possível, ‘tornar-se imortal’ (ἀθανατίζειν)”²¹.

Assim como os corpos celestes, o todo da natureza é divino em um grau inferior em relação à divindade suprema. Para Aristóteles, é dessa divindade suprema que dependem (ἤρτηται) o céu e a natureza no que diz respeito ao movimento, à vida e ao ser²². A relação de dependência que o ser humano tem com a divindade suprema seria também manifesta em um sentido secundário, isto é, na medida em que o ser humano “[...] a assume como objeto de contemplação, de imitação e de participação” (BERTI, 2011b, p. 459).

Aquilo que Aristóteles considera divino em máximo grau diz respeito aos motores imóveis. Como sabemos, o filósofo prova a existência de uma substância imóvel em *Metaph.* Λ6-7. Berti (2011b, p. 459) chama a atenção para o fato de que essa substância imóvel deve ser compreendida como gênero, ou seja, ela diz respeito a uma pluralidade de substâncias imóveis. Além disso, essa doutrina teria sido uma contribuição original e pessoal de Aristóteles à teologia de seu tempo. Não convém examinar a prova de tal substância, é suficiente notar que, para que o movimento dos céus seja eterno e contínuo, como acreditavam os gregos, faz-se necessário a existência de um motor imóvel e imaterial e que ele seja, por isso, uma atualidade pura.

No que diz respeito à natureza dessa substância imóvel, Berti (2011b, p. 460) esclarece que Aristóteles reconhece apenas uma atividade imaterial, que é o pensamento. Por esse motivo, a substância imóvel é dita ser pensamento, o que implica que seja também vida (pois o pensamento consiste em uma forma de vida), além de ser eterna (pois sua substância consiste em eternidade) e vida feliz (pois não lhe falta nada). Essas características cumpririam todos os requisitos gregos para que algo fosse uma divindade, de modo que essa substância pode ser identificada com um deus, o que de fato ocorre em *Metaph.* Λ7, 1072b14-30.

É característico que os motores imóveis, por sua própria imobilidade, movam as outras coisas como um objeto de desejo. Isso caracteriza um processo de imitação que é realizado por todas as esferas celestes, no qual elas desejam imitar a imobilidade de seus respectivos motores imóveis, fazendo isso a partir do movimento que lhes é peculiar (a rotação sobre si mesmas) e garantindo, com isso, o movimento eterno e contínuo do todo. O número de motores imóveis corresponderia, portanto, ao número de esferas celestes. A partir

²¹ Cf. *EN* X 7, 1177b31-34.

²² Cf. *Metaph.* Λ7, 1072b13-14 e *Cael.* I 9, 279a28-30.

do cálculo de Eudoxo, o número de esferas seria 47, mas seu discípulo Calipo teria atualizado o número para 55²³.

Em defesa de Aristóteles quanto ao ar de superioridade que filósofos e teólogos modernos tiveram em relação à doutrina aristotélica dos motores imóveis, Berti (2011b, p. 460s) observa a preocupação do Estagirita em estar à par não apenas da ciência do seu tempo, mas também de sua valorização do politeísmo que era característico à religião positiva do período. A astronomia de Eudoxo e Calipo, ademais, era a única que conseguia dar conta do aparente movimento irregular dos planetas. Além disso, cabe observar que a doutrina aristotélica dos motores imóveis pressupunha que, dentre os motores imóveis, um deles fosse o primeiro. Com efeito, a multiplicidade de esferas celestes teria, no esquema, a esfera das estrelas fixas como esfera mais externa,

[...] cujo motor pode ser, a bom direito, considerado o primeiro de todos os motores imóveis, e o qual, sendo imaterial, não pode deixar de ser único em sua espécie (apenas a matéria, com efeito, pode tornar múltiplos os indivíduos da mesma espécie), de modo que é justamente a sua unicidade a razão da unidade de todo o universo.²⁴ (BERTI, 2011b, p. 461)

Berti nota, ainda, que foi apenas com a concepção de um primeiro motor imóvel que Aristóteles – enquanto pagão politeísta – teria se aproximado de um conceito de Deus característico de religiões monoteístas. É somente nessa medida, portanto, que seria possível falar de um “Deus” com letra maiúscula no que diz respeito ao Estagirita; ou seja, somente na medida em que esse Deus seja concebido como o primeiro dentre a pluralidade de motores imóveis. É válido destacar, do mesmo modo, que a doutrina de que a atividade de deus seja pensamento de pensamento, expressa em *Metaph.* Λ9, é válida única e exclusivamente para o primeiro motor imóvel. Isso é assim porque esse deus é o primeiro dentre todos e, por isso, não depende de nenhum outro ente e não necessita pensar nada diferente de si próprio. Como observa Berti (2011b, p. 461), essa doutrina deixa em aberto a possibilidade de que deus pense outros entes, mas apenas na medida em que “[...] estes outros dependam dele e ele os pense pensando a si mesmo como sua causa”.

É somente depois da prova da existência de um primeiro motor imóvel, que é causa de todas as coisas, que Aristóteles pode tratar do conceito de divindade não mais como um

²³ Berti (2011b, p. 460, n. 30) destaca as seguintes referências sobre a substância imóvel mover como objeto de desejo, bem como sobre o número de esferas celestes e substâncias imóveis, respectivamente: *Metaph.* Λ7, 1072a26-b13; Λ8, 1073a14-1074a31.

²⁴ Cf. *Metaph.* Λ8, 1074a31-38.

atributo de outras entidades, mas como um sujeito; ou seja, após demonstrar a existência desse primeiro motor imóvel, o filósofo pode elaborar aquilo que Berti (2011b, p. 462) caracteriza como “[...] uma teologia racional como ciência dos atributos de Deus”. Diferentemente dos casos antes considerados, nos quais a divindade era um atributo dos corpos celestes, da natureza em seu conjunto e dos motores imóveis, a divindade pode ser agora considerada no que diz respeito a sua própria natureza. Passemos, assim, a considerar o ponto sobre a divindade enquanto sujeito.

Uma primeira observação sobre o primeiro motor imóvel enquanto sujeito é que ele não é um deus criador. A noção de um deus criador não era familiar aos gregos do período, tendo sido conhecida pelo pensamento grego apenas após sua familiaridade com os textos bíblicos, no século II a.C. O que mais se aproximaria da concepção do Deus criador teria sido a noção do demiurgo platônico, que, a partir do modelo das ideias, daria forma às entidades sensíveis (BERTI, 2011b, p. 462). No entanto, Aristóteles rejeita essa concepção platônica devido a seu caráter antropomórfico, no qual um artesão humano criaria outros a partir do modelo preexistente²⁵.

Esse primeiro motor imóvel, como observado, é causa de todas as coisas. Isso ocorre devido a um encadeamento de causas que nele se originariam. O primeiro motor imóvel seria o responsável por mover a esfera celeste mais externa, a qual abarcaria todas as outras esferas. Na medida em que isso é assim, esse deus seria causa de todas as esferas e responsável, de modo indireto, não apenas pelo movimento realizado por todas as esferas celestes, mas também pelo movimento dos astros que tais esferas transportam. Dentre os astros, incluem-se o sol e a lua, os quais, para Aristóteles, seriam os causadores dos fenômenos meteorológicos que ocorrem no mundo sublunar, como o ciclo das estações do ano. Ademais, o processo de geração e corrupção próprio às entidades sensíveis corruptíveis depende, para Aristóteles, do ciclo das estações, de modo que, em certa medida, o ser de tais entidades seria dependente de tais fenômenos.

