

A TEOLOGIA EM ARISTÓTELES

THEOLOGY IN ARISTOTLE

RENAN EDUARDO STOLL*

Resumo: Neste artigo, proponho que a atribuição de uma teologia a Aristóteles deriva 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, e faço algumas observações sobre o conceito de divindade. Por fim, considero que, embora parte do livro Λ da *Metafísica* contenha uma discussão sobre deus, isso não caracteriza uma teologia no sentido aristotélico.

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

Abstract: In this paper, I propose that the attribution of a theology to Aristotle derives 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 that 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, and I make some observations about the concept of divinity. 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.

Keywords: Aristotle; theology; first philosophy; first unmoved mover.

INTRODUÇÃO

É comum encontrarmos a afirmação de que Aristóteles possui uma teologia. É menos comum, no entanto, que encontremos um esclarecimento sobre o conceito de teologia, bem como sobre o uso da terminologia associada à divindade nas obras aristotélicas. Neste artigo, procuro 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*. Eu apresento as principais interpretações sobre

* Pesquisador na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), RS, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-9995-3228>. E-mail: renanestoll@gmail.com.

o tema e proponho que elas podem ser classificadas como três diferentes vertentes que originam a atribuição de uma teologia a Aristóteles. Esse modo de classificação estabelece uma estrutura que, além de sistematizar de maneira alternativa um tema bastante discutido, pode favorecer, a partir disso, novas interpretações sobre o assunto.

A primeira dessas vertentes que origina a atribuição de uma teologia a Aristóteles diz respeito à 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. A mais digna de escolha dentre essas filosofias é caracterizada como uma filosofia teológica e como uma filosofia primeira, cujo objeto de estudo seria a substância eterna, imóvel e separada. As outras filosofias teóricas, a saber, a física e a matemática, seriam inferiores à primeira.

A segunda das vertentes para a chamada “teologia” aristotélica reside no empreendimento realizado por Aristóteles no livro A da *Metafísica*. Embora os cinco primeiros capítulos de A 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 A6 é possível encontrar a prova de uma substância imóvel, eterna e separada, que é identificada, em A7 (1072b13-30), com deus (θεός). Com isso, mesmo que a palavra “teologia” não seja mencionada em todo o livro A, 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* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) 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 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.

SOBRE A ATRIBUIÇÃO DE UMA TEOLOGIA A ARISTÓTELES

O ponto de partida desta discussão é aquele que pode sugerir de modo mais direto a atribuição de uma teologia a Aristóteles, a saber, a 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

¹ Em *Metaph.* E1, os termos “ciência” e “filosofia” são usados 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 (Iy1, p. 8), pressuposta pela primeira vez por Michelet (1836, p. 162). O crédito de tal leitura, porém, é dado a Schwegler (1848), que propôs que o termo “ἀχώριστα” fosse substituído por “χωριστά” ou “τὰ χωριστά”. O termo “χωριστόν” significa tanto “separado” quanto “separável”, e Aristóteles faz uso desse termo para contrastar seres materiais de seres imateriais (cf. *De an.* I 1, 403b15-16; *Metaph.* Z17, 1041a8-9; A7, 1073a4; M10, 1086b17), bem como para contrastar a categoria da substância com as outras categorias (cf. *Metaph.* Z1, 1028a33-34; A1, 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 (1906), Ross (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* (1984), 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 (Iy1) 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 à rejeição da conjectura de Schwegler, ver Décarie (1985b) e Stoll (2022).

não imóveis; a filosofia matemática, da qual algumas partes tratam de coisas imóveis e não separadas;⁴ 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 (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 (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 artigo, 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 Natorp (1888), essa tensão passou a ser caracterizada em termos de ontologia e teologia (Zingano, 2003, p. 10). Para Natorp, o texto da *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).

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.

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 texto. 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, é comum que ela seja associada ao estudo desenvolvido por Aristóteles no livro Λ , 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 Aristóteles.⁶ 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 do livro responderem diretamente – e de maneira positiva – à questão sobre a existência de uma substância diferente da substância sensível, o que seria o problema central 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 teologia.⁷

⁶ 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.

⁷ 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.

O livro Λ da *Metafísica*, observa Ross (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 *ENI* 9 (1099b11), VIII 12 (1162a5) e X 8 (1179a25).

Dentre as passagens em que Aristóteles teria expressado sua própria visão teológica, Ross 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”⁸ (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.

