

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

YAN PAIXÃO WILLEMEM STERCK

A CONSTRUÇÃO DE UMA CIÊNCIA TEOLÓGICA EM ARISTÓTELES

Juiz de Fora

2026

YAN PAIXÃO WILLEMEM STERCK

A CONSTRUÇÃO DE UMA CIÊNCIA TEOLÓGICA EM ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador(a): Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza

Juiz de Fora

2026

Sterck, Yan Paixão Willemem.

A construção de uma ciência teológica em Aristóteles / Yan Paixão Willemem Sterck. -- 2026.

129 p.

Orientador: Humberto Araújo Quaglio de Souza

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. Aristóteles. 2. Filosofia da religião. 3. Dialética. 4. Protréptico. 5. Mito. I. Quaglio de Souza, Humberto Araújo, orient. II. Título.

YAN PAIXÃO WILLEMEN STERCK

A CONSTRUÇÃO DE UMA CIÊNCIA TEOLÓGICA EM ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 26 de fevereiro de 2026

BANCA EXAMINADORA

Humberto Araújo Quaglio de Souza – Orientador(a)
UFJF

Christiano Pereira de Almeida
UFJF

Gabriel Ferreira da Silva
UNISINOS



*Dedico esta dissertação a meu pai, **Josiel Willemem Sterck**
(1971-2025), pelo amor e bom-humor de sempre, com
interminável saudade.*

AGRADECIMENTOS

Ao longo da caminhada, diversas pessoas compartilharam comigo as frustrações e alegrias vividas no tempo. Sem a colaboração de todas as pessoas que estiveram, por algum motivo, nessa trajetória, o trabalho acadêmico presente não se realizaria. Antes, agradeço à CAPES pelo apoio financeiro que tornou possível este trabalho. Registro meu agradecimento para algumas dessas pessoas que contribuíram mais diretamente para esta dissertação:

ao meu orientador, *Humberto Araújo Quaglio de Souza*, por seus conselhos, aulas indispensáveis e gentileza em todos os momentos. Sem sua costumeira solicitude, não seria possível concluir essa etapa;

aos professores *Christiano Pereira de Almeida* e *Pedro Calixto Ferreira Silva*, pelas importantes contribuições no Exame de Qualificação, e aos professores *Christiano Pereira de Almeida* e *Gabriel Ferreira da Silva*, por aceitarem solícitamente participar da Banca de Defesa desta dissertação, em especial, ao estimado *Christiano Pereira de Almeida*, pelas referências e auxílio nos estudos aristotélicos, principalmente quanto ao método de Aristóteles;

ao caríssimo amigo *João Victor de Souza Silva*, por todos os cafés e madrugadas de conversa. Em especial, as conversas sobre a Retórica de Aristóteles e protréptico foram essenciais para os resultados da pesquisa, sem que eu ainda soubesse que chegaria nesse ponto. E à estimada amiga *Isabela Pinho de Paula*, pelas conversas e compartilhamento das preocupações, ao querido amigo *Luiz Gonzaga Neto*, em razão dos diálogos e debates constantes que estimulam o exercício intelectual, também pela amizade igualmente constante, ao grande amigo *Vitor Rodrigues Carvalho*, pelas conversas no carro e longa amizade, a todos os amigos que não pude mencionar;

ao professor *Fábio da Silva Fortes*, razão de minha aproximação definitiva de Aristóteles. Suas aulas e explicações tornaram a filosofia antiga o campo mais agradável de estudo;

à minha companheira de vida, *Mycaella Barizon de Oliveira*, pelo apoio e incentivo constantes, por seguir ao meu lado com esperança, tornando a vida mais bela e agradável;

à minha família, em especial, ao meu irmão, *Yuri Paixão Willemem Sterck*, pelas longas conversas e ajuda em todas as coisas, e à minha mãe, *Sâmara Paixão Willemem Sterck*, por toda paciência, todo amor e esforço, agradeço por me ensinar o carinho e a persistência;

a Deus, ζῶῃ ἀρίστη καὶ αἰῶδιος.

τὰ δὲ τοιαῦτα ἀπορήματα ὁμοιά ἐστι τῷ ἀπορεῖν πότερον καθεύδομεν νῦν ἢ ἐγρηγόραμεν, δύνανται δ' αἱ ἀπορίαι αἱ τοιαῦται πᾶσαι τὸ αὐτό· πάντων γὰρ λόγον ἀξιοῦσιν εἶναι οὗτοι· ἀρχὴν γὰρ ζητοῦσι, καὶ ταύτην δι' ἀποδείξεως λαμβάνειν, ἐπεὶ ὅτι γε πεπεισμένοι οὐκ εἰσὶ, φανεροί εἰσιν ἐν ταῖς πράξεσιν. ἀλλ' ὅπερ εἶπομεν, τοῦτο αὐτῶν τὸ πάθος ἐστίν· λόγον γὰρ ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστι λόγος· ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις ἐστιν.

Ora, tais impasses são semelhantes a indagar se agora estamos dormindo ou acordados. E todos os impasses desse tipo equivalem ao mesmo. Exigem, de fato, fundamento para tudo, pois buscam um princípio, e buscam apreendê-lo por demonstração embora, nas ações, mostrem que não estão persuadidos disso. Mas, como dissemos, eis de que eles padecem: procuram fundamento daquilo de que não há fundamento, pois o princípio de uma demonstração não é demonstração.

(*Metaph.* IV 6, 1011a 6-14)

RESUMO

O presente estudo propõe-se a entender como Aristóteles edifica a ciência teológica (ἐπιστήμη θεολογική), especificando seu lugar na filosofia aristotélica e o caminho visível nas investigações teológicas realizadas. Encontrando-se no nó do projeto metafísico, a ciência teológica deve ser entendida com base no discurso aristotélico dedicado a ela, mesmo na permanência dos impasses filosóficos. Está vinculada ao objeto mais elevado, sendo primeira entre as ciências e possuindo, portanto, um papel central de síntese estruturante para o conhecimento. Por um lado, as investigações teológicas possuem a dialética (διαλεκτική) como método e, na especificidade metodológica de Aristóteles, a preservação das aparências (φαινόμενα) é aquilo que garante a validade do resultado. A partir desse método, pode-se alcançar a inteligência (νοῦς) dos princípios. Por outro lado, os escritos teológicos evidenciam a intenção protréptica (προτροπή) das noções desenvolvidas. O protréptico aponta para o caráter formativo e pedagógico, harmonizando-se com a necessidade de educação (παιδεία) para a inteligência (νοῦς) dos princípios. No último passo da pesquisa, um recorte ampliado da metodologia faz-se necessário para perceber a função do mítico na ciência teológica. Nota-se que a tradição mitopoética transmite noções básicas da cultura e da linguagem que devem ser preservadas como parte da experiência humana acumulada. E, com o conceito kierkegaardiano de figurativo, é possível chegar ao sentido que o uso do mítico possui quando utilizado nas investigações teológicas junto ao discurso filosófico. O mito (μῦθος) possui capacidade formativa, sendo tanto antecipação quanto convite à ciência teológica na medida em que aproxima o homem do entendimento do primeiro motor imóvel como princípio.

Palavras-chave: Ciência teológica. Dialética. Mítico. Protréptico.

ABSTRACT

The present study proposes to understand how Aristotle constructs theological science (ἐπιστήμη θεολογική), specifying its place in Aristotelian philosophy and the path visible in the theological investigations conducted. Situated at the nexus of the metaphysical project, theological science must be understood based on the Aristotelian discourse dedicated to it, even amidst the persistence of philosophical impasses. It is linked to the highest object, being first among the sciences and therefore possessing a central role of structuring synthesis for knowledge. On the one hand, theological investigations have dialectics (διαλεκτική) as a method and, in Aristotle's methodological specificity, the preservation of appearances (φαινόμενα) is what guarantees the validity of the result. From this method, one can reach the intelligence (νοῦς) of the principles. On the other hand, theological writings evidence the protreptic (προτροπή) intention of the developed notions. The protreptic points to the formative and pedagogical character, harmonizing with the need for education (παιδεία) for the intelligence (νοῦς) of the principles. In the final step of the research, an expanded methodological scope becomes necessary to perceive the function of the mythical in theological science. It is noted that the mythopoetic tradition transmits basic notions of culture and language that must be preserved as part of the accumulated human experience. And, with the Kierkegaardian concept of the figurative, it is possible to reach the meaning that the use of the mythical possesses when utilized in theological investigations alongside philosophical discourse. Myth (μῦθος) possesses a formative capacity, being both an anticipation of and an invitation to theological science insofar as it brings man closer to the understanding of the first unmoved mover as a principle.

Keywords: Theological science. Dialectics. Mythical. Protreptic.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	- Comparativo entre os trechos centrais de E 1 e K 7.....	41
----------	---	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Aristóteles

An. Post. — *Analytica Posteriora* (Segundos analíticos)

An. Prior. — *Analytica Priora* (Primeiros analíticos)

Cael. — *De Caelo* (Sobre o céu)

De An. — *De Anima* (Sobre a alma)

EN — *Ethica Nicomachea* (Ética a Nicômaco)

HA — *Historia Animalium* (História dos animais)

MA — *De motu animalium* (Do movimento dos animais)

Metaph. — *Metaphysica* (Metafísica)

Poet. — *Poetica* (Poética)

Phys. — *Physica* (Física)

Rhet. — *Rhetorica* (Retórica)

SE — *Sophistikoi Elenchoi* (Refutações sofísticas)

Top. — *Topica* (Tópicos)

Cícero

Acad. — *Academica* (Acadêmicas)

Homero

Il. *Iliada*

Platão

Phd. — *Phaedo* (Fédon)

Phdr. — *Phaedrus* (Fedro)

Theaet. — *Theaetetus* (Teeteto)

Tim. — *Timaeus* (Timeu)

Quintiliano

Inst. Or. — *Institutio Oratoria* (Instituição Oratória)

SUMÁRIO

Introdução	11
I Ἡ ἐπιστήμη θεολογική: seu lugar e significado	17
1.1 O nó do projeto metafísico.....	21
1.1.1 A construção de um problema sobre sobre τὸ ὄν ἢ ὅν e πρώτη φιλοσοφία.....	21
1.1.2 Ausência, aporia e natureza dos tratados aristotélicos.....	36
1.2 A tentativa de conciliação e o significado da ἐπιστήμη θεολογική.....	40
1.3 Conclusões.....	51
II Διαλεκτική e προτροπή: um caminho para a ciência teológica	53
2.1 Διαλεκτική como método filosófico.....	53
2.1.1 Apontamentos gerais sobre a dialética.....	53
2.1.2 O método dialético nas investigações filosóficas.....	59
2.1.3 O caminho dialético para a ciência teológica.....	65
2.2 Retórica e dialética: função protréptica nos escritos teológicos.....	75
2.2.1 Elementos retóricos e a situação retórica de Mi-Ni.....	75
2.2.2 Uma teleologia protréptica em <i>lambda</i>	82
2.3 Conclusões.....	88
III Πάτριος δόξα: a função do μύθου nas investigações teológicas	90
3.1 O essencial mítico da ἐπιστήμη θεολογική na passagem do μῦθος ao λόγος.....	91
3.1.1 Passagem do <i>mûthos</i> ao <i>lógos</i> na filosofia grega.....	91
3.1.2 Aristóteles na transição cultural e a preservação do depósito humano.....	96
3.2 O mítico como acesso antecipado à ciência teológica.....	103
3.2.1 O conceito figurativo em Kierkegaard: uso do mítico no discurso filosófico....	103
3.2.2 O figurativo nas investigações teológicas de Aristóteles.....	108
3.3 Conclusões.....	116
Conclusão	118
Referências	121

Introdução

Τί γὰρ ἂν οἰκειότερον τοῖς γνησίως φιλοσοφίαν τιμῶσιν τε καὶ προάγουσιν ἀνάθημα βιβλίου ὑπισχνουμπένου θεωρίαν φιλόσοφον;

Que oferta, de fato, poderia ser mais adequada para aqueles que sinceramente honram a filosofia e a promovem do que um livro cujo objetivo é uma investigação filosófica?

Alexandre de Afrodísias, *De fato* 1, 164.14-16.

Em ciências das religiões, o estudioso se encontra num campo amplamente interdisciplinar. A intersecção de saberes não é, contudo, uma confusão arbitrária; antes, é em razão da própria natureza desses saberes que o cientista da religião precisa alcançá-los em sua relação original. A filosofia da religião, intrinsecamente interdisciplinar, possui a natureza de unificar investigação filosófica e pesquisa em religião. No espírito de Alexandre (*De fato* 1, 164.14-16), dedicar-se à ciência teológica de Aristóteles pode resultar na oferta mais adequada aos estudiosos desse campo da pesquisa científica, devido aos conhecimentos interdisciplinares articulados.

Na *Pol.*, Aristóteles aconselha-nos a observar o desenvolvimento das coisas desde sua origem se desejamos obter delas uma visão mais clara (I, 2, 1252a 24-26). O discurso filosófico-teológico no tempo presente possui como uma de suas origens a abertura realizada por Aristóteles na sua tentativa de construção científica unificadora do espírito grego. O esforço de síntese da experiência humana acumulada é um imperativo de seu método filosófico. Ao pesquisador, resta uma trilha provisória, assumidamente limitada, mas singular graças às relíquias que preserva.

I.

Propomo-nos a compreender como Aristóteles constrói a ciência (ἐπιστήμη) que recebe o nome de teológica (θεολογική). No entanto, a ciência teológica está cercada pelo problema mais abrangente da unidade do projeto metafísico, fazendo com que a intenção simples e objetiva tenha que se desviar do lugar de fácil acesso para encontrar-se no beco sem saída (ἀπορία) da metafísica. Em obediência a Aristóteles, optou-se pelo beco sem saída como forma de encontrar a saída (εὐπορία), ainda que provisória, do problema. Sendo assim, o grande desvio cumpre o primeiro objetivo específico de examinar o lugar e significado da ciência teológica (ἐπιστήμη θεολογική) em meio aos impasses da filosofia aristotélica. No retorno à intenção principal de perceber as bases do edifício teológico e o caminho trilhado

por Aristóteles, outras metas precisam ser evidenciadas para tornar o objetivo geral menos abstrato. Tais metas são, especificamente — e sem considerar a meta anteriormente citada —, as seguintes: i) entender o uso do método dialético na filosofia de Aristóteles e nas investigações teológicas; ii) explorar a característica protréptica dos escritos teológicos a fim de perceber intenção pedagógica ligada ao método filosófico; iii) escrutinar a relação entre mito e filosofia na passagem histórica e em Aristóteles; iv) examinar o uso do mítico por duas visadas hermenêuticas, *i. e.*, pelo método de preservação das aparências e pelo conceito kierkegaardiano de figurativo.

II.

Impossibilitou-se estabelecer uma metodologia de leitura e análise da obra aristotélica sem esclarecer os princípios hermenêuticos que serão adotados, principalmente a questão sobre se a abordagem evolucionista de Jaeger será adotada ou rejeitada. Há uma confusão hermenêutica em apresentar, para o pesquisador aristotélico, apenas duas opções: ou o Aristóteles estático, imutável; ou o Aristóteles totalmente fragmentado dos jaegeristas radicais — duas posições *apriorísticas*. Diante dessa dificuldade, brevemente se faz uma ponderação sobre as posições e abordagens de leitura, para, ao fim, indicar os princípios hermenêuticos que serão guias da pesquisa.

Jaeger, com seu *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1946), promoveu uma renovação dos estudos aristotélicos, fundando o método histórico-genético em seu sentido sistemático, chamado também de abordagem evolucionista. No início da obra, Jaeger expressa um princípio essencial de sua abordagem, o de Aristóteles como “*inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vió incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley*” (1946, p. 11, *destaque nosso*). Apresenta um Aristóteles no qual a única permanência e linha de continuidade é a mudança, uma lei própria de evolução intelectual.

O objetivo do trabalho de Jaeger é mostrar, através da análise dos fragmentos das obras perdidas e dos tratados importantes de Aristóteles, o fundo de um processo de desenvolvimento nesses textos. Não viu nenhuma possibilidade explicativa para os escritos aristotélicos sem a suposição de diferentes estágios de evolução: a análise dos tratados conclui e os fragmentos confirmam (Jaeger, 1946, p. 15). Com isso, não está preocupado com a condição externa do texto *enquanto tal*, mas o que a condição desse texto aristotélico nos revela sobre essa atividade de mudança de sua filosofia — a filologia à serviço da investigação filosófica.

Precisamente, o desenvolvimento vai em uma direção específica: àquela oposta a Platão. O segundo princípio essencial da tese de Jaeger está posta. A hipótese do desenvolvimento filosófico de Aristóteles está significada na relação com Platão, de adesão inicial e distanciamento futuro (Jaeger, 1946, p. 20-22). Nas suas análises, chega a conclusão de três estágios de evolução em Aristóteles: i) iniciou seu desenvolvimento seguindo Platão; num momento intermediário, ii) passou a criticá-lo; e, em seu período maduro, iii) criou algo totalmente novo e distante de Platão, focado na investigação empírica e criando um novo tipo de estudo (Jaeger, 1946, p. 373). Aubenque entende que Jaeger propõe essa hipótese porque reconheceu tendências contraditórias nos escritos aristotélicos e, pelo “simples bom senso” (1962, p. 8, *tradução nossa*)¹, postulou uma evolução onde aquela proposição contraditória identificada como mais platônica deveria ser considerada a mais antiga, porque — confirmam os fragmentos — Aristóteles inicialmente era platônico.

Sua leitura do livro *lambda* é o modelo perfeito de sua perspectiva genética ao mesmo tempo em que, se estiver correto, muda completamente a concepção da pesquisa atual. Jaeger aplica seu método: há duas formas de abordar a metafísica; uma, diz respeito à pesquisa do ser em geral, da “*categoría de sustancia en su totalidad*” (1946, p. 255); outra, trata de buscar um ente especial, uma “*parte de la categoría que es perfecta y buena*” (1946, p. 255). O primeiro procedimento faz parte da metafísica tradicional de Aristóteles, enquanto o segundo procedimento é totalmente platônico, porque, para Jaeger, Aristóteles está conceituando o ser mais perfeito de Platão, buscando-o. O livro XII, então, é de um estágio inicial da filosofia de Aristóteles em que ele está dependente ainda de Platão conceitualmente e nas intenções de sua ciência, apesar de criticá-lo. *Lambda*, diante da suposta descoberta de Jaeger, não possui valor quanto ao vínculo filosófico final de Aristóteles, seria apenas uma posição de seu passado que foi abandonada.

Aubenque faz duas críticas à abordagem genética. A primeira crítica chama de histórica e se concentra na natureza dos escritos de Aristóteles (Aubenque, 1962, p. 9-10). Sinteticamente, os tratados, esses escritos que chegaram até nós, tem uma natureza didática, é um material interno do ensino dos grupos intelectuais e que, portanto, tinha uma revisão permanente de Aristóteles. Esses escritos não eram públicos ao ponto de se distanciar do autor, onde sua letra estaria fixada apesar das novas posições do filósofo. É de uma natureza completamente diferente: caso Aristóteles tivesse evoluído a abandonar completamente suas

¹ Cf. “[...] *le point de vue du simple bon sens*”. Refere-se a tese de Jaeger como uma restauração, contra os acréscimos da tradição. Contudo, ele não adota a posição genética e, portanto, continua um crítico da interpretação de Jaeger.

posições anteriores sobre o sentido da metafísica, poderia facilmente corrigir e essas correções chegariam até nós. A segunda crítica é filosófica, concerne ao sentido da contradição e como lidar com ela (Aubenque, 1962, p. 10–11). Ao reconhecer uma contradição na filosofia de Aristóteles², rejeitou que fosse uma irreflexão e postulou uma evolução em seu pensamento, mas ignorou que a contradição poderia estar no próprio objeto buscado, não no filósofo. Essa é a interpretação de Aubenque, seguindo a filosofia de Heidegger sobre a constituição ontoteológica da metafísica. O filósofo francês, no entanto, está em dívida com a abordagem genética em sua leitura aporética da filosofia primeira de Aristóteles e conserva a hipótese de uma instabilidade na filosofia aristotélica (Aubenque, 1962, p. 20).

Mesquita considera datada a abordagem genética. Faz um balanço das posições evolucionistas e críticas diversas, das quais remeto a duas principais que se complementam: o *apriorismo* e o *argumento circular*. Para o comentador português, a abordagem genética não é fundamentada num bom levantamento histórico dos textos aristotélicos (Mesquita, 2005, p. 364). Antes, é tomada como *a priori* e depois recebe seu amparo no texto. Vou ao texto descobrir o que já está pressuposto. Pressupõe-se onde quer chegar; o texto é lido pelo pressuposto genético; o texto comprova o pressuposto — resultando em uma circularidade. A abordagem genética precisaria demonstrar sua hipótese, mas ela só o faz através da leitura e datação do texto possível apenas pela interpretação genética, fazendo com que Mesquita considere como “uma ocorrência clássica de petição de princípio” (2005, p. 424). Essa é uma séria alegação, mas que não parece afetar todos os tipos de método genético, como o modelo postulado por Guthrie (1993).

Guthrie, que é um jaegerista moderado, entende que, mesmo após as críticas feitas da obra de Jaeger, suas bases seguem vigentes (1993, p. 18). O método genético apresentado por Jaeger, diz o historiador, representa “*un método más sólido de investigación especializada*” (Guthrie, 1993, p. 19). Entretanto, concede que Jaeger exagerou na aplicação de suas descobertas e, de fato, a hipótese de um desenvolvimento aristotélico como oposição crescente a Platão é inviável (Guthrie, 1993, p. 28–29). Preocupa-se com a fragmentação excessiva de Aristóteles e afirma que, mesmo pela perspectiva genética, a filosofia de Aristóteles pode ser considerada um sistema unitário em suas linhas gerais. Essa filosofia culmina, para Guthrie, na concepção do *Intelecto Divino* (1993, p. 27). Vê-se que não está preocupado, como Jaeger, em solucionar a contradição entre o ontológico e o teológico,

² Esse é um passo importante, porque alguns comentadores defendem que a contradição não se faz presente em Aristóteles, mas nos intérpretes, como a posição de Berti (2007), onde a contradição se encontra em como Natorp, Jaeger e Heidegger compreenderam Aristóteles.

aquilo que forma o sentido duplo da *Metafísica*. Apenas reconhece um Aristóteles não estático e pensa ser possível estabelecer uma evolução específica, que esteja evidenciada pelo texto aristotélico, sem conceber evolução numa semântica de ruptura permanente sempre mais radical.

Nossa proposta é de que as posições de Mesquita e Guthrie sejam conciliáveis. Mesquita, distinguindo tipos de evolucionismo, propõe a adoção de um evolucionismo de ocasião, quando não há outra solução para o texto senão algum tipo de evolução do pensamento aristotélico (2005, p. 429, 432). Isso porque, ao mesmo tempo em que se preocupa com a fragmentação de textos onde a unidade está bem documentada — como na *Politica* — (Mesquita, 2005, p. 365–366), não pensa ser viável tomar como pressuposto a unidade e constância de todo o pensamento de Aristóteles, por também ser essa uma posição *a priori*. Semelhantemente, mesmo Guthrie lendo o método de Jaeger como vigente, também preocupou-se com a fragmentação de Aristóteles, reconhecendo uma certa unidade no pensamento aristotélico. Além disso, propôs uma aplicação do método genético compatível com o evolucionismo de ocasião adotado por Mesquita: ele apenas se justifica se pode esclarecer uma dificuldade real que não foi resolvida por outros métodos (Guthrie, 1993, p. 20). Os dois métodos são compatíveis de tal maneira que seus resultados na interpretação da teoria do motor imóvel foram semelhantes.

O método de leitura proposto das obras, portanto, é aquele de Guthrie, onde o evolucionismo é entendido como um método que recorre ao desenvolvimento quando outros métodos são insuficientes; aquilo que Mesquita chamou de evolucionismo de recurso. A ênfase de Guthrie tem maior acuidade por não desvalorizar a grande contribuição de Jaeger e reconhecer a importância de Platão para o pensamento filosófico de Aristóteles. Apesar dessas ponderações, Mesquita expõe os princípios hermenêuticos de sua leitura que serão, nesta pesquisa, guia para as questões evolutivas:

- i) Deve considerar-se que, em relação a cada questão, a doutrina de Aristóteles se mantém até prova em contrário;
- ii) A manutenção da mesma doutrina admite variações terminológicas ou conceptuais que a investigação deverá reduzir de acordo com o cânone estabelecido na versão clássica dessa doutrina;
- iii) Entende-se por versão clássica de uma doutrina aquela que se encontra exposta no tratado que a expõe sistematicamente;
- iv) Só no caso em que esta redução fracasse ou exista mais do que uma exposição sistemática diferente se deve concluir que nos encontrarmos perante uma alteração da doutrina para a qual a evolução de Aristóteles tem de ser invocada (2005, p. 465–466)

Diante de tais princípios, a ciência teológica não é tratada como noção abandonada no processo evolutivo do filósofo de Estagira devido à noção de ciência do ente enquanto ente. A existência de discursos diversos não exclui a possibilidade de estarem convivendo na filosofia de Aristóteles simultaneamente, a não ser que uma exposição exclua necessariamente a outra. O quarto princípio, dessa forma, é válido restritivamente, onde seja reconhecido na exposição sistemática divergente uma negação e substituição evidente.

III.

A pesquisa realizada secciona-se em três capítulos. No primeiro capítulo, tratamos do sentido da ciência teológica a partir do debate sobre a unidade do projeto metafísico de Aristóteles. Mediante passagens chaves, montamos aos poucos o quebra-cabeça em que se encontram os dois discursos aristotélicos principais quanto à ciência mais elevada. Sem excluir as explicações filosóficas, discute-se a natureza dos tratados aristotélicos como justificativa da confusão apresentada. E, por fim, a partir da comparação entre E 1 e K 7, a tentativa de conciliação entre esses dois discursos principais auxilia na compreensão do lugar ocupado pela ciência teológica.

Em seguida, o segundo capítulo retoma a intenção principal da pesquisa, progredindo para a análise metodológica, *i. e.*, o caminho aristotélico que leva à ciência teológica é evidenciado. Dois aspectos do caminho até a ciência teológica são distinguidos e analisados: i) o dialético (διαλεκτικός) enquanto método de investigação filosófica que conduz aos princípios e ii) o protréptico (προτρεπτικός) enquanto exposição formativa para a inteligência (voûς) dos princípios, indicando a intenção pedagógica de Aristóteles. Os dois aspectos não estão separados e ocorrem ao mesmo tempo, de modo que o protréptico filosófico, devido à exigência da situação retórica específica em que nasce, utiliza-se do método de investigação própria da filosofia.

Por último, no terceiro capítulo, amplia-se o caminho anteriormente trilhado, com a finalidade de examinar o caso especial que surge, devido à metodologia aristotélica, nas investigações teológicas: a relação entre o mítico (μυθώδης) e a ciência teológica. Inicialmente, a passagem histórica do mítico ao filosófico contextualiza a maneira em que a relação deve ser interpretada em Aristóteles. Na rejeição e apropriação da tradição mítica por parte de Aristóteles, busca-se demonstrar sua consciência da relação e justificá-la por sua epistemologia e metodologia de preservação do depósito da experiência humana. E, na segunda parte do capítulo, apropriamo-nos do conceito kierkegaardiano de figurativo para oferecer outra visada hermenêutica do mítico nas investigações teológicas.

I 'H ἐπιστήμη θεολογική: seu lugar e significado

A ‘ἐπιστήμη θεολογική’ (ciência teológica) de Aristóteles, como insistem os comentadores nos estudos recentes³, não é uma teologia. De fato, devemos conceder às observações em nada superficiais dos comentadores. Não é a ciência aristotélica uma teologia em sentido convencional. Frede e Laks (2001), em introdução à reunião de estudos acerca da teologia helênica, compreendem a teologia do período como um debate filosófico que lidava com as seguintes questões: i) os deuses existem? ii) Qual a natureza desses deuses? iii) Importam-se com o mundo? (2001, p. ix). Apesar de reconhecerem que essas questões ganham importância e sistematização na virada cética da academia platônica⁴, estão certos de que “já haviam sido levantadas por Platão e Aristóteles” (Frede & Laks, 2001, p. ix, *tradução nossa*⁵). Naturalmente, essas preocupações são atribuídas a Aristóteles na construção de sua filosofia teológica (θεολογική φιλοσοφία, conforme usado por Frede & Laks, 2001, p. viii).

Essa precisão de teologia nos debates teológicos helenísticos deveria ser a mais próxima de uma descrição equivalente para Aristóteles. É preciso lembrar que Jaeger considera que Aristóteles fundou a teologia helenística com a publicação de seu diálogo *De*

³ Berti, em sua tradução da Metafísica, discute inicialmente o significado da metafísica, rejeitando que seja uma teologia ou ontologia no sentido moderno (2017). No momento, interessa-nos sua afirmação de que, para Aristóteles, a teologia “é o conjunto dos mitos narrados pelos poetas sobre os deuses, com os quais a filosofia primeira não tem nada a ver” (Berti, p. XX, *tradução nossa: è l'insieme dei miti narrati dai poeti sugli dèi, con i quali la filosofia prima non ha nulla a che fare*). Stoll (2023, p. 194–195) retoma um argumento utilizado por Berti (2007, p. 96) e Menn (2012, p. 426; 2021, p. 10 *apud* Stoll, 2023, p. 194–195), em que θεολόγοι (teólogos) é usado negativamente por Aristóteles para se referir aos poetas míticos (cf. *Metaph.* III 4, 1000a 5-17). Sonderegger, já em 1996, rejeita a interpretação tradicional do livro como teologia, defendendo que *lambda* é um esboço sobre o ser que tem em seu cerne a noção de νόσις (intelecto), não a noção de divindade (e. g., cf. 1996, p. 80). Discutiremos essas questões em torno da teologia nas duas últimas seções, porque as considerações acerca de seu uso também influenciam o significado da ἐπιστήμη θεολογική.

⁴ A virada ‘cética’ é uma referência à Nova Academia, um período da Academia platônica iniciado pelo escolarca Arcesilau de Pitane (ca. 315–240 a.C.) e continuado por Carnéades de Cirene (ca. 219–129 a.C.), por volta de 90 anos depois da morte de Platão. Koloski (2021) discute duas linhas interpretativas acerca da filosofia da Nova Academia. Uma, afirma que, nessa escola, há um dogmatismo negativo, entendido como recusa da possibilidade de conhecimento (Koloski, 2021, p. 78); a outra, adotada pelo autor, de que seria mais propriamente um ceticismo, devido ao conceito de *epokhé* e inapreensibilidade (cf. 2021, p. 88–89), onde inapreensibilidade não é compreendida como uma tese dogmática devido à contradição que isso levaria (cf. 2021, p. 93–95). Por que, então, a virada cética traria desenvolvimento para as questões teológicas? Os acadêmicos céticos utilizavam o que ficou conhecido por ‘estratégia dialética’ (Koloski, 2021, p. 84; Couissin, 1983, p. 32). A estratégia dialética assume os pressupostos adversários e argumenta dentro de suas crenças, adicionando conclusões contraditórias ou negadas pelos adversários que precisariam conceder e abandonar suas teses ou reformulá-las para lidar adequadamente com as dificuldades trazidas pelos acadêmicos. Em razão disso, a virada cética trouxe desenvolvimento para as questões teológicas porque “criticaram rigorosamente a maneira como os seus adversários dogmáticos justificavam os seus argumentos teológicos” (Frede e Laks, 2001, p. ix, *tradução nossa: ils critiquèrent rigoureusement la manière dont leurs adversaires dogmatiques justifiaient leurs argumentations théologiques*).

⁵ Cf. “Chaque école se devait de développer une stratégie pour traiter une série de questions-types telles que: ‘les dieux existent-ils?’, ‘quelle est leur nature?’ ‘se préoccupent-ils du monde et comment?’. Bien entendu, ces questions avaient déjà été soulevées par Platon et Aristote”.

philosophia (1946, p. 182). Entretanto, mesmo essa noção de teologia helenística, não é adequada para o filósofo de Estagira e sua construção da ἐπιστήμη θεολογική. Aristóteles, ao contrário — mostraremos —, não possuía intenção de responder tais perguntas (cf. Bodéüs 2000, p. 4), nem as utiliza como ponto de partida para a construção de sua ciência. As questões, tais como colocadas por Frede e Laks (2001), nem sequer figuram nos tratados aristotélicos⁶. É correto dizer, assim como Berti (2009, p. 109–110), que Aristóteles se preocupa em mostrar a identidade dos deuses com os motores imóveis e demonstrar a existência desses últimos, mas que não tem por objetivo “*demostrar la existencia de un dios, y menos aún describir sus atributos o hacer una teología, aunque sea filosófica*” (Berti, 2009, p. 113). Assim sendo, mesmo qualificando uma teologia em um sentido filosófico antigo, apartado do sentido da filosofia medieval ou de uma noção contemporânea, não parece possível afirmar uma teologia enquanto disciplina e ciência construídas nesses termos em Aristóteles.

Num sentido menos convencional, podemos afirmar a existência de uma *teologia não intencional*⁷ em Aristóteles, onde, sem demonstrar determinado interesse⁸ nelas ao definir e localizar sua ciência, oferece resposta às perguntas de Frede e Laks (2001, p. ix): i) se os deuses existem, sim — qualificando que não são os deuses antropomorfizados da religião

⁶ Especificamos os tratados porque são os que chegaram até nós integralmente e dos quais podemos conferir a metodologia, o raciocínio e as perguntas que guiam o desenvolvimento dos assuntos. Isso não quer dizer que, em algum momento da vida, Aristóteles não tenha colocado essas questões. Jaeger compreende o diálogo *De philosophia* como iniciador de uma filosofia da religião (1946, p. 182), como debatemos na introdução. Mansion enxerga uma intenção teológica no diálogo e que há uma continuidade do que se apresenta nele com o desenvolvimento do significado da filosofia primeira (2005, p. 155). Contudo, é claro que “continuidade não é identidade” (*ibid.*). Para precisar a colocação de Mansion, basta compreender justamente que essa intenção teológica não mais se manifesta nos tratados que nos chegou; *i. e.*, se houve uma intenção teológica em algum momento da filosofia inicial de Aristóteles, essa intenção não faz mais parte da construção posterior das suas ciências tal como nos chegaram. Falar de uma intenção inconsciente, ou sempre presente devido às primeiras intenções dos diálogos, conforme interpretado pelos testemunhos, é mera especulação sobre algo que não faz parte da delimitação de Aristóteles às construções definitivas de suas ciências.