Na medida em que isso é assim, portanto, o primeiro motor imóvel seria causa de todas as coisas. É de comum acordo entre os intérpretes que o primeiro motor imóvel coloca todas as coisas em movimento, a questão fundamental, no entanto, como será possível analisar no capítulo seguinte, é saber qual é o tipo de causalidade envolvida nessa relação. Consideremos, antes disso, mais alguns aspectos sobre a natureza desse motor imóvel.

²⁵ Berti observa que a crítica aristotélica à cosmologia platônica (presente no *Timeu*) pode ser encontrada no *De Caelo* e no primeiro diálogo do *De philosophia*.

A natureza desse deus aristotélico, como foi observado, consiste em pensamento. Seria possível questionar se esse deus pode ser concebido como um espírito. Berti (2011b, p. 462-463) afirma que isso é possível apenas se entendermos por “espírito”, neste caso, “[...] uma substância imaterial viva cuja vida consiste em pensar e amar”. O ponto sobre o deus de Aristóteles pensar e amar pode gerar desconfiança quanto ao objeto de pensamento e amor. Já foi observado que o primeiro motor imóvel pensa a si mesmo; Berti nota, além disso, a evidência de que o primeiro motor imóvel também ama a si mesmo, de modo que sua vida poderia ser considerada a melhor possível. No entanto, o autor também destaca um aspecto que considera ser negligenciado quanto à natureza desse deus, a saber, por ser causa de todas as coisas e conhecer a si mesmo, deus conheceria em si (ou em sua causa) todas as outras coisas e, por isso, seria não apenas capaz de amar e intervir na vida humana, mas também de ser um objeto de oração dos humanos.

A afirmação de que esse deus ama o ser humano e intervém em sua vida pode ser controversa. Para justificá-la, Berti (2011b, p. 464) faz referência à *EE* (VII 10, 1242a32-35; VII 3, 1238b27-28), onde Aristóteles considera que deus seria amigo do homem, de modo que essa relação de amizade não envolveria igualdade ou reciprocidade entre as partes, mas que seria uma amizade “[...] como a do pai em relação ao filho, do benfeitor em relação ao beneficiado, do superior ao inferior”. Além disso, Berti observa que Aristóteles, na *EE* (VIII 2, 1248a24-b7),

[...] afirma que Deus é causa também do que acontece na alma do homem, porquanto o princípio da razão é superior à razão, sendo, por isso, causa do seu sucesso, quer dizer, da sua fortuna. E na *Ética a Nicômaco* ele declara que o homem dedicado à vida teórica é o ser mais amado por Deus (θεοφιλέστατον) e que Deus tem cuidado para com os homens (ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρώπων)²⁶.

Por tais razões, Berti considera que não seria de todo infundado, como teria afirmado seu mestre Mario Gentile, orar para o primeiro motor imóvel; pois, dado que o primeiro motor imóvel seria a inteligência no mais alto grau, ele teria melhor compreensão sobre o que é o bem para o ser humano. O que também justifica a posição de Berti é o fato de que Aristóteles teria escrito um diálogo chamado *Da prece* (περὶ εὐχῆς), onde seria possível ler que “Deus é inteligência ou algo superior à própria inteligência”²⁷.

²⁶ Cf. *EN* X 8, 1179a22-28.

²⁷ Fr. 1 Ross *apud* Berti (2011b, p. 464).

As características apresentadas concernentes à natureza do primeiro motor imóvel, em especial seu conhecimento universal, sua amizade e cuidado em relação ao ser humano, bem como sua intervenção na vida humana e sua capacidade de ser objeto de oração, como destaca Berti (2011b, p. 464), seriam comuns à religião dos gregos e também compartilhadas por Aristóteles. A posição aristotélica, no entanto, descarta qualquer possibilidade de um deus que imponha mandamentos, leis e ordens²⁸, pois isso implicaria que esse deus tivesse necessidade de algo, o que o Estagirita julga inconcebível, visto que ao primeiro motor imóvel não faltaria nada em sua perfeição.

A discussão sobre a natureza do primeiro motor imóvel está intrinsicamente conectada à compreensão de como ele é causa de todas as outras entidades; ou seja, compreender a natureza do primeiro motor imóvel requer também compreender qual é o tipo de causalidade envolvida. No capítulo seguinte, serão analisadas as duas principais linhas interpretativas a esse respeito.

²⁸ Sobre o ponto, Berti menciona *EE VIII 3, 1249b13-21*.

2. A CAUSALIDADE DO PRIMEIRO MOTOR IMÓVEL

No capítulo anterior, notei que a atribuição de uma teologia a Aristóteles deriva de três vertentes principais: da caracterização da filosofia primeira como uma filosofia teológica em *Metaph.* E1 e K7, do estudo realizado no livro Λ da *Metafísica* e do próprio título da obra. Foi também possível constar dois sentidos do conceito de teologia, sendo um deles negativo – usado como referência aos poetas que narravam mitos sobre as divindades – e outro, positivo – usado para caracterizar a ciência teórica mais digna de honra. Do mesmo modo, observei que o conceito de divindade, expresso por termos como “divino” e “deus”, é usado como um atributo de certas entidades, bem como um sujeito do qual as propriedades são descritas. No que diz respeito ao primeiro motor imóvel (ou divindade suprema) enquanto sujeito, constatou-se que ele é uma causa primeira.

Como o primeiro motor imóvel é fundamentalmente uma causa, a questão é saber que tipo de causa ele é. Salis (2009, p. 200) observa que os comentadores antigos, desde Teofrasto, já teriam consciência do problema que diz respeito ao modo como o primeiro motor imóvel move “[...] diretamente o céu e as estrelas fixas e indiretamente as outras esferas”, se como uma causalidade final ou como uma causalidade eficiente. Os outros dois tipos de causalidade, a material e a formal, são descartados. Salis não explica por que tais tipos de causalidade são descartados, mas é facilmente perceptível que, dado que o primeiro motor imóvel não possui matéria e é ato puro, ele não pode operar como causa material. No entanto, não é tão evidente que ele não seja causa formal.

A razão para que o primeiro motor imóvel não seja causa formal parece ser a que segue. Em *Metaph.* $\Lambda 6$, Aristóteles considera que a substância imóvel é uma causa motora ou um princípio de movimento – isso, como será possível observar, é também reconhecido por Ross ([1924] 1997, I, p. cxxxiv). Ademais, é preciso que essa substância esteja em ato, caso contrário, não haveria movimento (cf. *Metaph.* $\Lambda 6$, 1071b12-13). Para Salis (2009, p. 202), a razão disso reside na posição aristotélica de que substâncias como as Ideias e os números platônicos não podem ser princípios de movimento; tais substâncias, apesar de serem imóveis, seriam incapazes de produzir movimento por serem princípio de estabilidade. Além disso, para garantir a eternidade do movimento, é preciso descartar qualquer elemento de potencialidade em tais substâncias, visto que aquilo que está em potência pode não passar da potência ao ato e, conseqüentemente, impossibilitar que o movimento seja eterno (*Metaph.* $\Lambda 6$, 1071b13-17).

De acordo com Salis (2009, p. 202),

O elemento chave nesta argumentação é que Aristóteles afirma explicitamente que a causa primeira do movimento deve ser “motriz ou eficiente”, e a tal característica ele agrega aquela pela qual é necessário que sua substância seja eternamente em ato e completamente isenta de potência. É necessário, então, que um princípio que produz movimento seja um princípio eficiente: resta verificar, entretanto, se para Aristóteles esse princípio é também causa final.