A visão de uma metafísica aristotélica compreendida como teologia poderia ser também sugerida através do próprio título da obra. Sabemos que o título *Metafísica* ($\tau\alpha\ \mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\alpha\ \varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$) 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 “ $\tau\alpha\ \mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\alpha\ \varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$ ” é do século I a.C., no compêndio de Nicolau de Damasco. Menn (Ia⁵, p. 28, n. 56), no entanto, considera a possibilidade de que a ocorrência

⁸ Tradução realizada a partir da tradução de Ross.

⁹ Como o trabalho de 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 em vez da

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 que diz respeito à 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 deriva do helemismo 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 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).

indicação de ano. A última atualização do trabalho de Menn é de 2013.

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 deveria ser estudado após o estudo das obras de ciência natural.

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 podemos de fato constatar, Asclépio (*in Metaph.* 1, 17-20) usa o termo “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’”.¹⁰ 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 como o filósofo faz uso do termo “θεολογία” em oposição ao termo “θεολογική”.

ΘΕΟΛΟΓΙΑ Ε ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ: DOIS SENTIDOS DO CONCEITO DE TEOLOGIA

Berti (2011b, p. 454) destaca que é possível distinguir dois sentidos do conceito de teologia em Aristóteles, de modo que um deles pode ser entendido como um sentido positivo, enquanto o outro caracteriza um sentido negativo. 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 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. A partir da demarcação desses dois sentidos, pode-se passar a uma análise mais detalhada sobre a caracterização de cada um deles, a começar pelo positivo.

Em *Metaph.* E1 (1026a18-19), Aristóteles menciona uma filosofia teológica que, juntamente com a física e a matemática, é dita ser teórica. 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.

¹⁰ Tradução realizada a partir da tradução de Owens (1978, p. 13).

A disciplina identificada com a filosofia segunda, como sabemos a partir de *Metaph.* Z11 (1037a14-15), é a física.¹¹

Duas são, na verdade, 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). 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 este último ponto, 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 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 seu trecho paralelo (K7, 1064b3). Nos trechos em questão, como observa Berti (2012, p. 83), o uso do adjetivo “θεολογική” está pressupondo o substantivo “ciência” ou “filosofia”. Em E1, “θεολογική” está qualificando o termo “filosofia”, ao passo que em K7 o adjetivo qualifica o termo “ciência”. Em ambas as ocasiões, essa filosofia teológica é caracterizada em oposição às outras ciências teóricas (a física e a matemática). 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 e 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 eternidade e perfeição, ou seja, coisas tradicionalmente 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,

¹¹ 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.

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 teólogos¹² (θεολόγοι) ou “aqueles que teologizaram”¹³ (θεολογήσαντες), como 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 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 acerca das elucubrações mitológicas; cumpre, ao contrário, aprender com aqueles que falam por meio de demonstrações”¹⁴ (*Metaph.* B4, 1000a18-20).

Cabe destacar que a crítica de Aristóteles não diz respeito aos mitos propriamente ditos, mas, de modo mais específico, aos 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. 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 (Berti, 2011b, p. 456-457).

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

¹² Cf., por exemplo, *Metaph.* B4, 1000a9, como uma referência a Hesíodo e aos outros teólogos.

¹³ Cf., por exemplo, *Metaph.* A2, 983b28-32, como uma referência a Homero.

¹⁴ Tradução de Berti (2011b, p. 456).

divindade, 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 do qual são elucidados os atributos. Começemos pelo primeiro uso do conceito.

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).

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* (A8, 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 lhes é próprio.¹⁵ 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

¹⁵ Em outro texto, no entanto, Berti sustenta uma posição diferente quanto aos corpos celestes serem animados. Cf. Berti (2011a).

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 espécie.¹⁶ 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 estirpe;¹⁷ o intelecto seria, ainda, como uma “imagem” (ὁμοίωμα) da divindade e dela participaria¹⁸ (μετέχει), de modo que essa vida do intelecto também permitiria que o ser humano pudesse, “[...] tanto quanto possível, ‘tornar-se imortal’ (ἀθανατίζειν)”.¹⁹

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 o céu e a natureza no que diz respeito ao movimento, à vida e ao ser.²⁰ 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 deve ser compreendida como gênero, ou seja, ela diz respeito a uma pluralidade de substâncias imóveis, das quais uma é primeira. 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

¹⁶ Cf. *De an.* II 4, 415a26-b7.

¹⁷ A expressão, como esclarece Berti (2011b, p. 459), é a de que o intelecto seria “maximamente congênere” (συγγενέστατος). Cf. *EN X* 8, 1179a26.