⁷ Apesar da linguagem própria na expressão ‘*teologia não intencional*’, a tese que apresentamos não pode ser considerada totalmente inovadora, porque não difere da própria noção de Berti sobre a atitude complexa de Aristóteles frente aos deuses, possuindo um respeito com a religião popular e um “*concepto más sofisticado de dios*” (2009, p. 116). Stoll, ciente das contribuições de Berti, é até mais explícito, reconhecendo um uso positivo do conceito de teologia que pode ser reconhecido no uso do adjetivo θεολογική (2023, p. 194), diferente de um uso unicamente negativo ligado aos poetas míticos.

⁸ Reforçamos que diz respeito a um interesse objetivo, expresso nos textos que lidam com as ciências em construção. Não se fala em um sentido subjetivo, sobre o qual não se pode sondar e seria mera especulação. Está em uso uma semântica de ‘interesse científico’: se tal coisa faz parte da ciência enquanto pergunta, objeto, metodologia, etc. A preocupação pessoal com os deuses não interfere nesse fato básico. Esse ponto é de necessário esclarecimento devido às noções sobre os deuses que reaparecem na filosofia prática. Não há nada nos textos discutidos neste trabalho que remeta a ciência teológica à filosofia prática, de modo que parece mais adequado não utilizar as passagens da filosofia prática em nossa compreensão da ciência teológica. Reservamos o assunto para um apêndice intitulado “A filosofia prática, os deuses e a ciência teológica”.

popular⁹; ii) em relação à natureza, são substâncias separadas que movem os céus; iii) se os deuses se importam com o mundo, Aristóteles não trata nem indiretamente, mas, por consequência da ideia de Primeiro Motor que só pensa a si mesmo, pode-se responder negativamente. Fazendo isso, inclusive, Aristóteles influenciará boa parte das teologias propriamente ditas, construídas como disciplina sistemática, dos períodos posteriores de discurso teológico-filosófico¹⁰.

Ao utilizar o termo teologia para se referir ao conteúdo da ciência teológica em Aristóteles, portanto, queremos utilizá-lo em uma semântica apenas geral, de um discurso sobre “coisas divinas” (Frede & Laks, 2001, p. ix), sem significado doutrinário ou interpretativo acerca do sentido de sua ciência. Tal utilização não foge do próprio texto de Aristóteles ao explicar que a σοφία (sabedoria), identificada com “uma ciência que estuda os primeiros princípios e causas” (*Metaph.* I (A) 2, 982b 9-10, tradução de Lucas Angioni, 2008: ταύτην [ἐπιστήμην]¹¹ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν), é divina por tratar τις τῶν θεῶν (das coisas divinas¹²; *Metaph.*, I 2, 983a 7). Como a discussão avançada em torno do uso do conceito de teologia também figura no debate do significado da ciência teológica, não queremos adiantar algum significado interpretativo que possa resultar do uso do termo antes da investigação adequada realizada no presente capítulo.

O termo ἐπιστήμη, que traduzimos por ciência, não é semanticamente idêntico à conceituação de ciência moderna¹³. Isso poderia ser percebido rapidamente ao notar que o

⁹ Cf. *Metaph.* VI (E) 1, 1026a 10–20, onde Aristóteles fala das coisas que são separadas, imóveis e eternas; compreendendo que o divino se encontra nesse tipo de natureza. E *Metaph.* XII (A) 1074b 5-10, quando o filósofo rejeita os acréscimos antropomórficos à noção dos deuses e identifica-os com as substâncias primeiras.

¹⁰ Tema reservado para a última seção do terceiro capítulo.

¹¹ Fizemos a adição de ἐπιστήμην para coincidir com a intenção da tradução de Angioni (que repete a palavra ciência), já que, apesar do termo não estar presente nessa linha, ταύτην (esta) é um pronome em concordância com τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην mencionada na linha anterior e que ταύτην faz referência.

¹² Ou “de itens divinos” como na tradução de Angioni (2008).

¹³ A ciência sofre modificações expressivas ao longo do tempo, de modo que a filosofia da ciência busca acompanhá-la, mas nem sempre com sucesso. Uma das tentativas de compreender o que seria ciência e qual a sua delimitação foi a do Círculo de Viena, com os positivistas lógicos propondo a categoria de verificabilidade. O verificacionismo, num sentido mais básico, é a concepção de que proposição científica é aquela que pode ser verificada empiricamente, sendo, aquilo que não o pode, apenas uma proposição sem sentido ou valor. Essa delimitação positivista, por um lado, propõe uma rigidez que não acompanha os avanços científicos mais sofisticados e, por outro, também é uma afirmação sem valor ao não ser verificável empiricamente. Karl Popper faz uma crítica a esse tipo de delimitação e propõe um princípio do que é e do que não é ciência — não daquilo que tem sentido ou não — a partir do levantamento de hipóteses que podem ser falseadas pela experiência (cf. 1974, especialmente, p. 41–44). As proposições de uma hipótese científica precisam ser passíveis de refutação a partir de experimentos. As novas informações devem ser assimiladas pela teoria ou, se são impossíveis de serem assimiladas, deve-se tomar outra direção e considerar a teoria superada. O critério da falseabilidade também sofreu modificações devido às suas limitações. As ciências evoluem mais rápidas que suas amarras filosóficas; ou, mais enfaticamente, as “formas em que somos capazes de teorizar sobre o mundo com sucesso não são algo que possamos estabelecer de antemão por argumentos filosóficos” (Chalmers, 1993, p. 210). Chalmers entende que não é possível ter um sentido unificado de ciência que faça justiça a todos os campos (1993, p. 211). Essas noções de ciência, mesmo que evoluindo e se modificando — por meio de uma mudança de paradigma na linguagem de Thomas Kuhn (cf. 1998, p. 145–147, onde discorre sobre a mudança na concepção de mundo do

termo é facilmente, em alguns momentos dos textos aristotélicos, substituível por σοφία (sabedoria) e φιλοσοφία (filosofia)¹⁴, sem que se perca totalmente o conteúdo — termos não conversíveis entre si na perspectiva de ciência moderna, filosofia e sabedoria atualmente.

Aristóteles, em seu tratado *Analytica Posteriora*, concebe que conhecer cientificamente é conhecer a causa da coisa que é dita ser conhecida e que não poderia ser de outra maneira (*An. Po.* I 2, 71b 9-12). Os traços fundamentais de uma ciência, portanto, são causalidade e necessidade (Porchat, 2001, p. 36). Este sentido de ciência se faz presente no livro I (A) da *Metaph.*, com ênfase no conhecimento das causas e princípios (1, 982 a 1-2). Faz-se uma hierarquia dos saberes, nos quais o conhecimento superior é aquele que, considerando as causas, conhece o que é mais universal e primeiro — sendo também, por isso, mais cognoscível. Essas concepções recaem sobre uma mesma ciência que estuda os primeiros princípios e causas. Nessa hierarquia do conhecimento, a natureza dessa ciência é divina em dois sentidos: apenas deus a possui completamente e esse deus é contado entre as causas, sendo um princípio. Veremos que certa visão sistemática, que organiza o sentido dessa ciência superior, presente no Livro I da *Metaph.*, fundamenta a interpretação de Berti (2017; 2007) da ἐπιστήμη θεολογική, compreendendo as outras passagens à luz dessas noções organizadoras.

Nessa busca de uma ciência superior, há duas linhas, não necessariamente separadas, mas distintas¹⁵. Em uma linha, fala-se de uma ciência que é superior porque é universal, a “ciência que estuda o ente enquanto ente” (*Metaph.* IV 1, 1003a 21, tradução de Lucas Angioni, 2007: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ᾗ ὄν). Essa universalidade é organizada pelo sentido primeiro da οὐσία (substância ou essência, *Metaph.* IV 2, 1003b 17), mas não se ocupa das coisas particulares de cada ciência. Em outra linha, Aristóteles divide as suas ciências conforme a dignidade de seus objetos, onde há uma primeira e outra que é segunda.

cientista) —, estão em uma direção diferente da noção de Aristóteles que entende a ciência hierarquicamente ordenada através dos seus conceitos de causa, necessidade e substância.

¹⁴ Cf. *Metaph.* IV (Γ) 2, 1004b 17–26, onde σοφία e φιλοσοφία são intercambiáveis; em *Metaph.* VI (E) 1, 1026a 29–3, as expressões πρώτη ἐπιστήμη (ciência primeira) e φιλοσοφία πρώτη (filosofia primeira) possuem o mesmo significado; e *Metaph.* I (A) 1, 982a 2: ἡ σοφία περί τινος ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη; definindo (pelo verbo ἐστὶν) σοφία como ἐπιστήμη, mas qualificando com a noção de αἰτίας (causas) e ἀρχῆς (princípios). Um pouco mais adiante, Aristóteles explica, em passagem já citada no parágrafo anterior, que se trata dos primeiros princípios e causas. Portanto, nessa última passagem existe uma distinção: sabedoria é uma ciência, aquela que é superior. O conceito de ciência, então, é mais amplo, não se referindo apenas ao conhecimento das causas primeiras, e, sim, como explicamos adiante, diz respeito ao conhecimento da causa de algo (seja ou não primeira). Mesmo assim, sabedoria pode ter um uso também mais flexível, utilizando para ela a distinção entre primeira e segunda, conforme usada para filosofia e ciência, apesar de não ser o caso na passagem de I (A) 1 que citamos. Por exemplo, em *Metaph.* IV (Γ) 3, Aristóteles diz que a “ciência da natureza é uma sabedoria, mas não primeira” (1005b 1-2, tradução de Lucas Angioni, 2007: ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ’ οὐ πρώτη).

¹⁵ Cf. Mansion, 2005, dedicado exatamente a demonstrar essa mesma concepção que apresentamos.

A primeira diz respeito, sempre, ao ‘χωριστὸν’ (separado em *Ph.* II 2, 194b 9-15), imaterial, as substâncias suprassensíveis. Nessa dupla colocação em torno da natureza de uma ciência que seria superior entra a designação θεολογική para a ciência que Aristóteles chama de filosofia primeira (πρώτη φιλοσοφία) e a vincula com o estudo das substâncias separadas. No entanto, quando o termo θεολογική entra em cena no momento final de *Metaph.* VI 1, é colocado em conciliação com a linha da ciência superior quanto a sua universalidade, a ciência do ente enquanto ente. Como veremos, essas duas linhas de desenvolvimento, e sua tentativa de conciliação quando a nomenclatura ἐπιστήμη θεολογική é dada, trouxe um problema interpretativo insolúvel para os comentadores.

Neste capítulo, investigaremos o lugar que a chamada ἐπιστήμη θεολογική possui na obra e na filosofia de Aristóteles e qual o seu significado. Com esse objetivo, a discussão será seccionada da seguinte forma: i) um preâmbulo à questão, a fim de tratar da problemática gerada pelos textos aristotélicos e da natureza deles, realizado em *I.1*, enfocando a tensão entre os discursos sobre a ciência mais elevada; ii) enquanto que, num segundo momento, em *I.2*, realiza-se uma análise comparativa de E1 e K7, onde é possível captar a tentativa aristotélica de conciliação dos discursos em tensão, para que, a partir disso, seja possível construir um mapa provisório do lugar ocupado pela ciência teológica no terreno das ciências aristotélicas.

1.1 O nó do projeto metafísico

Pretende-se, nesta seção, retornar às questões apresentadas brevemente na apresentação quanto ao livro *alpha*, *gamma* e *epsilon* da *Metaph.*, bem como passagens sobre a filosofia primeira em Aristóteles, visando perceber a dificuldade que os textos de Aristóteles apresentam. Ao tentar solucionar as questões surgidas pela interpretação da metafísica como onto-teologia, os comentadores podem minimizar os problemas presentes na obra de Aristóteles. A leitura anacrônica da crítica da metafísica de Aristóteles como onto-teologia não deve ser usada como justificativa para negar a natureza complexa e aporética dos escritos de Aristóteles. Diante disso, a seção divide-se em dois momentos: no primeiro, busca-se construir o problema que emerge dos textos aristotélicos; e, discute-se a natureza dos tratados, no segundo momento, para levantar uma hipótese de justificativa mínima da ausência de explicações abrangentes, por onde os espaços para as adições e soluções interpretativas por parte das recepções antigas são abertos.

1.1.1 A construção de um problema sobre τὸ ὄν ἢ ὅν e πρώτη φιλοσοφία

Aristóteles inicia a *Metaph.* afirmando que “todos os homens por natureza propendem ao saber” (*Metaph.* I 1, 980a 21; tradução de Lucas Angioni, 2008: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει). Quer o filósofo nos apresentar uma genealogia do saber ao seu modo e, por isso, oferece a gênese do saber logo na primeira linha: uma inclinação (ὀρέγονται) da espécie humana. Esse caminho, que se inicia com uma propensão da natureza (φύσει) ao saber (εἰδέναι), direciona-se até a σοφία no sentido ἐπιστήμη que busca as primeiras causas e princípios (τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν, conforme *Metaph.* I 2, 982b 9) — como conclui o segundo capítulo. Fazemos novamente o breve caminho desses capítulos introdutórios.

A estima que temos pelas sensações é um sinal dessa propensão que existe em nossa natureza. Dentre as sensações, a mais estimada, segundo Aristóteles, é a visão; isso porque “é a que mais nos faz conhecer e mostra muitas diferenças” (I 1, 980a 26–27, tradução de Lucas Angioni, 2008: αἴτιον δ’ ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς). Isto é, prova de que estamos propensos para o saber é que estimamos as sensações, meios de perceber e revelar as coisas. Além disso, estimamos, dentre essas ferramentas fisiológicas de perceber as coisas no mundo, a que mais nos permite perscrutá-las e diferenciá-las. O critério de nossa estima, para além da utilidade, é o γνωρίζω (conhecer). Percebe-se a natureza dialética dos argumentos levantados por Aristóteles, que, nesse momento, é apenas inicial; porém, desenvolve-se em outros passos reconhecidos por Teresa Oñate y Zubía como parte de um método dialético de caráter aporemático, hermenêutico e propositivo (2001, p. 565).

Após falar das sensações, surge uma nova hierarquia ao distinguir os animais entre os que possuem memória e os que não possuem memória. Os que possuem mais capacidade de aprender são aqueles. Entretanto, acima da memória está a construção da experiência (ἐμπειρία), que pertence mais propriamente ao gênero humano:

Assim, os outros animais vivem com as aparências e com as recordações, mas compartilham pouco da experiência; o gênero dos homens, por sua vez, vive também técnica e raciocínios. É da memória que a experiência surge aos homens: diversas recordações de um mesmo fato perfazem a capacidade de uma experiência. [...] e a ciência e a técnica chegam aos homens através da experiência (*Metaph.* I 1, 980b 25-981a 3, tradução de Lucas Angioni, 2008).

τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ’ ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ

πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. [...] ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις.

A ἐμπειρία, formada pelas recordações diversas, também por sua diversidade de considerações e ocorrências, faz surgir a técnica (τέχνη): “uma única noção universal a respeito de semelhantes” (Metaph. I 1, 981a 5; tradução de Lucas Angioni, 2008: μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις). Quando se sabe caso a caso, na prática individual e concreta, entende-se que o sujeito possui ἐμπειρία. A formação de uma noção geral a partir de um grupo de coisas com características comuns é um conhecimento técnico, pertence à τέχνη. Dizendo de outro modo o exemplo medicinal de Aristóteles, saber o que aplicar dado paciente de *tipo A* com uma doença *y* é de domínio técnico. Mesmo que seja Carlos ou João, se são pacientes classificados no *grupo A* e com doença *y*, a ciência médica, sendo uma τέχνη, deve ser capaz de conhecer o tratamento adequado. A τέχνη, assim sendo, diferente da ἐμπειρία, tem sentido, por assim dizer, teórico — aquilo que Aristóteles chama de um domínio da explicação, na tradução de Angioni (2008).

É ao dominar a explicação, mesmo o experiente conseguindo até ser mais bem-sucedido que o técnico no agir concreto caso a caso, que a técnica é superior à experiência e o saber pertence mais ao técnico. A distinção que há entre o técnico e o experiente é fundamental para compreendermos no que consiste o conhecimento científico e a sabedoria em Aristóteles, bem como sua construção no livro *alpha*. A sabedoria pertence mais ao técnico “porque uns conhecem a causa, mas outros não: os experientes conhecem o ‘que’, mas não o ‘por que’, mas aqueles outros conhecem o ‘por que’ e a causa” (I 1, 981a 26–30, tradução de Lucas Angioni, 2008: τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ' οὐ. οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν).

Aristóteles utiliza o critério do conhecimento desejado por si mesmo para estabelecer a superioridade das ciências teóricas sobre às produtivas. E é assim que ele distingue ciência e técnica no desenvolvimento histórico. Não faz uma distinção sistemática de ciência e técnica, nos remetendo ao que já foi feito nos escritos éticos. Implícito é que o desenvolvimento de sabedoria já distingue ciência e técnica pelo conhecimento mais universal e busca do saber por si mesmo.

O esquema hierárquico que se chega ao fim do capítulo um é o seguinte: aquele que tem sensações está na base, seguido do experiente, superado pelo técnico porque este conhece a causa, ao passo que a ciência voltada para a necessidade e para a produção é superada pela ciência teórica, porque se preocupa apenas com o próprio conhecimento — conhecimento da

causa. A sabedoria, diante disso, deve ser uma ciência que busca um certo tipo de causas e princípios, tendo em vista que é considerado mais sábio aquele que conhece o *διότι* ('por que') e a *αἰτίαν* (causa).

O segundo capítulo inicia a busca de quais são as causas e princípios que a ciência, identificada com a sabedoria, estuda. Estabelece os seguintes critérios para o sábio, conforme as opiniões comuns: i) conhecer tudo sem conhecer cada coisa em particular; ii) capacidade de conhecer coisas difíceis; iii) ser mais exato e ter capacidade de ensinar as causas; iv) a sua ciência deve ser a buscada por si mesma e pelo próprio saber; v) que comande e não seja comandado. Para isso, então, é preciso um conhecimento das coisas mais universais, satisfazendo os itens i e ii (conhecer tudo e o mais difícil); conhecer as 'coisas' primárias (resolvendo o item iii, ser mais exato) e as causas (tendo mais capacidade de ensinar); conhecer o que é mais cognoscível (porque resolve o critério iv da busca pelo próprio saber) que Aristóteles já identifica com as causas — é pelas causas que conhecemos as demais coisas; por último, conhecimento do bem de cada coisa, em vista do que cada coisa é feita, porque esse conhecimento é o mais comandativo (satisfaz o quinto critério).

Esse último critério é utilizado para trazer à discussão a causa final e, com isso, Aristóteles consegue unificar todos esses conhecimentos e critérios a partir de uma mesma ciência que discute as causas e princípios primeiros (cf. *Metaph.* I 2, 982b 9-10: *ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν*) — todos os tipos de causa, incluindo a causa final, esquecida constantemente pelos filósofos anteriores segundo o próprio Aristóteles. A unidade dessa ciência é reconhecida por Aristóteles no uso de *τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην*, de modo que o buscado (*ζητούμενον* em *Metaph.* I 2, 982b 9) no livro *alpha* não são várias ciências, mas uma única, que engloba todas as causas e princípios, caso sejam causas e princípios primeiros. Essa ciência, diante disso, possui alguns traços fundamentais: unidade (indicada por *τὴν αὐτὴν*), anterioridade (*πρῶτος*) e universalidade (*καθόλου*). O conceito de universal (*καθόλου*) já estava presente na definição de técnica e a distinguiu da experiência. Entretanto, essa característica girava em torno da capacidade da técnica de formar uma *ὑπόληψις* (concepção, noção ou suposição) qualificada como *καθόλου*. Enquanto a técnica possui uma *καθόλου ὑπόληψις* (*Metaph.* I 1 981a 5) a respeito de um grupo de coisas semelhantes, a *σοφία* possui uma *καθόλου ἐπιστήμην* (ciência universal), que, pelo contexto das opiniões sobre o tipo de conhecimento que o sábio possui, Angioni (2008) traduz por “conhecimento universal” (*Metaph.* I 1, 982a 22). A sabedoria é uma ciência unificada e universal a respeito das causas e princípios que são anteriores e primeiros.

É interessante especialmente para a presente investigação a maneira como Aristóteles insere o tema da divindade. Volta à distinção dessa sabedoria pela busca do saber por si mesmo, não sendo de nenhuma maneira uma ciência produtiva. Demonstra sua posição através do exemplo daqueles que filosofaram primeiro devido ao admirar-se (θαυμάζειν). Assim, buscavam o conhecimento pelo próprio conhecimento, não em vista de qualquer outra coisa. Compreende, a partir disso, que dentre os conhecimentos, a sabedoria é o conhecimento realmente livre. A característica divina se manifesta no discurso de Aristóteles justamente nessa noção de liberdade da ciência: “por isso, é com justiça que se poderia considerar a posse dela como não humana, pois a natureza dos homens é de vários modos escrava” (I 2, 982b 28, tradução de Lucas Angioni, 2008: διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἢ κτῆσις· πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν). Essa ciência, que apenas dizia respeito às causas e princípios primeiros, abruptamente se vê agora diante do seu possível sentido também divino que Aristóteles planeja precisar e dar significado para além dessa noção da liberdade desse conhecimento. E é por duas maneiras que a sabedoria, ciência das causas primeiras, é divina (θεία), segundo Aristóteles:

É divino, entre os conhecimentos, aquele que sobretudo deus poderia possuir, e aquele que fosse de itens divinos. E apenas ela satisfaz ambos esses requisitos: todos reputam que deus se conta entre as causas e é um princípio, e um tal conhecimento apenas, ou sobretudo, deus poderia possuir. E todos os outros conhecimentos são mais necessários que ela, mas nenhum é melhor (I 2, 983a 6-11, tradução de Lucas Angioni, 2008).

ἦν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, καὶ εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὃ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία.

Berti (2007; 1017), então, considera interpretar a problemática a partir dessa construção da sabedoria. Seu objeto são as causas primeiras e os princípios, de modo que a divindade faz parte da discussão dessa ciência não como o objeto principal, mas enquanto causa do movimento, estando incluída em uma das causas primeiras das coisas. Nesse sentido, não haveria um problema estrutural onto-teológico, nem uma contradição entre os objetos da metafísica, pois esta trata das causas primeiras das coisas e a divindade é estudada enquanto uma dessas causas apenas, sem contradição com o objeto próprio da ciência.

De fato, é o que se apresenta nos dois primeiros capítulos do livro *alpha*. Essa é a explicação de Aristóteles neste livro para a sua ciência ‘suprema’. Como vimos, a ideia de causa é central para a ciência. Ter ciência é conhecer as causas e a sabedoria se caracteriza por

conhecer aquelas causas que são primeiras. A divindade não participa como objeto próprio dessa ciência, que, nessa noção errônea, estaria preocupada com o divino. Segundo o que vimos, o divino se insere na ciência inicialmente com foco em caracterizá-la como um conhecimento livre, onde onde o divino qualifica essa ciência como a mais valiosa (τιμιωτάτη) e livre (ἐλεύθερος). E, na fundamentação do caráter divino dessa ciência, também se vê que deus é contado entre as causas. Se o divino faz parte do escopo dessa ciência, é apenas enquanto causa que é estudado indiretamente por ela, subordinado ao objeto próprio mais universal: as causas primeiras de tudo. Antes de ser θεία, deve ser entendida como καθόλου, αὐτὴν — para não ser dividida em várias ciências particulares — e πρῶτος. Mais importante, ela só é divina porque é uma ciência de caráter universal e única, ao estar sob seu domínio o estudo das causas primeiras — sendo assim, o divino não compete a uma ciência separada.

Percebe-se, claro, que há uma ausência nessa explicação preenchida com expressões como “causas primeiras das coisas” e “causas primeiras de tudo”. O que está ausente é a doutrina da substância ou da essência, que tem propriedade organizadora/unificadora e, para Mansion (2005), explica o próprio sentido de ciência do ente enquanto ente como estudo da substância em geral. Adicionando essa noção, temos que a metafísica é o estudo das causas primeiras da substância em geral; no entanto, essa explicação é uma adição do que é desenvolvido no livro *gamma*, de modo que, em *alpha*, o termo para substância é mencionado no capítulo três (οὐσίαν) a fim de indicar a causa formal na formulação aristotélica dos tipos de causas percebidas. Portanto, a explicação dos capítulos iniciais é parcial e introdutória.

Aquilo que se apresenta de forma parcial e introdutória no livro I, é construído por meio de outras noções, nas quais se destacam a expressão ὅν ἢ ὅν (ente enquanto ente) e o conceito de οὐσία (substância), no livro IV da *Metaph.*; isto é, constrói-se uma ciência com os mesmos traços daquela buscada no livro I: unidade, anterioridade e universalidade. O primeiro capítulo apresenta o esquema geral de Aristóteles, onde essas características se apresentam exigindo uma ciência do ὅν ἢ ὅν:

Há uma ciência que estuda o ente enquanto ente e aquilo que se lhe atribui em si mesmo. Ela não é idêntica a nenhuma das assim chamadas ciências particulares: de fato, nenhuma outra examina universalmente a respeito do ente enquanto é ente, mas, tendo recortado uma parte do mesmo, estudam o que decorre a respeito dela, por exemplo, as ciências matemáticas. Dado que procuramos as causas e os princípios mais elevados, evidentemente é necessário que eles pertençam a uma natureza tomada em si mesma. Assim, se também os que procuravam os elementos dos entes procuravam esses princípios, é necessário que também tais elementos pertençam ao ente não

por concomitância, mas sim enquanto ele é ente. Por isso, também nós devemos apreender as causas primeiras do ente enquanto ente (*Metaph.* IV 1, 1003a 21–32, tradução de Lucas Angioni, 2007).

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἥ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. αὕτη δ’ ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῇ· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὅν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ’ αὐτήν. εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός ἀλλ’ ἢ ὄν· διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὅν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον.

Percebe-se que “dado que procuramos as causas e os princípios mais elevados” — e ‘causas mais elevadas’ (ἀκροτάτας αἰτίας) são identificadas com ‘causas primeiras’ (πρώτας αἰτίας na última linha) — indica que *gamma* está construindo a partir daquilo que se estabeleceu no final do segundo capítulo de *alpha*, onde se diz que a ciência buscada estuda as causas e princípios primeiros (cf. τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν em *Metaph.* I 2, 982b 9). Apesar dessa continuidade, a presença de algumas diferenças constata que não podem ser entendidas como totalmente paralelas, no sentido de ler uma à luz da outra absolutamente ou reduzir uma à outra, como se tratando de definições sinônimas. O objeto próprio dessa ciência é o ὄν ἢ ὅν (ente enquanto ente), de modo que causas primeiras e princípios estão submetidos ao estudo do ὄν ἢ ὅν. Por exemplo, a causa formal primeira do homem, a alma, é discutida no *De An.* e não na ciência do ὄν ἢ ὅν, já que estudar a causa primeira formal, eficiente e final do homem seria ‘recortar uma parte do ente’. As causas, portanto, para a ciência que tem por objeto o ὄν ἢ ὅν, são estudadas enquanto tais, *i. e.*, no que diz respeito a serem determinações da essência em geral, não alguma em particular. São as determinações da essência porque

‘Ente’ se diz de muitas maneiras, mas em relação a algo único e a uma natureza única, isto é, não de maneira homônima [...] (*Metaph.* IV 2, 1003a 33–34, tradução de Lucas Angioni, 2007).

Ora, se isto é a essência, é preciso que o filósofo detenha os princípios e as causas das essências (*Metaph.* VI 2, 1003b 17–19, tradução de Lucas Angioni, 2007).

Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως [...].

εἰ οὖν τοῦτ’ ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δεοί τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον.

De modo que, novamente, não podemos interpretar “essências” no sentido de cada uma em particular, porque i) contradiz o sentido do sábio ser aquele que conhece tudo sem conhecer cada coisa em particular (*Metaph.* I 2) e ii) a ciência física seria um setor dessa ciência do ὅν ἢ ὅν, como no exemplo dado do objeto de estudo da obra *De An.* A opção mais viável é que sejam os princípios e causas enquanto tais determinações da essência no sentido geral, em concordância com a interpretação de Mansion (2005). Tanto é assim que o princípio mais fundamental, estudado no mesmo livro onde se constrói a noção de estudo do ὅν ἢ ὅν, é o princípio da não-contradição; não, como poderia ser, o primeiro princípio motor ao redor do qual as coisas do mundo, em seu conjunto, estão centradas (*Metaph.* XII 10) — ou qualquer primeira seriação numa linha de causalidade¹⁶.

Esta ciência é universal — a única universal —, de modo que o caráter ‘καθόλου’ se apresenta como uma qualificação do tipo de conhecimento do ser ou ente (ἢ ὅν) que o filósofo possui. Na passagem 1003b 19–36, a unidade é estabelecida ainda mais claramente que em *alpha*, pelo termo ἐνός (genitivo de ἓν, ‘um’) para se referir a unidade do gênero (γένος que aparece no genitivo γένους), da percepção (αἴσθησις) e da ciência (ἐπιστήμη); *i. e.*, a concordância de caso entre ‘gênero’ (γένους) e ‘um’ (ἐνός) demonstra que a unidade da ciência e da percepção se dá em razão da unidade genérica. Parece-nos razoável interpretar, como Mansion (2005), que essa unidade genérica não acontece devido ao ente ser um gênero ao qual se unem as supostas espécies. Há uma unidade genérica porque a οὐσία é uma natureza única (em μίαν τινὰ φύσιν da citação acima) de referência para todos os modos múltiplos de se dizer o ente. A unidade genérica, portanto, ocorre pelo sentido referencial do gênero da οὐσία, e se torna unidade usiológica para além da pluralidade das maneiras de falar que alguma coisa é.

Diante disso, o termo ‘unidade genérica’ não é totalmente adequado ao se referir à ciência de *gamma*, a não ser que se explique que essa unidade genérica é da substância. Por sua vez, a substância, sendo centro referencial de significado — de modo que todos os outros

¹⁶ Diferencia-se da ciência entendida por Berti (2007; 2017) baseado na definição de Aristóteles no primeiro livro da *Metaph.*, onde é explicado que “a ciência que cumpre alcançar é a das causas primeiras, já que dizemos saber cada assunto quando julgamos conhecer sua causa. Ora, as causas são enunciadas sob quatro acepções...” (*Metaph.* I 3, 983a 24-27). As causas primeiras, como se segue da explicação de Aristóteles, são as quatro maneiras de enunciado explicativo das coisas. As discussões seguintes sobre o desenvolvimento histórico da pesquisa filosófica demonstra que os princípios dessa ciência são as primeiras causas, entendidas sob essas quatro linhas de sentido. No entanto, a ciência do ὅν ἢ ὅν tem como objeto o ser simplesmente (ὄντος ἀπλῶς) e seu princípio primeiro é o princípio da não-contradição, uma determinação lógico-ontológica, não uma causa primeira sob uma das quatro acepções de causalidade. Não que essas coisas sejam inconciliáveis e contraditórias, mas demonstra, como pretendido, que fazem parte de um desenvolvimento diferente do discurso de uma ciência superior. Os conceitos articulados em *gamma* não podem ser reduzidos à *alpha*, um livro claramente introdutório à sabedoria.

modos de dizer o ser só são em referência à substância —, oferece unidade para o ‘objeto’ da ciência do ente enquanto ente. Esse modo de unidade foge da univocidade da relação genérica de um ciência comum, como a física, incluindo-se nos modos denominados por Zingano de *homonímia atenuada* (2013, p. 429). Especificamente, o modo de homonímia atenuada usado para explicar a unidade da ciência do ente enquanto que explicamos foi desenvolvido por Owen (1986, p. 180-199). Para expressar esse conceito de significação, utilizou-se do termo significação focal (*focal meaning*, Owen, 1986, p. 182)¹⁷.

Essa ciência também engloba, por ter como objeto o ente enquanto ente, o estudo do ‘um’ e suas diversas formas, porque “o ente e o um são o mesmo” (*Metaph.* IV 2, 1003b 22, tradução de Angioni, 2007: εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ταὐτόν). O ‘um’ comporta também várias formas, o que faz com que a ciência que a deva estudar também acabe por tratar das coisas que lhe acompanham, *e. g.*, “do mesmo, do semelhante e outros desse tipo” (*Metaph.* IV 2, 1003b 35–36, tradução de Angioni, 2007: περὶ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων). Em continuidade a isso, Aristóteles expõe que, por essa ciência única também dever tratar dos opostos (τάντικείμενα em *Metaph.* IV 2, 1004a 9), e o uno se opor ao múltiplo (πλῆθος em *Metaph.* IV 2, 1004a 10), deve a ciência do ente enquanto ente estudar também “os opostos dos itens que foram mencionados” (*Metaph.* IV 2, 1004a 17, tradução de Angioni, 2007: τάντικείμενα τοῖς εἰρημένοις), uma referência aos itens da lista de 1003b 35–36, ταὐτοῦ e ὁμοίου. Na listagem de 1004a 18, os opostos são “o outro, o dessemelhante, o desigual” (tradução de Angioni, 2007: τό τε ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον).