O ponto parece ser, assim, que o primeiro motor imóvel não seria causa formal porque ele precisa ser um princípio ativo de movimento, requisito que seria cumprido apenas pela causa eficiente e pela causa final. Neste capítulo, analisarei em que consistem as duas principais linhas interpretativas sobre a causalidade do primeiro motor imóvel, a saber, a interpretação tradicional, que defende que o primeiro motor imóvel seja uma causa final, bem como a interpretação alternativa à tradicional, que exclui a possibilidade de uma causalidade final e que defende que o primeiro motor imóvel seja, fundamentalmente, uma causa eficiente.

2.1 A interpretação tradicional: o primeiro motor imóvel como causa final

De acordo com Salis (2009, p. 205-207) e Berti (2011a, p. 553-555), seria possível rastrear a origem da interpretação tradicional em Teofrasto, discípulo direto de Aristóteles, mas que se deve sobretudo a Alexandre de Afrodísias a primeira formulação mais rigorosa dessa interpretação. Na obra *Quaestiones*, Alexandre teria defendido que o primeiro céu se move circularmente porque ele tem em vista tornar-se uniforme com o primeiro motor imóvel, de modo que esse movimento circular seria, para o céu, a melhor maneira possível de imitar a imobilidade do primeiro motor²⁹. A interpretação de Alexandre teria sido a mais influente até o século XIX, quando Schwegler e Zeller propuseram que a relação entre o primeiro motor imóvel e o mundo seria da mesma ordem da relação entre matéria e forma, na qual o primeiro motor moveria todas as outras coisas do mesmo modo que a forma move a matéria; essa concepção, ressalta Salis, ainda caracterizaria uma causalidade de tipo final. A autora destaca, porém, a posição de Ross como sendo a mais moderada, sobretudo por não contrapor a causalidade eficiente à causalidade final, mas sim que esta seja um tipo daquela, de modo que o primeiro motor imóvel seria causa eficiente por ser uma causa final.

²⁹ Sobre o ponto, ver também Berti (2011a, p. 538).

Berti (2011c, p. 586-587) considera que se deve a Ross a melhor formulação da interpretação tradicional. Essa interpretação foi desenvolvida por Ross de modo claro e exaustivo, tendo sido também decisiva para os estudos que se seguiram³⁰. Ross ([1924] 1997, I, p. cxxx-cliv) dedica, de fato, uma seção inteira de sua introdução à edição do texto da *Metafísica* ao estudo do que ele chama de “A teologia de Aristóteles” (*Aristotle’s theology*). Passemos a considerar, portanto, em que consiste essa interpretação tradicional.

Ross ([1924] 1997, I, p. cxxxiii) observa que o próprio Aristóteles reconhece (Cf. *Ph.* III 2, 202a3-7) que uma relação causal física de movimento entre aquele que move e aquele que é movido implica contato mútuo entre as partes, de modo que haveria uma reação do último sobre o primeiro. Isso poderia gerar certa dificuldade na compreensão sobre como o primeiro motor imóvel pode causar movimento sem que ele seja movido. A dificuldade não surge, de acordo com Ross, porque o primeiro motor imóvel aristotélico causa movimento sendo um objeto de desejo e, portanto, seu modo de causar movimento não seria físico. O ponto é que o contato entre o primeiro motor imóvel e aquilo que ele move não caracterizaria um contato físico; essa relação de contato ou toque deve ser entendida em sentido metafórico, de modo que o primeiro motor “tocaria” aquilo que ele move sem que seja “tocado” por aquilo que é movido. Pode-se observar que Aristóteles usa a mesma linguagem em *GC* I 6, 323a25-33, onde oferece como exemplo o fato de que às vezes dizemos que uma pessoa que nos magoa nos toca, sem que nós a toquemos.

Esses pontos parecem sugerir que o primeiro motor imóvel aristotélico seja uma causa final. Ross ([1924] 1997, I, p. cxxxiv) comenta que há controvérsia sobre se deus, para Aristóteles, seria unicamente uma causa final ou se poderia ser também concebido como uma causa eficiente, mas que a oposição entre esses tipos de causalidade não é adequada. Com efeito, a expressão “causa eficiente” é a tradução para a expressão grega “ἀρχὴ τῆς κινήσεως”, da qual a causalidade final (οὗ ἕνεκα) seria um tipo. Ademais, Ross afirma que não pode haver dúvida de que o primeiro motor imóvel seja princípio de movimento (ἀρχὴ τῆς κινήσεως). A questão é saber como opera esse princípio de movimento.

A partir disso, Ross ([1924] 1997, I, p. cxxxiv) menciona as seguintes alternativas para a causa do movimento: ela pode ser “(1) um fim visado, ou (2) uma força operando *a tergo*, que pode ser (a) uma força física ou (b) uma força mental, um ato de vontade”. De acordo com o autor, Aristóteles estaria dizendo que a causalidade do primeiro motor imóvel

³⁰ Cabe observar que, dentre os defensores da interpretação tradicional, encontram-se também Natali (1997) e Sharples (2002).

(ou Deus) não seria do tipo 2(a) nem do tipo 2(b). A primeira razão para isso diz respeito ao fato de que a descrição de Deus causando movimento como um objeto de desejo descartaria que causalidade fosse, por exemplo, do tipo 2(b). Do mesmo modo, Deus não poderia ser concebido como certo ideal imaginado e antecipado, como um fim futuro, pois sua existência é eterna.

Além disso, em *Metaph.* Λ7 (1072a25-27), o objeto de desejo é identificado com o objeto de conhecimento, de modo que esse objeto de conhecimento também seria algo que move sem ser ele próprio movido. Ross considera, no entanto, que o ponto não deve ser entendido no sentido de que esse objeto de conhecimento, enquanto tal, seja o causador do movimento no espaço, mas que Aristóteles tem em mente as colunas de termos positivos e negativos, nas quais a totalidade das coisas existentes poderiam ser arranjadas.

O termo “coluna” traduz “συστοιχία”, cujo uso em Aristóteles pode ser enganador. Ross ([1924] 1997), em seus comentários à *Metafísica*³¹, observa que o uso original do termo “συστοιχία” dizia respeito a uma linha de soldados ou a cantores de um coro, mas que teria passado a designar uma linha ou lista de termos cognatos. Além de usar essa noção para fazer referência à doutrina pitagórica (cf. *Metaph.* N6, 1093b12), o próprio Aristóteles faz uso dela. Seria possível encontrar seu uso recorrente em casos como *Ph.* III 2, 201b25, *Metaph.* A5, 986a23, Γ2, 1004b27, K9, 1066a15, Λ7, 1072a31, *GC* I 3, 319a15, *Sens.* 7, 447b30, 448a16, *PA* III 7, 670b21. Além disso, seria possível constatar um uso diferente dessa noção em *Metaph.* I 3, 1054b35, I 8, 1058a13. O ponto fundamental no uso aristotélico da noção é que a coluna dos termos positivos diz respeito a coisas como ser, unidade e substância, enquanto a lista dos termos negativos inclui coisas como não-ser, pluralidade e não-substância, de modo que “[...] o negativo não é conhecido *per se*, mas como a negação do termo positivo” (ROSS, [1924] 1997, II, p. 376).

Laks (2000, p. 224s) argumenta na mesma direção de Ross para explicar o ponto, mas usa o termo “série” para fazer referência à lista de termos negativos e positivos. Laks também observa que as diversas alusões a essa série dupla de termos na obra aristotélica indicam que ela fosse familiar a seus ouvintes e leitores, bem como que seu uso, seja para fazer referência à doutrina pitagórica ou para expressar uma visão pessoal, seria originário de uma parte da taxonomia usada na Academia. De acordo com o autor,

³¹ Ver especialmente a página 150 do primeiro volume e a página 376 do segundo volume da obra.