¹⁸ Sobre o ponto, ver *EN X* 8, 1178b22-27 e *PA* II 10, 656a7-8.

¹⁹ Cf., também, *EN X* 7, 1177b31-34.

²⁰ Cf. *Metaph.* Λ7, 1072b13-14 e *Cael.* I 9, 279a28-30.

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).

Berti também nota que foi apenas com a concepção de um primeiro motor imóvel que Aristóteles 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. 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” (Berti, 2011b, p. 461).

É somente após a prova da existência de um primeiro motor imóvel que Aristóteles pode tratar do conceito de divindade não mais como um atributo de outras entidades, mas como um sujeito; ou seja, 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.

No que diz respeito à natureza do primeiro motor imóvel, além da constatação de que ele é pensamento, cumpre observar que ele não corresponde a 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 preexistente.²¹

²¹ 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*.

O primeiro motor imóvel, como observado, é causa de todas as coisas. Isso ocorre devido a um encadeamento de causas que tem nele sua origem. Ele seria o responsável por mover a esfera celeste mais externa, a qual abarca todas as outras esferas. Na medida em que isso é assim, esse deus seria causa de todas as esferas e responsável, de modo indireto, 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 do ciclo das estações, de modo que, em certa medida, o ser de tais entidades seria dependente de tais fenômenos.

Sendo o deus aristotélico, portanto, causa de todas as coisas, a questão que naturalmente surge é a de saber que tipo de causa ele seria. Ainda que seja de comum acordo entre os intérpretes que o primeiro motor imóvel é uma causa que coloca em movimento todas as demais entidades, não parece haver acordo no que diz respeito ao tipo de causalidade envolvida nessa relação.

Não cabe desenvolver o ponto sobre a causalidade do primeiro motor imóvel, pois a discussão estaria além do escopo deste artigo. É preciso observar, contudo, que há duas linhas interpretativas no que diz respeito à natureza causal do primeiro motor imóvel. A interpretação tradicional defende uma causalidade de tipo final, ao passo que uma outra linha interpretativa, que surge como reação à tradicional, defende uma causalidade fundamentalmente eficiente.

A interpretação tradicional teria tido origem em Teofrasto, discípulo direto de Aristóteles, mas Salis (2009, p. 205-207) e Berti (2011a, p. 553-555) observam que a formulação mais rigorosa dessa interpretação é encontrada pela primeira vez em Alexandre de Afrodísias. Salis destaca que a posição de Ross²² é a mais moderada, sobretudo porque o autor não contrapõe a causalidade eficiente à final, mas defende que esta seja um tipo daquela, de modo que o primeiro motor imóvel seria causa eficiente por ser uma causa final. Dentre os defensores da interpretação tradicional, encontram-se também Natali (1997) e Sharples (2002).

Berti (2011a, p. 540) ressalta que a interpretação de Ross teve grande influência durante o século XX, de modo que foi apenas a partir da última década do século passado que surgiram estudos mais decisivos para reabrir

²² A interpretação de Ross pode ser encontrada em sua introdução à edição do texto da *Metafísica* (cf. Ross, 1997, I, p. cxxx-cliv).

o debate quanto à causalidade do primeiro motor imóvel, visando atribuir a ele uma causa fundamentalmente eficiente. Essa linha interpretativa remonta, de acordo com Berti (2011c, p. 588), ao trabalho do padre Giacon (1969), que teria defendido a mesma posição que Pedro da Fonseca defendeu no Renascimento. Os principais trabalhos ligados a essa interpretação, porém, devem-se a Broadie (1993), Kosman (1994), Judson (1994) e Berti.²³

Embora divergentes quanto ao tipo de causalidade que constitui a natureza do primeiro motor imóvel, as duas linhas interpretativas concordam que ele seja, antes de mais nada, uma causa. Esse é o ponto fundamental para a discussão aqui apresentada, pois, ainda que o debate sobre a causalidade do deus aristotélico não tenha sido encerrado, podemos constatar que a divindade enquanto sujeito é concebida por Aristóteles como uma causa, e que, para o filósofo, isso parece estar um pouco distante daquilo que ele considerava uma teologia.