Contraria-se a interpretação de Berti, no que diz respeito a de que forma o estudo do ‘um’ e do ‘múltiplo’ se insere na metafísica aristotélica, quando o mesmo compreende que

O Livro X (Iota) pode parecer interromper a investigação sobre as causas primeiras, para se dedicar à análise do Um e dos Muitos e, assim, constituir uma ontologia, dado que o Um é conversível com a entidade, ou mesmo, como alguns argumentaram, uma «henologia», ou ciência do Um. Mas, na verdade, ele retorna explicitamente a algumas das aporias do Livro III, precisamente aquelas que perguntam se o Um e os Muitos são elementos, ou seja, princípios de entidades, como argumentado pelos Acadêmicos, em particular Platão e Speusippo (que admitiam o Um e o Grande e Pequeno, e o Um e os Muitos, respectivamente, como princípios). Portanto, este livro é

¹⁷ Não se pode confundir a significação focal como solução para a unidade da ciência em *gamma* com a solução do problema da unidade da metafísica nas suas diversas exposições. Nosso objetivo é justamente demonstrar a divergência de exposições acerca da ciência superior e sua unidade. Como explica Zingano, “a significação focal é operativa para unificar o domínio do ser, sem que seja por isso já operativa para unificar o campo da substância” (2013, p. 408). A pesquisa do ser em geral é sustentada pelo que é dito segundo uma noção primeira, em vez de depender de um gênero único (Zingano, 2013, p. 410). O conceito de significação focal não explica a diferença no projeto metafísico e na unidade da filosofia aristotélica no que diz respeito à relação entre a ciência do ente enquanto ente e a ciência teológica, como será evidenciado na sequência da exposição.

uma refutação dessas doutrinas e uma demonstração de que o Um e o Muitos não são princípios, mas predicados que expressam a identidade e a diversidade de entidades. Como ele aborda de maneira mais precisa e completa algumas distinções já introduzidas pelo Livro V, há razões para acreditar que ele é cronologicamente posterior a este último (2017, p. XXIX).¹⁸

Assim o faz para explicar como a discussão do ‘um’ e do ‘múltiplo’ se insere numa ciência das causas primeiras, entendidas através do esquema dos primeiros capítulos do livro *alpha* unido à noção de estudo da οὐσία presente em *Metaph.* VI 2, 1003b 17–19, onde Aristóteles faz a mesma junção. Investiga-se unidade e multiplicidade para refutar as opiniões que elevam-no a princípio. Já que os platônicos faziam do ‘um’ e do ‘múltiplo’ princípios e a ciência superior estuda as primeiras causas e princípios, o método dialético exigiria a refutação dessas opiniões; e, por isso, o estudo do ‘um’ e do ‘múltiplo’. Essa não é a explicação específica que lemos no livro *gamma*. Após listar exemplo de itens estudados por essa ciência única, em razão do estudo do ‘um’ e suas formas e os opostos, Aristóteles compreende que esses itens também são ditos de muitas maneiras,

No entanto, compete a uma ciência única conhecer todos eles. De fato, não é por serem ditos de diversos modos que caberia a ciências diversas conhecê-los, mas sim se suas definições não se reportar entre si nem por algo único, nem em relação a algo único (*Metaph.* IV 2, 1004a 23–25).

ὁμῶς δὲ μιᾷς ἅπαντά ἐστι γνωρίζειν· οὐ γὰρ εἰ πολλαχῶς, ἑτέρας, ἀλλ’ εἰ μήτε καθ’ ἓν μήτε πρὸς ἓν οἱ λόγοι ἀναφέρονται.

A justificativa de Aristóteles é de que cabe a essa ciência única conhecer todas essas coisas porque elas se reportam ao primeiro de cada seriação (*Metaph.* IV 2, 1005a 8-11)¹⁹ e,

¹⁸ Cf. “*Il libro X (Iota) porebbe sembrare interrompere l’indagine sulle cause prime, per dedicarsi all’analisi dell’uno e dei molti e costituire quindi un’ontologia, dato che l’uno è convertibile con l’ente, o addirittura, come qualcuno ha sostenuto, una <<henologia>>, o scienza dell’uno. Ma in realtà esso si riallaccia esplicitamente ad alcune delle aporie del libro III, precisamente a quelle che si chiedono se l’Uno e i Molti siano elementi, cioè principi degli enti, come sostenevano gli Accademici, in particolare Platone e Speusippo (che ammettevano come principi rispettivamente l’Uno e il Grande e piccolo, e l’Uno e i Molti). Pertanto, questo libro è una confutazione di tali dottrine e una dimostrazione che l’Uno e i Molti non sono principi, ma predicati esprimanti l’identità e la diversità degli enti. Poiché esso riprende in modo più preciso e completo alcune distinzioni già introdotte dal libro V, si ha motivo di credere che sia cronologicamente posteriore a quest’ultimo*”.

¹⁹ Cf. “[...] mesmo que o ente e o um não sejam universais, isto é, ‘idênticos sobre todos’ e algo separado — como certamente não são, mas, antes, uns são em relação a algo único, outros, por uma série sequencial” (tradução de Lucas Angioni, 2007: καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ ὄν ἢ τὸ ἓν καθόλου καὶ ταὐτὸ ἐπὶ πάντων ἢ χωριστόν, ὥσπερ ἴσως οὐκ ἔστιν ἀλλὰ τὰ μὲν πρὸς ἓν τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς.). A exposição presente sintetizou e simplificou, sem enfrentar todas as dificuldades do tema. A interpretação que se reivindica é a seguinte. Aristóteles nos diz que “todos os itens que se dizem ‘um’ reportam-se ao primeiro um” (*Metaph.* IV 2, 1004a 26, tradução de Lucas Angioni, 2007: οἷον ὅσα ἓν λέγεται πρὸς τὸ πρῶτον ἓν) e aplica isso aos outros modos, cada um se reporta ao seu primeiro em sua seriação, se tomarmos a linguagem de 1005a 8-11. Já tendo em vista o primeiro reportado, o ente e o um são o mesmo e também suas formas — há precisamente a mesma quantidade de formas para o ente e o um —, aquilo que justifica a unidade da ciência é, em última instância, os entes se reportarem à essência. Isto

em última instância, à οὐσία. Relacionam-se com os entes e, por consequência, com a essência, se lermos à luz do que foi desenvolvido anteriormente sobre a unidade dessa ciência e o significado de se referir a algo único nas passagens trabalhadas de *Metaph.* IV 2, 1003a 33–34 e 1003b 17–19. Mesmo que os platônicos não defendessem que o ‘um’ e o ‘múltiplo’ são princípios, eles são de escopo dessa ciência por serem determinações que se reportam à essência em algum sentido geral, ou, como o próprio Berti diz na passagem acima, eles “são predicados que expressam a identidade e diversidade de entidades”. Não entram no escopo da ciência superior, pelo menos na justificativa aristotélica em *Metaph.* 1004a 22–25, por uma via negativa de refutação, e, sim, por sua relação com o ente e pela unidade referencial/usiológica. Usiológica porque, insista-se, caso a noção de substância não fosse unificadora para a pluralidade das entidades, cada um dos modos de dizer o ente, o ‘um’ e os opostos exigiria uma ciência particular.

Ao contrário, a explicação de Berti para o livro *iota* faz parecer que a ciência superior estuda o ‘um’ apenas por disputação dialética com os acadêmicos de sua época. É bem verdade que os escritos ‘metafísicos’ de Aristóteles são dialéticos e o livro *iota* é uma disputa dialética — nisso não há erro de leitura em Berti. Contudo, é uma leitura um tanto parcial da inserção do ‘um’ na ciência do ὅν ἢ ὅν, porque é nos próprios conceitos de Aristóteles — de que o ‘um’ e o ente são o mesmo e de que há uma unidade referencial —, não dos seus adversários, que o ‘um’ faz parte dessa ciência unificada.

Encerrada essa discussão, é necessário partir a uma mais fundamental para a investigação presente. Em meio aos trechos que observamos para debater o ‘um’ e esses outros itens do tipo, há um momento em que Aristóteles expõe uma divisão da filosofia. Ignora-se até aqui o trecho porque não discute as questões do ‘um’ que estavam sendo tratadas, bem como também expõe uma noção distinta da que estava sendo apresentada sobre uma ciência única que estude todas essas coisas, inclusive as essências. É oportuno, para passar do debate sobre a ciência que estuda o ὅν ἢ ὅν à discussão sobre a πρώτη φιλοσοφία, pensar o problema da passagem localizada no livro *gamma*. Aristóteles nos diz que

As partes da filosofia são tantas quantas são precisamente as essências. Conseqüentemente, é necessário que, entre elas, uma seja primeira, outra, segunda; de fato, o ente (assim como o um) imediatamente apresenta-se

é, a unidade serial é apenas para conferir unidade a cada modo de dizer o ‘um’ e suas respectivas formas no interior de seu próprio gênero — como também os outros modos de dizer o ente que se reportam antes a sua série genérica —, mas a unidade da ciência é devido à essência ser referencial para todos os modos de dizer o ente. Essa unidade referencial quanto à essência é válida para o estudo do ‘um’ porque ele é idêntico ao ente: acusam o mesmo item (*Metaph.* IV 2, 1003b 30–31: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐνός, ὥστε φανερόν ὅτι ἡ πρόσθεσις ἐν τοῦτοις ταῦτὸ δηλοῖ).

dotado de gêneros, e, por isso, também as ciências hão de acompanhá-los. Com efeito, o filósofo é similar ao assim chamado matemático: também esta ciência comporta partes, e, nas matemáticas, há uma que é primeira, outra que é segunda e outras em seguida (*Metaph.* IV 2, 1004a 2-8, tradução de Lucas Angioni, 2007).

καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι· ὥστε ἀναγκαῖον εἶναί τινα πρώτην καὶ ἐχομένην αὐτῶν. ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχον τὸ ὄν [καὶ τὸ ἔν]· διὸ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἀκολουθήσουσι τούτοις. ἔστι γὰρ ὁ φιλόσοφος ὥσπερ ὁ μαθηματικὸς λεγόμενος· καὶ γὰρ αὕτη ἔχει μέρη, καὶ πρώτη τις καὶ δευτέρα ἔστιν ἐπιστήμη καὶ ἄλλαι ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν.

Mansion (2005), valendo-se do método histórico-genético de Jaeger, considera o trecho como uma adição e, assim como em outras passagens, fragmenta a obra de Aristóteles, compreendendo como formulação mais antiga de seu pensamento. Apesar da crítica a extrema fragmentação do texto aristotélico feita na introdução, nesse trecho específico é razoável que sigamos a interpretação de Mansion. Brevemente, há duas razões para considerar o trecho uma adição à redação ‘original’: uma é filosófica; outra, filológica.

Aristóteles expõe anteriormente uma ciência única que estuda o ente enquanto ente. Essa ciência pertence ao filósofo, é superior e difere das ciências particulares. Entretanto, em 1004a 2-8, a filosofia se divide em ciências particulares conforme quantas são as essências, fazendo com que uma parte da filosofia seja primeira e, a outra, segunda. Notou Mansion (2005) que, se for interpretado esse trecho à luz dessas outras passagens do livro *gamma* discutidas, estaríamos forçados a dizer que a ciência do ente enquanto ente é uma ciência genérica que engloba a filosofia primeira e a física. Isso faz com que a física, ciência da natureza, seja parte da ciência suprema — o que nenhum texto de Aristóteles indica e os comentadores rejeitam tal associação.

Em concordância, acrescentamos que o exemplo da ciência matemática se dispõe de modo completamente diferente em 1004a 2-8 e o que lemos no capítulo 1 do livro *gamma*. A comparação do primeiro capítulo com as ciências matemáticas se faz justamente para colocar a ciência a respeito do ente enquanto ente em uma posição de outra natureza. Não existe analogia entre as duas englobarem outras ciências mais particulares no primeiro capítulo. Na verdade, as ciências matemáticas fazem um recorte do ente. Em 1004a 2-8, a analogia é de que o matemático reúne várias ciências, assim como o filósofo. Elas são analogias filosoficamente distintas, onde uma quer se opor ao recorte do ente e a outra deseja esboçar uma analogia entre a divisão das ciências, no âmbito da matemática e da filosofia. Caso se queira interpretar uma à luz da outra, ficaria da seguinte forma: a matemática se divide em tais e tais ciências que une genericamente; a ciência que estuda o ente enquanto ente reúne

genericamente as ciências particulares do filósofo, respectivamente, a filosofia primeira e a segunda (física). A passagem, portanto, deve ser vista como independente filosoficamente, onde Aristóteles trata da divisão da filosofia conforme os tipos de essência. Assim sendo, ‘essências’ em *Metaph.* VI 2, 1003b 17–19 tem o sentido de essência em geral, enquanto em 1004a 2-8 se diz da distinção entre as essências que existem e as ciências particulares que elas exigem.

Além dos problemas filosóficos, parece que o trecho é, por si só, abrupto e independente, porque interrompe um discurso totalmente conectado que começa em 1003b 19 e termina em 1004a 25. O raciocínio de 1003b 19-1004b1 termina com os itens que também a ciência única deve estudar: ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων (o mesmo, o semelhante e outros do tipo). Em 1004b1, os contrários (ou opostos, já que se usa τάναντία) se reduzem ao mesmo princípio que nos faz estudar o ‘um’ e suas formas. 1004a 9 dá continuidade imediata ao assunto introduzido em 1004b1 dos opostos através da conjunção ἐπεὶ δὲ: “Dado que compete a uma ciência única estudar os opostos” (tradução de Lucas Angioni, 2007: ἐπεὶ δὲ μιᾷς τάντικείμενα θεωρῆσαι). Essa ciência que estuda os τάντικείμενα deve, portanto, também conhecer os τάντικείμενα dos itens mencionados anteriormente. Estabelece uma lista oposta a de 1003b 36 em 1004a 17–18: ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον καὶ ὅσα ἄλλα λέγεται ἢ κατὰ ταῦτα... (o outro, o dessemelhante e o desigual e todos os demais ditos de acordo com estes...), onde ‘καὶ ὅσα ἄλλα λέγεται ἢ κατὰ ταῦτα’ pode ser considerado uma expressão bem semelhante à reduzida ‘καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων’. Os textos constituem uma mesma sequência que, abruptamente, foi interrompida pela divisão da filosofia em primeira e segunda conforme as essências que existem.

Isso não significa que o texto seja espúrio e que não pertença ao próprio Aristóteles; também não significa que é uma posição abandonada pelo filósofo. É provável que ela foi acrescida pela aparente semelhança com as coisas tratadas em *gamma*, como a comparação do filósofo com o matemático, bem como o ente e o ‘um’ dotados de gêneros que as ciências devem acompanhar. A aparência superficial dos termos, entretanto, esconde a diferença fundamental do tema e esquema propostos — também a diferença filosófica da analogia com os matemáticos. O esquema de dividir a filosofia conforme a natureza da essência em primeira e segunda, entretanto, não é nada totalmente independente e estranho ao filósofo. Ao contrário, a πρώτη φιλοσοφία, na interpretação de Mansion (2005), está presente em Aristóteles quando o mesmo expõe a filosofia dividida conforme a natureza da essência. Primeira (πρώτη) é a que conhece uma essência de natureza diferente, dita imaterial, separada ou eterna. O conceito promove uma divisão de filosofia mediante a dignidade da essência que

tem por objeto. Lancemo-nos, então, à observação e análise dos trechos indicados por Mansion (2005) onde o conceito de πρώτη φιλοσοφία se apresenta.

Em *Phys.* I 9, Aristóteles discute se a ciência da natureza, a física, também deve versar sobre a forma ou o princípio formal. Pois bem, parece inicialmente que o princípio formal, em si mesmo, é tratado pela filosofia primeira, como transparece na tradução de Angioni: “A respeito do princípio formal, delimitar com precisão se ele é um só ou muitos, e qual ou quais são eles, é tarefa da filosofia primeira” (192a 34–35, tradução de Lucas Angioni, 2009: *περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσὶν, δι’ ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶν διορίσαι*). Assim é que Angioni interpreta inicialmente, *i. e.*, que a filosofia primeira teria como tarefa “delimitar quais são os tipos de forma” e “é executada sobretudo em *Metafísica* VII-VIII” (2007, p. 191). No entanto, parece razoável que o que se lê nesta linha seja interpretado em oposição ao que se segue a respeito da ciência da natureza — fazendo isso estou em concordância com a interpretação de Mansion (2005).

O que vem em seguida nos informa que a ciência física versará “a respeito das formas naturais e corruptíveis” (*Phys.* I 9, 192b 1, tradução de Lucas Angioni, 2009: *περὶ δὲ τῶν φυσικῶν καὶ φθαρτῶν εἰδῶν*). Conclui, a partir dessa colocação, quanto aos ἀρχαί (princípios), quais e quantas são, está delimitado dessa maneira (192b 2-3). O referencial de οὕτως (assim, dessa maneira) é, provavelmente, a delimitação imediatamente anterior a respeito de qual forma pertence à física e qual à filosofia primeira, *i. e.*, quais e quantos são as ἀρχαί é objeto da filosofia primeira (192a 34–35). Ora, essas ἀρχαί são, em oposição ao estudo da física, as formas incorruptíveis. A noção de ter que descobrir quais e quantas são, por exemplo, lembra quando, no livro *lambda*, Aristóteles discute a quantidade dos motores e o sentido dessas formas incorruptíveis (*Metaph.* XII 8). Ao assim interpretar as ἀρχαί desse trecho, forma-se um entendimento mais alinhado à posição de Mansion (2005) que aquela de Angioni (2007).

Angioni compreende que o referencial é todo o percurso desenvolvido no livro I a respeito dos três problemas, com os princípios sendo o subjacente, a forma e a privação (2007, p. 193). Essa interpretação gera o problema com o final que diz sobre dizer os princípios por outro caminho, em referência ao livro seguinte, que, na interpretação que oferecemos, seriam os princípios e elementos assim estudados pela ciência da natureza. Para conciliar com essa diferença de caminhos entre o livro I e II, que teoricamente deveriam fazer o mesmo caminho da ciência da natureza, Angioni explica que a

perspectiva mais geral assumida no livro I transborda os limites da ciência da natureza e mesmo os limites de uma filosofia da natureza. Não queremos dizer que as teses conquistadas no livro I são inadequadas ao domínio de uma filosofia da natureza (seria absurdo dizer isso!). Queremos dizer apenas que tais teses gozam de maior universalidade, pois aplicam-se também a outros domínios, além da natureza, e, precisamente por isso, poderiam ter sido estabelecidos por uma disciplina superior (2007, p. 193).

Apesar de se opor quanto ao princípio formal e aos princípios ditos em seguida, Angioni não deixa de corroborar com a visão específica e fundamental para o problema que construímos de que a filosofia primeira tem as formas eternas como “seu objeto *próprio*” (2007, p. 192). Sua interpretação quanto ao objeto própria é guiada também pela oposição que notamos acima quanto ao objeto da física: τῶν φυσικῶν καὶ φθαρτῶν εἰδῶν. E, como vimos emergir do livro *gamma*, a ciência que estuda o ente enquanto ente parece ter como objeto próprio a essência em geral e suas determinações, com todas as coisas que ela estuda se unificando pela referência à essência. Afirmar que no livro *gamma* a ciência única que estabelece tem como objeto próprio as formas eternas parece contradizer o texto inicial de que essa ciência não faz um recorte do ente como as ciências matemáticas. Há, no mínimo, distinção entre as duas construções e noções apresentadas, bem como também é razoável admitir uma problemática presente nos textos aristotélicos, não somente um problema de distorção na recepção do texto e da controvérsia contemporânea quanto à relação entre ontologia e teologia.

Em *Phys. II 2 194b 9-15*, essas concepções se tornam mais explícitas. A ciência física estuda o que é separável em forma, mas que está unido à matéria. Essa ciência estuda a forma de alguma maneira, mas sempre aquela que está na matéria. Ao contrário, “delimitar como se comporta e o que é o separável é tarefa da filosofia primeira” (194b 14–15, tradução de Lucas Angioni, 2009: πῶς δ’ ἔχει τὸ χωριστὸν καὶ τί ἐστὶ, φιλοσοφίας ἔργον διορίσαι τῆς πρώτης). O objeto da filosofia primeira (φιλοσοφίας... πρώτης), nesta passagem, é o χωριστὸν — o separado —, indicando com esse conceito essa forma que é de natureza separada da matéria — não apenas separável enquanto forma.

A passagem clássica de *Metafísica VI (E) 1*, onde se dividem as filosofias teoréticas em três, é mais complexa por trazer, além do conceito de filosofia primeira, também a questão da universalidade da ciência desenvolvida no livro *gamma* através do conceito de ciência do ente enquanto ente. No entanto, importa a referência à justificativa de Aristóteles para a ciência teológica ser a filosofia primeira. Diz Aristóteles que, se apenas existissem substâncias naturais, corruptíveis (se trouxermos a linguagem também de *Phys. I 1*), a ciência

da natureza seria a filosofia primeira. Existindo a substância imóvel, a ciência que trata desta é a primeira. Logo, fica evidente que Aristóteles coloca como objeto da ciência teológica o imóvel e, portanto, a filosofia primeira é esta — que tem por objeto o imóvel.

Esse é o argumento que Aristóteles também apresenta antes de dividir em três as filosofias teoréticas, onde o eterno, separado e imóvel, sendo de uma natureza distinta das substâncias pesquisadas na *Phys.*, exige uma ciência diversa e específica. O critério de separação dessas ciências é a natureza de suas substâncias, seus objetos. E sua dignidade é também definida pelo tipo de substância que a tal ciência versa. Podemos concordar com Mansion (2005), diante disso, e afirmar que a filosofia primeira, nessa linha explicativa, tem como objeto o separado, o imóvel, o suprassensível. Isto é, quando Aristóteles usa esse termo, está pensando na divisão entre primeira e segunda baseado na natureza das essências de cada uma das ciências.

1.1.2 Ausência, aporia e natureza dos textos aristotélicos

Devido ao que se apresenta em VI 1, percebe-se que Aristóteles não renunciou a uma noção ao desenvolver a outra, mesmo que se possa notar que tenham sido noções científicas desenvolvidas não em paralelo, ao mesmo tempo. Não é improvável que a percepção de Mansion (2005) esteja correta sobre a noção de filosofia primeira voltada para as substâncias imateriais ter surgido primeiro na filosofia de Aristóteles. No desenvolvimento da noção de ciência suprema das causas primeiras ou uma ciência universal do ente enquanto ente, não deixou Aristóteles de ter em mente suas concepções anteriores. O momento mais evidente em que tenta conciliar essas noções é em VI 1, sem apelar para uma simplificação fundada no esquema do livro *alpha*, que compreendemos ser, em seus dois primeiros capítulos, uma exposição introdutória de ciência e sabedoria.

A interpretação da passagem de VI (E) 1, mesmo que se colha dela o que Aristóteles compreendeu por ciência teológica²⁰, não solucionou a problemática de maneira sistemática, reforçando ambas as noções e as unindo brevemente. Há uma ausência explicativa quanto ao problema da filosofia primeira, a ciência do ente enquanto ente, a universalidade e especificidade dos objetos. Isso resulta da própria natureza dos textos aristotélicos.

Algumas hipóteses foram formuladas para solucionar o problema. Em umas, ignora-se essa problemática como pertencente ao texto, como se fosse um problema apenas dos comentadores; assim sendo, basta esclarecer o verdadeiro significado do texto. Assim é a

²⁰ Propõe-se tal interpretação completa da passagem presente em 1.2.

solução de Berti e como enxerga o problema (2017; 2007). As posições de Berti são sólidas, mas esperamos que a longa exposição acima tenha convencido de que há algo do problema nas próprias formulações de Aristóteles. Aubenque (2012) direciona-se a uma solução filosófica interessante: o problema está no próprio objeto de estudo, a própria metafísica possui uma contradição interna.

Sem eliminar a ideia de um Aristóteles aporético, tendo em vista que a aporia e a dialética são, mais que método, características do filósofo enfatizadas por comentadores como Aubenque (2012) e Teresa Oñate y Zubía (2001), discute-se brevemente sobre uma hipótese mais simples e parcial para explicação da ausência no texto que se alinha com a característica aporética. A hipótese é quanto a natureza dos tratados aristotélicos, em sentido formal, principalmente dos escritos reunidos sob o título da *Metaph.* — afinal, nossa análise recai essencialmente sobre o livro *lambda* e, quanto aos significados possíveis de ciência teológica, recorre aos livros *alpha*, *gamma* e *epsilon*.

Mesquita considera a forma dos tratados “absolutamente inexplicável” (2005, p. 301). A noção de que o estilo seria dispensável para a prosa científica também soa como uma explicação fora de lugar e, concordamos com Mesquita, “nunca a ciência foi inimiga da correção e da clareza” (*ibid*). Portanto, não é tão verossímil supor que, se Aristóteles fosse produzir obras científicas publicáveis, dispensaria o estilo. Dos antigos, Cícero (*Acad.* II, XXXVIII)²¹ e Quintiliano (*Inst. Or.* X, 1, 83)²² são testemunhas da grandeza do estilo do Aristóteles perdido das obras publicadas para o grande público, recordado apenas em fragmentos. Sendo assim, a hipótese dominante é de que esses escritos sejam de natureza escolar, possivelmente notas para a aula ou rascunhos desse tipo. Claro que pode-se supor que fossem rascunhos “destinados a posterior elaboração e que, em regra, nunca chegaram a ver esse dia” (Mesquita, 2005, p. 302). Barnes oferece uma boa ideia geral das dificuldades com o estilo dos tratados:

Não deve portanto surpreender que o estilo dos tratados de Aristóteles seja muitas vezes irregular. Os diálogos de Platão são obras literárias aprimoradas

²¹ Cf. “Cum enim tuus iste Stoicus sapiens syllabatim tibi ista dixerit, ueniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles qui illum desipere dicat, neque enim ortum esse unquam mundum...”. Na tradução de Seabra Filho (2012), “Pois ainda que esse teu sábio estoico te haja dito sílaba por sílaba essas coisas, virá derramando a área torrente de seu discurso Aristóteles que diga não ter o juízo perfeito aquele, pois que o mundo jamais nasceu...”. Remete ao diálogo perdido de Aristóteles, Περὶ φιλοσοφίας (sobre a filosofia).

²² Cf. “*Quid reliquorum Socraticorum elegantiam? Quid Aristotelem? quem dubito scientia rerum an scriptorum copia an eloquendi suavitate an inventionum acumine an varietate operum clariorem putem*”. Na tradução de Bassetto (2016), “Que dizer da elegância dos outros socráticos? O que sobre Aristóteles? Tenho dúvidas se o consideraria mais ilustre pelo conhecimento das coisas, ou pela quantidade de obras, ou pela leveza de expressão, ou pela perspicácia das descobertas, ou ainda pela variedade dos assuntos”.

em que ao brilho do pensamento corresponde a elegância da linguagem. Os escritos sobreviventes de Aristóteles são em sua maioria breves. Os argumentos, concisos. Há transições abruptas, repetições deselegantes, alusões descuidadas. Parágrafos de exposição contínua são postos entre trechos mal-esboçados em *staccato*. A linguagem é descuidada e sem vivacidade. O estilo só parcialmente é explicado pela natureza particular dos tratados; porque Aristóteles refletiu acerca do estilo apropriado para os escritos científicos e favorecia a simplicidade (Barnes, 2013 [1982], p. 12).

Mesmo qualificando que a natureza científica é uma explicação parcial, é necessário enfatizar que é insuficiente para caracterização dos escritos, porque apenas explica a concisão de determinados momentos. A simplicidade, entretanto, é unida à clareza e “correção e principalmente clareza são o que mais frequentemente falta nos textos subsistentes de Aristóteles” (Mesquita, 2005, p. 301). Dessa forma, apesar do termo ‘tratados científicos’ para os escritos esotéricos ser usado devido à tradição, não é uma descrição rigorosa do estilo, apesar de descrever o conteúdo ligado às investigações científicas.

Ross, em oposição a uma das opções anteriores, não considera possível “encarar os trabalhos como nada mais para além de notas de Aristóteles para as palavras” (1987 [1923], p. 27). No sentido da natureza do escrito, apenas difere dessa noção em pensar numa escrita completa das palestras e lições. A ligação com as lições permanece, modificando temporalmente para uma escrita posterior “para uso daqueles que perderam as suas lições, e como meio de ter um arquivo mais adequado das suas ideias do que a memória ou as notas produzidas pelos seus alunos” (Ross, 1987 [1923], p. 28). Compreender os escritos aristotélicos como notas das lições de suas aulas traz a noção de um texto vinculado à oralidade. Para demonstrar sua ligação com o ambiente didático das palestras, pode-se simplesmente apelar para a passagem em *gamma* onde Aristóteles oferece um indício de tal discurso: “é preciso chegar já sabendo previamente esses assuntos, mas não buscá-los enquanto se ouve [sc. o presente curso]” (3 1005b 4-5, tradução e destaque de Lucas Angioni, 2007: δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν). Como transparece em seu acréscimo, Angioni mantém essa interpretação da passagem como indício do discurso oral e, podemos acrescentar, feito em um de seus cursos.

No entanto, a passagem e a conexão com suas palestras indicam apenas que os escritos aristotélicos que chegaram até nós tiveram início no esforço educacional, mas não podem ser reduzidos à oralidade, como se os alunos estivessem registrando incompletamente as falas do professor. Essa tese pode ser tentadora principalmente se for levantada a tese do estilo καὶ, onde a presença maior da partícula tem vinculação com a origem no antigo ático popular (Chantraine, 1994, p. 108). Como a partícula é recorrente em Aristóteles, seria

possível, de acordo com essa teoria, atribuir ao filósofo um estilo “intencionalmente familiar” (Chantraine, 1994, p. 107).

Inicialmente, nossa pesquisa se direcionou para essa compreensão dos textos principalmente devido à conhecida teoria do classicista britânico John Denniston, exposta em sua obra fundamental, *The Greek Particles* (1954). Em geral, o autor defende que as partículas são mais comuns em diálogos e vão se tornando cada vez mais raras em tratados formais, como os de Aristóteles (Denniston, 1954, p. lxxiv). Ora, como é possível verificar a grande presença de partículas supostamente ligadas ao discurso que busca se aproximar da oralidade nos textos aristotélicos, pode-se concluir, com a teoria de Denniston, que os escritos não foram bem descritos se distanciados do discurso oral.

Na verdade, a relação é inversa à proposta por Denniston. Em *Grec écrit et grec parlé*, a filóloga Anna Danies (1997) desfaz a confusão, iluminando melhor o problema das partículas e a diferença entre grego falado e escrito. A partir de diversas análises de textos dialogados e não-dialogados, bem como obras cênicas e não-cênicas, defende que as partículas não remetem ao grego falado, dado que, por exemplo, os textos cênicos — que buscam maior proximidade com a realidade vivida — possuem menos partículas do que os textos não cênicos (Danies, 1997, p. 41).

Por meio dessas contribuições, deve-se compreender que o texto de Aristóteles não pode ser entendido como se fosse simplesmente notas ditadas, sem a preocupação de que se tornasse realmente uma obra. Se a origem da *Metaph.* e outras obras está na palestra, o texto foi modificado o suficiente para afastar-se do grego falado, manifestando a intenção de Aristóteles em produzir escritos para uso interno na escola²³. Se são notas pessoais ou de alunos, elas foram modificadas e editadas para se tornarem outra coisa.

Há indicação de uma união de forma e conteúdo. A forma do discurso aristotélico, em estilo de lições de um professor, explicativo e dialético, deve ser vista à luz de seu método dialético aporemático e propositivo, como visto no desenvolvimento do livro *alpha* e nomeado assim por Teresa Oñate y Zubía (2001, p. 565). O Aristóteles aporético de Aubenque (2012 [2009]) pode ser também enriquecido pelo estudo da forma e estilo das anotações editadas dos discursos professorais. Em seu estado puro, essa forma pode ser vista como árida, mas “*o que percebimos detrás de esta forma austera, es al maestro, al maestro ideal: el estilo es el de un profesor*” (Dain, 1995 [1941], p. 75).

Ainda é possível explicar a ausência de maiores explicações devido à falta da intervenção desse professor. Mesmo que os escritos tenham sido editados, não foram para

²³ A construção dessa noção se direciona para o sentido protréptico dos escritos, desenvolvido em 2.2.

leitura do público em geral e permaneceu como material interno da escola a ser utilizado nas discussões. Os escritos desenvolvem argumentos concisos, enumeram diversas coisas e distinções, levantam várias opiniões e as confronta. É provável, no entanto, que o método dialético não fosse exclusivo apenas das anotações escritas, mas que fosse uma prática presente nas lições, entre o mestre e seus alunos. Aristóteles poderia ter desenvolvido respostas mais elaboradas em diálogos com os alunos para as contradições e dificuldades presentes, mas, se as tivesse considerado definitivas, as incluiria nas anotações que temos. Como não acrescentou nada à problemática da unidade dessas concepções da ciência suprema em *Metaph.* VI 1, as propostas e intervenções dialogadas não resultaram em nenhuma resposta mais completa da questão. Temos acesso àquelas respostas que Aristóteles considerou melhores, mesmo que as dificuldades ainda estejam presentes.

Assim, *Metaph.* I 1-2, tratado anteriormente, não é uma exposição sistemática acerca do projeto da metafísica e a unidade da ciência buscada, porque falta ao texto os termos importantes da discussão que são apresentados em *gamma* e *epsilon*. O início da *Metaph.* deve ser encarado como extremamente introdutório, não a solução final de Aristóteles para o nó do projeto metafísico, dado os elementos que ignora. Não significa que o texto seja contraditório com outras exposições, mas que seu discurso é moldado por um propósito inicial diferente²⁴. Por outro lado, a diferença entre as exposições de Aristóteles sobre uma ciência superior não se excluem necessariamente, mas trazem dificuldades para a coerência da unidade do projeto aristotélico.

Há algo em aberto nesses escritos que, devido a sua própria natureza, faz com que a recepção do texto necessite de uma interpretação para a solução do que está em aberto. Chega-se, assim, ao problema da recepção de Aristóteles. Em qualquer hipótese explicativa quanto às inflexões e dificuldades, as ausências e aporias, nos escritos do filósofo de Estagira, deve-se voltar ao ponto da abertura hermenêutica presente. Aristóteles, em sua ausência, fez com que a história de sua recepção se tornasse a história da construção da noção de Metafísica presente no Ocidente e criticada por vários filósofos posteriores, dentre os quais Heidegger se destacou como o mais profícuo.