É uma maneira de arranjar um conjunto de pares de contrários (praticamente todos os contrários) sob um primeiro par de contrários de tal maneira que cada par de termos parece constituir uma especificação de uma forma particular do contraste representado pelo primeiro par de termos. A classificação, assim, assume a forma de duas séries de termos com cada termo em uma série tendo uma contraparte única em um termo na outra série. O primeiro par em si pode ser especificado de várias maneiras (ser/não-ser; um/múltiplo, forma/privação), mas a forma mais geral desse contraste original é aquele de algo positivo com sua contraparte negativa. É por isso que Aristóteles, na passagem de *Metafísica* N, pode chamar de série do “belo” a série “positiva”. Não é o caso apenas que essa série compreende o belo como um de seus termos (o que tem de fazer de qualquer maneira), mas também, e mais importante, é o caso que os termos arranjados sob o belo são eles próprios termos “belos”, termos que constituem uma série “bela”, em contraste com a outra série que reúne os termos “negativos”. (LAKS, 2000, p. 225)

Laks destaca, ainda, que é apenas em *Metaph.* $\Lambda 7$ que as séries de termos opostos são consideradas a partir do aspecto da inteligibilidade, o que evidenciaria certa perspectiva platônica na posição de Aristóteles³². A série de termos positivos seria a única inteligível em si, de modo que a série negativa seria inteligível apenas em relação à positiva. No entanto, isso deve ser entendido muito mais no sentido de que os termos que constituem a série sejam inteligíveis, não no sentido de que a série como um todo seja em si inteligível.

Pois bem, dentre os termos que constituem a lista positiva, Aristóteles afirma que a substância é o item primeiro; e, no âmbito da substância, é primeira aquela que é simples ($\acute{\alpha}\pi\lambda\eta$) e em atualidade ($\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$) (*Metaph.* $\Lambda 7$, 1072a31-32). Ross ([1924] 1997, I, p. cxxxv) considera que aquilo que é primeiro no âmbito da substância seja a substância não composta, maximamente real e causa primeira do movimento – ou seja, o primeiro motor imóvel. Essa substância primeira conteria em si algumas características fundamentais: ela é o primeiro objeto de conhecimento, a coisa mais inteligível e mais desejável. O movimento de todo o universo seria decorrente do desejo pelo conhecimento dessa substância primeira; isso indicaria que é a mente que é movida pelo objeto de conhecimento, de modo que ela seria movida não por uma ação física, mas pelo pensamento. Essas observações de Ross parecem ter o objetivo de descartar, assim, que a causalidade do primeiro motor imóvel (ou deus) seja do tipo 2(a), ou seja, que a causa do movimento possa ser caracterizada como uma força física³³.

O primeiro motor imóvel aristotélico causaria movimento, portanto, como um fim visado – isto é, de acordo com a primeira possibilidade mencionada por Ross como causa do

³² Laks (2000, p. 225, n. 49) observa a referência platônica sobre o ponto: *República* V, 476a1-6.

³³ Berti (2011c, p. 587) observa que a possibilidade 2(a) é excluída devido à natureza imaterial do primeiro motor imóvel.

movimento³⁴. Esse tipo de causalidade parece pressupor, porém, que aquelas coisas que são em vista do primeiro motor imóvel sejam dotadas de alma no intuito de que ele seja concebido como um fim visado, como um objeto de desejo e amor. O primeiro céu, que é a esfera celeste mais externa no esquema aristotélico, deve, com isso, ser algo animado, visto que ele é a primeira coisa movida pelo primeiro motor imóvel. De fato, Ross ([1924] 1997, I, p. cxxxv) constata que não apenas o primeiro céu, mas também os planetas, o sol e a lua são concebidos, na visão aristotélica, como possuindo uma alma (cf. *Cael.* II 2, 285a29; II 12, 292a20, 292b1). Além disso, Aristóteles considera que todas as coisas, de certo modo, estão repletas de alma (cf. *GA* III 11, 762a21).

O esquema causal das esferas celestes parece funcionar de tal modo que a esfera exterior transmite movimento para a esfera que lhe é interior, e assim sucessivamente. Desse modo, o primeiro motor imóvel, movendo a esfera mais externa, causaria diretamente o movimento dela, mas indiretamente o movimento de todas as outras esferas. Toda essa sucessão causal seria responsável, de algum modo, pelo movimento e pela mudança sublunar, que inclui a mudança em relação à posição, à qualidade, ao tamanho etc. A cadeia causal tem origem, em última análise, com o primeiro motor imóvel, que põe em movimento as esferas, que por sua vez são responsáveis pelo movimento dos corpos celestes. Dentre os corpos celestes, o sol parece exercer um papel fundamental na mudança sublunar; além de ditar o ritmo dos dias e das noites, ele é crucial para o processo de geração e corrupção. Como podemos ler em *GC* II 10 (336a15-b24), o movimento do sol ao longo da eclíptica é responsável pelo vir a ser ininterrupto do mundo sublunar, causando geração quando ele está próximo de um local em particular, bem como corrupção ou decaimento à medida que se afasta. Isso ocorre porque a aproximação do sol produz calor, ao passo que seu afastamento produz frio, o que causa uma transmutação contínua dos elementos através da mudança contínua de temperatura, sem a qual “[...] os elementos mover-se-iam de uma vez por todas para suas regiões próprias e lá permaneceriam” (ROSS, [1924] 1997, I, p. cxxxix).

A interpretação que concebe o primeiro motor imóvel como causa final precisa dar conta, assim, do modo como as coisas são em vista dele. Dado que Aristóteles reconhece que as esferas celestes, bem como os astros e, em certo sentido, todas as coisas possuem alma, o movimento delas seria em vista do primeiro motor imóvel. De que modo, porém, isso ocorre? Podemos notar, em *Metaph.* Λ7, que Aristóteles usa termos como “desejo” e “amor” para explicar que o primeiro motor imóvel produz movimento sendo objeto de desejo e de amor.

³⁴ Cf. ROSS, [1924] 1997, I, p. cxxxiv.

Esse tipo de linguagem não parece ser usado em sentido metafórico, mas quer dizer que coisas como as esferas celestes, sendo dotadas de alma, seriam capazes de desejar e amar o primeiro motor imóvel. Com isso, o desejo e o amor devem ser entendidos no sentido de que as coisas animadas visam realizar, da maneira que lhes seja possível, o modo de ser pleno e perfeito do qual esse deus desfruta (ROSS, [1924] 1997, I, p. cxxxvii).

Os movimentos físicos seriam resultantes, portanto, desse desejo que as coisas animadas possuem de que suas vidas se aproximem ao máximo da vida do primeiro motor imóvel, cuja atividade eterna consiste em puro pensamento. As esferas celestes imitam essa atividade através do movimento que Aristóteles considera perfeito, a saber, o movimento circular (cf. *Ph.* VIII 9, 265b1). As substâncias sensíveis corruptíveis, por outro lado, tenderiam a imitar o primeiro motor imóvel através da reprodução perpétua de sua espécie, o que as permitiria tomar parte no que é divino e eterno (cf. *De an.* II 4, 415a26-b7).

2.2 O primeiro motor imóvel como causa eficiente e a crítica à interpretação tradicional

Berti (2011a, p. 540) ressalta a grande influência que a interpretação de Ross teve durante o século XX, de modo que foi apenas a partir da última década do século passado que surgiram estudos mais decisivos para reabrir o debate quanto à causalidade do primeiro motor imóvel e que visaram atribuir a ele uma causalidade fundamentalmente eficiente³⁵.