CONCLUSÃO

A análise realizada sobre a atribuição de uma teologia a Aristóteles revela três vertentes principais para essa atribuição. A primeira consiste na caracterização da filosofia primeira como uma filosofia teológica em *Metaph. E1*; a segunda aponta para o estudo realizado por Aristóteles no livro Λ da *Metafísica*; 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” aristotélica como nome completo de uma ciência. Com efeito, o conceito de teologia envolve um uso positivo e um negativo. O uso positivo é representado

²³ Berti possui diversas contribuições sobre a causalidade do primeiro motor imóvel. Dentre elas, cabe destacar os trabalhos “A causalidade do motor imóvel segundo Aristóteles”; “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”.

através do adjetivo “θεολογική”, de modo a qualificar uma das filosofias ou ciências teóricas, a saber, aquela que é a filosofia 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.

O exame da literatura também mostra que o conceito de divindade, representado por 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 propriedades. 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. 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.

O tipo de causalidade envolvida na natureza do primeiro motor imóvel leva a duas interpretações que, apesar de conflitantes, concordam que o deus aristotélico seja fundamentalmente uma causa. Isso indica algo importante. O que encontramos no livro Λ da *Metafísica* não é uma teologia, 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.

[Recebido em fevereiro/2023; Aceito em abril/2023]

REFERÊNCIAS

- ANGIONI, L. Aristóteles. *Metafísica: Livros IV e VI*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 14. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2007.
- AUBENQUE, P. Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique. In: AUBENQUE, P.; BRUNSCHWIG, J.; DÉCARIE, V.; DE MURALT, A.; MANSION, A.; MOREAU, J. *Études Aristotéliciennes : Métaphysique et Théologie*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1985. p. 288-314.

- BEKKER, I. (ed.). Aristoteles. *ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ*. Berlin: G. Reimer, 1831.
- BERTI, E. A causalidade do motor imóvel segundo Aristóteles. In: BERTI, E. *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.
- BERTI, E. A teologia de Aristóteles. In: BERTI, E. *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.
- BERTI, E. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.
- BERTI, E. O debate contemporâneo sobre a assim chamada “teologia” de Aristóteles. In: BERTI, E. *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, H. (ed.). *Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit*. 2 vols. Bonn: Marcus, 1848-1849.
- BROADIE, S. 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, n. 2, p. 375-411, 1993.
- CHRIST, W. (ed.). *Aristotelis Metaphysica*. Leipzig: Teubner, [1886] 1906.
- DÉCARIE, V. 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.
- DÉCARIE, V. 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, M.; CHARLES, D. (eds.). *Aristotle’s Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- FREDE, M. The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics. In: FREDE, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. p. 81-95.
- GIACON, C. *La causalità del motore immobile*. Padova: Antenore, 1969.
- JAEGER, W. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923.
- JAEGER, W. (ed.). *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- JUDSON, L. Aristotle. *Metaphysics: Book A*. Oxford: Clarendon Press, 2019.
- JUDSON, L. 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, C. Aristotle. *Metaphysics: Books Γ, Δ, and E*. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- KOSMAN, A. 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.
- MANSION, A. Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009. p. 123-176.

- MENN, S. *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, K. L. *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*. Paris: J. A. Mercklein, 1836.
- NATALI, C. Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele. In: *Méthexis X*, p. 105-123, 1997.
- NATORP, P. Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik. In: *Philosophische Monatshefte* 24, p. 37-65, 540-574, 1888.
- OWENS, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought*. 3ª ed. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.
- PATZIG, G. Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*. In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; RICHARD, S. (eds.). *Articles on Aristotle*. London: Duckworth, 1979. Vol. 3. Cap. 3, p. 33-49.
- REALE, G. *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, H. O surgimento e o significado original do nome *Metafísica*. In: ZINGANO, M. (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. (ed.). *Aristotle's Metaphysics: A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, [1924] 1997.
- ROSS, W. D. Aristotle. *Metaphysica*. In: ROSS, W. D. (ed.). *The works of Aristotle translated into English*. Vol. VIII: *Metaphysica*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- SALIS, R. La causalidad del motor inmóvil según Pseudo-Alejandro. In: *Estud.filos*, n. 40, p. 199-221, 2009.
- SALIS, R. The Unity of Aristotle's *Metaphysics*: Book E according to the Interpretation of the Ancient Commentators. In: *Journal of Ancient Philosophy* 12, n. 1, p. 89-132, 2018.
- SCHWEGLER, A. *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.
- STOLL, R. E. Nota sobre a conjectura de Schwegler em *Metafisica* E1, 1026a14. In: *Hypnos*, São Paulo, v. 48, 1º sem., p. 79-91, 2022.
- ZINGANO, M. Dispersão Categorical e Metafísica em Aristóteles. In: *Discurso* (33), p. 9-34, 2003.