1.2 A tentativa de conciliação e o significado da ἐπιστήμη θεολογική

A história da recepção de Aristóteles começa em seus próprios textos, ou, melhor, na maneira em que esses textos chegaram a nós a partir de suas alterações, mudanças de

²⁴ Jordan (1986) reconheceu a intenção protréptica presente em *Metaph.* I 1-2.

biblioteca e outras interferências até a edição dos livros da *Metaph.* por Andrônico de Rhodes. Tentar perceber o que nos estratos é uma alteração da recepção, naqueles textos geralmente aceitos como aristotélicos, é uma tarefa, no mínimo, extremamente difícil. Mesmo que seja possível reconhecer alterações de “lugar”, como ocorre em *gamma*²⁵, gerando uma articulação inadequada dos conceitos apresentados, não é possível afirmar que os conceitos em si não pertençam, em última instância, a Aristóteles. Essa forma de lidar com os textos aristotélicos permite uma pesquisa estável mesmo sob a constatação de alterações e revisões.

Mesmo assim, há certos livros que são quase por unanimidade reconhecidos como inautêntico, significando com isso uma origem não-aristotélica — mesmo que seja redigido por um discípulo ‘aristotélico’, tal discípulo é distante o suficiente para que não se considere como parte do *corpus* primário. Entre os livros da *Metaph.*, um deles é mais facilmente reconhecido como não-aristotélico no seu todo, como se fosse uma espécie de resumo de alguns livros anteriores, com certa mudança de detalhes e ordenado por uma intenção própria supostamente diferente da intenção dos livros que resumiu. Foi incluído em posição imediatamente anterior ao livro *lambda*, sendo, portanto, o livro *kappa*.

A partir do capítulo 7, *Kappa* se torna uma interpolação de *epsilon*. Há um momento-chave em E 1, que se repete em K 7, onde existe a tentativa de conciliação dos dois discursos sobre a ciência suprema. Abaixo, os trechos são colocados lado a lado, a fim de facilitar a visão comparativa do núcleo conceitual principal, percebendo suas semelhanças e diferenças (tabela 1).

Tabela 1 — Comparativo entre os trechos centrais de E 1 e K 7.

	Livro E, 1 1026a 10-32	Livro K, 7 1064a 33-b 14
Tradução (Moreira, 2024)	¹ E se algo for eterno, imóvel e separado, é evidente que cumprirá a uma ciência teórica conhecê-lo, que será, certamente, não a Ciência da Natureza (pois é sobre alguns dentre os móveis que a Ciência da Natureza versa), nem Matemática, mas anterior a ambas . ² Isso porque a Ciência da Natureza versa sobre os seres que são separados, mas não imóveis, e da Matemática, algumas partes	¹ Assim, o que é separado e imóvel compete a alguma ciência distinta dessas duas, se é que porventura há alguma essência com essa característica, a saber, separada e imóvel . ^{x1.1} E é isso que nos empenharemos em provar (1). ⁵ E se houver alguma natureza com essa característica nos seres, decerto seria nela que também estaria o divino e ela seria o princípio primeiro e absolutamente fundamental (2). ⁴ Resulta claro, então, que são três os gêneros das ciências

²⁵ Ver 1.1.1.

versam sobre os imóveis, contudo, não separados, mas enquanto estão na matéria. Já a ciência primeira versa sobre os que são tanto separados quanto imóveis|. ³|E é necessário que todas as causas sejam eternas, especialmente estas, dado que são causas do que há de divino nos seres evidentes|. ⁴|Dessa maneira, seriam três as filosofias teóricas: a Matemática, a Ciência da Natureza e a Teologia|, ⁵|pois é claro que, se o divino pertencer a algo, pertencerá a uma natureza desse tipo|. ⁶|E a mais estimada ciência deve ocupar-se do mais estimado gênero. Ora, as teóricas são as preferíveis dentre as ciências, e a mais estimada ciência é a preferível dentre as teóricas|.

⁷|***Poder-se-ia pôr em dúvida se a Filosofia Primeira é universal ou se enfoca algum gênero, isto é, alguma natureza una***|. ⁸|Afinal, nem mesmo nas matemáticas é um só o modo de abordagem, já que a geometria e a astronomia versam, respectivamente, sobre alguma natureza, ao passo que a Matemática é universal, sendo comungada por todas|. ⁹|Se, pois, não houver outra essência além das que são constituídas por natureza, a Ciência da Natureza seria a ciência primeira|. ¹⁰|Porém, se houver alguma essência imóvel, ***a ciência que dela se ocupa será anterior, isto é, Filosofia Primeira e, sendo assim, universal, já que é primeira***|. ¹¹|E a ela competiria especular a respeito do ser, bem como do o que é e dos predicados

teóricas: Física, Matemática e Teologia|. ⁶|Ora, o mais excelso gênero é o das ciências teóricas e dentre essas, a ciência a última mencionada, visto que versa sobre o mais valoroso dos seres, e cada ciência é dita melhor ou pior segundo o objeto que lhe é atinente|.

⁷|***Pode-se indagar se a ciência do que é enquanto é deve ser considerada universal ou não***|. ⁸|Afinal, cada ciência matemática versa sobre algum gênero delimitado, ao passo que a Matemática universal é comum a todos|. ⁹|Se, portanto, as essências naturais forem as primeiras dentre os seres, também a Física será primeira dentre as ciências|. ¹⁰|E se houver uma natureza distinta, isto é, uma essência separada e imóvel, também ***a ciência que versa sobre ela será necessariamente distinta***, e também será anterior à Física e, ***por ser anterior, também será universal***| (3).

	que lhe pertencem enquanto ser	
Texto grego (edição crítica, Ross, 1924)	¹ εἰ δέ τί ἐστιν αἰδῖον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινητῶν γάρ τινων ἢ φυσικῆ) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν . ² ἢ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ· ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα . ³ ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἷτια αἰδῖα εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἷτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων . ⁴ ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφαί θεωρητικάι, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ ⁵ (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει), ⁶ καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν . ⁷ ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερόν ποθ' ἢ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν ⁸ (οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τρόπος οὐδ' ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, ἀλλ' ἢ μὲν γεωμετρία καὶ ἀστρολογία περὶ τινὰ φύσιν εἰσὶν, ἢ δὲ καθόλου πασῶν κοινή)· ⁹ εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσικῆ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· ¹⁰ εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· ¹¹ καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἧ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἧ ὄν .	¹ περὶ τὸ χωριστόν ἄρα ὄν καὶ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἔστι τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος , ^{x1.1} ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι . ⁵ καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή . ⁴ δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσικὴ, μαθηματικὴ, θεολογικὴ . ⁶ βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν γένος, τούτων δ' αὐτῶν ἢ τελευταία λεχθεῖσα· περὶ τὸ τιμιώτατον γὰρ ἐστι τῶν ὄντων, βελτίων δὲ καὶ χείρων ἐκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν . ⁷ ἀπορήσειε δ' ἂν τις πότερόν ποτε τὴν τοῦ ὄντος ἧ ὄν ἐπιστήμην καθόλου δεῖ θεῖναι ἢ οὐ . ⁸ τῶν μὲν γὰρ μαθηματικῶν ἐκάστη περὶ ἓν τι γένος ἀφορισμένον ἐστίν, ἢ δὲ καθόλου κοινὴ περὶ πάντων . ⁹ εἰ μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἰσὶ, κἂν ἢ φυσικὴ πρώτη τῶν ἐπιστημῶν εἴη· ¹⁰ εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν .

Fonte: Elaboração do próprio autor.

Notas gerais: (1) Os fragmentos foram separados em blocos de momentos conceituais, nos quais foram utilizados a barra vertical (|) como caractere de separação entre os blocos. (2) Os blocos foram selecionados pelo critério do próprio autor para dividir partículas menores de conceitos articulados. (3) Os blocos são identificados pela sua numeração subscrita à esquerda. (4) A numeração de E 1 segue o padrão normal de ordem em que os fragmentos estão no texto, enquanto que a numeração de K 7 é feita não pela ordem do texto, mas, sim, especificamente tendo como base a equivalência com os fragmentos de E 1.

Notas específicas: (1) O x subscrito indica que o fragmento não tem equivalência em E 1, mesmo que faça parte, em K 7, da articulação conceitual do primeiro bloco — por esse motivo foi identificado pela numeração 1.1. (2) Não há momentos equivalentes aos blocos 2 e 3, indicando a característica, por vezes, sumária e sintética de K 7, já que o detalhamento oferecido no bloco 2 sobre as outras ciências teóricas é absorvido na parte anterior do capítulo onde as duas ciências teóricas são mencionadas. Este bloco conceitual de K 7 equivalente ao bloco 5, devido à articulação do mesmo argumento com acréscimos próprios do autor de *Kappa*, não deve ser confundido com a articulação do bloco 3 de E 1 somente devido à ordem disposta no texto. Nesse sentido, a numeração relativa de K 7 é útil para perceber as equivalências corretas. (3) Não há articulação equivalente em K 7 ao bloco 11 de E 1.

Além de E 1 oferecer a declaração mais completa sobre o escopo da Filosofia Primeira (Kahn, 1985, p. 312), o capítulo é paradigmático por outros dois motivos. Primeiro, é nele, e somente nele, que Aristóteles denomina a ciência que estuda o ser imóvel (ἀκίνητον) e separado (χωριστόν) como ciência teológica (θεολογική). O segundo motivo é que, em seu curtíssimo espaço, Aristóteles oferece, num raro momento, uma tentativa de conciliar a investigação do ser em geral (ὄντος ἀπλῶς), fundamentada principalmente em *gamma*, com a ciência que possui como objeto o ser imóvel (ἀκίνητον), referida diversas vezes em seus escritos e que, segundo a tradição, se realiza no livro *lambda*.

O capítulo de *epsilon* foi reproduzido, com determinadas modificações, no capítulo sete de *kappa*. Não bastasse a problemática inerente à temática, é preciso lidar com essa duplicação e o que ela implica. O livro *kappa* é considerado um livro inautêntico, produzido provavelmente por um aluno de Aristóteles (Aubenque, 2012; Berti, 2017; Mansion, 2005). Como tal duplicação foi inserida na metafísica, ela participa de seu projeto e influencia a tradição posterior dos leitores de Aristóteles. Para Berti, sua influência se dá justamente enquanto primeira tentativa de teologizar o projeto metafísico (2017, XXI) e, na confusão entre ser enquanto ser e ser separado, segundo Aubenque, faz a universalidade da ciência do ser em geral residir na teologia (2012, p. 46).

Aristóteles, no início de E1, esclarece que o projeto atual de investigação diz respeito ao ser enquanto ser. Entretanto, todas as ciências dianoéticas (ἐπιστήμη διανοητική, 1025b 6) ou, mais abrangente, qualquer conhecimento que tem participação do pensamento raciocinante (διανοία, 1025b 6), é circunscrita e limitada a um gênero (γένος). Sendo assim, tais ciências não se ocupam do ser em sua simplicidade, sem restrições — indicado pelo

termo ὄντος ἀπλῶς (ser simples e absolutamente). Ser enquanto ser (ἢ ὄν) é idêntico, neste texto, ao ὄντος ἀπλῶς.

Ao estabelecer essa diferença, traça em seu discurso um caminho entre as ciências mais estimadas. A física e a matemática são limitadas, porque tratam do ser situado. A física trata do ser móvel, não-separado. Já a matemática tem como objeto o ser imóvel, mas igualmente não-separado, porque possui existência na matéria. Traz para a hipótese, nesse caminho, a existência de um ser eterno (αἰδίων), imóvel (ἀκίνητον) e separado (χωριστόν). Nessas condições, tal objeto exige a existência de uma ciência anterior (προτέρα), que logo recebe o título relativo de '[ciência] primeira' (πρώτη). Aristóteles enumera as ciências teóricas, denominando-as por seus nomes próprios e, neste contexto, chama essa ciência primeira (πρώτη) de teológica (θεολογική). A ἐπιστήμη θεολογική é assim chamada porque, segundo Aristóteles, se o divino existe, ele existe numa natureza deste tipo, *i. e.*, imóvel e separada. E essa ciência recebe uma terceira caracterização, a de ser a mais estimada (τιμιωτάτην) por tratar do τιμιώτατον γένος, o gênero mais estimado.

Há duas direções do discurso de Aristóteles que se opõem e criam a aporia lida. Primeiro, Aristóteles distingue o que se busca das ciências conhecidas, que utilizam do raciocínio, da demonstração, porque estas são limitadas pelo γένος, ao passo que o que se busca tem como tarefa investigar o ὄντος ἀπλῶς. Entretanto, faz um caminho entre as ciências teóricas para chegar na ciência mais estimada, a ciência teológica, mas que, mesmo ela, não é imediatamente o que se buscou inicialmente. Ora, a Aristóteles distingue e não quer confundir τιμιώτατον γένος com ὄντος ἀπλῶς, porque este não pode ser um γένος. São termos contraditórios. E justamente por estar ciente da problemática de confundir essas duas noções, expõe a aporia acerca da Filosofia Primeira, numa tentativa finalmente de conciliar essas duas tendências contrárias do discurso.

A tentativa de conciliar não pretende confundir esses conceitos, porque, se assim o fosse, não haveria distinção entre eles desde o princípio. Aristóteles poderia ter evitado dar sentido ao conceito de ente enquanto ente como ὄντος ἀπλῶς se pontuasse que deveria significar um γένος superior, que abarca os outros. Claro que, se assim o fizesse, estaria em contradição com outras passagens que negam claramente que o ser seja um gênero²⁶.

²⁶ Cf. *Metaph.* III 3, 998b 22-28, “Ora, não há como ser um gênero dos seres nem *ser* e nem *um*, porquanto é necessário que cada diferença de cada um dos gêneros seja e seja uma, e é impossível predicar das diferenças respectivas, sejam as espécies dos gêneros, seja o gênero tomado à parte de suas espécies. De sorte que, se *um* e *ser* forem gêneros, nenhuma diferença será nem será uma. Por outro lado, se eles não forem gêneros, tampouco serão princípios se os princípios forem os gêneros”. Tradução de Moreira, 2024: οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων ἓν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν· ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἐκάστου γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἐκάστην, ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἶδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν οἰκείων διαφορῶν ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ

A solução da aporia revela a instabilidade e fraqueza dessa tarefa universalista do filósofo, bem como reforça a relatividade da Filosofia Primeira. Primeiro, o modelo matemático é proposto para compreender a universalidade da Filosofia Primeira. Esse modelo não parece ser interpretado corretamente se tomado para exemplificar uma disciplina unificada e suas partes. Aristóteles distingue claramente as ciências teóricas, de modo que a ciência teológica ou ciência primeira não é uma filosofia una, onde as outras, como a física e a Matemática, são somente uma parte dessa única filosofia.

A chave para a leitura do modelo matemático está no emprego de κοινή. A universalidade (καθόλου) consiste na comunalidade, *i. e.*, no compartilhamento de princípios e premissas entre as ciências. O exemplo não perde sua complexidade porque, diferente da investigação do ser enquanto ser, a matemática é circunscrita a um tipo de ser. Parece, no entanto, que o modelo visa a compreensão de que existe uma tarefa universal, que diz respeito àquilo que é comum entre ciências que compartilham determinadas premissas e princípios. Essa tarefa precisa ser realizada no percurso de uma ciência limitada. No caso da aporia, diz respeito aos princípios comuns de todas as ciências, porque são princípios do ser simplesmente.

A Filosofia Primeira não é só relativa devido à posição, evidenciada em sua nomeação relativa — diz-se primeiro em relação a um segundo. Ela possui uma vinculação suspensa ou *deslocável*, visto que, no exercício imaginativo de Aristóteles, poderia não ter como objeto o ser imóvel, eterno e separado; e, sim, ter como objeto o ser natural móvel. A sua tarefa comunitária permaneceria, porque ela não é fixada absolutamente no objeto imóvel e separado; e, na condicionalidade de tal objeto não existir, o título de Filosofia Primeira pertenceria à física. A universalidade da Filosofia Primeira não consiste em ser ciência teológica; em ter como objeto o ser imóvel e separado; mas em, ao ser primeira e mais estimada no saber, pertencer a ela a tarefa comunal de uma investigação não-científica e meta-científica do ser em geral e suas determinações. Tal tarefa não deve ser confundida com qualquer caráter universal do ser imóvel ou com a ideia de que se possa, por um recorte privilegiado do ser, deduzir o absolutamente universal.

O autor de *Kappa* anuncia, no início do capítulo 7, uma ἑτέρα ἐπιστήμη que, diferente das ciências delimitadas por um γένος, se ocupa do que é enquanto é (ὅν ἢ ὄν). Essa denominação genérica é retomada para se referir a necessidade de uma ciência distinta (ἑτέρα ἐπιστήμη) tanto da física quanto da matemática, que tenha como objeto o ser imóvel. Isso

εἰδῶν, ὥστ' εἶπερ τὸ ἐν γένος ἢ τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ οὔτεδὼν οὔτε ἐν ἔσται. ἀλλὰ μὴν εἰ μὴ γένη, οὐδ' ἀρχαὶ ἔσονται, εἶπερ ἀρχαὶ τὰ γένη.

significa que o autor utiliza de um termo genérico, no lugar dos termos técnicos de Aristóteles, para identificar no discurso essa ciência sobre o qual versa o capítulo. A tensão que havia no texto autêntico é retirada. Não há dois caminhos, mas somente um: o de uma ciência distinta. A tensão permaneceria se o autor significasse ὅν ἢ ὅν mediante o ὄντος ὁπλῶς. Entretanto, o resumo suprime essa expressão e, não satisfeito em suprimi-la, adiciona uma confusão de termos aristotélicos que não são assim articulados em qualquer outro lugar: essa ciência distinta é uma ciência do ente enquanto ente e do separado (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν καὶ χωριστόν). Na interpretação de Aubenque e Mansion, a passagem identifica ser em geral com o ser primeiro (Aubenque, 2012, p. 46; Mansion, 2005, p. 167). De outro modo, Berti entende que a identificação é com a substância, significado principal — ou organizativo — do ser, o que, segundo o próprio Berti, continua inadequado, já que em Aristóteles ente enquanto ente é simplesmente o que é, não substância (2017, p. 496), como indicamos na leitura de ὄντος ὁπλῶς.

Na primeira opção de interpretação — de Aubenque e Mansion —, há uma imediata teologização do ser. Se se deseja optar pela segunda interpretação, há uma ontologização do ser, que, cumprindo profética e anacronicamente a percepção de Heidegger, também se direciona para a teologização do ser. Isso ocorre logo em seguida, porque o autor, assim como Aristóteles em E 1, estabelece o χωριστόν, que seria substância em geral, como ser primeiro e divino. Importa ainda mais entender que quando o autor de *Kappa* interpreta ente enquanto ente como substância ou como ser primeiro, está já oferecendo um ser recortado, um γένος, ainda que supremo. A substância em Aristóteles é um γένος (gênero), assim como o ser primeiro, divino, é uma natureza determinada; seja em E 1, seja em K 7.

A aporia se dá não nos dois discursos opostos acerca da investigação pretendida — nem existem discursos opostos em K 7 —, mas, sim, no entendimento acerca de ente enquanto ente, porque o autor o entende como um γένος. Sendo assim, a pergunta é se esse γένος primeiro e fundamental da ciência distinta pode ser καθόλου. Se fosse conforme o significado aristotélico, essa aporia, como nota Aubenque, não faria sentido, já que é óbvio que a ciência do ente enquanto ente é universal. Devido à confusão conceitual do resumo, o autor de *Kappa* deve ter evitado utilizar o título de Ciência Primeira e Filosofia Primeira não só na aporia, como em todo o capítulo.

Há uma repetição do exercício argumentativo de Aristóteles, que utiliza da matemática e da física, mas que, na modificação de K 7, torna-se infrutífero. Tanto é assim que o autor não consegue construir a aporia e o exemplo com a mesma coerência de Aristóteles. A aporia é em cima da Filosofia Primeira e, no exercício imaginativo, a física

seria filosofia primeira. Em K 7, a aporia se dá sobre a Ciência do ente enquanto ente, mas o autor não pôde, no exercício imaginativo, denominar a física como Ciência do ente enquanto ente, apesar das essências naturais serem primeiras. E, neste emaranhado de conceitos sem lugar, termina por afirmar que a universalidade da ciência do ente enquanto ente reside no fato de ser anterior à física, *i. e.*, em ser ciência teológica (*Metaph.* XI 7, 1064b 14). No entanto, como ela seria universal caso a física não existisse? Se a sua universalidade consiste na anterioridade do seu objeto quanto aos objetos físicos, a física não poderia ser universal mesmo que fosse a disciplina mais estimada.

O autor de *kappa* decide solucionar a tensão em Aristóteles construindo, desde o princípio de seu resumo dos livros de Aristóteles, uma tendência para o ser imóvel, de modo a se constituir como um preâmbulo ao livro *Lambda*, impondo sobre este o estatuto de ápice da metafísica. Ocorre, todavia, que a metafísica não possui um *ápice* e se agarra de maneira provisória a uma ciência superior às outras devido a sua total inabilidade científica, que se identifica com a sua falta de demonstrabilidade. Essa ciência não pode ser deduzida nem em sua descoberta, nem em sua apresentação organizativa posterior.

Em E 1, há uma distinção entre ὄντος ἀπλῶς e γένος, mesmo o mais estimado. Em razão dessa distinção, existem dois discursos distintos em tensão. Um é o da investigação do ente enquanto ente, entendido como ὄντος ἀπλῶς, o outro é da ciência anterior às demais, mais estimada por tratar do τιμιώτατον γένος. Para que essa tensão seja resolvida, para que esses discursos sejam finalmente reunidos, Aristóteles mobiliza, a partir da aporia, exemplos — um modelo e um exercício imaginativo — que não fazem mais que demonstrar uma unidade fragilizada e instável. Parece que a investigação do ente enquanto ente não possui um lugar e precisa se ancorar em uma ciência realmente existente e limitada para exercer sua reflexão dialética, não qualquer construção a partir do pensamento demonstrativo.

Provavelmente em razão da dificuldade em reunir os discursos, o autor de K 7 decide simplificar e privilegiar certas noções. Em sua modificação hermenêutica, o ser é ontologizado e, quase que imediatamente à ontologização, é teologizado. O apócrifo capítulo 7 de *Kappa* lega à tradição uma interpretação fechada da Metafísica e, nas brechas de Aristóteles, faz a natureza da Metafísica se fundamentar tanto numa “lógica como onto-lógica” quanto numa “lógica como teo-lógica” e, assim, a “Metafísica é, a partir da unidade unificadora da de-cisão, unitária e simultaneamente ontologia e teologia” (Heidegger, 2018, p. 47). A abertura de Aristóteles serve de artifício para a concretização da hermenêutica apócrifa da metafísica como ontoteologia.

Quais as consequências da relação entre Metafísica e Filosofia Primeira para o significado e o lugar que a ciência teológica ocupa entre as ciências? Primeiro, a ciência teológica é uma disciplina particular, que possui um γένοϛ definido como objeto, o ser suprassensível, imaterial e divino. Ao invés de isolada, ela está articulada entre as ciências teóricas como seu fundamento epistemológico, já que as outras ciências não se bastam por si mesmas. A ciência teológica é o esqueleto que mantém as ciências aristotélicas erguidas, porque oferece uma sustentação para o Todo — a tentativa dessa articulação é realizada sinteticamente em *lambda*²⁷. O objeto da ciência teológica, frente aos objetos da física e da matemática, possui uma *relação de consecução*, que a faz ser primeira e anterior. Tomamos o conceito Zingano, que postula a relação de consecução como um dos modos de unidade não-genérica (2013, p. 412). É uma relação ainda mais específica porque revela dependência causal, conforme *lambda* demonstra quanto a função originária e ordenadora do primeiro motor imóvel²⁸.

Em tal função, como a metafísica é, na interpretação oferecida, uma metaciência²⁹, ela precisa se ancorar na ciência teológica enquanto esta é filosofia primeira. Em *gamma*, portanto, a unidade focal explica como os temas são articulados sem que a ciência que trate dela perca a sua unidade e, por consequência, sua cientificidade. Nesse sentido, não é que “passa agora a haver ciência não somente do que é dito segundo um gênero único, mas também do que é dito segundo uma noção primeira” (Zingano, 2013, p. 410), mas que, dado que essa ‘ciência’ organizada pela noção primeira não se constitui como ciência efetivamente, porque não possui um gênero, sua unidade se constitui uma tarefa entregue à ciência efetiva que possui como objeto a primeira substância da relação consecutiva e causal. Não é uma unificação plena do projeto aristotélico, mas, como defendeu Kahn (1985, p. 337-338), constitui-se, provavelmente, como a síntese mais tardia de Aristóteles. Assim, *gamma* não pode ser vista como resposta final à unidade da metafísica porque E 1 articula conceitos não trabalhados em *gamma*, buscando unificar a pesquisa desenvolvida nela com a Filosofia Primeira.

Mansion entende que Aristóteles faz a união da metafísica com a filosofia primeira abrindo mão da exatidão e do rigor conceitual e, somente assim, consegue afirmar que a ciência teológica é universal (2005, p. 159). A interpretação presente é similar, mas sutilmente sugere-se que a própria união oferecida por Aristóteles é visivelmente instável. Aristóteles

²⁷ Remete-se à apropriação da estrutura mítica, investigada em 3.1.

²⁸ Cf. *Metaph.* XII 10, bem como ver 2.2.2 e 3.1.

²⁹ Visto possuir a tarefa de investigar os princípios compartilhados pelas ciências particulares.

reconhece que não é uma relação absoluta. Caso a ciência teológica não existisse, a tarefa de especular sobre o ser em geral permaneceria e deveria ser cumprida pela física. Sendo assim, sugere que, para ele, a pesquisa metacientífica não pode estar absolutamente separada de uma disciplina específica. Nesse sentido, sua realização é paradoxal: é uma ‘ciência’ não restrita a um γένος, mas só pode se realizar ancorada e vinculada à ciência efetiva, restrita ao γένος. A única regra para essa ancoragem é que a ciência particular em questão seja a mais excelente, *i. e.*, seu lugar entre as outras ciências é o que permite a vinculação com a tarefa de pesquisar o ser em geral.

A regra aristotélica é aparentemente arbitrária. Pode-se atribuir o surgimento de interpretações teologizantes, seja a identificação do ser geral com o ser primeiro ou a dedução da ontologia a partir da teologia, à tal aparência. No entanto, dois motivos devem ser apresentados para que a ciência particular superior cumpra essa função. Primeiro, a ciência teológica articula o conhecimento das outras ciências, fazendo com que o filósofo que dela se ocupe tenha um conhecimento mais geral³⁰. Em segundo lugar, a ciência teológica cumpre a função de fundamento, no sentido de que a física necessita de um motor separado que explique o movimento geral dos seres, como explicado pela unidade através da relação de consecução e causal. Assim, a filosofia primeira, seja qual for, sempre está na ponta do conhecimento humanamente possível. A tarefa metafísica deve ser exercida pela filosofia primeira porque ela sempre estará no momento mais crucial do conhecimento humano.

Aristóteles, assim, não confunde a tarefa de pesquisar o ser em geral com uma disciplina particular que estuda um ser superior divino e, sim, vincula essa tarefa, que estaria sem lugar no conhecimento humano, à disciplina que fosse mais articulada e difícil em relação às anteriores. É uma preocupação sobre a organização das ciências. Se a tarefa de investigar o ser em geral não se vinculasse de alguma forma às ciências efetivas, não haveria espaço para ela no edifício do conhecimento aristotélico, resultando em continuar pertencendo aos dialéticos (platônicos) e sofistas. Como os princípios do ser em geral são compartilhados pelas áreas estabelecidas por Aristóteles, isso seria entregar a discussão que, no fundo, é a base compartilhada de todo o sistema de conhecimento, aos que desejava superar em seu meio intelectual. Essa tarefa, portanto, é adequada aos que exercem a disciplina mais excelente. A dependência causal dos outros objetos para com o ser imóvel faz com que a ciência teológica

³⁰ Nos capítulos seguintes a articulação desses conhecimentos também é evidenciada. Kahn (1985) trata da dependência de lambda com a Física e como a ciência teológica se relaciona com os livros centrais da *Metaph.*, Z-H-Θ. O filósofo que se ocupa do objeto imóvel, portanto, possui um conhecimento mais geral e mais difícil, cumprindo os requisitos do sábio em *Metaph.* I 2. Há uma dependência causal para a sustentação definitiva das outras ciências, dado a *relação de consecução* explicitada.

tenha primazia epistemológica, dado que ter ciência é conhecer as causas (*Metaph.* I, 1-2), e, a partir disso, tenha o dever de unir a metafísica a si.

1.3 Conclusões

O significado da ciência teológica atravessa o grande debate do significado do projeto ‘metafísico’ como um todo e sua unidade. O lugar que a ciência teológica ocupa é condição necessária para os capítulos seguintes, porque eles só fazem sentido para a compreensão da construção de uma ciência teológica se ela não for entendida como sinônimo da Metafísica, que, hipoteticamente, concretiza-se no todo do projeto dos livros da *Metaph.* de Aristóteles. A ciência teológica é propriamente uma disciplina particular, segundo as definições de Aristóteles em E 1. Enquanto isso, a Metafísica, que, em Aristóteles, o termo metaciência parece mais adequado — porque ela investiga os princípios compartilhados pelas ciências —, está diante do ὅντος ἀπλῶς. Ao contrário, a ciência teológica possui um γένος, o ser imóvel. Se Aristóteles nunca tivesse tentado conciliar esses discursos e as investigações teológicas tivessem seus estratos separados de outras investigações nas edições que chegaram até nós, toda a discussão do capítulo seria desnecessária.

A necessidade da discussão do lugar da ciência teológica na filosofia de Aristóteles e nos livros da *Metaph.* faz surgir uma conexão intensa com o segundo e o terceiro capítulo da presente dissertação. Para o segundo capítulo, oferece onde encontrar o caminho para a ciência teológica, que se apresenta nos escritos onde a investigação é restrita por um γένος, especificamente o gênero de ser imóvel e separado. E, na relação entre ciência do ente enquanto ente e ciência do ser primeiro, introduz as concepções dialéticas de Aristóteles que devem ser trabalhadas no capítulo seguinte. Enquanto que, para o terceiro capítulo, traz à tona, a partir do significado da ciência teológica e do lugar que ocupa no conhecimento, a função mítica que esta ciência cumpre, ainda que na ausência provisória do devido desenvolvimento da questão.

Claro que investigações importantes permanecem em aberto e as considerações e tentativas de compreensão são apenas um mapa hermenêutico provisório para explorar as complexas relações conceituais da filosofia de Aristóteles. O que principalmente está em aberto é a natureza da metafísica como um todo, porque demanda uma investigação abrangente e sistematizante de toda a obra. Como explicado, o mapa hermenêutico oferecido permite explorar a ciência teológica enquanto uma disciplina particular do ser imóvel e

separado, identificado como divino, sem deixar de estar ciente das dificuldades inerentes à explicação da unidade da filosofia de Aristóteles, especialmente do projeto ‘metafísico’.

II Διαλεκτική e προτροπή: um caminho para a ciência teológica

A ciência teológica possui como objeto o ser imaterial, imóvel e separado, cumprindo uma função de primazia nas ciências particulares. Diante disso, encontramos no problema metodológico: como Aristóteles constrói o edifício científico dessa ciência primeira? O caminho oferecido por Aristóteles que leva à ciência teológica é o seu caminho filosófico-pedagógico frente às possibilidades pedagógicas distintas de sabedoria. Dessarte, nossa exposição se divide em dois momentos distinguíveis, mas não separados na prática escrita de Aristóteles.

Em primeiro lugar, examina-se a dialética como método filosófico, indo além das atribuições gerais para alcançar o que de específico o método filosófico de Aristóteles possui. A especificidade reside nas contribuições de Owen e Nussbaum naquilo que esta última chamou de ‘salvar as aparências’. Na segunda parte, dedica-se aos elementos protrépticos presentes nos escritos teológicos. Os dois momentos de um protréptico, o protréptico e o aprotréptico, são evidenciados em *Metaph.* XII, XIII e XIV. Se o entendimento (νοῦς) dos princípios exige educação (παιδεία), o protréptico evidencia a necessidade formativa no exercício dialético. As duas partes são faces de uma mesma coisa, o caminho filosófico para a ciência teológica.

2.1 Διαλεκτική como método filosófico

2.1.1 Apontamentos gerais sobre a dialética

O tratado aristotélico dedicado à dialética é denominado *Topica*. Se, portanto, deve-se oferecer apontamentos gerais acerca da dialética em Aristóteles, necessita-se reportar ao tratado em questão. O problema que se ergue ao leitor dos *Topica* é uma carência de explicação detalhada e definição concisa da dialética, revelando uma necessidade de contextualização do escrito. O que se informa no início do tratado é que seu objetivo é encontrar um método para raciocinar a partir de proposições geralmente aceitas e, do mesmo modo, defender alguma noção sem cair em contradição (*Top.* I 1, 100a). E, sem explicações prévias do termo *dialética*, aponta que esse método é o do *raciocínio dialético* (*Top.* I 1, 100a). Isso ocorre devido ao fato da dialética ser uma atividade praticada na Grécia Antiga, tendo uma história prévia independente da filosofia de Aristóteles³¹.

³¹ Ver Aubenque, 2012.