A interpretação que atribui ao motor imóvel uma causalidade de tipo eficiente parece remontar sobretudo ao trabalho do padre Carlo Giacon (1969), que teria defendido a mesma posição que Pedro da Fonseca defendeu no Renascimento. De acordo com Berti (2011c, p. 588),

O motor imóvel, segundo esta interpretação, move o céu mediante um impulso especial, não físico, mas psíquico, semelhante àquele pelo qual a alma move o corpo. Ele não corresponde, no entanto, para Giacon, à alma do céu, da qual Aristóteles jamais fala, mas a um princípio transcendente que move o céu por amor de si mesmo.

Nesta seção, analisarei sobretudo a interpretação de Berti, que, no artigo “A causalidade do motor imóvel segundo Aristóteles”, procura mostrar por que uma causalidade

³⁵ A esse respeito, destacam-se os trabalhos de Broadie (1993), Kosman (1994) e Judson (1994).

de tipo final deveria ser descartada no que diz respeito ao primeiro motor imóvel³⁶. Começo, no entanto, fazendo algumas observações sobre a causalidade eficiente do motor imóvel em *Metaph. Λ6*.

Berti constata que Aristóteles concebe, em *Metaph. Λ6*, o primeiro motor imóvel como uma causa motora ou eficiente – e que essa visão teria sido inclusive compartilhada por Ross. Uma das principais justificativas para essa causalidade eficiente seria o fato de que a explicação do movimento eterno e contínuo do céu requer a necessidade de um princípio “motor ou eficiente” (κινητικὸν ἢ ποιητικόν, 1071b12). Berti (2011a, p. 540-541) destaca que a expressão em questão não pode ser entendida como indicando genericamente qualquer tipo de causa, mas que ela indica uma causalidade eficiente, visto que, em *GC I 7*, 324b13-14, Aristóteles faz uso dela para “[...] distinguir a causa eficiente dos outros tipos de causa, em particular a causa final, da qual se diz explicitamente que não é ποιητικόν”.

Outra razão para que se reconheça o primeiro motor imóvel como uma causa eficiente diz respeito à consideração de que o motor imóvel precisa exercer em ato a capacidade de mover, ou seja, a atividade de mover que é própria ao motor imóvel deve ser sempre em atualidade. Com efeito, um princípio motor que pudesse não exercer, por vezes, sua capacidade de mover – isto é, que pudesse não passar da potência ao ato –, não daria conta de explicar a eternidade do movimento do céu, pois esse princípio poderia em algum momento não estar em atualidade e o movimento do céu seria interrompido. Por tais razões, Berti considera que uma causalidade final, por si só, não seria suficiente para que ela exerça sempre em ato sua capacidade de mover.

Um aspecto fundamental no argumento é a consideração de que o movimento eterno do céu requer não apenas uma causa imóvel, mas que ela seja, também, uma causa que produza movimento, o que envolve o reconhecimento de um princípio ativo ou de uma causalidade de tipo eficiente. Para Berti (2011a, p. 541), é por essa razão que as Ideias platônicas não seriam suficientes para explicar o movimento do céu, pois elas não conteriam um “princípio capaz de produzir mudança” (δυναμὴν ἀρχὴν μεταβάλλειν); e, mesmo que contivessem esse princípio, as Ideias não o estariam exercendo em ato. Essa consideração seria também válida para outros filósofos do círculo de Platão, de modo que não apenas as

³⁶ Berti possui diversas contribuições sobre a causalidade do primeiro motor imóvel. Dentre elas, cabe destacar os trabalhos “O debate contemporâneo sobre a assim chamada ‘teologia’ de Aristóteles”; “Motor(es) imóvel(is) como causa(s) eficiente(s) em *Metafísica XII 6*” (trata-se do mesmo texto publicado em “Aristotle’s *Metaphysics* Lambda: Symposium Aristotelicum”, editado por Frede e Charles (2000)); “Ancora sulla causalità del motore immobile”; “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph. XII 6-7*”.

Ideias, mas também as entidades como o Uno, a Díade indefinida e os entes matemáticos, apesar de serem imóveis, não seriam capazes de produzir movimento (cf. *Metaph.* Λ6, 1071b14-17). Esses pontos, como visto ao início do capítulo, são também compartilhados por Salis (2009).

O texto de *Metaph.* Λ6 estaria apresentando, de acordo com essa interpretação, um primeiro motor imóvel que seria dotado de uma causalidade eficiente, de modo que a polêmica contra as Ideias platônicas, neste caso em particular, teria o objetivo de ressaltar o caráter ativo e eficiente do motor imóvel. De acordo com Berti (2011a, p. 542),

Se a meta da filosofia primeira de Aristóteles é mostrar a existência de substâncias imóveis, a sua originalidade com respeito à filosofia de Platão é mostrar que estas substâncias imóveis não podem ser as ideias, devendo ser substâncias imóveis motoras, como os motores necessários para explicar os movimentos dos céus (que, como se sabe, para Aristóteles são múltiplos, de mesmo número que as esferas celestes).

A interpretação tradicional, que defende que o primeiro motor imóvel seja causa final, precisa do apoio de *Metaph.* Λ7, texto que, como vimos, apresenta elementos que podem sugerir esse tipo de causalidade. Berti (2011a, p. 543) considera que os defensores da interpretação tradicional inclusive sugerem que a exposição presente em Λ7 corrigiria e substituiria a de Λ6. No entanto, o autor propõe mostrar que os elementos presentes em Λ7 podem ser interpretados de outro modo, o que excluiria qualquer tipo de causalidade final atribuída ao primeiro motor imóvel. Consideremos, assim, alguns dos argumentos de Berti.

Ao início de *Metaph.* Λ7, Aristóteles considera que o primeiro motor imóvel move o céu e que este é um intermediário (μέσον), pois, enquanto o primeiro motor imóvel move sem ser movido, o céu é movido pelo motor imóvel e move todas as outras coisas. Em seguida, Aristóteles afirma que “desta forma movem tanto o que é desejável (τὸ ὀρεκτόν) quanto o que é inteligível (τὸ νοητόν): movem sem ser movidos”³⁷ (1072a26-27). Esse trecho é normalmente mencionado pela interpretação tradicional para identificar o primeiro motor imóvel como aquilo que é objeto de desejo. Para Berti (2011a, p. 543), no entanto, trata-se apenas de uma comparação, de modo que o trecho deve ser lido à luz de *De an.* III 10, onde Aristóteles considera que o objeto de desejo seja como um motor imóvel, mas que ele é “[...] um bem realizável por meio de uma ação (ἀγαθὸν πρακτόν), o que decerto não pode ser afirmado do motor imóvel do céu”.

³⁷ Tradução de Berti (2011a, p. 543).

Foi possível observar, na seção anterior, o modo como a interpretação tradicional concebe a menção aristotélica à coluna ou série de termos opostos em *Metaph.* Λ7. De modo geral, nessa interpretação, a série de termos diria respeito ao modo como as coisas existentes estariam arranjadas, constituindo uma série positiva e uma negativa. A série positiva seria inteligível em si, ao passo que a negativa seria inteligível por referência à positiva. Para Berti, no entanto, Aristóteles estaria falando de duas séries de termos inteligíveis, de modo que uma seria inteligível para o ser humano, enquanto a outra seria inteligível em si. A tese de que uma das séries seja inteligível para o ser humano seria justificada pela menção ao ser humano – que seria confirmada pela ocorrência do verbo “ὀρεγόμεθα”³⁸ (“nós desejamos”) – na explicação de que podemos desejar o belo aparente (que seria objeto do apetite sensível) ou o belo real (objeto do desejo racional).

Sendo uma das séries inteligível em si e a outra, para o ser humano, a distinção não seria mais a de termos positivos e negativos, mas sim a distinção entre coisas mais conhecidas para nós e coisas mais conhecidas em si. Na série das coisas mais conhecidas em si mesmas a substância seria o primeiro termo, de modo que, entre as substâncias, seria primeira a substância simples e em ato, ou seja, o primeiro motor imóvel. Dado que Aristóteles considera³⁹ que o primeiro em cada série seja o melhor (ἄριστον) ou algo análogo a isso (ἢ ἀνάλογον), Berti (2011a, p. 544-545) afirma que o primeiro motor imóvel é, na série das coisas inteligíveis e desejáveis em si mesmas, o bem supremo (ἄριστον). No entanto, aquilo que é primeiro entre as coisas inteligíveis e desejáveis em si não coincide com aquilo que é primeiro entre as coisas inteligíveis e desejáveis para nós. Dito de outro modo, o primeiro motor imóvel, entendido como bem supremo, não seria a coisa mais desejável para o ser humano, pois o bem humano seria um bem praticável (πρακτόν) e realizável através da ação (πραξις), assim como seria a saúde⁴⁰. O ponto, para Berti (2011a, p. 545), é corroborado pelo fato de Aristóteles identificar, ao final de suas obras de ética, “[...] o bem supremo do homem com a felicidade entendida como uma forma de ação correspondente ao bem agir (εὐπραξία) ou ao bem viver (εὖ ζῆν), que coincide com a vida teórica, com o exercício da sabedoria (σοφία)”.

O primeiro motor imóvel, assim, não sendo algo praticável, deve ser entendido apenas como algo desejável em si mesmo, não como algo desejável para o ser humano. Do

³⁸ Cf. *Metaph.* Λ7, 1072a29.

³⁹ Cf. *Metaph.* Λ7, 1072a34-b1.

⁴⁰ Cf. *EE* I 8, 1228a38-b25; *EN* I 4, 1096b31-1097a15.

mesmo modo, sua inteligibilidade diria respeito a uma inteligibilidade em si mesmo, e não no sentido de que o motor imóvel seja o objeto mais inteligível para o ser humano. Desse modo,

[...] toda a argumentação concernente ao primeiro desejável e ao primeiro inteligível se funda não sobre uma identificação entre o motor imóvel e o objeto do desejo, mas antes numa comparação, num símile entre o motor imóvel, primeiro inteligível e primeiro desejável em si mesmo, e aquilo que é objeto de intelecção e de desejo da parte do homem: em ambos os casos, o das realidades inteligíveis e desejáveis em si mesmas e das realidades inteligíveis e desejáveis para nós, o primeiro termo da série é o bem supremo, respectivamente em si mesmo e para nós; mas trata-se de realidades diferentes, como prova a conclusão de toda a argumentação, segundo a qual, como vimos, o primeiro é sempre o bem supremo ou algo análogo a ele (ἄριστον αἰεὶ ἢ ἀνάλογον). O análogo do bem supremo em si é para o homem a felicidade. Todo o discurso é, em suma, precisamente uma analogia, vale dizer, uma comparação. (BERTI, 2011a, p. 545-546)

Há, ainda, em *Metaph.* Λ7, uma passagem que poderia sugerir fortemente que o primeiro motor imóvel fosse uma causa final. Em 1072b1-3, Aristóteles afirma: “que o fim (τὸ οὗ ἕνεκα) está entre as realidades imóveis mostra-o a divisão; com efeito, o fim é para alguém (τινί), dos quais um está <entre os imóveis> enquanto o outro não está”⁴¹. Não convém entrar em detalhes sobre uma possível controvérsia a respeito do texto, que, nos manuscritos E e J é encontrado da maneira como foi aqui reproduzida, mas que difere do manuscrito posterior A^b, que introduz “τινός” (“de alguém”) após “τινί” (“para alguém”), e que nas edições de Christ, Ross e Jaeger consta com a adição de um “καί” entre “τινί” e “τινός” (pois o texto sem a adição de “καί” não faria sentido e tais autores teriam entendido que se tratava de dois significados de fim). Para Berti (2011a, p. 546), a correção ao texto não se faz necessária, visto que a menção à “divisão”, na passagem, diria respeito à distinção entre “[...] o que é inteligível e desejável em si (δι’ αὐτό) e o que é inteligível e desejável ‘para nós’, ou melhor, ‘para alguém’ (τινί)”.

Assim, o que é desejável para alguém diria respeito a algo praticável (πρακτόν) e realizável através da ação (πρᾶξις) – como a já mencionada saúde, mas que se aplica também à felicidade –, de modo que isso não se encontraria entre as coisas imóveis (visto depender da realização de uma ação). O que é desejável em si mesmo (δι’ αὐτό), por outro lado, poderia ser encontrado entre as coisas imóveis; esse seria o caso do primeiro motor imóvel, que, além de ser a primeira coisa inteligível e desejável em si – ou seja, o bem supremo –, é também identificado com o fim (τὸ οὗ ἕνεκα), pois o bem e o fim coincidiriam. Esse fim, no entanto, por não estar no domínio prático, não é um fim “para alguém” (τινί), mas sim um fim “em si

⁴¹ Tradução de Berti (2011a, p. 546).

mesmo” (δι’ αὐτό) ou para si mesmo. Por tais razões, o primeiro motor imóvel não pode ser concebido como o fim do céu nem como movendo este como seu objeto de desejo, de modo que a interpretação tradicional não se sustenta a partir de tais passagens.

Que o primeiro motor imóvel seja um fim para si mesmo é algo que se confirma, segundo Berti (2011a, p. 547-549), a partir da obra *De caelo*. Em um trecho da obra em questão, Aristóteles levanta a dificuldade sobre por que os movimentos dos astros da região que se situa entre o primeiro céu e a terra (ou seja, uma região intermediária) são mais numerosos do que os movimentos realizados pelos astros que estão, respectivamente, mais próximos do céu e da terra. Após considerar a possibilidade de que os astros possam participar da ação, da vida e que não sejam entidades inanimadas, Aristóteles afirma:

Parece, de fato, que àquele que se encontra na condição melhor (τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι) o bem (τὸ εἶ) pertence sem necessidade de ação alguma (ἄνευ πράξεως), ao passo que àqueles que lhes são mais próximos o bem pertence em virtude de poucas ou mesmo de uma única ação, e, enfim, àqueles que se encontram mais distantes [o bem pertence] em virtude de múltiplas ações.⁴² (*Cael.* II 12, 292a22-24)

No trecho subsequente, Aristóteles esclarece que o mesmo vale para o corpo humano, pois enquanto determinado corpo pode se sentir bem sem realizar qualquer atividade física, outro precisa realizar uma caminhada, outro precisa, ainda, lutar ou participar de competições, ao passo que outro pode não se sentir bem independente do que faça. Assim, caso os astros, assim como os humanos, sejam seres animados (o que para Berti seria apenas uma hipótese heurística), seria possível estabelecer uma relação tal que os seres perfeitos não teriam necessidade de qualquer ação para a realização do seu bem, enquanto os seres que lhes são mais próximos precisariam realizar apenas uma ação e os seres mais distantes, diversas ações. Aplicando a relação aos corpos celestes, o primeiro motor imóvel não precisaria realizar atividade alguma para seu bem; o primeiro céu, que é o que está mais próximo do primeiro motor imóvel, realizaria apenas uma ação, a saber, a ação que corresponde ao movimento circular; os astros mais distantes do motor imóvel, no entanto, precisariam realizar diversos movimentos circulares para o seu “estar bem”. O fim próprio de cada entidade, nesse caso, consistiria em estar bem, de modo que esse fim seria realizável através de uma ação. O primeiro motor imóvel, no entanto, por se tratar de um ser plenamente realizado e em atualidade pura, seria o único sem a necessidade de realizar seu bem através de uma ação (BERTI, 2011a, p. 548).