Claro que, a partir do texto, pode-se precisar o que o filósofo de Estagira compreende por raciocínio dialético e suas finalidades; porém, somente mediante o contexto histórico-filosófico se entende certas afirmações e definições do texto, sua forma não formalizada em comparação com os *Analíticos* e seu propósito de normalização/auxílio de uma prática previamente existente. A importância do tratado se dá por ser, segundo Aristóteles, a primeira obra teórica sobre o método (SE, 34, 184a 1, 184b). A dialética enquanto fenômeno prático é uma realidade dada, mas sem nenhuma formulação teórica bem explicitada. Platão, diante disso, não é reconhecido como o predecessor da teoria dialética, no sentido de clarificar algo sobre essa técnica (Aubenque, 2012, p. 240). No entanto, é questionável a interpretação de Aubenque quanto a teoria aristotélica se referir somente à prática sofista (cf. 2012, p. 240). Em *Metaph.* IV, encontra-se o seguinte:

[...] dialéticos e sofistas revestem a mesma figura que o filósofo. De fato, a sofística é uma sabedoria apenas aparente, e os dialéticos discutem a respeito de tudo, e a todos é comum o ente, e é evidente que discutem a respeito desses assuntos por serem eles próprios à filosofia, pois a sofística e a dialética encontram-se voltadas para o mesmo gênero que a filosofia. Mas a filosofia difere uma pelo modo de sua capacidade, e, da outra, pela escolha de vida. E a dialética consiste em fazer testes envolvendo aquilo que a filosofia conhece, ao passo que a sofística parece ser filosofia, mas não é (1004b 17-26).

οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ· ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστὶ, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ πάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεῖα. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει· ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὔσα δ' οὐ.

Define-se como peirástica, em oposição ao conhecimento positivo, a dialética praticada pelos chamados *dialéticos*. Os dialéticos são justamente os platônicos, como indica Berti a partir do contexto anterior da passagem (2010, p. 303), onde Aristóteles especifica que aqueles que estudam em sua época os objetos da filosofia ignoram a substância (*Metaph.* IV 2, 1004b 8-10). É uma imagem que remete aos platônicos porque eles, na concepção de Aristóteles, não captaram a substância como significado principal do ser (Berti, 2010, p. 303). Também deve-se notar que, apesar do tom crítico ao opô-la à filosofia³², a dialética platônica é

³² A passagem é tipicamente polemista devido ao objetivo de Aristóteles de estabelecer uma nova ‘ciência’, que deriva da dialética platônica — Berti diz ser herdeira da dialética (2010, p. 301) —, mas que se difere dela por propor um significado focal do ser, a substância. Assim, a ciência proposta não discute apenas noções e, por isso, não é puramente lógica. Não que Aristóteles não utilize dos argumentos puramente lógicos, inclusive para

reconhecida ao lado dos sofistas no histórico das discussões dialéticas — as que não se prendem em um gênero particular. Na verdade, ela tem mais valor que o empreendimento dos sofistas considerado como um conhecimento meramente aparente. Por que, então, Aristóteles não cita seu mestre, reconhecendo seu papel para a teoria dialética?

A explicação possível para que considere inovadora sua obra se dá quanto ao caráter de manual para a prática. Platão é provavelmente entendido por seu pupilo de Estagira como um dialético na prática e seus diálogos são a apresentação do fenômeno do embate dialético e sua função, sem se configurarem como um *manual* da prática. É a diferença de uma crônica que apresenta o jogo de futebol, atribui significados, construindo um enredo em que a forma estilística adquire um papel especial para o conteúdo; para com um texto de normas para que o jogo de futebol ocorra corretamente ou instruções gerais para que o jogador seja eficaz. Os diálogos platônicos, nessa analogia, são as *crônicas dialéticas*; os *Topica*, um *manual dialético*³³. É somente nesse sentido que Platão não é o antecessor do que é almejado especificamente no tratado aristotélico. Não significa que não seja um antecessor na história da dialética e no seu desenvolvimento do uso filosófico. É preciso lembrar que o propósito do tratado de Aristóteles não é estabelecer o método filosófico e o uso da dialética para a filosofia e, sim, o uso da dialética em problemas no geral (*Top.* I 1, 100a). É, como especificado, um *manual* de uso sem precedentes segundo o que foi observado por Aristóteles.

A definição inicial que estabelece o objetivo do tratado ocorre sob o contexto da prática dialética. Brunschwig explica que a afirmação de Aristóteles deve ser interpretada em duas partes que correspondem, respectivamente, aos papéis dos interlocutores do debate dialético, *i. e.*, do questionador e do ‘respondedor’ (1967, p. XXIII). Aquele que interroga

criticar as concepções platônicas, mas que sua ciência se reporta à substância ao estudar o ente enquanto ente e tudo que lhe pertence enquanto ente. Não se deve interpretar, portanto, mediante a passagem polêmica, que não há valor na dialética platônica. Do mesmo modo que dialética se refere a um tipo de dialética na passagem, *filosofia* se refere à ciência idealizada e almejada por Aristóteles. Os *dialéticos* — lê-se *platônicos* — se enganam, dando a impressão de não filosofarem, por não ter conhecimento da substância, algo anterior às coisas investigadas pelos platônicos — mas não reconhecida como anterior por eles (*Metaph.* IV 2, 1004b 8-10). O problema não está em não ser filosofia, como no caso da sofística. Somente há um enfraquecimento na capacidade da dialética platônica frente à ciência aristotélica — que se serve do método dialético.

³³ Característica indicada pelo título da obra. Na explicação de Oswaldo Porchat, “Não nos explicam os Tópicos o que se deve entender por ‘lugar’, mas a consideração atenta dos exemplos inumeráveis que o tratado fornece permite-nos compreender que se trata de *regras* para a pesquisa dos ‘predicáveis’ extraídas da *aceitação* de certas ‘leis’ ou *fórmulas* de caráter geral, que a dialética utilizará como premissas maiores de seus silogismos” (2001, p. 365-366). Smith argumenta na mesma direção, dizendo que “de nada adianta sair propondo quaisquer premissas aceitáveis para um interlocutor: temos de ser capazes de encontrar premissas das quais decorre a conclusão desejada. Para esse propósito, Aristóteles fornece (em *Top* II-VII) uma compilação de regras argumentativas que ele chama de *topoi*: ‘localidades’ ou ‘lugares’. O termo provavelmente vem de antigos sistemas para memorizar listas de itens associando cada item com um conjunto padronizado de lugares imaginários; de todo modo, são esses sistemas que dão aos *Tópicos* seu nome” (2009, p. 97).

desempenha o papel de refutar, ao passo que o papel de defender uma tese é do sujeito que responde (Berti, 2010, p. 405). Acontece que o sentido do refutar, que compete ao questionador, está subentendido pelo contexto do embate dialético. O texto só expressa isso em termos de *raciocinar* (συλλογίζεσθαι, *Top.* I 1, 100a 19) sobre assuntos que surgem, bem como também de *sustentar uma tese* ou *argumento* (λόγον ὑπέχοντες, *Top.* I 1, 100a 20). As duas funções dos debatedores explicam de modo mais satisfatório a definição introdutória de Aristóteles. Assim, o método pretendido nos *Topica* se insere numa técnica de discussão que já possui seus usos fundamentais fixados (Brunschwig, 1967, p. XXIII).

A distinção entre raciocínio apodítico e raciocínio dialético é determinante na medida em que o tratado aristotélico estuda o tipo de raciocínio chamado de dialético (*Top.* I 1, 100a). Aristóteles, portanto, esclarece logo no primeiro capítulo a distinção entre os dois tipos de raciocínio:

Quando o raciocínio resulta de proposições primordiais e verdadeiras ou de princípios cognitivos derivados de proposições primordiais e verdadeiras, diz-se que temos uma demonstração; ao raciocínio obtido a partir de proposições geralmente aceites chama-se silogismo dialético. [...] são fundadas na opinião comum aquelas proposições que parecem credíveis a todos, ou à maioria, ou aos sábios; ou ainda, de entre estes, a todos, à maioria ou aos mais conhecedores e reputados (*Top.* I 1, 100a 27-30, 100b 21-23).

ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾗ, ἢ ἐκ τοιούτων ᾧ διὰ τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος. [...] ἐνδοξὰ δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.

Esses dois tipos de raciocínio não diferem no sentido formal, *i. e.*, as duas formas de raciocinar são dedutivas, diferindo-se uma da outra pelo valor de suas premissas (Berti, 2010, p. 355). O raciocínio apodítico, demonstrativo, parte de premissas mais fundamentais, entendidas como indemonstráveis, já que não se pode retroceder infinitamente nas demonstrações. Também pode partir de premissas que derivam desses fundamentos, já que o seu valor de verdade está ancorado nesses axiomas iniciais. O raciocínio dialético parte de premissas *endoxais*³⁴. Há disputa sobre o significado de ἐνδοξά, se seriam premissas

³⁴ Os comentadores divergem na tradução mais adequada para o termo endoxon. Essas divergências importam para o significado dessas premissas na filosofia de Aristóteles. A tradução utilizada utiliza ‘proposições geralmente aceites’ e ‘opinião comum’, seguindo, no primeiro caso, a tradução de Pickard-Cambridge — *opinions that are generally accepted*. Brunschwig traduz por ideias admitidas — *idées admises* (1967, p. 280) — e, mesmo mantendo a tradução, admite uma mudança de preferência para a tradução por ideias autorizadas — *idées autorisées* (1967, p. 280). Barnes optou por opiniões reputadas — *reputable opinions* (1980). Tricot oferece uma tradução bem destoante das demais: premissas prováveis — *prémisses probables*. A tradução de opiniões geralmente aceites e, principalmente, opinião comum, possui o problema de acabar se referindo mais

prováveis ou premissas aceitas; admitidas ou autorizadas. O segundo grupo, mesmo divergindo quanto à expressão mais exata do termo, compartilha o significado de que elas são crenças e opiniões das pessoas em geral. Enquanto que a primeira forma citada para a interpretação não é colhida deste texto citado, mas influenciada por uma passagem dos *Analica* onde ἔνδοξα é uma premissa provável (*An. Prior.* II 27, 70a 2-4). No entanto, a explicação dada do que seriam as premissas *endoxais* não permite esse significado imediato. Mesmo que se considere que a descrição “credíveis a todos, ou à maioria, ou aos sábios” não como uma definição de ἔνδοξα e, sim, como uma listagem geral dos *tipos* de ἔνδοξα (cf. Smith, 2009, p. 97), o significado do termo ainda seria basicamente o de opinião creditada por alguém.

A distinção entre ἔνδοξα e ἄδοξα, bem como de ἔνδοξα/ἄδοξα qualificados ou não qualificados, torna-se interessante para esclarecer a questão mais geral. As ἔνδοξα são opiniões admitidas, enquanto que ἄδοξα é a opinião não admitida por alguém, que também pode ser uma tese ou premissa. Isso importa porque, no papel do refutador, ele precisa conduzir o debate de tal forma que, caso se assuma uma ἄδοξα no debate, se conclua a ἔνδοξα, revelando consequências paradoxais da tese do ‘respondedor’³⁵. As ἄδοξα, nesse caso, não são teses improváveis, mas teses não aprovadas. Quando é uma pessoa específica que admite ou não admite alguma opinião, como, por exemplo, Heráclito, são ἔνδοξα/ἄδοξα qualificados. Assim, o significado geral das ἔνδοξα é simplesmente o de opinião referendada, seja por uma pessoa específica individualmente considerada, por um grupo de sábios ou a maioria das pessoas. Nesse sentido, pode-se entrar em acordo com Smith quando compreende que, no embate dialético, torna-se de suma importância que o interlocutor, independente do papel assumido, conhecer que *tipos* de ἔνδοξα estão em jogo e quais as ἔνδοξα do público em geral, dos sábios e do adversário no embate (2009, p. 96-98).

As premissas do exercício dialético não são escolhidas, por Aristóteles, devido à probabilidade de verdade que carregam. Elas são escolhidas baseadas naquilo que é ou não é aceito. Escolher premissas verossímeis para, assim, iniciar o processo dialético é contraditório com a principal característica da dialética enquanto técnica, a peirástica (cf. *e. g., Metaph.* IV, 1004b 17-26; Pereira, 2001, p. 359). É pela dialética que se pode julgar a proximidade de uma opinião com a verdade, porque é por ela que se põe à prova as premissas escolhidas. Isso não

especificamente ao tipo opinião aceita por todos ou pela maioria. A tradução por ideias admitidas engloba melhor o significado geral de endoxa por ser uma expressão incompleta, como Brunschwig explica (1967, p. 280-281).

³⁵ O papel do ‘respondedor’ é, como descrito anteriormente, o de sustentação de uma tese. Aristóteles descreve essa sustentação, logo de início, nos termos de não dizer algo autocontraditório (ὕπεναντίον, *Top.* I 1, 100a 21), *i. e.*, não deixar que o seu ‘questionador’ lhe faça admitir coisas que façam a sua tese colapsar.

significa que a proximidade com a verdade não entre na concepção aristotélica de opiniões geralmente aceitas³⁶.

Por fim, a finalidade da técnica dialética também é anunciada. Propôs-se, em uma introdução ao tratado, que a dialética teria a mesma finalidade da retórica, *i. e.*, a persuasão (Segurado & Campos, 2007, p. 82). Esta relação parece ter sentido com o objetivo do tratado de Aristóteles: fazer com que o debatedor, seja qual papel assumir, obtenha sucesso no embate dialético. Contudo, não é exatamente a finalidade do exercício dialético. Como apreende-se do contexto da prática dialética, o objetivo do tratado se refere às duas funções dentro de um embate dialético, refutar e sustentar. A funcionalidade não possui uma única finalidade fixada; na verdade, depende do contexto e do acordo entre os interlocutores. Por exemplo, a finalidade do encontro dialético pode ser didático, interferindo no modo em que o ‘respondedor’ deve aceitar as premissas — o ‘respondedor’ é o aluno³⁷. Entretanto, a técnica pode até mesmo ser utilizada como exercício mental num uso individual. No exercício mental, ainda valem as duas funções em um embate dialético — obviamente como simulação ou imitação que preserva a *função* da pergunta e resposta — e, assim, preserva-se na definição inicial de Aristóteles o seu caráter geral aplicável mesmo nessa situação.

O método dialético pode ser submetido a diversas finalidades, o que não retira a sua propriedade comum: criticar, examinar e pôr à prova (Porchat Pereira, 2001, p. 359). Essa propriedade é, em síntese, a peirástica. De certa forma, Aristóteles está seguindo a dialética platônica, que distinguiu na *Metaph.* da filosofia, percebendo a capacidade da dialética como peirástica. Essa capacidade informa o sentido investigativo que a dialética adquire. Não é simplesmente, como afirma Smith, de que as *endoxa* “podem funcionar como um importante tipo de ponto de partida para a investigação” (2009, p. 99), atribuindo a investigação como uma possibilidade à dialética. A dialética é, essencialmente, investigativa, por ser *peirástica*, em quaisquer atividades que a coloquemos em prática.

³⁶ A explicação se torna mais clara na próxima subseção, onde as premissas dialéticas são relacionadas com a epistemologia esboçada no segundo livro da *Metaph.*

³⁷ Cf. *Top.* VIII 5, 159a 26-32: “deve notar-se que não são idênticos os objectivos dos que ensinam ou aprendem, por um lado, e dos que travam um debate *dialéctico*, por outro; nem é ainda o mesmo objectivo o destes últimos e o dos que conversam apenas para investigar algo; de facto, quem está a aprender deve sempre declarar o que lhe parece ser *verdade* [*i. e.*, ele deve conceder premissas ao professor], até porque ninguém desejará ensinar-lhe falsidades; quanto aos que travam um debate dialéctico, o interrogador deve dar a aparência de estar a pôr o *antagonista* em dificuldade, enquanto o interrogando deve aparentar não sofrer nenhum desaire...”. Tradução de Segurado & Campos (2007), *destaque do tradutor e acréscimo nosso*: οὐ γὰρ οἱ αὐτοὶ σκοποὶ τοῖς διδάσκουσιν ἢ μανθάνουσι καὶ τοῖς ἀγωνιζομένοις, οὐδὲ τοῦτοις τε καὶ τοῖς διατρίβουσι μετ’ ἀλλήλων σκέψεως χάριν· τῷ μὲν γὰρ μανθάνοντι θετέον αἰεὶ τὰ δοκοῦντα· καὶ γὰρ οὐδ’ ἐπιχειρεῖ ψεῦδος οὐδεὶς διδάσκειν· τῶν δ’ ἀγωνιζομένων τὸν μὲν ἐρωτῶντα φαίνεσθαι τι δεῖ ποιεῖν πάντως, τὸν δ’ ἀποκρινόμενον μηδὲν φαίνεσθαι πάσχειν.

Aristóteles apresenta três grupos de atividades onde a dialética é útil: i) ginástica mental; ii) encontros; iii) investigação filosófica. Não está propondo algo exatamente novo. O (i) foi defendido pelo sofista Protágoras. O (ii) vem da atividade praticada na Grécia Antiga, onde, novamente, destacam-se os sofistas, mas também se inclui Platão e outros, porquanto Aristóteles está englobando diversos tipos de encontros. A última utilidade é devedora especificamente de Platão. Nesse sentido, a dialética aristotélica absorve as influências sofistas e platônicas, duas forças antagônicas da história da prática dialética na Grécia Antiga³⁸.

Após a explicação dessas três utilidades da dialética, assevera que a plena posse do método dialético se dá quando se é capaz de atingir o propósito requerido, como nosso caso das outras técnicas, retórica e medicina (*Top.* I 3, 101b). No caso do retórico, seu propósito é a persuasão do público, enquanto que, no caso do médico, é a cura que se tem por objetivo. Eles alcançam e dominam seu conhecimento técnico quando utilizam de todos os recursos necessários para alcançar tais objetivos. Ora, a finalidade da dialética é explicada pelo contexto imediato, são as três utilidades listadas. Não há, portanto, uma só finalidade para a dialética, mas as atividades, cada qual com sua própria finalidade, sob as quais submetemos o método dialético, compartilham entre si o caráter investigativo geral dos problemas dialéticos (*Top.* I 11, 104b).

2.1.2 O método dialético nas investigações filosóficas

Ainda que de maneira sucinta e insuficiente em sua explicação, Aristóteles oferece a justificação que faz com que a dialética seja um caminho para a filosofia:

quanto, enfim, aos conhecimentos filosóficos, porque, sendo capazes de analisar qualquer dificuldade em ambos os sentidos possíveis, mais facilmente detectamos em cada *questão* onde está a verdade e onde o erro. Além disso ajudar-nos-á a discernir os princípios básicos de cada ramo do conhecimento. É que, partindo dos princípios próprios de uma determinada ciência, nada é possível dizer acerca destes, já que os princípios têm precedência absoluta sobre tudo. Por isso mesmo, para podermos dizer alguma coisa sobre *esses princípios*, temos necessariamente de recorrer a *opiniões* geralmente aceites sobre cada um deles. Esta *actividade* é uma propriedade dialéctica, ou, pelo menos, é a ela especialmente adequada, dado que, sendo uma actividade que tem por fim a investigação, fornece o caminho para atingir os princípios *comuns* a todos os métodos (*Top.* I 2, 101a-101b; tradução de Segurado & Campos, 2007).

³⁸ Essas percepções são exploradas por Aubenque no terceiro capítulo de sua obra dedicada ao problema do ser em Aristóteles (2012, p. 237-249).

πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι ῥᾶον ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος. ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἀπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.

A capacidade de examinar as direções opostas de sentido para uma problemática é especificamente da dialética e qualquer um que realize tal capacidade está praticando a dialética. Para Aristóteles, o exame de uma tese e seu oposto *facilita* perceber a verdade e o erro. O exercício dialético pode — e deve — ser aplicado nas questões filosóficas, não somente como prática preparatória para a filosofia ou útil apenas para o ponto de partida de uma investigação proposta. Nos *Top.*, por exemplo, Aristóteles indica que o problema da eternidade do Universo não pode ser resolvido absolutamente; entretanto, o problema deve continuar sendo abordado a partir do exercício dialético (I 11, 104b 12-17). Ora, a dialética não é uma técnica que deve cessar após o exame, mas permanece sendo o exercício que deve ser praticado pelos filósofos para as questões em que o consenso não foi alcançado.

Esse sentido geral do uso da dialética na filosofia recebe um espaço muito menor se comparado com o segundo sentido, mais específico, explicado por Aristóteles. Os princípios de cada ciência são discernidos pelo método dialético. É notório que Aristóteles não está distinguindo *tipos* de dialética, como se seu significado diferisse, mas *ocasiões* em que a dialética pode ou deve ser empregada. Não é o caso da apresentação de um tipo diferente de dialética utilizada para descobrir os princípios primeiros. Assim como nos problemas gerais da filosofia, o discernimento dos primeiros princípios se baseia na definição geral do silogismo dialético, *i. e.*, parte de premissas *endoxais*.

A diferença se dá, conforme o texto aparenta, quanto à possibilidade de não utilizar o método dialético para conceber a verdade ou falsidade no interior de uma determinada ciência — ela apenas facilitaria o processo, sendo recomendado seu uso. No caso do discernimento dos primeiros princípios, não é possível realizá-lo através do procedimento científico de demonstração a partir de princípios próprios, porque, obviamente, eles são assumidos pela ciência e são os mais anteriores. Como não é possível retroceder infinitamente em busca de fundamentações sempre anteriores, o filósofo de Estagira explica que se deve postular princípios que não podem ser demonstrados. Ora, como não podem ser demonstrados, deve-se discerni-los por meio do procedimento dialético.

Em *Metaph.* III 1, Aristóteles explica, como itinerário à ciência buscada, que precisamos “percorrer as coisas sobre as quais primeiramente se deve formular impasses” (ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον). Aquele que deseja ter “boas saídas” (εὐπορῆσαι) precisa “percorrer os impasses com acerto” (διαπορῆσαι καλῶς), porque a “boa saída consiste na resolução dos impasses anteriormente formulados” (εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί). Aquele que não percorre os impasses é desprovido de qualquer método e não é capaz de reconhecer os resultados de sua investigação. O “desfecho” (τέλος, fim ou acabamento) é claro para quem percorreu anteriormente os impasses. O filósofo, assumindo o papel de juiz do embate dialético, estará em condições de realizar o julgamento ao ter dado atenção a “todos os argumentos discordantes” (τῶν ἀμφοισβητούντων λόγων).

O jogo de linguagem aplicado por Aristóteles é interessante. A εὐπορία é, justamente, a não ἀπορία, e o λύσις, que leva a εὐπορία, é um resultado de διαπόρησις. Não são dois caminhos, um, aberto; outro, fechado; onde se deve evitar o caminho sem saída e escolher o caminho livre. O caminho livre deve ser criado por via do caminho fechado, o beco sem saída. Ao contrário de evitar aquilo que amarra o pensamento de avançar, Aristóteles instaura como método de pesquisa atravessar o que impede o homem de progredir no conhecimento. O pensamento só pode, finalmente, caminhar livremente, estar em εὐπορία, após percorrer a ἀπορία. É o que foi chamado de método diaporemático (cf. Porchat, 2001, p. 357) — devido ao imperativo aristotélico de atravessar o beco sem saída (διαπόρησις). A διαπόρησις não seria o mero ato de levantar o impasse. Para tal, Aristóteles já utilizou ἀπορῆσαι no início do capítulo. É, portanto, uma forma de lidar com o impasse. Lidar com uma aporia deve ser uma ação como a descrita nos *Topica*, i. e., διαπόρησις adequadamente efetuada — Aristóteles utiliza καλῶς (belamente) — é analisar qualquer dificuldade em ambos os sentidos possíveis (*Top.* I 2, 101a).

Os impasses são feitos em cima das ἄλλως ὑπειλημμένα, opiniões assumidas que são diferentes entre si. Significa dizer que, ao analisar uma aporia desenvolvimento nas duas direções possíveis, o raciocínio é realizado a partir de premissas dialéticas, as ἐνδοξα. Mesmo que não seja de opiniões diferentes entre si historicamente postas, ou seja, caso fossem dificuldades percebidas e formuladas pelo próprio pesquisador (*Metaph.* III 1, 995a 27), a διαπόρησις segue sendo um desenvolvimento de duas δόξαι que se contrapõem.

O que ainda permanece em aberto é o significado exato de estar em εὐπορία. Aristóteles apenas diz, em seu jogo de palavras, que estar com saída é não estar sem saída. E, além disso, esse estado é alcançado através da διαπόρησις, que deve ser o exame dos dois lados em disputa. Significa, então, que esse exame deve solucionar a aporia. A solução da

aporia não está claro além do fato de nos levar ao estado de não aporia. No entanto, na *EN*, Aristóteles descreve um método bem semelhante ao que vimos nos *Topica* e em *Metaph. III*, mas acrescentando o que seria o estado de solução da aporia:

É preciso que nós, como nos demais casos, depois de estabelecer as coisas aparentes e primeiro percorrer as aporias, desse modo mostraremos, sobretudo, todas as opiniões benquistas relacionadas a essas afecções; ou, senão, o maior número delas e as com maior autoridade. Porque, se as que provocam repulsa forem solucionadas e restarem as benquistas, ficaria mostrado o suficiente (EN VII 1, 1145b 2-7; tradução de Malta, 2024).

São certas aporias assim, portanto, que ocorrem, e uma parte delas devemos rebater, e outra parte deixar que permaneça. Pois a solução de uma aporia é uma descoberta (EN VII 2, 1146b 6-8).

δεῖ δ', ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπεται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς.

Αἱ μὲν οὖν ἀπορίαι τοιαῦταί τινες συμβαίνουσιν, τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνελεῖν δεῖ τὰ δὲ καταλιπεῖν· ἡ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὐρεσίς ἐστιν.

Primeiramente, devemos tratar do novo termo que não figurava nos outros trechos discutidos. Os φαινόμενα, traduzido por ‘coisas aparentes’. Tradicionalmente, esse termo foi entendido como fenômenos do mundo empírico, numa espécie de fórmula baconiana (Owen, 1986, p. 253). Salvar os φαινόμενα foi lido como o apelo de Aristóteles ao empirismo comprometido contra um Platão puramente dialético-lógico. No entanto, na passagem da *EN*, os φαινόμενα são identificados com as ἔνδοξα. Estabelecer os φαινόμενα não é apresentar dados empíricos e, sim, reunir as ἔνδοξα, na medida em que elas são, conforme *Metaph. III*, a matéria para a διαπόρησις. De fato, em EN VII 1, Aristóteles, discutindo a ἀκρασία (incontinência), na sua reunião das aparências, lista resumidamente diversas ἔνδοξα e, ao final, afirma que essas são as “coisas ditas” (λεγόμενα, EN VII 1, 1145b 21). A aporia se segue imediatamente após as λεγόμενα (EN VII 2, 1145b 22ss).

Owen (1986) aprofunda o significado de λεγόμενα, buscando o que o conteúdo delas expressa nos casos em que são invocadas. Elas apelam a três tipos de coisas: i) “à crença comum sobre questões de fato (e. g. EN I 11, 1101a 22-24)”; ii) “às formas estabelecidas de linguagem (e. g. VII 1, 1145b 19-20; 2, 1164b 4-5)”; iii) “uma tese filosófica que reivindica as virtudes factuais da primeira e a certeza analítica da segunda (e. g. I 8, 1098b 12-18)” (Owen,

1986, p. 242-243, *tradução nossa*)³⁹. O ponto mais fundamental é entender que o discurso comum, revelado pela linguagem e seu uso, é, para Aristóteles, como “um depósito da experiência humana” (Owen, 1986, p. 163, *tradução nossa*)⁴⁰.

Apesar de Owen resgatar o significado de φαίνόμενα, defende que o termo é usado de modo ambíguo por Aristóteles, possuindo ainda um sentido de fórmula baconiana em alguns casos. Assim, existem dois tipos ou significados para φαίνόμενα. O primeiro significado, no contexto da biologia e meteorologia, é de dados empíricos, onde as aporias são “questões de fato empírico ou da explicação de tais fatos, ou o problema de conciliar um fato persistente com uma hipótese empírica” (Owen, 1986, p. 241, *tradução nossa*)⁴¹. O segundo significado é o que aparece em EN, conforme foi explicado, e possui um sentido filosófico, onde as aporias são *logical or philosophical puzzles generated* (Owen, 1986, p. 241), quebra-cabeças lógicos ou filosóficos criados. Nussbaum critica a posição de Owen, mesmo reconhecendo o resgate efetuado por ele, e unifica os dois sentidos em um mesmo método, defendendo que há em Aristóteles uma noção ampliada de experiência (Nussbaum, 2019, p. 214). Porchat argumenta que a experiência a partir da percepção sensível se exprime na forma de opiniões e as ἐνδοξα traduzem as observações humanas (2001, p. 385-386). Ora, as observações empíricas, assim compreendidas, também formam o que Owen chama de depósito da experiência humana (1986, p. 163), mas que restringe ao segundo significado de φαίνόμενα. A restrição deve ser retirada se o argumento de Porchat é coerente⁴² e, assim, chega-se à mesma conclusão de Nussbaum. As ‘aparências’, em vez de termo ambíguo, são uma noção unificadora do ponto de vista metodológico.

Necessita-se especificar a discussão num retorno aos *Top.* no que se refere ao discernimento dos primeiros princípios comuns. Essa metodologia traçada é a utilizada para o discernimento dos princípios? Como vimos, parece que, quanto à justificativa presente nos *Top.*, sim. Entretanto, Aristóteles tratou da ascensão aos primeiros princípios em outro texto, com uma explicação aparentemente distinta. Assim, no final do livro II dos *An. Post.*, Aristóteles argumenta que

³⁹ Cf., respectivamente, “to common belief about matters of fact”, “to established forms of language”, “a philosophical thesis claiming the factual virtues of the first and the analytic certainty or the second”.

⁴⁰ Cf. “Aristotle thinks generated by common discourse and conviction as a repository of human experience”.

⁴¹ Cf. “questions of empirical fact or of the explanation of such facts, or the problem of squaring a recalcitrant fact with an empirical hypothesis”.

⁴² Se as observações empíricas são ἐνδοξα, logo se segue que ‘questões de fato empírico’, ‘explicação de tais fatos’ e ‘problema de conciliar um fato com uma hipótese’ estão sob o amplo guarda-chuva das ἐνδοξα. Pode-se, coerentemente, entender φαίνόμενα no sentido abrangente e unitário, sem ambiguidade de fato. Não que não haja distinção entre as ἐνδοξα; o dialético deve saber o local mais adequado para cada uma e onde possuem mais valor que as outras. Por exemplo, ἐνδοξα de observações empíricas sobre a pata de um animal valem mais, no contexto biológico de descrição fisiológica, do que ἐνδοξα de origem lógica.

Uma vez que, entre as habilitações pertinentes ao pensamento, pelas quais dizemos o verdadeiro, umas são sempre verdadeiras, ao passo que outras admitem o falso (por exemplo, opinião e cálculo, ao passo que são sempre verdadeiras ciência e inteligência), e uma vez que nenhum outro gênero é mais exato que a ciência, a não ser a inteligência, e que os princípios propiciam mais conhecimento do que as demonstrações, e que toda ciência se dá com o raciocínio, dos princípios não há ciência, mas, visto que não é possível haver nada mais verdadeiro que a ciência, a não ser a inteligência, há inteligência dos princípios — para os que consideram isso e que o princípio da demonstração não é demonstração, de modo que nem o princípio da ciência é ciência. Pois bem: se não dispomos de nenhum outro gênero verdadeiro além da ciência, é a inteligência que é princípio da ciência (19, 100b 5-15, tradução de Angioni, 2004b).

Ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἔξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθὴ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεροι, ἐπιστήμη δ' ἅπαντα μετὰ λόγου ἐστὶ, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἔκ τε τούτων σκοποῦσι καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις, ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. Εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.

A primeira coisa a notar é que, na investigação de como se dá aquisição do princípio, Aristóteles se utiliza do método diaporemático. A partir dos φαινόμενα, entendido como λεγόμενα (99b 20), ergue as aporias relacionadas ao assunto (99b 20-25). Aristóteles está aplicando o método dialético das aparências para responder o problema da aquisição dos primeiros princípios indemonstráveis. Sem entrar na complexidade de todos os conceitos apresentados — dado que demandaria um esforço de pesquisa noutra direção —, esboçamos abaixo, no intuito de encerrar a discussão geral, uma conciliação da passagem com o caminho dialético descrito anteriormente.

O conceito de νοῦς precisa ser revisado para que essa conciliação seja realizada. Primeiro, o conceito não pode significar intuição ou verdade extra-experimental como na interpretação tradicional defendida por Irwin (1977). Porchat Pereira, na mesma tentativa de conciliação, percebe o alinhamento entre os momentos pré-científicos estudados nessa etapa da investigação aristotélica com a dialética dos *Top.* (p. 387-393). Caso eles não sejam conciliados, Aristóteles possui maneiras absolutamente diferentes de conceber o momento de chegada à ciência. O problema da hipótese intuicionista é que enfraquece o papel da dialética, fazendo ser um exercício praticado por um momento até que, por um instante místico, surja a apreensão do princípio. Nesse sentido, o caminho traçado até à ciência são ginásticas

intelectuais que não alcançam, por si, conhecimento. O conhecimento verdadeiro é recebido de fora.

Com base nas pesquisas de Kosman (1973), Lesher (1973) e Burnyeat (1981), Nussbaum defende que ter voûç “ou compreensão, sobre os princípios primeiros é chegar a ver o papel fundamental que os princípios que estivemos usando por todo o tempo desempenham na estrutura de uma ciência” (2009, p. 220). O conceito transmite a noção de ter entendimento da relação de dependência causal entre os princípios que percebemos na experiência — no sentido amplo de experiência — e as coisas das quais eles são princípios, *i. e.*, entendimento do poder explicativo (Kosman, 1973). É percebê-lo como princípio. Nesse sentido, O voûç envolve aquilo que Burnyeat chamou de habituação intelectual (1981). Nussbaum, fundamentada em *Metaph.* IV 4, explica que o entendimento dos princípios envolve παιδεία (2009, p. 222). A dialética não é mera ginástica mental que prepara o intelecto para receber verdades *a priori*, mas, sim, o caminho de construção formativa de compreensão do papel exercido pelos princípios nas ciências. O método das aparências de Aristóteles deve ser encarado como uma proposta pedagógica⁴³.

2.1.3 O caminho dialético para a ciência teológica

A ciência teológica é investigada por via desse mesmo caminho dialético, entendido, resumidamente, como: i) reunião das opiniões autorizadas; ii) levantamento das aporias; iii) o atravessar das aporias (diaporesis); iv) a manutenção das aparências, que, em certa medida, se identifica com a euforia. Não existe nenhum livro onde Aristóteles apresente a ciência teológica de maneira pura, *i. e.*, um sistema organizado e formalizado de deduções a partir dos princípios indemonstráveis. A ciência teológica se manifesta nos escritos em que Aristóteles se propõe à investigação da mesma. A investigação teológica ocorre estritamente nos livros XII, XIII e XIV da *Metaph.* O próêmio do livro XIII impõe a si a tarefa inicial desta investigação, de modo que considera-se suficientemente justificado começar a expor o caminho metodológico da ciência teológica a partir dele. Remetendo a investigação das substâncias sensíveis à física, explica que

dado a presente investigação averiguar se há ou não algo além das essências sensíveis que seja imóvel e eterno, e, se houver, o que é, deve-se em primeiro lugar consultar o já dito por outros estudiosos, a fim de evitarmos tanto nos

⁴³ Assim, o resultado obtido ao conciliar o método dialético com o momento pré-científico de *An. Post.* é harmonioso com 2.2 e a teoria de Jordan acerca das disputas pedagógicas (1986, p. 330).

eredar em seus equívocos, caso eles porventura os tenham cometido, quanto nos desapontarmos ao descobrirmos comungada por nós e eles alguma tese que reputávamos inédita. Pois, quem tiver desempenho melhor em alguns assuntos e em outros seu desempenho não for pior, será bem-recebido” (*Metaph.* XIII 1, 1076a 8-16, tradução de Moreira, 2024)

Ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ αἰδῖος ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι τίς ἐστι, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον, ὅπως εἴτε τι μὴ καλῶς λέγουσι, μὴ τοῖς αὐτοῖς ἔνοχοι ὦμεν, καὶ εἰ τι δόγμα κοινὸν ἡμῖν κἀκείνοις, τοῦτ' ἰδίᾳ μὴ καθ' ἡμῶν δυσχεραίνωμεν· ἀγαπητὸν γὰρ εἴ τις τὰ μὲν κάλλιον λέγοι τὰ δὲ μὴ χεῖρον.

Primeiramente, o objeto traçado é o mesmo que justifica a existência de uma ciência teológica, separada da física, em E 1: *τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ αἰδῖος*, traduzido acima por *algo além das essências sensíveis que seja imóvel e eterno*. O único adjetivo ausente é *χωριστόν*, mas que é expresso por *παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας*, sendo esse o significado de *χωριστόν* como algo separado (não apenas separável) da matéria. Reforça-se isso com a sequência da investigação onde negou que os números matemáticos sejam *παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας* ou, o que quer dizer o mesmo, *χωριστόν*. Como não são separados, não podem ser elevados como princípio e objeto da ciência teológica. São apenas separáveis na mente.

O primeiro passo da investigação desse tipo de substância é consultar as *λεγόμενα*, *i. e.*, as *ἔνδοξα*. Entretanto, se *ἔνδοξα* indica que são admitidas por alguém ou algum grupo, Aristóteles não pretende consultar as *λεγόμενα* naquele sentido mais geral que Owen fundamenta — ao menos, não nessa programação inicial. São as *λεγόμενα* dos que já teorizaram sobre a existência de algum objeto que ocupa essa posição⁴⁴. A justificativa dada para partir das opiniões dos que teorizaram sobre esses objetos é evitar seus erros e reconhecer aquilo que há de comum.

As opiniões discutidas são resumidas em três principais: (i) admite a existência tanto da forma quanto do número; (ii) admite igualmente os dois, mas identifica-os; (iii) admite somente o número. Annas identifica as três opiniões, respectivamente, com as de Platão, Xenócrates e Espeusipo (1992, p. 151). Os pitagóricos não são alvo da disputa porque não admitem a existência de objetos abstratos e as referências a eles são acidentais diante do tema principal (Annas, 1992, p. 151). Para aqueles que não se satisfazem com a definição do objeto ser idêntica ao da ciência teológica em E 1, as opiniões pitagóricas não serem *λεγόμενα* estabelecidas inicialmente para a discussão é evidência de que os números são tratados apenas

⁴⁴ Conforme a progressão da exposição, ficará claro que se tratam de objetos concorrentes ao objeto da ciência teológica reivindicada por Aristóteles. Essa informação é ainda mais relevante na segunda parte do capítulo, onde se argumenta acerca da intenção protréptica dos escritos teológicos.

na medida em que concorrem como substâncias separadas e imóveis, *i. e.*, poderiam ser objeto da ciência teológica.

De fato, boa parte das discussões se referem ao número de forma mais independente, como o próprio Aristóteles organiza o programa da disputa. Primeiramente, discute-se o número, depois, a forma, enquanto considerados em si mesmo e as opiniões que são admitidas sobre eles pelos platônicos. Entretanto, estas discussões separadas estão sob o escopo da questão maior de se os números e as ideias são “as essências e princípios dos seres” (*Metaph.* XIII 1, 1079a 30, tradução de Moreira, 2024: οὐσίαι καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων) e essa expressão deve ser interpretada sob a luz da explicação inicial do exórdio. Constitui-se, assim, uma terceira investigação (*Metaph.* XIII 1, 1079a 32), após o tratamento separado do número e da forma, que se realiza no livro XIV. Assim, o programa estabelecido por Aristóteles fundamenta uma unidade investigativa, metodológica e programática entre os livros XIII-XIV da *Metaph.*

A natureza metodológica de XIII-XIV se identifica especificamente com o papel do ‘questionador’. Este, deve levar as ἐνδοξα a conclusões paradoxais. Aristóteles exerce essa mesma função em XIII-XIV, não praticando a sustentação de uma tese que responda o problema principal. Sendo assim, a unidade XIII-XIV não pode ser considerada, por si mesma, o processo investigativo completo da ciência teológica, mas justamente o *primeiro passo* desse processo, conforme definido no exórdio do programa XIII-XIV. Essas especificidades da maneira como Aristóteles enxerga o programa metodológico reforça a noção exposta em *De An.* da pluralidade de abordagens (I 1, 402a 10-22).

Apesar da unidade programática de XIII-XIV, sua execução é confusa e possui fragmentos adicionados de outros contextos onde a crítica aos platônicos foi efetuada, como a repetição de *Metaph.* I, 991a8-991b9 em XIII 5, 1079b 12-1080a 8. O capítulo 6 do livro XIII parece iniciar o terceiro passo do programa investigativo, dizendo que se deveria examinar as consequências das opiniões dos que sustentam que os números são “essências separadas e causa primeira dos seres” (1080a 14, tradução de Moreira, 2024: οὐσίας αὐτοὺς εἶναι χωριστὰς καὶ τῶν ὄντων αἰτίας πρώτας), mas, ao mesmo tempo, retorna, na verdade, a discussão geral acerca dos números. Assim, faz a reunião das ἐνδοξα acerca dos números e levanta as aporias em torno delas (cf. *Metaph.* XIII 6, especialmente 1080b 33-36). A parte final do capítulo 9 do livro XIV — que, como visto, é provavelmente onde deveria se iniciar o livro XIV — reapresenta o programa, enfocando justamente o terceiro passo, que diz respeito aos primeiros princípios como suprassensível. No entanto, o capítulo 10 inicia um enorme parêntese que levanta a aporia da existência dos universais e a possibilidade de haver ciência,

praticando a habilidade dialética de argumentar para os dois lados da disputa (cf. *Metaph.* XIII 10, 1086b 14-1087a 25). Após isso, o livro XIV retorna à discussão do que deve ser ‘eleito’ como princípios enquanto substâncias suprassensíveis (1, 1087a 30-32).

Argumenta-se que a unidade dos livros XIII-XIV ancora-se, não obstante as oscilações em sua execução, em dois eixos específicos além da generalidade do programa inicial. É uma unidade metodológica em dois níveis: em primeiro lugar, a partir do método dialético de levar as premissas admitidas ao paradoxo, impõe-se a tarefa de demonstrar que o ponto de partida dos platônicos é falso; em segundo, há o compromisso de sustentar especialmente uma *φαινόμενα* mais fundamental, na qual o desenvolvimento das teses platônicas se mostram em desacordo, que é da *conexão causal que explica o todo*.

Aristóteles, no contexto das Formas platônicas, procura demonstrar que os argumentos em favor de sua existência acabam por levar à “consequências que contrariam os próprios princípios dos quais alguns haviam partido ao seguirem as opiniões em favor das Formas⁴⁵” (*Metaph.*, XIII 4, 1079a 17-19 tradução de Moreira, 2024, com modificações: καὶ πάνθ’ ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ τῶν εἰδῶν δόξαις ἤναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς). No geral, as opiniões dos acadêmicos não possuem coerência (*Metaph.* XIII 9, 1085a 14-15). O final do livro XIII, se desconsiderarmos o que se segue após isso como pertencendo ao livro XIV, oferece o epílogo que resume o que Aristóteles deduziu das opiniões acadêmicas:

Assim, decorre que todos estão corretos sob certo ponto de vista, porém não estão corretos em geral. Eles próprios concordam que não dizem a mesma coisa, mas que defendem posições contrárias uns dos outros. A causa disso é que as hipóteses e princípios que adotam são falsos. Ora, é difícil pronunciar-se corretamente quando o ponto de partida não é correto, como sublinha Epicarmo: mal terminou de falar e já mostra não ser correto” (*Metaph.* XIII 9, 1086a 13-18, tradução de Moreira, 2024).

ὥστε πάντας συμβαίνει κατὰ μὲν τι λέγειν ὀρθῶς, ὅλως δ’ οὐκ ὀρθῶς. καὶ αὐτοὶ δὲ ὁμολογοῦσιν οὐ ταῦτ’ ἀλέγοντες ἀλλὰ τὰ ἐναντία. αἴτιον δ’ ὅτι αἱ ὑποθέσεις καὶ αἱ ἀρχαὶ ψευδεῖς. χαλεπὸν δ’ ἐκ μὴ καλῶς ἐχόντων λέγειν καλῶς, κατ’ Ἐπίχαρμον· ἀρτίως τε γὰρ λέλεκται, καὶ εὐθέως φαίνεται οὐ καλῶς ἔχον.

Os acadêmicos estão incorretos no geral devido às premissas assumidas por eles. Annas expõe um problema com a argumentação de Aristóteles porque, ao dar razão tanto a

⁴⁵ Moreira traduz εἰδῶν por espécies, mas o contexto demonstra que se trata especificamente do conceito defendido pelos acadêmicos. Tradicionalmente, εἶδος, no sentido platônico, é traduzido como Forma. Espécie torna o sentido abrangente, também utilizado por Aristóteles, se referindo à relação entre gênero e espécie. Se o termo é traduzido por ‘espécies’ na passagem referida, causa a impressão de que a classificação de gênero e espécie é uma doutrina exclusivamente dos acadêmicos que Aristóteles pretende contrapor. Como nossa exposição evidencia, a doutrina combatida são as versões principais dentro da academia das Formas platônicas.

Platão quanto a Xenócrates; este, por identificar número e Forma; aquele, por manter número e Forma separados; estaria em uma possível contradição (1992, p. 221). Há duas possibilidades, segundo concebe, para entender o problema. Aristóteles pode ter se descuidado nesse ponto ou seu intuito é esclarecer que “ambos estavam certos em admitir suas conclusões, dadas as suas premissas, uma vez que Xenócrates pensa em Formas e números no contexto de princípios, e não no contexto dos argumentos originais de Platão” (Annas, 1992, p. 221)⁴⁶. Ora, como Aristóteles cumbre o papel do ‘questionador’ de um encontro dialético, torna-se completamente compreensível a segunda interpretação. Eles estão corretos nas conclusões que chegam a partir dos princípios e, nesse sentido, facilitam o papel de Aristóteles de levar suas premissas a conclusões *paradoxais*, já que ele não precisa introduzir premissas não admitidas pelos acadêmicos que tornariam a refutação dialética inválida. Por outro lado, suas conclusões serem contraditórias e levarem a tais contradições demonstram que o ponto do qual partem é falso. Esse eixo metodológico organiza os argumentos relevantes para demonstrar a falsidade do fundamento — não de teses complementares ou acidentais — e é condição para a ciência teológica se constituir a partir de outro ponto de partida.

Além disso, Aristóteles está comprometido com um φαίνόμενα que as consequências das premissas platônicas estão em desacordo. Aristóteles estabelece essa noção claramente quando desmonta as concepções acadêmicas por não estabelecerem um nexos necessário entre as coisas anteriores e posteriores:

E quem não for demasiado desatento constará, a respeito de todo número, bem como dos seres matemáticos, que eles em nada concorrem uns para os outros, isto é, os anteriores para os posteriores. Afinal, para os que sustentam haver somente os seres matemáticos, se não houver número, nem por isso deixará de haver grandezas. E se, por seu turno, não houver estas, nem por isso deixará de haver alma e os corpos sensíveis. E, ao nos pautarmos pelas evidências, a natureza não se afigura aleatória como uma tragédia ruim. Os que estabelecem as ideias passam ao largo disso, porque forjam as grandezas a partir de matéria e de número [...] (Metaph. XIV 3, 1090b 14-22, tradução de Moreira, 2024).

ἔτι δὲ ἐπιζητήσκειεν ἂν τις μὴ λίαν εὐχερὴς ὢν περὶ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ παντὸς καὶ τῶν μαθηματικῶν τὸ μὴθὲν συμβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον (μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐθὲν ἦττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις, καὶ τούτων μὴ ὄντων ἢ ψυχὴ καὶ τὰ σώματα τὰ αἰσθητά· οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὔσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγωδία)· τοῖς δὲ τὰς ιδέας τιθεμένοις τοῦτο μὲν ἐκφεύγει—ποιοῦσι γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ [...].

⁴⁶ Cf. “entrambi avevano ragione ad ammettere le loro conclusioni, date le loro premesse, poiché Senocrate pensa alle Forme e ai numeri nel contesto dei principi, e non nel contesto degli originali argomenti di Platone”.

Uma tragédia ruim é aquela em que o enredo se constitui de uma série de episódios, formando algo desconexo entre si (*De Poet.* 9, 1451b 33-35)⁴⁷. Segundo Annas, Aristóteles está atacando particularmente a doutrina de Speusipo (Annas, 1992, p. 250). Não significa que o argumento não seja expansivo e, na verdade, seja um eixo estruturante. Aristóteles explica que, quanto à investigação dos princípios das substâncias imóveis, é a geração dos números que deve ser investigada. Mais adiante, a sustentação desse φαινόμενα será posto como uma motivação geral para não admitir as Formas (*Metaph.* XIV 6, 1093b 23-24). O capítulo 6 do livro XIV trata justamente da falta de causalidade nos números, afirmando que “nenhum deles é causa sob nenhuma das acepções aqui especificadas a propósito dos princípios” (1093b 10-11, κατ’ οὐδένα γὰρ τρόπον τῶν διωρισμένων περὶ τὰς ἀρχὰς οὐδὲν αὐτῶν αἴτιον). Os princípios precisam ter a característica causal porque as aparências mais básicas são de que o princípio de algo é sua explicação e a explicação é a causa. Se as Formas e números não são causas, estabelecê-los como princípios primeiros do Todo do universo entraria em contradição com os φαινόμενα mais básicos. Esse eixo organizativo dos argumentos traçados é fundamental para a ciência teológica porque explica, nos seus primeiros passos, aquilo que é preciso *salvar*. O epílogo de Aristóteles reúne aquilo que considera mais importante dos resultados finais do procedimento de XIII-XIV:

⁴⁷ Não cabe fazer uma possível crítica a visão artística de Aristóteles, apenas apontar que a visão aristotélica de que o enredo não pode conter episódios independentes não é consensualmente defendida. Diante disso, pode-se sofrer algumas perdas já que o apelo aristotélico seria justamente para o consenso da linguagem. Apesar disso, é preciso compreender que essa compreensão artística se dá fundamentada na experiência básica humana, onde aquilo que é mais inteligível se encontra em relação causal. O modo em que as pessoas experienciam a arte envolve a percepção comum de que estamos buscando interligar os eventos e encontrar sentido. A passagem ampliada de Aristóteles é capaz de contribuir com o problema: “De entre os enredos simples, as acções episódicas são as piores. Entendo por enredo episódico aquele em que os episódios se desenrolam uns após outros sem uma sequência verosímil ou necessária. Tais enredos são escritos por maus poetas, porque são maus, e por bons poetas, por causa dos actores. É que, ao compor peças para concurso e ao desenvolver um enredo para além das suas capacidades, são muitas vezes forçados a modificar a ordem natural. Uma vez que a imitação representa não só uma acção completa mas também factos que inspiram temor e compaixão, estes sentimentos são muito [mais] facilmente suscitados quando os factos se processam contra a nossa expectativa, por uma relação de causalidade entre si. Desta forma, a imitação será mais surpreendente do que se surgisse do acaso e da sorte, pois os factos acidentais causam mais admiração quando parece que acontecem de propósito, como, por exemplo, a estátua de Mítis, em Argos, ter sido a causadora da morte de Mítis, quando ele assistia a um festival, caindo-lhe em cima. Tais factos parecem não acontecer por acaso; portanto, enredos deste género são necessariamente mais belos” (*Poet.* 9, 1451b 33-1452a 22, tradução de Ana Maria Valente, 2004: τῶν δὲ ἀπλῶν μύθων καὶ πράξεων αἱ ἐπεισοδιώδεις εἰσὶν χεῖρισται· λέγω δ’ ἐπεισοδιώδη μῦθον ἐν ᾧ τὰ ἐπεισόδια μετ’ ἄλληλα οὔτ’ εἰκὸς οὔτ’ ἀνάγκη εἶναι. τοιαῦται δὲ ποιοῦνται ὑπὸ μὲν τῶν φαύλων ποιητῶν δι’ αὐτούς, ὑπὸ δὲ τῶν ἀγαθῶν διὰ τοὺς ὑποκριτάς· ἀγωνίσματα γὰρ ποιοῦντες καὶ παρὰ τὴν δύναμιν παρατείνοντες τὸν μῦθον πολλάκις διαστρέφειν ἀναγκάζονται τὸ ἐφεξῆς. ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τελείας ἐστὶ πράξεως ἢ μίμησις ἀλλὰ καὶ φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν, ταῦτα δὲ γίνεται καὶ μάλιστα [καὶ μᾶλλον] ὅταν γένηται παρὰ τὴν δόξαν δι’ ἄλληλα· τὸ γὰρ θαυμαστὸν οὕτως ἔξει μᾶλλον ἢ εἰ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ τῆς τύχης, ἐπεὶ καὶ τῶν ἀπὸ τύχης ταῦτα θαυμασιώτατα δοκεῖ ὅσα ὥσπερ ἐπίτηδες φαίνεται γεγονέναι, οἷον ὡς ὁ ἀνδριάς ὁ τοῦ Μίτυος ἐν Ἀργεὶ ἀπέκτεινεν τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου τῷ Μίτυι, θεωροῦντι ἐμπεσῶν· εἴκοι γὰρ τὰ τοιαῦτα οὐκ εἰκὴ γίνεσθαι· ὥστε ἀνάγκη τοὺς τοιοῦτους εἶναι καλλίους μύθους).

Eis, então, o que decorre dessas doutrinas, e se poderia aduzir mais consequências. As inúmeras incongruências em torno da geração dos números e o fato de que de nenhuma maneira resulta possível concatená-las parece dar testemunho de que os seres matemáticos não são separáveis dos sensíveis, como sustentam alguns, nem são princípios” (Metaph. XIV 6, 1093b 24-30, tradução de Moreira, 2024).

τὰ μὲν οὖν συμβαίνοντα ταῦτά τε κἄν ἔτι πλείω συναχθεῖη· ἔοικε δὲ τεκμήριον εἶναι τὸ πολλὰ κακοπαθεῖν περὶ τὴν γένεσιν αὐτῶν καὶ μηδένα τρόπον δύνασθαι συνεῖραι τοῦ μὴ χωριστὰ εἶναι τὰ μαθηματικὰ τῶν αἰσθητῶν, ὥς ἔνιοι λέγουσι, μηδὲ ταῦτα εἶναι τὰς ἀρχάς.

O percurso dialético resultou em demonstrar que os ‘entes’ que os acadêmicos alçam à posição de princípios, devido às incoerências evidenciadas, não podem ser, de fato, princípios. Não possuem uma relação de dependência entre si ou, ao menos, as argumentações acadêmicas não apresentam o poder explicativo desses entes. Temos um vislumbre de que o objeto adequado da ciência teológica, estabelecido por Aristóteles, contém esse poder explicativo e o papel do princípio seja esclarecido nas investigações que devem se seguir.

Em continuidade, será necessário realizar uma análise metodológica da pesquisa realizada no livro *lambda* a partir do sexto capítulo, demarcado como o começo da investigação detida da substância imóvel no interior do programa geral do tratado. Primeiramente, deve-se pontuar que, apesar do aspecto positivo normalmente reconhecido no tratado, distinto do aspecto crítico da unidade XIII-XIV, ele é bastante sucinto nas argumentações traçadas, possuindo uma característica sintética e sumária. Apesar de não anunciar todos os passos investigativos, também possui um aspecto crítico, tal qual XIII-XIV, mas que, devido ao seu caráter sumário, não atravessa com o mesmo empenho as opiniões acadêmicas.

No programa geral de *lambda*, Aristóteles distingue três substâncias, respectivamente, a sensível, que se divide em (i) eterna e (ii) corruptível, e a (iii) imóvel. Quanto a esta última, Aristóteles menciona as três opiniões admitidas pelos acadêmicos presentes no programa metodológico de XIII-XIV. Essa redação sumária confirma que aquelas opiniões de Platão, Xenócrates e Espeusipo devem ser consideradas como pertencentes à discussão das essências imóveis, conforme nossa interpretação dos livros XIII-XIV. Ainda no programa geral, Aristóteles especifica que a substância imóvel é tratada por uma disciplina distinta da ciência da natureza que, em E 1, é denominada de ciência teológica. Portanto, assim como em XIII-XIV, o Estagirita diferencia essa investigação daquela realizada na ciência da natureza e caracteriza seu objeto de forma idêntica ao objeto

da ciência teológica em E 1. Seja qual for a intenção geral do tratado, pelo menos as partes que se referem à investigação do terceiro tipo de substância, a imóvel, deve ser entendida sob a perspectiva da ciência teológica. O sexto capítulo retoma as três substâncias mencionadas, iniciando a argumentação quanto à necessidade de sua existência (*Metaph.* XII 6, 1071b 3-5).

A argumentação aristotélica, resumidamente, é de que, existindo um movimento contínuo, é necessário algo que produza tal movimento e, em razão disso, que sua essência seja atividade (*Metaph.* 1071b 6-21). É possível extrair algumas informações valiosas dessa argumentação. Primeiro, ela se baseia em uma concepção da física de que o tempo e o movimento são eternos. Porém, a análise de Aristóteles sobre o tempo não é como uma teoria empírica moderna e, sim, uma espécie de análise hermenêutica e linguística, como nota Owen (1982). A argumentação de Aristóteles parte de uma investigação dialética acerca do tempo, fundada nos λεγόμενα. A oposição entre método físico e dialético, presente em *De An.* I 1, 403a 29-403b 16, deve ser reinterpretado. Se, nesta oposição, o método físico se refere ao método da ciência da natureza como um todo, a análise de Aristóteles na *Phys.* seria imprópria. Ao passo que, se o método físico for compreendido como método empírico de alguns empreendimentos físicos, ela não se constitui como método das investigações acerca da substância imóvel. Assim, essa análise contrapõe-se à interpretação de Berti sobre a metodologia do livro *lambda* (cf. Berti, 2016, p. 84-85). Para Berti, Aristóteles está, em *lambda*, promovendo uma ciência universal como a platônica, mas através do método físico. Ora, apesar da referência crítica ao método lógico platônico, Aristóteles anuncia que situa o ‘em vista de que’ entre os imóveis por meio da διαίρεσις⁴⁸ (divisão, *Metaph.* XII 7, 1072b 2).

⁴⁸ A διαίρεσις é o método lógico de Platão. No *Phdr.*, a capacidade de realizar esse procedimento é atribuída ao dialético: “Fedro — E em que consiste, Sócrates, o segundo ponto de tua referência?

Sócrates — Em dividir as idéias pelas articulações naturais, sem decepar nenhum dos seus elementos, como quem procedesse à maneira de açougueiro desajeitado. Foi o que fizemos há pouco com os nossos dois discursos, ao reduzirmos a uma idéia geral o elemento irracional da alma. E assim como de um só corpo nascem membros duplos, que recebem o mesmo nome, o da direita e o da esquerda: do mesmo modo, nossos discursos consideraram como uma forma única a perturbação do espírito, depois do que um deles passou a dividir e subdividir a do lado esquerdo, sem parar de cortar, enquanto não foi dar numa espécie de amor sinistro, que ele, com todo direito, vilipendiou. O outro nos levou para a loucura do lado direito, do mesmo nome da primeira, e havendo descoberto nela uma espécie de amor divino, deixou-o patente e o enalteceu como gerador dos maiores bens para todos nós.

Fedro — Só dizes a verdade.

Sócrates — Eis aqui, Fedro, o de que me declaro apaixonado: esse processo de divisões e aproximações. Com isso aprendo a falar e a pensar. E se encontro alguém que se me afigura com a aptidão de dirigir a vista para a unidade e a multiplicidade naturais, sigo-lhe o rasto tal como se um deus ele fosse. Quem for capaz de semelhante coisa — só Deus sabe se estou ou não com a razão — mas, até ao presente dou-lhe o nome de dialético” (265d-266c). Tradução de Carlos Alberto Nunes, 1975: “ΦΑΙ. Τὸ δ’ ἕτερον δὴ εἶδος τί λέγεις, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Τὸ πάλιν κατ’ εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ’ ἄρθρα ἧ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον· ἀλλ’ ὥσπερ ἄρτι τῷ λόγῳ τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἐν τι κοινῇ εἶδος ἐλάβετην, ὥσπερ δὲ σώματος ἐξ ἐνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς <ἐν> ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἡγησασμένῳ τῷ λόγῳ, ὁ μὲν τὸ ἐπ’ ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος, πάλιν

Em *Metaph.* XII 6, 1071b 22-31, Aristóteles estabelece uma ἀπορία, conforme o método diaporemático. O que se exigia anteriormente é aparentemente contraditório com outra aparência, de que “tudo que está em atividade tem capacidade, mas que nem tudo que tem capacidade está em atividade, de modo que a capacidade seria anterior” (23-24, tradução de Angioni, 2005: δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι τὸ δὲ δυνάμενον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν). Identifica essa tese com a opinião dos teólogos e alguns estudiosos da natureza. Essa opinião também se encontra em apuros, bem mais insolúveis do que a exigência anterior, porque não consegue explicar a existência atual, *i. e.*, a passagem da capacidade à atividade se a capacidade fosse anterior em sentido absoluto. De outro lado, as opiniões de Platão, Leucipo, Anaxágoras e Empédocles dão testemunho de que a atividade é anterior, uma aparência com a qual a exigência de Aristóteles de um motor para o movimento contínuo está de acordo. Mesmo assim, para salvar o máximo das aparências possíveis, distingue os modos de dizer. É incorreto dizer que a capacidade é anterior de um certo modo. Assim, Aristóteles ‘salva’ o maior número de aparências, distinguindo os modos em que se diz que a capacidade é anterior ou posterior (*Metaph.* XII 6, 1072a 3-6).

O sétimo capítulo é uma continuação da solução do impasse, declarando que a solução se dá justamente com a postulação de que há um movimento incessante e que há algo que propicia esse movimento. Se não for assim, volta-se às opiniões paradoxais dos teólogos ou dos estudiosos da natureza. O capítulo possui uma dificuldade própria devido à argumentação de Aristóteles direcionar o tipo de mover do motor imóvel à causa final. Sem entrar na querela dos comentadores diretamente, nosso objetivo específico é obter informações metodológicas. É nesse capítulo em que o termo θεὸν (deus) é introduzido. Essa observação deve ser encarada como um dado metodológico porque, ao final do capítulo, as coisas que foram provadas são descritas e nenhuma delas é sobre algo acerca de deus ter sido provado⁴⁹.

τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανήκεν πρὶν ἐν αὐτοῖς ἐφευρὼν ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα ἔρωτα ἐλοιδορήσεν μάλ’ ἐν δίκῃ, ὃ δ’ εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαγὼν ἡμᾶς, ὁμώνυμον μὲν ἐκείνῳ, θεῖον δ’ αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρὼν καὶ ὁμώνυμον μὲν ἐκείνῳ, θεῖον δ’ αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρὼν καὶ προτεινόμενος ἐπῆνεσεν ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν.

ΦΑΙ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. Τοῦτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἐάν τέ τιν’ ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατόν εἰς ἐν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ’ ὄρᾶν, τοῦτον διώκω “κατόπισθε μετ’ ἵχνιον ὥστε θεοῖο.” καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς”.

⁴⁹ Cf. *Metaph.* XII 7, 1073a 3-13, “Assim, pelo que foi dito, é evidente que há uma essência eterna, não-suscetível de movimento e separada das coisas sensíveis. Também está provado que não é possível que tal essência possua grandeza, pois ela é indivisível e desprovida de partes (de fato, ela propicia movimento por um tempo infinito, mas nenhuma coisa finita possui capacidade infinita; dado que qualquer grandeza ou é infinita ou finita, por isso, ela não poderia ter uma grandeza finita, nem uma grandeza infinita, porque, em geral, não há nenhuma grandeza infinita). Além disso, está provado que ela não é suscetível a modificações e alterações, pois

O que sabemos de um θεὸν já está posto na cultura, foi transmitido como parte da experiência humana acumulada. O ente divino é um φαινόμενα, um dado metodológico, que deve ser entendido no sentido conceitual, porque significa, para o povo grego, ζῶν ἄϊδιον ἄριστον (ser vivo eterno excelente, *Metaph.* XII 7, 1072b 28). Como a tese principal de Bodéüs (2001), Aristóteles está se utilizando de uma noção comum do povo grego para dar resposta à questão científica. Indo além, a natureza apresentada por Aristóteles do primeiro princípio, a substância imaterial que dá origem ao movimento, oferece consistência à noção comum no interior da cultura grega e do modo grego de se referir ao divino, bem como esta ἐνδοξα oferece plausibilidade e verdade para a teoria aristotélica. Quando Aristóteles oferece as características da substância suprassensível, o faz sustentando as aparências e mantendo a coerência entre as noções admitidas.

A quantidade dos motores imóveis é estipulada no oitavo capítulo. Neste, a dialética continua sendo o caminho da investigação, ao contrário do que se pode supor ao perceber o uso da astronomia, que é tanto matemática quanto teorias baseadas em observações empíricas do céu. O início do capítulo explica que se está utilizando a astronomia como subsídio para estipular o número de motores. Quando Aristóteles recorre às opiniões dos matemáticos-astrônomos, está utilizando premissas *endoxais* específicas que o dialético necessita no âmbito de uma disciplina particular. Não é como se Aristóteles alterasse a metodologia que anteriormente vinha sendo utilizada para, agora, aplicar um método empírico. O que mudou foi a situação da discussão, exigindo as opiniões dos que estudam os astros porque o número de motores imóveis é equivalente aos deslocamentos contínuos, já que cada deslocamento desse tipo exige um motor imóvel. Aliás, a conclusão de Aristóteles é “razoável” quanto à quantidade de essências imóveis⁵⁰. Há uma diferença qualitativa em dizer

todos os demais movimentos são posteriores ao movimento local. Assim, é evidente porque essas coisas são desse modo”. Tradução de Angioni, 2005: “ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἄϊδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κειρωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων· δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχει ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ’ ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν (κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐδὲν δ’ ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον· ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ’ ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄπειρον μέγεθος)· ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον· πᾶσαι γὰρ αἱ ἄλλαι κινήσεις ὕστεραι τῆς κατὰ τόπον. ταῦτα μὲν οὖν δῆλα διότι τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον”. Apontamos no início do primeiro capítulo desta dissertação que Aristóteles não busca responder em sua pesquisa da ciência teológica as perguntas ‘se os deuses existem’ e ‘qual a natureza dos deuses’ diretamente. A conclusão de XII 7 demonstra isso. Aristóteles provou que há uma substância imóvel e eterna e qual é a *natureza* dessa substância. O conceito de θεὸν é identificado com a essência descoberta, mostrando que aquilo que foi descoberto está de acordo com um φαινόμενα fundamental dos gregos. Neste sentido, a existência da divindade é tomada não exatamente como uma verdade *a priori*, mas, sim, como um *premissa endoxal* importante que precisa ser ‘salva’, *i. e.*, colocada no interior de uma tese coerente.

⁵⁰ Lloyd demonstra a pouca habilidade astronômica de Aristóteles, o que indica a sua falta de capacidade de realmente avaliar os modelos de Eudoxo e Calipo, bem como, para Lloyd, mostra que Aristóteles não é astrônomo de modo algum (cf. 2001, p. 160-183). Mais especificamente, Aristóteles não é um astrônomo prático e não está avaliando os modelos a partir de suas observações do céu ou, nos termos de Lloyd, “uma revisão empírica dos dados disponíveis” (2001, p. 180, *tradução nossa*; cf. *an empirical review of the data available*).

a quantidade dos deslocamentos contínuos e que as essências imóveis são do mesmo número. A primeira pertence à astronomia, ao passo que a segunda é uma investigação teológica que se utiliza de princípios astronômicos.

No último capítulo do livro *lambda*, Aristóteles se propõe a percorrer a aporia acerca do modo que o todo possui o bom e excelente. Novamente, é a aplicação do método investigativo explicado na seção anterior. As aparências estão em perigo devido às teses que resultam em um mundo desconexo, episódico, o que está em contradição com a aparência básica evocada também em XIII-XIV. Na exposição presente, entretanto, não usa esse dado da relação causal somente para derrubar as soluções acadêmicas. Sua concepção teleológica centrada no primeiro motor imóvel sustenta o dado de um mundo não absolutamente caótico, porque atribui ao primeiro princípio a característica motora (κινητικά) e produtora (ποιητικά), justamente o que faltava às Formas e números dos acadêmicos (1075b 37-1076a 4).