⁴² Tradução de Berti (2011a, p. 547).

Ainda em *Cael.* II 12, Aristóteles considera – novamente, para Berti, como hipótese heurística – que a ação dos astros e a ação dos animais e plantas (ou seja, novamente seres vivos) sejam do mesmo tipo. Tais seres vivos, para realizar seu fim próprio, teriam a necessidade de realizar diversas ações; e o Estagirita afirma: “aquele que está no modo melhor não tem necessidade de ação alguma: é ele próprio, com efeito, o fim (ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὐ ἕνεκα), enquanto a ação requer sempre duas coisas, o fim e aquilo que é em vista dele” (*Cael.* II 12, 292b4-7). Para Berti (2011a, p. 548), essa passagem estaria apresentando o primeiro motor imóvel

[...] como um ser que é ele próprio o seu fim, isto é, como um ser que é fim para si mesmo. Isto significa que também em *Metaph.* XII 7, quando se diz que o motor imóvel é um fim, não se entende por isso que ele seja o fim “para alguém” diferente de si mesmo, uma vez que nesse caso ele deveria ser realizado por meio de uma ação, mas antes que ele é fim para si mesmo, como convém ao bem supremo.

Berti continua a argumentação mostrando que Aristóteles ainda considera (*Cael.* II 12, 292b10-25) que, enquanto “uma coisa possui e participa do ótimo, uma outra chega a ele por meio de poucas ações, uma outra ainda por meio de muitas, uma, enfim, não o obtém, bastando-lhe chegar perto do termo último”. O trecho é exemplificado com o caso da saúde: enquanto um pode sempre a possuir, outro a obtém após emagrecer, ao passo que outro precisaria, além de emagrecer, correr para ter saúde, e assim por diante. Aquilo que é ótimo seria, assim, para todas as coisas, a realização do seu fim, de modo que, quando este fim não é alcançável, a melhor condição é aquela que mais se aproximaria desse ótimo. Tais seriam as razões para a terra, não realizando nenhum fim, não se mover; os astros mais próximos da terra, por outro lado, realizariam poucos movimentos, enquanto o primeiro céu atingiria “o princípio mais divino” (θειοτὰτη ἀρχή) através de um único movimento e, por fim, os astros intermediários ao céu e aos astros mais próximos à terra atingiriam tal princípio através da realização de movimentos mais numerosos.

A referência ao que que Aristóteles considera ser “o princípio mais divino” não seria, porém, o primeiro motor imóvel, mas corresponderia “[...] ao ótimo para cada um dos corpos celestes, isto é, o seu fim, o bem que por ele pode ser obtido, como mostra eloquentemente o exemplo da saúde” (BERTI, 2011a, p. 549). O fim do primeiro céu não seria, com isso, o primeiro motor imóvel, mas o fim que lhe é próprio, a saber, sua condição ótima ou o seu “estar bem”, que é atingido por meio do movimento circular. O primeiro motor imóvel, portanto, não sendo um fim praticável, não poderia ser concebido como o fim do primeiro céu

nem de qualquer outra coisa a não ser de si mesmo. Desse modo, para Berti, seria infundado defender que deus seja, para Aristóteles, uma causa final.

Cabe mencionar, por fim, outro trecho que poderia sugerir uma causalidade de tipo final. Após a consideração de que o primeiro motor imóvel é fim, Aristóteles afirma que ele “move como [o ser] amado (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον) e, por meio daquilo que é movido (κινουμένῳ), move as outras coisas”⁴³ (*Metaph.* Λ7, 1072b3-4). A afirmação de que o primeiro motor imóvel “move como [o ser] amado” poderia favorecer a interpretação de uma causalidade final; no entanto, Berti argumenta que se trata, novamente, de um símile. Isso seria indicado sobretudo pelo advérbio “ὡς” (“como”). Ainda que “ὡς” possa significar “enquanto” – o que indicaria que o motor imóvel fosse de fato amado –, essa opção deve ser descartada, pois o motor imóvel não seria objeto de amor de outra coisa além de si mesmo. O primeiro céu, que poderia ser o “amante” mais plausível, teria unicamente como fim o seu próprio bem. Ademais, para que pudesse amar o motor imóvel, o céu precisaria ser dotado de alma, o que possivelmente não é o caso (BERTI, 2011a, p. 549-550). Outro indício de que o trecho seja um símile, segundo Berti, é o uso do verbo “ἐράω”, que indica o amor do tipo erótico ou apaixonado, o que reforça que Aristóteles estaria usando uma linguagem metafórica para esclarecer como algo pode mover sem ser movido – semelhantemente, como antes observado, aos casos do objeto do desejo e da inteligência.

⁴³ Berti esclarece que o texto está corrompido na passagem, mas que ele segue os manuscritos mais importantes, diferentemente de Ross. Sobre o ponto, ver Berti (2011a, p. 550).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo aqui apresentado parece permitir algumas conclusões. Em primeiro lugar, o mapeamento realizado sobre a atribuição de uma teologia a Aristóteles revela três vertentes principais para essa atribuição. Como vimos, a primeira consiste na caracterização da filosofia primeira como uma filosofia teológica em *Metaph.* E1 e K7; a segunda aponta para o estudo realizado por Aristóteles no livro Λ da *Metafísica*, que contém a prova de um primeiro motor imóvel que é identificado com deus; a terceira diz respeito ao próprio título “τὰ μετὰ τὰ φυσικά”, que poderia, na visão de alguns intérpretes, conter uma referência ao objeto legítimo de estudo da metafísica, que seriam as coisas que estão além do mundo natural. O que essas três vertentes têm em comum, no entanto, é que elas convergem para o mesmo ponto: todas dizem respeito à caracterização de uma disciplina que trata das substâncias imóveis e imateriais.

Além disso, pode-se observar que o exame da literatura secundária mostra que não há razões para que tomemos a denominada “teologia” (θεολογία) aristotélica como nome completo de uma ciência. Com efeito, o conceito de teologia envolve um uso positivo e um negativo. O uso positivo do conceito é representado através do adjetivo “θεολογική”, de modo a qualificar uma das filosofias ou ciências teóricas, a saber, aquela que é a filosofia ou ciência primeira. O uso negativo do conceito, por outro lado, é uma referência ao que faziam os poetas que narravam mitos sobre o divino – aquilo que esses θεολόγοι faziam é que era, para Aristóteles, uma teologia (θεολογία).

O exame da literatura também mostra que o conceito de divindade, normalmente representado através de termos como “divino” ou “deus”, possui dois usos na filosofia aristotélica. O divino pode ser tanto um atributo de certas coisas quanto um sujeito do qual são descritas as características. O divino enquanto atributo é concernente a coisas como o céu, os astros e sua matéria (o éter), a natureza como um todo e suas partes mais elevadas (como o intelecto humano), bem como substâncias imóveis e imateriais. Nesse caso, é possível reconhecer graus de divindade, de modo que as divindades supremas diriam respeito às substâncias imateriais, ao passo que os corpos celestes seriam divinos em um grau inferior em relação a tais substâncias imateriais; e, por fim, a natureza e suas partes mais elevadas seriam divinas em um grau ainda menor em relação às coisas anteriores.