Assim, a dialética das investigações teológicas de Aristóteles leva ao entendimento do poder explicativo do princípio. Enquanto κινητικόν e ποιητικόν, a substância não-sensível de Aristóteles — no sentido conceitual — sustenta as noções fundamentais para compreensão do mundo, mantendo-se coerente com eles, ao mesmo tempo em que, a partir do esclarecimento dessas características, a investigação realizada produz entendimento do papel causal do primeiro princípio do movimento. Somente pelo entendimento da propriedade explicativa do primeiro princípio é que se há ciência teológica possível. As propriedades κινητικά e ποιητικά, presente na essência imóvel e eterna em atividade (ἐνέργεια), constituem o poder explicativo ausente nos princípios acadêmicos.

2.2 Retórica e dialética: função protréptica na ciência teológica

2.2.1 Elementos retóricos e a situação retórica de *Mi-Ni*

Siriano de Alexandria (c. 437), sucessor de Plutarco e importante neoplatônico, produziu uma série de comentários à obra de Aristóteles. Apesar do neoplatonismo, em sua abordagem ao filósofo de Estagira, ser conhecido pelo aspecto conciliador e sintetizador das filosofias de Aristóteles e Platão, os comentários de Siriano de Alexandria aos livros XIII e XIV da *Metaph.* formam um ataque sistemático ao modo que Aristóteles critica as opiniões

Os modelos astronômicos fazem parte de sua estratégia e possuem crédito, apesar das dificuldades, pela confiança em sua teleologia (Lloyd, 2001, 180). Deve-se acrescentar *estratégia dialética* à explicação de Lloyd, conforme foi apontado.

acadêmicas. Siriano, provavelmente por influência de Alexandre de Afrodísia, pensa que o ataque de Aristóteles se direciona aos princípios platônicos e pitagóricos (80, 25-27). Entretanto, o programa de Aristóteles se dirige ao exame de três opiniões acadêmicas, figurando a menção aos pitagóricos na execução das críticas somente em razão do alvo direto, os acadêmicos⁵¹. Em sua avaliação da argumentação aristotélica, Siriano é um antecessor antigo da crítica mais recente de Cherniss⁵². Para Siriano, Aristóteles não apresenta as doutrinas platônicas conforme elas de fato foram formuladas e pensadas por Platão, mas segundo suas próprias hipóteses (81, 27-32).

Para o propósito presente, interessa-nos como, ao rebater os argumentos aristotélicos, o neoplatônico faz alguns juízos quanto ao estilo retórico, no sentido negativo, dos argumentos tecidos. Siriano chega a afirmar que Aristóteles, nessa situação, está mais para um comediante do que autor sério (134, 27-28). Em uma passagem anterior, faz uma acusação curiosa:

De fato, é manifesto o tipo de jogo que ele está jogando; pois se, por um lado, ele estivesse chamando de ‘unidades’ cada uma das essências inteligíveis ou os números próprios a elas, então não haveria nada de absurdo, havendo ordem nas coisas divinas, em dizer que algumas devem ser consideradas as primeiras e outras subsistem na sequência. Mas visto que, por outro lado, tendo atribuído unidades matemáticas à matéria, ele remove novamente sua qualidade particular postulando que elas não são combináveis, e visto que brinca com as coisas divinas por meio dessas hipóteses, como não suspeitar que o que se passa aqui é mais uma infantilidade do que algo sério? (Siriano, 128, 19-25)⁵³.

⁵¹ Ver 2.1.3.

⁵² Ver Cherniss (1976). Após a análise comparativa entre as interpretações de Aristóteles e outros testemunhos sobre as concepções pré-socráticas, Cherniss apresenta uma síntese de todos os problemas da interpretação aristotélica das outras filosofias. No sétimo problema apontado, de não perceber a importância da relação histórica entre os pré-socráticos para as teorias deles, explica, *e. g.*, que “a crença de Aristóteles era aparentemente sincera, no entanto, de que cada um de seus predecessores tinha como objetivo o fim representado pelo seu próprio sistema e, de fato, ofertou uma expressão parcial desse sistema, dissolve todas as relações objetivas entre os pré-socráticos; e sob essa suposição, uma história do desenvolvimento da filosofia pré-aristotélica é absurda. Se todos estavam tentando expressar a mesma teoria, a teoria de Aristóteles, a única regra pelo qual todos podem ser julgados, comparados e distinguidos, é a medida em que conseguiram que conseguiram se aproximar dessa norma; e Aristóteles está justificado em agrupá-los e reagrupá-los para enfatizar agora uma etapa de sua teoria e depois outra” (Cherniss, 1976, p. 356-357, *tradução nossa: Aristotle’s was apparently sincere belief, however, that each of his predecessors aiming at the goal represented by his own system and did in fact give a partial expression of that system dissolves all objective relationships among the Presocratics themselves; and on this supposition a history of the development of pre-Aristotelian philosophy is absurd. If everyone was trying to express the same theory, the theory of Aristotle, the only rule by which all can be judged, compared, and distinguished is the extent to which they succeeded in approximating this norm; and Aristotle is justified in grouping and regrouping them to emphasize now one phase of his theory and again another*).

⁵³ Tradução nossa baseada na tradução inglesa, com modificações a partir do grego. Cf. Tradução de Dillon & O’Meara, 2014: “In fact, the type of game he is playing is quite clear; for if he were calling ‘units’ each of the intelligible essences or the numbers proper to them, then there would be nothing odd, since there is an ordered sequence in the divine realm, in the fact that some should be said to be first, and others stand in order after them.

καὶ δῆλος ὁ τύπος τῆς παιδιᾶς· εἰ μὲν γὰρ μονάδας ἐκάλει τῶν νοητῶν οὐσιῶν ἐκάστας ἢ ἀριθμοὺς οἰκείους αὐταῖς, οὐδὲν ἦν ἄτοπον τάξεως οὔσης ἐν τοῖς θείοις πράγμασι τὰ μὲν εἶναι πρῶτα, τὰ δὲ τούτοις ἐφεξῆς ὑφεστάναι λέγειν. ἐπειδὴ δὲ μαθηματικὰς τῷ ὑποκειμένῳ μονάδας ἐπισκεπτόμενος πάλιν αὐτῶν τὸ ἴδιον ἀναιρεῖ, ἀσυμβλήτους ὑποτιθέμενος εἶναι, καὶ περὶ τὰ θεῖα διὰ τῶν ὑποθέσεων τούτων ἀθύρει, πῶς οὐχ ἄν τις παιδιὰν μᾶλλον ἢ σπουδὴν ὑπονοήσειεν εἶναι τὸ γιννόμενον;

Aristóteles não estaria tratando os princípios platônicos com a seriedade que deveria, já que diz respeito às coisas divinas (τὰ θεῖα). Seus argumentos, na verdade, são uma espécie de zombaria (παιδιᾶς). Como explicam Dillon e O'Meara, o sarcasmo de Siriano faz Aristóteles provar de seu próprio veneno, já que os livros XIII e XIV estavam recheados de argumentos sofisticados⁵⁴. Diante disso, a acusação de Siriano revela algo pouco usual: a presença da técnica retórica nos tratados científicos de Aristóteles. Pode-se conjecturar que seja uma presença acidental, devido ao erro de não conseguir separar a investigação científica de seus embates pessoais. No entanto, a partir de algumas passagens da *Rhet.* e da *Metaph.*, propõe-se a interpretação de que a presença de elementos retóricos nos escritos teológicos indica um uso consciente e aponta uma função protréptica nos escritos teológicos.

Assim como a dialética, a retórica não se ocupa de uma ciência particular. É uma arte, novamente, que se constrói com o conhecimento comum. Ora, o conhecimento comum é aquilo que é compartilhado por todas as ciências. Assim como é estranho considerar a dialética como apartada da investigação, também o é afastar o uso da técnica retórica de momentos pré-científicos ou preparatórios. Aristóteles ensina que todos os homens participam da dialética e da retórica quando questionamos ou sustentamos um argumento e quando defendemos e acusamos algo (*Rhet.* I 1, 1354a 1-6). A conexão íntima entre as duas técnicas está explicitada nessa afirmação, bem como o seu caráter comum. Questionar e acusar são perspectivas diferentes de um mesmo fenômeno, assim como sustentar e defender. Todos os homens, incluindo, portanto, os cientistas e filósofos, participam da dialética e da retórica. Tal participação pode ser consciente ou inconsciente. Aristóteles está ciente de que seu discurso participa desses fenômenos e a presença de elementos retóricos, se fossem inconscientes, revelariam uma falta de atenção crucial de Aristóteles quanto à própria compreensão da retórica.

But since, having attributed mathematical units to the subject-matter, he then removes their particular quality again by postulating that they are non-combinable, and thus trifles with divine things through these hypotheses, how would one not suspect that he is not being serious here, but playing games?"

⁵⁴ Cf. "A second strategy employed by Syrianus is plain old knock-about sarcasm – which is, after all, only dealing out to Aristotle a taste of his own medicine, Books 13 and 14 being pervaded by mischievous and sophisticated arguments" (Dillon & O'Meara in Syrianus, 2014, p. 15).

A utilidade da retórica, no início do tratado dedicado ao tema, funda-se no mesmo fundamento epistemológico do livro II da *Metaph.*, desenvolvido de uma forma específica para o contexto retórico. Aristóteles expõe seu otimismo epistemológico claramente quando ensina que “[...] os homens têm uma inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes alcançam-na. E, por isso, ser capaz de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade” (*Rhet.* I 1, 1355a 15-18, tradução de Júnior *et al.*, 2005: οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας· διὸ πρὸς τὰ ἔνδοξα στοχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐστίν). A plausibilidade se relaciona com o discernimento que a retórica fornece por ser uma técnica que busca “discernir os meios de persuasão” (*Rhet.* I 2, 1355b 25-26, tradução de Júnior *et al.*, 2005: θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν). Numa aposta antropológica, *i. e.*, na confiança de um conhecimento propriamente humano, entende que a verdade e a justiça são mais fortes que os seus contrários. Aquilo que é mais persuasivo se relaciona com o que é verdadeiro.

Essa última afirmação tem uma aparência sofista. De fato, Aubenque reconhece que os sofistas influenciaram o pensamento aristotélico (2012, p. 240-241). Não parece, entretanto, que Aristóteles não percebia o problema de como o falso e a injustiça poderia adquirir uma roupagem bastante persuasiva. O exercício de argumentar nas duas direções aparece na *Retórica* possivelmente como uma solução para o problema. Na verdade, através dos sofistas, o falso e o injusto parecem mais persuasivos, mas não o são de fato. Quando se exercita a retórica nas duas direções, o real estado da questão se apresenta e o verdadeiro, como acreditava Aristóteles em seu otimismo epistemológico — otimismo essencialmente antropológico —, manifesta-se como o mais persuasivo. Não se deve persuadir para o mal, mas o exercício de traçar os dois caminhos mostrará que o verdadeiro convence mais que o falso.

Quando propõe-se tratar do uso da retórica na construção da ciência teológica, entendido como momento pré-científico, não se está, contudo, expondo qualquer momento absolutamente distinto do dialético. Deseja-se mostrar, ao contrário, como a retórica se apresenta como uma parte da dialética principalmente em seu contexto formativo, educacional. Como visto anteriormente, a formação do hábito é uma condição para apreender os princípios primeiros e compartilhados, já que devem significar o que de mais fundamental se pode recolher do “repositório da experiência humana” (Owen, 1986, p. 68)⁵⁵. Apesar de ser uma proposta distante da ortodoxia dos intérpretes, a retórica aristotélica deve figurar no momento pré-científico e dialético. Ela figura, por um lado, como heurística, no sentido de

⁵⁵ Cf. “Aristotle thinks generated by common discourse and conviction as a repository of human experience”.

facilitadora do acesso ao conhecimento, e, por outro, como um convite à ciência, um tipo de chamado exortativo.

Assim, expõe-se e defende-se a mesma tese de Yaffe de que os escritos teológicos estão sob função protréptica (1979). Além de Yaffe, Jordan (1986) percebeu que a intenção protréptica estava presente em partes importantes dos tratados científicos de Aristóteles, como o início do livro I de *Metaph.* Yaffe, no entanto, enfatiza o conjunto dos escritos teológicos como resultante dessa mesma intenção. Tomando a mesma direção, deve-se acrescentar às reflexões anteriores alguns elementos importantes. Do mesmo modo em que terceiro livro da *Rhet.* costuma ser negligenciado, questões textuais que apontam para a intenção protréptica nesses escritos não foram mencionadas devidamente. E, mais especificamente, Yaffe não elabora a dimensão aprotréptica⁵⁶ dos escritos teológicos. Sendo assim, sem a possibilidade de tratar exaustivamente do estilo, deve-se notar algumas escolhas de Aristóteles que devem ser colocadas no contexto protréptico, bem como indicam a dimensão apotrética. A dimensão aprotréptica, conforme será evidenciado, apresenta-se principalmente na unidade programática de *Mi-Ni*.

O livro XIII da *Metaph.*, como discutido, está num contexto estritamente dialético, onde busca levar as premissas platônicas à contradição. No fim de um dos passos de seu programa dialético, anunciado no início do texto, informa que

acerca dos números, bastam as dificuldades e as distinções já tecidas, já que aduzir mais argumentos teria o condão de confirmar a persuasão de quem já está persuadido, mas em nada contribuiria para persuadir quem não está persuadido (*Metaph.* XIII 9, 1086a 18-21).

ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ἀριθμῶν ἱκανὰ τὰ διηπορημένα καὶ διωρισμένα (μᾶλλον γὰρ ἐκ πλειόνων ἂν ἔτι πεισθεῖη τις πεπεισμένος, πρὸς δὲ τὸ πεισθῆναι μὴ πεπεισμένος οὐθὲν μᾶλλον)

Primeiro, a passagem indica claramente que ele se refere à prática dialética realizada, conforme exigida pelo método diaporématico — διηπορημένα significa que a διαπόρησις foi realizada. Aristóteles oferece uma nota de rodapé, explicando o motivo de não dar prosseguimento ao procedimento, já que poderia-se levar as noções sobre os números à mais paradoxos. Claro que a menção à limitação imposta pode ser por razões didáticas, para que os alunos estejam acompanhando cada passo, bem como pode, de outro modo, ser também uma menção retórica a fim induzir os alunos a imaginarem um inumerável montante de problemas

⁵⁶ Traduzir os termos gregos ἀποτροπή e ἀποτρεπτικός por aprotrético (a) em vez da opção ‘dissuasório (a)’ para manter a relação original entre as dimensões προτροπή e ἀποτροπή aparece, por exemplo, na opção de Collins (II) por *apotreptic* (2015, p. 83). Para a língua portuguesa, essa escolha é feita por Silva (2025, p. 65).

que as posições platônicas possuem e não foram sequer mencionadas. Apesar do motivo da menção ser especulativo, Aristóteles justifica sua limitação devido à finalidade que atribui ao procedimento realizado: a persuasão (πείθω). Se o que Aristóteles argumentou provocou persuasão, não é infidelidade ao texto afirmar que Aristóteles se utilizou, no método diaporemático, de πίστις, os meios de persuasão. De fato, há uma identidade entre πίστις e *deduções dialéticas*, por um lado, e *exemplo e indução*, por outro⁵⁷. Isso confirma o significado de retórica como um espelho da dialética (*Rhet.* I 1, 1354a).

A partir de *Metaph.* XIII 9, 1086a 18-21, é possível perceber que o próprio método diaporemático está limitado pela *situação retórica* (Bitzer, 1968, p. 3; Jordan, 1986, p. 330). Bitzer (1968) revive o conceito de situação retórica, ignorado pelos teóricos (1968, p. 2), com o objetivo de explicar o que fundamenta o discurso retórico e pelo que ele é controlado e limitado. É devido uma condição ou situação particular que o discurso retórico surge (Bitzer, 1968, p. 4) e é essa situação que controla a resposta retórica, no mesmo sentido em que uma pergunta deve exercer controle sobre uma resposta (Bitzer, 1968, p. 6). Jordan se utiliza de Bitzer para fundamentar o protréptico filosófico, onde a situação que a exige é a disputa entre as escolas filosóficas, suas divergências de diagnósticos que resultam em modos de vida distintos e em diferentes tipos de proposta pedagógica (Jordan, 1986, p. 330). Na defesa de Jordan, isso explicaria também espécies diferentes de protrépticos em razão da exigência, como na distinção entre um protréptico exotérico, conquistando membros, e um protréptico esotérico, fazendo os membros da escola avançar no aprendizado (Jordan, 1986, p. 330)⁵⁸.

Nesse sentido, os tratados teológicos de Aristóteles devem ser encarados como convite à ciência teológica e afastamento das teses rivais dos acadêmicos. Como foi dito, a primeira noção foi defendida por Yaffe (1979). Quando Aristóteles busca tornar as opiniões acerca dos números insustentáveis, o seu procedimento é guiado pela disputa com os acadêmicos. Assim, também é possível especular algo à respeito de seu público, apesar da dificuldade de dizer algo mais preciso do que a de que fossem ouvintes particulares minimamente mistos, *i. e.*, havia a possibilidade de que alguns alunos fossem adeptos das

⁵⁷ Ο ἐνθύμημα (entimema), principal meio de persuasão, é um ῥητορικὸν συλλογισμὸν — silogismo retórico —, enquanto que ο παράδειγμα (exemplo) é um ῥητορικὴν ἐπαγωγὴν — indução retórica (*Rhet.* I 2, 1356a 25-1356b 5).

⁵⁸ Isso também explica algumas coisas mais evidentes, mas que não são percebidas quando há uma separação radical entre retórica e filosofia. Por exemplo, a intenção para persuadir, declarada por Aristóteles, não poderia ser realizada sob qualquer tipo de discurso. A situação retórica, nesse contexto, é, em geral, pedagógica-filosófica, exigindo investigação e argumentação filosófica. Ou seja, a aplicação do método diaporemático e a execução de uma investigação filosófica não é uma evidência da ausência ou falta de importância da retórica nos tratados científicos, porque o método filosófico é justamente o que é exigido por essa situação retórica específica. Claro que, a partir disso, a maioria dos escritos aristotélicos seriam melhor caracterizados se chamados de tratados pedagógicos.

premissas platônicas⁵⁹. No mínimo, isso deve indicar que na exigência protréptica esotérica, ainda reside aspectos surgidos da exigência exotérica, devido à liberdade dos alunos de aderirem a outras perspectivas.

Os livros *Mi-Ni*, entretanto, não se encaixam na simples definição positiva de convite à ciência, apesar de constituírem um momento essencial desse convite. Aristóteles, ao se colocar no papel do questionador em um embate dialético, que deve levar as premissas à contradição, coloca seu discurso sob função protréptica. Na *Rhet.*, Aristóteles estabelece dois aspectos do discurso deliberativo, o protréptico e o apotréptico. Os que aconselham em particular ou em público o fazem persuadindo, *προτροπή*, ou dissuadindo, *ἀποτροπή* (I 3, 1358b). O apotréptico, segundo defende Collins (II), é uma instância previsível e fundamental do discurso protréptico do quarto século (2015, p. 83). A dissuasão deve ocorrer antes de qualquer nova proposta que pode ser extraída porque, idealmente, a função aprotréptica é de limpar o campo de todos os concorrentes (Collins (II), 2015, p. 84-85). Por isso a menção à

⁵⁹ Há uma argumentação sólida para se acreditar que fossem alunos da academia platônica. Primeiro, Aristóteles estava disputando com outros acadêmicos ao mesmo tempo em que indicou que uma parte do público estaria convencido — sendo, portanto, adepto das críticas internas de Aristóteles — e outro, não, porque assumem as premissas dos outros acadêmicos — são alunos da academia, portanto, que estão vinculados ao ‘outro lado’ da disputa. Assim, a função protréptica ocorre devido à situação de disputa interna na academia platônica. Essa situação interna da academia justifica a necessidade do protréptico porque ela equivaleria à disputa entre escolas filosóficas — que resultaram em protrépticos (Jordan, 1986). Em certa perspectiva, essa equivalência seria um argumento contrário porque indicaria a falta de unidade da academia platônica extremamente drástica ao ponto de um de seus membros internos precisar dissuadir os alunos do caminhos dos outros membros. Entretanto, Hadot (2014) indica que é bem provável que a academia platônica fosse um espaço de maior liberdade aos intelectuais que assumissem as aulas, permitindo uma divergência interna até mesmo nesse nível crucial. É a “ética do diálogo” que “explica a liberdade de pensamento que, pode-se vislumbrar, reinava na Academia. Espeusipo, Xenócrates, Eudoxo ou Aristóteles professavam teorias que não estavam totalmente de acordo com as de Platão, notadamente sobre o tema da doutrina das Ideias, e mesmo da definição do bem, pois sabemos que Eudoxo pensava que o bem supremo fosse o prazer. [...] Seja como for, podemos concluir que a Academia era um lugar de livre discussão e que não havia ortodoxia na escola, nem dogmatismo” (Hadot, 2014, p. 101). Não é injustificável pensar, por outro lado, que a divergência extremamente crítica e polemista de Aristóteles já indicasse a sua saída e que sua permanência fosse ou em razão de seu apego a Platão ou na esperança de assumir a academia em seu lugar. A segunda opção é atraente por dois motivos: i) seu apego a Platão era o apego de um amigo que estava, belicosamente, persuadindo os alunos a não seguirem seu caminho filosófico, *i. e.*, era um ‘apego’ bem pouco ligada ao caminho filosófico e aos direcionamentos da escola; ii) justificaria seu tom extremamente polêmico a fim de trazer os alunos para o seu lado da disputa, um tipo de conversão que aumentaria sua influência e suas chances de assumir a academia. No entanto, essa argumentação pode ser considerada uma hipótese bastante imprecisa devido às dificuldades de reconstruir a situação real. Por exemplo, não seria uma estratégia retórica adequada causar a sensação de que estivesse depreciando as ideias platônicas se seus alunos fossem possíveis platônicos. Ocorreria com esses alunos a mesma reação de Siriano citada no início da seção. Por isso, é possível também encarar a situação não como uma disputa interna atual da academia platônica, mas somente como a contínua situação pedagógica — em referência à noção de protréptico continuado (Jordan, 1986) — no contexto do Liceu. A prática de dissuasão permanece no interior de uma escola filosófica como parte de sua própria filosofia. Aristóteles, diante disso, estaria apenas indicando que a maioria de seus alunos estão persuadidos, mas abrindo a possibilidade de haver alguns adeptos das premissas de outros acadêmicos no Liceu. A mesma liberdade de pensamento da academia platônica estaria presente no Liceu. As duas opções de interpretação da situação que exige a característica protréptica são possíveis. E, na verdade, quanto aos argumentos particulares, há trechos de diversas críticas que Aristóteles já fez aos acadêmicos. Evidentemente, esses trechos foram reunidos na edição dos livros XIII-XIV sob o propósito evidenciado, mas revela que as críticas ocorreram em contextos diferentes da vida de Aristóteles.

crítica de Siriano. Para Siriano, os princípios platônicos e pitagóricos são divinos, portanto, devem ser tratados e discutidos de forma zelosa, porque a levandade, neste contexto, é sacrilégio (80, 27-30). Se Aristóteles tratasse esses princípios com o mesmo respeito de Siriano, estaria praticando justamente o contrário do que o aprotreptico exige nesse caso, já que se deve afastar o ouvinte da premissa de que esses princípios são divinos. O que exige cuidado e reverência ao discursar é o princípio proposto por Aristóteles como divino, não os princípios concorrentes.

Diante disso, a unidade *Mi-Ni* constitui um aprotreptico, *i. e.*, esta função do discurso protreptico é o que regula o programa e sua execução. Aristóteles trata a tese das unidades diferentes como absurda e fictícia (ἄτοπον καὶ πλασματώδες, *Metaph.* XIII, 1082b 2-3). Compara os acadêmicos com antigos estudiosos de Homero, “que veem as pequenas semelhanças, mas negligenciam as grandes” (*Metaph.* XIV 6, 1093a 26-27, tradução de Moreira, 2024: μικρὰς ὁμοιότητος ὁρῶσι, μεγάλας δὲ παρορῶσιν). Aristóteles admite que eles estão corretos em certo sentido, mas para mostrar tanto que ele preserva aquilo que há de correto em cada um quanto que o que há de correto em cada um leva à inconsistência entre eles⁶⁰. No geral, os acadêmicos estão no erro em razão da falsidade das suas hipóteses e princípios assumidos (*Metaph.* XIII 9, 1086a 13-18). Aristóteles busca dissuadir os alunos do ponto de partida dos acadêmicos porque esse ponto de partida concorre com a sua ciência teológica. Está em disputa o que, de fato, são as essências separadas e, em razão disso, coisas divinas e princípios primeiros.

Quanto ao livro *lambda*, deve-se notar que, apesar do ideal do aprotreptico ser retirar de cena qualquer outra possibilidade antes da proposta positiva, as críticas ainda estão presentes, fazendo com que o elemento aprotreptico, mesmo no momento positivo, tenha certa continuidade. A diferença se dá na presença da exortação à ciência teológica proposta por Aristóteles. Enquanto *Mi-Ni* exerce somente a função aprotreptica, *lambda* exorta à apreensão dos princípios de sua ciência teológica, sem, contudo, eliminar os elementos aprotrepticos. Na exigência da situação retórica, *lambda* se estrutura como o momento propriamente protreptico do discurso da ciência teológica. Por conta disso, reserva-se à próxima investigação o tratamento de algumas complicações presentes na ciência teológica de Aristóteles sob a perspectiva da função protreptica do tratado.

2.2.2 Uma teleologia protreptica em *lambda*

⁶⁰ Ver 2.1.3.

Em *lambda*, Aristóteles defende que o deslocamento contínuo, que deve existir devido à eternidade do movimento e do tempo, exige um motor imóvel. Esse motor imóvel é exigido porque, se regredimos ao infinito, nada seria explicado e a existência atual não teria nenhuma razão ou causa. Algo que move enquanto movido, portanto, não é suficientemente explicativo. No entanto, o que é um motor que produz movimento sem ele mesmo se mover? A reivindicação de Aristóteles possui uma justificação diante das aparências, mas o conceito em si de algo que move sem se mover não é pensável sem dificuldades. Para pensar esse tipo de produção de movimento, Aristóteles se utiliza de exemplos que remetem à causa final.

Assim, Aristóteles tenta explicar como o primeiro motor pode mover sem ser afetado:

Dado que aquilo que é movido e propicia movimento é intermediário, há algo que propicia movimento sem ser movido, sendo uma essência e uma atividade eterna. Propiciam movimento desse modo aquilo que é desejável e aquilo que é suscetível de ser pensado: propiciam movimento sem serem movidos (*Metaph.* XII 7, 1072a 24-27).

ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν [καὶ] μέσον, †τοίνυν† ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδῖον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὁρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενα.

Após explicar qual a relação entre um ente e outro quando mediado pela dependência de causalidade final, atesta que o primeiro motor κινεῖ δὲ ὥς ἐρώμενον — move como amado (1072b 3). A interpretação tradicional é de que, portanto, o primeiro motor imóvel é uma causa final e consegue produzir movimento nas coisas indiretamente, devido ao desejo dessas coisas de possuir sua perfeição. Como os seres desejam possuir sua perfeição, eles imitam, à sua maneira, a imobilidade do primeiro motor. Laks defende que o primeiro motor é causa final devido à identidade entre o primeiro termo de uma seriação positiva de entidades, *i. e.*, a substância imaterial e o bem se identificam (2000, p. 226). O problema é que as características oferecidas por Aristóteles para o primeiro motor são κινητικά (motora) e ποιητικά (produtora), especificações de uma causalidade eficiente, não final⁶¹.

As explicações dadas para a causalidade final do primeiro motor retiram o que é preciso para dar conexão ao mundo, ser produtor. Como causa final, serviriam os princípios acadêmicos discutidos. Ora, os astros, desejando imitar a perfeição das formas, moveriam-se

⁶¹ Berti (2000) argumenta nessa direção, enfocando o título ἐνέργεια (atividade) devido à sua análise do sexto capítulo de *lambda*, junto a outras considerações e comentários do debate sobre a causalidade do primeiro motor imóvel. Assim, para explicações ampliadas sobre a doutrina tradicional, seu desenvolvimento e sua crítica, ver Berti (2000). Para a defesa da interpretação tradicional, ver Elders (1972).

eternamente em um círculo. O problema nessa explicação é a falta da característica produtiva, eficiente. Não é que o primeiro motor é um ‘ἐρώμενον’; em vez disso, é um ‘ποιητικόν’ que possui uma propriedade semelhante, ὥς, ao ente que é amado, a qualidade de não se mover. Aristóteles, de fato, descreve as especificações de uma causalidade final, mas somente pelo motivo pedagógico de explicar, a partir do único exemplo disponível, como um motor pode produzir sem se envolver no movimento enquanto movido. A descrição do primeiro motor imóvel como ἐρώμενον está sob função protrética. Ela busca levar o aluno ao entendimento correto do princípio a partir dos tipos de relações causais que temos disponíveis em nossa experiência cotidiana⁶².

Conectado com o problema da causalidade final, uma teleologia cósmica é apresentada no último capítulo de *lambda*. Em sua explicação central, Aristóteles diz que

Tudo está coordenado (as coisas que nadam, as que voam, as plantas), de certo modo, mas não de modo semelhante. Não é verdade que elas comportam-se de tal modo que uma não tem nenhuma relação com a outra, mas, ao contrário, há relação, pois tudo está coordenado em volta de uma única coisa, como em uma casa os homens livres têm muito pouca permissão para fazer qualquer coisa ao acaso (pois, ao contrário, todas as coisas, ou a maioria delas, estão ordenadas), mas aos escravos e animais cabe muito pouco do que é relacionado ao comum, e o que predomina é fazer qualquer coisa ao acaso – de fato, a natureza de cada um deles é um princípio desse tipo. Quero dizer: necessariamente, todas as coisas dirigem-se ao menos para sua dissolução, e há outras coisas assim, das quais todas participam em relação ao todo (Metaph. XII 10, 1075a 16-24).

πάντα δὲ συντέτακται πως, ἀλλ’ οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτὰ· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ’ ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ’ ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχε· τοιαύτη γὰρ ἐκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν. λέγω δ’ οἷον εἰς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔστιν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.

O termo συντέτακται expressa o significado oposto das coisas serem episódicas, *i. e.*, elas possuem uma ordem conjunta, correlacionada, formando uma unidade. A unidade do mundo não se dá pela unidade substancial ou unidade de coisas pertencentes ao mesmo gênero. O πρὸς ἐν da passagem aponta para o modo de significação que Zingano denominou

⁶² Em *Phys.* II 1, Aristóteles distingue os entes naturais e não-naturais, utilizando a técnica como modelo explicativo para a compreensão dos entes naturais. Semelhante ao que ocorre em *Metaph.* I 1-2, constrói o edifício de sua ciência, as noções de causalidade, nas razões ‘paradigmas’ da técnica. Yaffe (1979) se utiliza dessas passagens para fundamentar a noção de que essas considerações estão sob função protrética e de que a ciência aristotélica é modelada pela técnica devido à intenção protrética. A partir disso, pode-se interpretar as causas aristotélicas como modelos explicativos aproximativos.

homônima atenuada (2013, p. 409). Especificamente, o ente central em volta do qual os outros entes orbitam mais ou menos próximos permite uma unidade de sentido para o mundo a partir da relação de dependência causal. O συντέτακται se dá em razão de uma significação πρὸς ἓν. No entanto, Aristóteles não exclui a pluralidade e as coisas ao acaso na natureza, como se evidencia em πολλὸ ὅ τι ἔτυχεν destacado acima.

A interpretação da imitação resulta na perda de uma perspectiva mais profunda da teleologia do último capítulo de *lambda*. Judson (2019) entende o sentido unificador do primeiro motor como sendo o objeto imitado pelas ações regulares dos seres, sendo que a divisão dos seres proposta se dá entre aqueles mais regulares, onde suas ações — ou sua única ação — imitam a invariabilidade do primeiro motor imóvel, e aqueles menos regulares. Entre os menos regulares, há ações que imitam a invariabilidade do primeiro motor imóvel, como a dissolução inevitável e, em um sentido mais fraco, a geração de descendentes (Judson, 2019, p. 350). Essa é uma interpretação metafórica de ‘imitação’, porque os seres perecíveis não são perecíveis por terem como objeto do desejo o primeiro motor imóvel e buscar imitar sua vida. A perecibilidade dos seres é um processo natural não intencional, mesmo para a teoria da imitação⁶³. O exemplo citado por Aristóteles é de uma regularidade da natureza que é independente desses seres pensarem e desejarem o primeiro motor imóvel.

A dissolução das coisas se encaixa no funcionamento geral da natureza. A geração e a corrupção só podem existir a partir do movimento contínuo do céu, causado pelo primeiro motor. Nesse sentido, participam do funcionamento do todo, uma vez que fazem parte da geração e da corrupção. O modelo doméstico demonstra que a distinção dos seres em *lambda 10* se dá no sentido da funcionalidade no interior de um sistema. Sem o movimento contínuo não há tempo, nem geração e corrupção do mundo ‘sublunar’. Por isso, os astros possuem um papel central na explicação teleológica. No caso dos outros seres, possuem uma participação bem marginal quanto ao todo. A própria definição de um todo é frágil devido a essa distinção, porque as partes possuem participações absolutamente desiguais quanto ao funcionamento do ‘organismo geral’, que não existe enquanto um ente unificado substancial.

Aristóteles, nesse momento de *lambda*, tenta explicar em que sentido pode-se entender um ‘todo’ a partir da função de cada parte, sem resultar em um monismo eleático⁶⁴

⁶³ Sedley, na sua defesa da ideia de desejo e imitação, por exemplo, admite que não se pode tomar o desejo por parte das plantas como literal (2000, 334). A ampliação da noção é inevitável, porque os homens também não agem tendo como fim à imitação da imobilidade do motor primeiro.