O divino tomado enquanto sujeito, por outro lado, diz respeito à natureza do primeiro motor imóvel ou deus aristotélico, que é uma atualidade pura cuja atividade consiste em pensamento de si mesmo, ao mesmo tempo em que é causa de todas as outras coisas. A análise sobre qual seria a causalidade envolvida na atividade desse deus evidencia duas linhas interpretativas principais. Enquanto a interpretação tradicional defende que o primeiro motor imóvel seja uma causa final, a interpretação alternativa – que começou a ser mais influente a partir do fim do século XX – rejeita a noção de causalidade final atribuída ao primeiro motor imóvel e sustenta que ele seja uma causa eficiente.

O conflito entre as duas linhas interpretativas mostra, acima de tudo, que o deus aristotélico é fundamentalmente uma causa. Isso indica algo importante. O que encontramos no livro Λ da *Metafísica* não é uma teologia no sentido aristotélico do termo, mas é sobre deus. Aristóteles apresenta, em Λ , um primeiro motor imóvel a título de causa, e isso não é, para o filósofo, teologia. A questão que naturalmente surge, no entanto, é o que esse vocabulário da divindade poderia mostrar ou por que ele estaria sendo usado. A resposta parece ir na direção do que propõe Stephen Menn, ou seja, o vocabulário da divindade, no contexto da ciência buscada, estaria sendo usado por Aristóteles para atribuir à filosofia primeira um lugar privilegiado entre as demais ciências, de modo que “θεολογική” seria não o nome, mas sim um atributo daquela filosofia ou ciência que estaria no posto mais alto de todas as ciências.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGIONI, Lucas. *Aristóteles – Metafísica: Livros IV e VI*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 14. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2007.

AUBENQUE, Pierre. Sur l'inauthenticité du livre K de la *Métaphysique*. In: AUBENQUE, P.; BRUNSCHWIG, J.; DÉCARIE, V.; DE MURALT, A.; MANSION, A.; MOREAU, J. *Études Aristotéliennes : Métaphysique et Théologie*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1985. p. 288-314.

BARNES, Jonathan (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. 2 vols. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

BEKKER, Immanuel (Ed.). *TQN META TA ΦΥΣΙΚΑ*. Berlin: G. Reimer, 1831.

BERTI, Enrico. A causalidade do motor imóvel segundo Aristóteles. In: BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Tradução de Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011a. p. 537-556.

_____. A teologia de Aristóteles. In: BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Tradução de Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011b. p. 453-468.

_____. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. O debate contemporâneo sobre a assim chamada “teologia” de Aristóteles. In: BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Tradução de Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011c. p. 579-593.

BONITZ, Hermann. *Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit*. 2 vols. Bonn: Marcus, 1848-1849.

BROADIE, Sarah. Que fait le premier moteur d'Aristote ? (Sur la théologie du livre Lambda de la « Métaphysique »). In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T. 183, No. 2, p. 375-411, 1993.

CHRIST, W. *Aristotelis Metaphysica*. Leipzig: Teubner, [1886] 1906.

DÉCARIE, Vianney. L'authenticité du livre K de la *Métaphysique*. In: AUBENQUE, P.; BRUNSCHWIG, J.; DÉCARIE, V.; DE MURALT, A.; MANSION, A.; MOREAU, J. *Études Aristotéliennes : Métaphysique et Théologie*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1985a. p. 265-287.

_____. La Physique porte-t-elle sur des « non-séparé » ? In: AUBENQUE, P.; BRUNSCHWIG, J.; DÉCARIE, V.; DE MURALT, A.; MANSION, A.; MOREAU, J. *Études Aristotéliennes : Métaphysique et Théologie*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1985b. p. 7-9.

FREDE, Michael; CHARLES, David (Eds.). *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

FREDE, Michael. The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics. In: FREDE, Michael. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. p. 81-95.

GIACON, Carlo. *La causalità del motore immobile*. Padova: Antenore, 1969.

HAHN, Robert. Aristotle as Ontologist or Theologian? Or, Aristotelian Form in the Context of the Conflicting Doctrines of Being in the *Metaphysics*. In: *The Southwestern Journal of Philosophy*, Vol. 10, No. 1 (Spring), p. 79-88, 1979.

JAEGER, Werner. *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

JUDSON, Lindsay. *Aristotle Metaphysics: Book A*. Oxford: Clarendon Press, 2019.

_____. Heavenly Motion and the Unmoved Mover. In: GILL, M. L.; LENNOX, J. G (Eds.). *Self-motion: from Aristotle to Newton*. New Jersey: Princeton University Press, 1994, p. 155-171.

KIRWAN, Christopher. *Aristotle Metaphysics: Books Γ, Δ, and E*. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.

KOSMAN, Aryeh. Aristotle's Prime Mover. In: GILL, M. L.; LENNOX, J. G (Eds.). *Self-motion: from Aristotle to Newton*. New Jersey: Princeton University Press, 1994, p. 135-153.

LAKS, André. Metaphysics Λ7. In: FREDE, Michael; CHARLES, David (Eds.). *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 207-243.

MANSION, Augustin. Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p. 123-176.

MENN, Stephen. *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*. Disponível em: <<https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>>. Acesso em: 04 out. 2021.

MICHELET, Karl Ludwig. *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*. Paris: J. A. Mercklein, 1836.

NATALI, Carlo. Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele. In: *Méthexis X*, p. 105-123, 1997.

NATORP, Paul. Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik. In: *Philosophische Monatshefte*, Heidelberg, v. 24, p. 37-65, 540-574, 1888.

OWENS, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought*. 3^a ed. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.

PATZIG, Günther. Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*. In: BARNES, Jonathan; SCHOFIELD, Malcolm; RICHARD, Sorabji (Eds.). *Articles on Aristotle*. London: Duckworth, 1979. Vol. 3. Cap. 3, p. 33-49.

REALE, Giovanni. *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*. Translated by John R. Catan. New York: State University of New York Press, 1980.

- REINER, Hans. O surgimento e o significado original do nome *Metafísica*. In: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p. 93-122.
- REEVE, C. D. C. *Aristotle Metaphysics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2016.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics: A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, [1924] 1997.
- _____. *Metaphysica*. In: *The works of Aristotle translated into English*. Vol. VIII: *Metaphysica*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- SALIS, Rita. The Unity of Aristotle's *Metaphysics*: Book E according to the Interpretation of the Ancient Commentators. In: *Journal of Ancient Philosophy*. São Paulo, vol. 12, n. 1, p. 89-132, 2018.
- _____. La causalidad del motor inmóvil según Pseudo-Alejandro. In: *Estud.filos*, n. 40, p. 199-221, 2009.
- SCHWEGLER, Albert. *Die Metaphysik des Aristoteles: Grundtext, Übersetzung und Commentar, nebst Erläuternden Abhandlungen*. 4 vols. Tübingen: L. Fr. Fues, 1847-1848.
- SHARPLES, R. W. Aristotelian Theology after Aristotle. In: FREDE, D.; LAKS, A. (Eds). *Traditions of Theology: studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. p. 1-40.
- ZINGANO, Marco. Dispersão Categorical e Metafísica em Aristóteles. In: *Discurso* (33), p. 9-34, 2003. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38063>>. Acesso em: 06 out. 2021.