⁶⁴ Na *Phys.*, Aristóteles escreve que “investigar se o ente é um dessa maneira é semelhante a debater uma afirmação pronunciada por mero palavreado (por exemplo, a de Heráclito, ou se alguém dissesse que o ente é um único homem), ou é semelhante a refutar um argumento erístico — e o caráter erístico ambos os argumentos têm, o de Melisso e o de Parmênides, pois assumem premissas falsas e são inconcludentes; mas o de Melisso é mais vulgar e desprovido de dificuldade, pois, um absurdo tendo sido concedido, os demais decorrem: mas isso não é

ou em um universo episódico e absolutamente desconexo⁶⁵. Assim, a unidade do sistema cósmico de Aristóteles é pluralista, reconhecendo que as coisas estão fragilmente conectadas em um todo. A única coisa que permite essa unificação de coisas plurais e aparentemente desconexas é a causalidade do primeiro motor imóvel. É possível falar em um todo unitário significativo por uma relação de dependência causal centrada no primeiro motor imóvel.

Uma teleologia desse tipo pode possuir diversos significados. Em Aristóteles, propomos que seja concebida como *teleologia protréptica*, porque ela cumpre uma função protréptica de encaminhar os alunos para um aspecto da natureza que é possível que não haja outra forma de descrevê-lo. Sua teleologia não indica um ajuste fino do universo, porque admite coisas que não possuem nenhuma função⁶⁶. Também não é, nos casos das coisas que possuem funcionalidade, uma explicação que implica intencionalidade na natureza⁶⁷. Mesmo assim, é inevitável que a linguagem teleológica carregue algum sentido de intencionalidade. Deste modo, é uma linguagem imprecisa cientificamente; porém, somente através dessa linguagem imprecisa é que se pode alcançar uma realidade precisa quanto à funcionalidade dos entes, a ordem e conexão dos seres⁶⁸. É uma linguagem que está sob a intenção protréptica, porque Aristóteles precisa apresentar ao aluno esse problema com o qual a ciência teleológica lida, o seu resultado unificador da realidade que preserva o φαινόμενα de que o mundo não é episódico e desconexo⁶⁹.

As lições em *lambda* precisam ser postas no sentido de um protréptico continuado (Jordan, 1986, p. 330), onde aquilo que é formulado com finalidade pedagógica formativa se torna parte da ‘doutrina’ da escola. O entendimento dos princípios envolve a necessidade de

nada difícil!” (I 1, 184b-185a, tradução de Angioni, 2009: ὁμοιον δὴ τὸ σκοπεῖν εἰ οὕτως ἐν καὶ πρὸς ἄλλην θέσιν ὅποιανοῦν διαλέγεσθαι τῶν λόγου ἔνεκα λεγομένων (οἷον τὴν Ἡρακλείτειον, ἣ εἴ τις φαίη ἄνθρωπον ἓνα τὸ ὄν εἶναι), ἣ λύειν λόγον ἐριστικόν, ὅπερ ἀμφοτέρωθεν μὲν ἔχουσιν οἱ λόγοι, καὶ ὁ Μελίσσου καὶ ὁ Παρμενίδου· καὶ γὰρ ψευδῇ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν· μᾶλλον δ’ ὁ Μελίσσου φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν, ἀλλ’ ἐνὸς ἀτόπου δοθέντος τὰ ἄλλα συμβαίνει· τοῦτο δὲ οὐδὲν χαλεπόν). Apesar de praticamente se negar a debater com o eleatismo nessa passagem, em I 3 lida com os argumentos e busca refutá-los. A recusa de debate em I 1 não deixa de ter, portanto, um significado protréptico.

⁶⁵ Ver 2.1.3.

⁶⁶ Os casos de falhas na natureza admitido por Aristóteles, como a existência de animais imperfeitos, com órgãos disfuncionais: “Nessas condições, estarão em posse de todos os sentidos aqueles animais que não são imperfeitos nem mutilados (pois revela-se que também a toupeira tem olhos sob a pele)” (*De an.* III 1, 425a 9-10, tradução de Gomes dos Reis, 2012: πᾶσαι ἄρα αἱ αἰσθήσεις ἔχονται ὑπὸ τῶν μὴ ἀτελῶν μηδὲ πεπηρωμένων φαίνεται γὰρ καὶ ἡ ἀσπάλαξ ὑπὸ τὸ δέρμα ἔχουσα τοὺς ὀφθαλμούς).

⁶⁷ Ter direcionalidade é diferente de possuir intencionalidade. Essa diferença está bem esclarecida no debate biológico sobre os mecanismos evolutivos, ver, e. g., McGrath (2020, p. 316-322).

⁶⁸ A linguagem teleológica está presente na ciência contemporânea sem implicar uma metafísica teleológica. Mayr, em *Teleological and Teleonomic, a New Analysis* (1974), traz o debate filosófico presente na ciência contemporânea sobre o valor da linguagem teleológica e seus limites. A noção de teleonomia é semelhante ao que propomos na interpretação de Aristóteles, onde há, nas coisas da natureza, uma finalidade aparente, e. g., as finalidades dos órgãos no corpo humano. A linguagem teleológica é útil para captar essa realidade que, sem termos teleológicos, seria de difícil descrição.

⁶⁹ Ver 2.1.3.

compreender o poder explicativo daquilo que é considerado princípio⁷⁰. Quando Aristóteles expressa o primeiro motor imóvel ὡς ἐρώμενον (como amado), está oferecendo meios pedagógicos para alcançar compreensão do princípio na medida em que, caso o motor seja entendido como movente e movido, seu poder explicativo é perdido. Da mesma forma, somente através da linguagem teleológica, que descreva um mundo onde tudo está συντέτακται (coordenado), é que se pode aproximar o aluno do papel cumprido pelo motor imóvel enquanto princípio.

As noções possuem caráter formativo diante do princípio da ciência teológica. Elas não são abandonadas porque não há algo mais próximo para compreensão do princípio, já que ele é indemonstrável e só pode ser conhecido por esse tipo de aproximação e habituação intelectual (Burnyeat, 1981). Sendo assim, as reflexões sobre o sentido de ter voûς dos princípios converge não só com a intenção formativa dos escritos teológicos, como também com a noção específica de protréptico continuado. A convergência ocorre devido à necessidade de, para explicação dos princípios — sua propriedade explanatória⁷¹ e função exercida num determinado sistema científico —, percorrer o caminho formativo e dialético. Não há como explicar o princípio, de maneira demonstrativa e científica, após tê-lo alcançado. Deve-se refazer o caminho quando a necessidade de explicar o princípio surge novamente.

Por fim, é preciso lembrar que a tradição mitopoética expressa a cosmovisão do povo grego. O protréptico em *lambda* deve levar o ouvinte aos princípios da ciência teológica e se utiliza dos meios disponíveis para antecipar a contemplação de seu objeto. A forma mítica e o pensamento mítico deve ser entendido sob essa função. Para o convite à ciência teológica, o mítico se manifesta como um meio eficaz se utilizado dentro das limitações que um protréptico filosófico impõe⁷², sem se desviar do modo filosófico geral da investigação. Devido à presença essencial da tradição mítica nas formulações teológicas de Aristóteles, reserva-se ao último capítulo a tarefa de analisar em que consiste a relação entre o mito e a

⁷⁰ Ver 2.1.2.

⁷¹ Utiliza-se esse termo devido à explicação de Angioni, onde, “no contexto de Segundos Analíticos I-33, o contraste entre conhecimento científico e opinião é formulado em termos de diferenças nas propriedades explanatórias do termo mediador selecionado em uma pretensão de explicação, ou, para formular o mesmo ponto de modo mais direto, em termos de diferenças nas propriedades explanatórias da causa selecionada para explicar o que se pretendia explicar. O que faz da opinião ser opinião, neste caso, é a ausência do princípio necessário, ou seja, a ausência do termo mediador que capta a causa primeira e faz de um silogismo uma demonstração universal da conclusão” (2013, p. 340). Sem o entendimento da *propriedade explanatória* do primeiro motor imóvel, ele não pode cumprir um papel científico e torna-se mera opinião. Portanto, a passagem das ἐνδοξα para o estabelecimento do princípio é qualitativo; o princípio não é mais δόξα, porque é entendido o seu papel dentro da ciência.

⁷² Mais especificamente, se adotarmos as leituras de Bitzer (1968) e Jordan (1986) apresentadas, deve ser utilizado sob os limites que a *situação retórica* impõe ao protréptico filosófico.

ciência teológica. Em razão disso, as reverberações míticas foram omitidas para que o foco estivesse na função protréptica como justificativa da característica teleológica, na medida em que o protréptico para a ciência teológica exige uma linguagem teleológica como meio de aproximar-se dela.

2.3 Conclusões

O caminho que leva à ciência teológica é a investigação dialética que, em sentido mais rigoroso, é um momento pré-científico. Nessa direção rigorosa das concepções aristotélicas, os escritos teológicos não constituem-se como uma apresentação da ciência em si, no sentido de seus resultados finais em forma demonstrativa. Na realidade, os livros XII, XIII e XIV da *Metaph.* deveriam ser entendidos como investigações teológicas, utilizam o método dialético para alcançar os princípios dessa ciência. Sua investigação dialética propõe tornar o mais visível possível o nó em que as opiniões se encontram. Para solucionar esse nó, encontrar a saída, não supõe encontrar outro caminho que esteja aberto; ao contrário, estimula seus discípulos a atravessar as ἀπορίαι (διαπορῆσαι) como forma de chegar à εὐπορία. O processo de tornar claro a situação embaraçosa das opiniões prepara o terreno para o modo fundamental de se considerar realmente que um nó filosófico foi desatado. As aparências mais básicas, as concepções humanas mais fundamentais, devem ser preservadas em uma noção que seja coerente e, assim, a mais sintética possível.

Suas investigações teológicas, por outro lado, podem ser encaradas sob a perspectiva do discurso para além do método investigativo da filosofia, *i. e.*, dos elementos protrépticos que constituem tais investigações. As descrições, argumentações, exemplos, imagens e noções aproximadas são estruturados e planejados sob a função de um protréptico exigido pela situação retórica em que os escritos escolares de Aristóteles nasceram. Em razão disso, deve-se interpretar as ideias apresentadas fora do eixo dogmático, como se Aristóteles estivesse repetindo o mesmo erro que criticara acerca da criação de narrativas antropomórficas sobre os seres divinos com o acréscimo crucial de dar-lhes aparência científica irrefutável. Os elementos protrépticos demonstram que as noções indicadas são trilhas ou atalhos que direcionam os alunos para a ciência teológica, aproximando-os do conhecimento filosófico mais excelente. Não se pode reduzir a sabedoria mais propriamente dos deuses do que dos homens à aproximação realizada.

O caminho aristotélico para sua ciência teológica, portanto, é um caminho aberto e contínuo. Não legou noções dogmáticas que, num passo além das capacidades humanas,

soluciona todos os nós envolvidos no conhecimento das substâncias imateriais, eternas, separadas e divinas. O estado em que se encontra a ciência teológica em seus escritos estimula seus discípulos a ocuparem-se dos nós teológicos em busca de conceitos coerentes — conceitos que sustentem o maior número de opiniões admitidas entre os homens sem cair em contradições e, assim, preservem o tesouro da experiência humana acumulada.

III Πάτριος δόξα: a função do μύθου nas investigações teológicas

ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίων δὲ / Ζῆν' ὕπατον μήστωρ', οὐδ' εἰ
μάλα πολλὰ κάμοιτε.

Mas não arrastaríeis do céu para a planície terrena / Zeus, o sublime
conselheiro, ainda que vos esforçasseis.

Homero, *Iliada*, 8. 21–22.

O presente capítulo é um recorte mais específico da discussão metodológica anteriormente realizada. Trata-se do lugar privilegiado que o pensamento mítico ocupa nas investigações teológicas de Aristóteles. Para uma compreensão ampliada, há uma separação artificial entre matéria e forma do mito que divide a exposição. A separação é artificial no sentido de ser criada no discurso a fim de especificar dois aspectos do mítico que não necessariamente estão sempre separados no uso de Aristóteles. Por matéria do mito, quer-se especificar o seu conteúdo, suas estruturas de pensamento, que revelam a cosmovisão essencial daquele povo da Grécia Antiga. Nesse sentido, para Aristóteles, em seu método de ‘salvar’ o maior número possível de aparências, o mito transmite essas aparências que, para a ciência teológica, são especiais, porque dizem respeito ao divino, à origem e estrutura do mundo. Por outro lado, por forma do mito, entende-se a forma que apresenta no discurso, o meio comunicativo dessas estruturas do pensamento tradicional.

Normalmente, a continuidade dessas estruturas de pensamento, na filosofia, ocorre com o abandono da forma mítica e, assim, a leitura da passagem do mítico ao filosófico entra em conflito com a ideia de utilização da forma mítica na filosofia. De fato, o próprio Aristóteles indica esse conflito e se coloca na posição de abandono da forma mítica em favor da forma filosófica do discurso. No entanto, por meio das contribuições de Kierkegaard acerca da função do mítico em Platão, intenta-se mostrar que em Aristóteles também é possível compreender uma função exercida pelo mítico a partir de algumas passagens sob a perspectiva da exigência de um protréptico filosófico.

De certa forma, a distinção se assemelha com a distinção do capítulo anterior entre dialética e protréptico, no sentido de que a primeira parte se refere ao uso das ἐνδοξα fundamentais transmitidas pela tradição mítica utilizadas no método dialético da investigação teológica; ao passo que, a segunda parte, demonstra que a própria forma mítica exerce a função de antecipar o acesso à ciência teológica, servindo como um protréptico. Como veremos, isso não significa que a forma seja contingente à inaptidão dialética do público,

porque ela se apresenta em meio ao processo dialético de investigação. O protréptico está intimamente ligado ao público para o qual o discurso se dirige. No entanto, no caso de Aristóteles, isso não significa uma falta de capacidade de um público particular, como se outro público fosse capaz de acessar, com um raciocínio purificado, toda a verdade acerca das essências imóveis. É a própria ciência teológica que exige o mítico, porque é uma ciência divina e livre; enquanto os homens, em diversos sentidos, são escravos (*Metaph.* I 2, 982b 28-29).

3.1 O essencial mítico da ἐπιστήμη θεολογική na passagem do mûthos ao lógos

3.1.1 Passagem do mûthos ao lógos na filosofia grega

A narrativa do *milagre grego*, embora ultrapassada, parece se fazer presente quando Aristóteles é interpretado sem qualquer referência ao pensamento mítico anterior que sobreviveu não só na cultura popular do povo grego, como também em intelectuais, a exemplo de Aristóteles. O *milagre grego* e como ele se expressa em seu pensar é esclarecido por Jean-Pierre Vernant, onde estabelece John Burnet como grande representante dessa vertente (cf. 1990, p. 441–442). Nesta perspectiva do nascimento do pensamento positivo na Grécia, surgiria como uma espécie de milagre, devido ao espírito genioso dos gregos, tendo em vista que é uma ruptura com a tradição antiga e seu modo de pensar o mundo.

John Burnet, apesar de reconhecer rudimentos do pensamento positivo em Hesíodo, devido à sistematização da história dos deuses (*Int.*, IV), expressa essa noção milagrosa. Ao estabelecer que podemos reivindicar os gregos como criadores da ciência, mesmo sem possuírem noção esclarecida da hipótese científica e seu método, indica que “um *instinto certo* guiou-os para o método correto” (Burnet, 2006, *Int.*, XIII, *destaque nosso*). É por isso que o termo *milagre grego* tem uma significação precisa da singularidade desse tipo de argumento que apela a alguma espécie de instinto, intuição, genialidade ou iluminação, ao tentar fornecer a razão de um desenvolvimento histórico específico. Claro que, para Burnet, não é possível deixar de trilhar esse caminho de argumentação, tendo em vista que não pode incorrer “no erro de fazer a ciência derivar da mitologia” (2006, *Int.*, IX). Em nota a isso, referencia Cornford — autor comentado por Vernant — e sua obra *From religion to philosophy*, explicando que este autor tanto percebe a perda de influência das antigas representações coletivas quanto não reconhece, de modo satisfatório, o contraste entre ‘ciência’ jônica e tradição mítica (Burnet, 2006, *Int.*, nota 34).

Diante disso, pode-se notar que Burnet não desconhecia outras posições acerca do nascimento do pensamento racional na Grécia. Entretanto, Vernant comenta principalmente uma obra póstuma de Cornford, intitulada *Principum sapientiae*, onde o autor “estabelece a origem mítica e ritual da primeira filosofia grega” (1990, p. 443). No caso desta obra, Burnet não pôde ter acesso por ser publicada muitos anos após sua morte. É nesta obra, desconhecida por Burnet, que Cornford menciona a racionalização do mito na filosofia.

Esta percepção é principiológica para a distinção entre mito e filosofia em Vernant (1990, p. 447–448). Mesmo que Vernant permaneça com a convicção evocada por Cornford de que a filosofia se desenvolveu do mito, faz a crítica dos autores que, após a contribuição de Cornford, caíram no erro de considerar a filosofia uma mera repetição do mito. Esse foi o erro que Burnet buscou evitar. Vernant consegue evitar o erro postulando a necessidade de distinguir e contrastar mito e filosofia, onde a filosofia é compreendida como algo novo. Na necessidade de contraste e distinção, para reconhecer o papel inovador da filosofia, Vernant reencontra Burnet, mas sem repetir sua tese que, atualmente, se encontra datada.

Nesta distinção entre mito e filosofia, recorreremos à definição de mito oferecida por Mircea Eliade, no entendimento de que tal definição aprofunda e se relaciona com a utilizada por Vernant acima. O mito é uma narrativa sacralizada, que conta determinado evento originário, acontecido no tempo fabuloso, primordial. Assim,

o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. [...] Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a ‘sobrenaturalidade’) de suas obras (Eliade, 1972, p. 9).

A percepção de Aristóteles influi na concepção acima, de maneira que se faz proveitoso dar notas do que se propõe desenvolver posteriormente, sem cindir completamente o conteúdo. O filósofo de Estagira considera o amante dos mitos — φιλόμυθος — como, de alguma maneira, um filósofo — φιλόσοφος (*Metaph.* I 1, 982b 17ss). Como instaurar, entretanto, a ruptura radical entre mito e ciência, se Aristóteles, no mesmo texto onde identifica sabedoria e ciência, pensa que aquele que tende para um também tende para o outro? A conexão percebida por Aristóteles entre mito e ciência, nesta passagem, confere sentido à definição de mito eliadiana — e vice-versa, *i. e.*, a definição confere sentido para a conexão de Aristóteles.

Essa conexão é devido à força pela qual o mito, segundo Eliade, “se refere a realidades” (1972, p. 9) e sua base, manifestação e origem, está nelas. O homem e seu mundo se exprimem no mito de uma forma própria, de modo que nada do que é humano e nada que pertença ao mundo circundante são excluídos da mitologia (Kerényi, 2015, p. 25). No contexto da passagem aristotélica, o que se percebe como conexão é justamente esse espanto ou maravilhamento (θαυμάζω) com o mundo, já que as narrativas míticas⁷³ se realizam a partir dessa admiração com as coisas. A busca da gênese dos fenômenos, provocadores do maravilhamento, é como um espaço comum de surgimento, primeiramente, do mito e, posteriormente, da filosofia.

No mito, há uma ambiguidade ao apreender, através do pensar, o mesmo fenômeno como fato natural e como geração divina no tempo primordial (Vernant, 1990, p. 449). Nisso reside a noção final da definição eliadiana oferecida acima, onde o mito desvela a sacralidade das obras realizadas por essa atividade formadora e generativa (Eliade, 1972, p. 9). Quando o mundo se traduz em uma narrativa mítica, as coisas e objetos desse mundo se tornam vivas, significantes, ordenadas de forma inteligível (cf. Eliade, 1972, p. 101). É um mundo que, nos termos de Eliade, ‘fala’ ao homem e pode ser expresso através da linguagem, em suas próprias estruturas internas, mesmo que seja ainda misterioso.

O espírito grego, formado nessa tradição, conceberá como sagrado e divino tudo aquilo que, de certa forma, reproduz o Cosmo em sua estrutura geradora, formadora e ordenadora. Essas ações, de formar e construir, é como um “trazer algo à existência, dar-lhe ‘vida’ e, em última instância, fazê-la assemelhar-se ao organismo harmonioso por excelência, o Cosmo” (Eliade, 1972, p. 27). Aristóteles — percebe-se quase que imediatamente — não será uma exceção. Na verdade, ele é a expressão exata dessa mentalidade.

Esse paradigma se manifesta intensamente na cosmogonia, o “modelo exemplar” (Eliade, 1972, p. 27) dos atos criativos. Os mitos cosmogônicos reportam à origem, à gênese do mundo, seu princípio. Esse comportamento humano diante do Tempo é descrito por Eliade como um

⁷³ Não se deve ignorar que μῦθος possui uma acepção mais ampla em Aristóteles, incluindo a estruturação da tragédia como um uso técnico em outra área de seus escritos. De fato, essa acepção ampliada, não se restringindo à narrativa mítica daqueles chamados de teólogos, pode ser o caso da passagem. Apesar disso, não se pode recorrer a uma restrição inversa, onde o termo não deva se referir à narrativa mítica. Isso porque a passagem comenta a gradação dos impasses humanos diante de sua admiração com o mundo, onde o ápice se dá no interesse pelos astros celestes e a geração de toda a realidade (*Metaph.* I, 982b 15–16). Ao conectar esses impasses com o amante dos mitos, os leitores — ou ouvintes — são empurrados para os mitos cosmogônicos como um exemplo. Mesmo que se queira restringir a passagem à tragédia, não faz mais do que colocar mais uma mediação entre a filosofia e o mito, porque a tragédia é também devedora da tradição mítica. As direções possíveis de interpretação levam a mesma concepção final apresentada — aquele campo comum no interior do mito que leva à filosofia.

curar-se da obra do Tempo, é preciso ‘voltar atrás’ e chegar ao ‘princípio do Mundo’. Acabamos de ver que esse ‘retorno à origem’ tem sido diversamente valorizado. Nas culturas arcaicas e paleorientais, a repetição do mito cosmogônico tinha como objetivo a abolição do Tempo decorrido e o reinício de uma nova existência, com as forças vitais intactas. Para os ‘místicos’ chineses e hindus, o objetivo não consistia em recomeçar uma nova existência aqui embaixo na terra, mas em ‘volver atrás’ e reintegrar-se ao Grande-Um primordial. Mas, nesses exemplos como em todos os outros por nós citados, o elemento específico e decisivo sempre foi o ‘retorno à origem’ (Eliade, 1972, p. 64).

Na descrição simples de Burkert do mito como ‘saber em histórias’ (1991, p. 47), complementa-se a interpretação eliadiana acima ao inserir a cosmogonia num saber englobante, uma orientação mais geral na posição do homem na realidade do mundo através da descrição de acontecimentos passados. Na apresentação de uma ordem estável, normalmente em relação com a religião praticada, a cosmogonia é estruturada de forma simples e antropomórfica, como, por exemplo, o modelo geracional (Burkert, 1991, p. 48). A função da narrativa cosmogônica na tradição mítica, portanto, é a de orientar a realidade a partir de uma matriz originária.

A filosofia grega dá continuidade a esse comportamento diante do tempo, em vez de romper com ele. Em seu desenvolvimento, nos intelectuais jônios, “o original, o primordial, despojam-se do seu mistério” (Vernant, 1990, p. 450), fazendo desse mundo divino, explicado por um princípio originário, completamente natural, bem como o seu princípio. A filosofia simultaneamente ‘rompe’ e ‘repete’. Nos pré-socráticos, o modelo geracional é um nítido vestígio da repetição e o “saber”, explica Burkert, “anda ainda e sempre à procura de ‘histórias’, em vez de fórmulas e análises” (1991, p. 52). O conteúdo e a linguagem da filosofia cada vez mais se afastam do mito na concepção da natureza (Vernant, 1990, p. 450–451), mas o afastamento ocorre porque o mito já manifesta esse caminho em sua preocupação com o princípio da existência, com a estrutura e formação das coisas que, em última análise, recai sobre o maravilhar-se com os fenômenos. Ao se afastar, mantém o paradigma de abordagem do mundo como estruturado e explicado mediante um ‘voltar atrás’ (Eliade, 1972, p. 81).

O processo descrito acima, de continuidade e rompimento, é o da “desmistificação” (Eliade, 1972, p. 81) ou da racionalização do mito (Vernant, 1990, p. 448; Cornford, 1952, p. 187–188). O mito cosmogônico, manifestando interesse pela estrutura e gênese, permanece uma narrativa, não resposta a um problema formulado; *i. e.*, o mito resolvia sem, de fato, postular a questão (Vernant, 1990, p. 448). A distinção da filosofia é que, como Vernant

expõe, ela faz desse interesse seu problema — um problema ontológico em Eliade (1972, p. 81) —, formulando as questões a fim de obter uma solução⁷⁴. Transforma-se, a partir da tradição filosófica, “a perspectiva e o modo de colocar as questões” (Burkert, 1993, p. 581). Não que o mítico não fosse, em certo sentido, *explicativo*. A mitologia não explica pela via teórica, mas oferece sentido: elucida a partir do princípio⁷⁵, não das causas (Jung & Kerényi, 2011, p. 19-20). Na forma narrativa, os teólogos estabelecem um ideal primário que garante a continuidade, *i. e.*, a mitologia, ao regressar ao tempo primordial, fundamenta o mundo (Jung & Kerényi, 2011, p. 20-21). O mito é fundamento. A filosofia é um movimento em busca das causas⁷⁶, o que fortalece as disciplinas particulares que formulam hipóteses científicas ao mesmo tempo em que não abandona a identificação das causas com os princípios (cf. *e. g.*, *Metaph.* I 1-2; XII 2), no sentido mais generalizante de fundamento da existência.

Para Eliade, esse processo é o despojamento da narrativa histórica das ações dos deuses, devido à perda de interesse por essa história divina por parte das elites gregas (1972, p. 80–82). A filosofia transforma a linguagem e o conteúdo, mas o faz como um desdobrar do

⁷⁴ Sendo assim, a forma não é uma diferença marginal. Apesar dos filósofos se utilizarem da poesia, os poetas deixam de ser os únicos habilitados a expressar a sabedoria. A passagem gradual da tradição mitopoética à tradição filosófica também pode ser posta como uma passagem da poesia dos teólogos à prosa filosófica, já que a mitologia “é uma arte unida e inerente à poesia (os domínios de ambas coincidem)” (Jung e Kerényi, 2011, p. 15). Burkert oferece uma descrição breve e iluminadora dessa passagem: “Até aí, falar sobre os deuses em público tinha sido um privilégio exclusivo dos poetas. Homero e Hesíodo proporcionaram os contornos amplamente conhecidos das figuras divinas, e os poetas líricos trataram este material engenhosamente nos festivais em honra dos deuses, apresentando-os com um colorido e um esplendor sempre renovados. As reflexões dos «sábios», como Sólon, exprimiam-se em forma poética, na linguagem e no modo de pensar de Homero e Hesíodo. Respeitando as regras da poesia, cada formulação tem de conter um elemento lúdico. Tal desaparece completamente na prosa escrita: os suportes e padrões predeterminados dos epítetos e das fórmulas desaparecem, a tradição literária é suspensa por um tempo, enquanto os escritores tentam falar dos factos directamente, de uma maneira objectiva” (1993, p. 582, *grifos nossos*). Da mesma forma que não é correto pressupor uma ruptura radical entre mito e filosofia, também não se deve postular uma ruptura radical entre a forma poética dos teólogos e a prosa filosófica, *i. e.*, a transição permite vestígios da forma anterior, ainda que sob alguma função especificada. Na segunda parte do presente capítulo, postula-se que o discurso mítico — em sua forma, modelo simples ou ludicidade — possui uma relação positiva e interna com a ciência teológica, numa espécie de protréptico continuado.

⁷⁵ É importante notar que *princípio* aqui não possui o mesmo sentido de *princípio* na filosofia aristotélica. Princípio, no uso dos autores, tem um sentido de origem e início, ainda não identificado com o significado de explicação causal. Aristóteles vai identificar princípio e causa, mas, assim, *princípio* deixa de ser simplesmente *origem*, para significar todos os modos de se dizer a causa ou a explicação de algo.

⁷⁶ Kerényi distingue causa e princípio mediante a diferença entre perguntar “por quê?” e “De onde?” (Jung e Kerényi, 2011, p. 20). A mitologia responde ao ‘por quê’ somente na medida em que esse ‘por quê’ é identificado com o ‘de onde’. O primórdio atemporal não é imediatamente uma causa explicativa, mas uma origem; no entanto, sendo origem, exerce a função de causa explicativa para o conjunto do mundo ao redor. Em Aristóteles, o ‘por quê’ e o ‘de onde’ são, igualmente, causa e princípio (Cf. *Metaph.* I). Normalmente, no sentido em que Kerényi coloca, Aristóteles coloca essas questões como modos de explicar as coisas. O sentido primordial dos elementos defendidos pelos pré-socráticos são entendidos como causal material das coisas. Kerényi entende que essas causas elementos dos pré-socráticos não são meras causas, mas um fundamento primordial, respondendo ao ‘de onde’ como a tradição mítica (Jung e Kerényi, 2011, p. 20). Na investigação dialética de M-N, os elementos também são rejeitados e não podem ocupar o lugar dos princípios que a ciência teológica busca. Assim, os princípios da ciência teológica ocupam esse lugar de fundamento, herdado da tradição mitopoética.

mítico (Vernant, 1990, p. 464), prolongando a cosmovisão da tradição mítica acerca da realidade⁷⁷ (Eliade, 1972, p. 82). Esse processo pode ser visualizado com clareza no *Tim.* de Platão, que Burkert denomina como um “projecto cosmogónico próprio” (1991, p. 52-53). Neste projeto, as repartições menores do Universo são explicadas pelo saber matemático e astronômico, independentes das tradições míticas, enquanto que o *quadro de conjunto* retoma uma função mítica de orientar, por meio do ‘original’ e inicial, a percepção do mundo (Burkert, 1991, p. 53). A ciência teológica de Aristóteles, conforme articulada em *lambda*, oferece igualmente um *quadro de conjunto* que cumpre uma função mítica orientadora.

3.1.2 Aristóteles na transição cultural e a preservação do depósito humano

Na filosofia de Aristóteles, confirma-se essa leitura da passagem do mítico ao filosófico. Outrossim, ao relacionar a passagem histórica do *lógos* ao *mûthos* com a filosofia de Aristóteles, apreende-se três aspectos fundamentais que constroem um horizonte hermenêutico para compreensão da ciência teológica de Aristóteles:

- i) o filósofo de Estagira deve ser lido como parte daquela elite grega que perdeu o interesse pela história divina;
- ii) Na filosofia de Aristóteles, especialmente sua ciência teológica, incide esse espírito grego atravessado pelas estruturas míticas, onde a ciência que se almeja construir cumpre a função mítica de matriz e fundamento do mundo;
- iii) Aristóteles tem consciência de que seu pensamento é atravessado por essas concepções míticas do espírito grego e, mais especificamente, preservar o essencial mítico faz parte de seu método.

⁷⁷ De certa forma, a filosofia antiga tem como pressuposto ‘dados’ que, na verdade, são concepções míticas. A cosmovisão mítica como ponto de partida da reflexão filosófica grega é uma leitura que pode ser elucidada novamente por uma passagem crucial de Burkert: “O facto de o mundo ter de ser concebido como unidade a partir de um «início», de existir um «devir», *phýsis*, na tradução latina natura, com leis próprias que o homem não pode influenciar, de o mundo existente ser em última instância, «ordem», *kósmos*, tudo isto são postulados que foram assimilados da tradição sem qualquer reflexão, mas que vão ser explicados pelos novos conceitos. A «ordem», que a realidade parecia começar a pôr em causa, vai ser restaurada através de um projecto intelectual global. A forma do mito, a narração sobre o passado, também é assimilada da tradição com naturalidade, para ser utilizada na descrição da génese do mundo” (1993, p. 583, *grifo nosso*). Entretanto, a ressalva que deve ser feita a colocação de Burkert no caso de Aristóteles é que, ao contrário de ser uma assimilação irrefletida, a epistemologia e metodologia aristotélicas justificam a continuidade dessas estruturas porque elas são intimamente humanas e não podem ser abandonadas sem que se abandone a própria tentativa humana de conhecer o mundo. Como explicado no segundo capítulo da dissertação acerca das *λεγόμενα*, fazem parte do depósito comum da humanidade (Owen, 1986, p. 163). Na próxima seção, busca-se evidenciar a tradição mítica sob essa epistemologia aristotélica, bem como o lugar especial que ocupa no caso da ciência teológica.

Aristóteles não poderia se dedicar à filosofia, do modo que conhecemos e que chegou a nós, se não fizesse parte de uma elite grega. Gestado em boa família, obteve uma educação privilegiada e posses substanciais⁷⁸ (Chroust, 2016). Na elite grega, manifesta-se historicamente a atitude de acreditar nos deuses sem acreditar em seus mitos, a história divina (Eliade, 1972, p. 80). Dado que a mitologia é, em sua essência, a narração dos atos divinos, é uma consequência inevitável o processo de desmitologização, ao menos por parte dessa elite. Aristóteles não é uma exceção; ao contrário, apresenta a mesma relação com a tradição mítica. Não é exagero pensar que encontra-se em seu tempo de tal forma que sua filosofia é “*seu tempo apreendido em pensamentos*” (Hegel, Prefácio à Filosofia do direito, §17; 2024, p. 244). A sua atitude não é isolada e independente de seu meio, mas, como se pretende mostrar quanto à terceira característica numerada acima, abertamente consciente em sua apropriação da tradição.

A rejeição do mítico, em favor de uma nova forma de pensamento, está presente no livro metodológico do projeto metafísico onde constrói as aporias que devem ser atravessadas:

O entorno de Hesíodo e os teólogos todos somente se preocuparam com o que lhes soava persuasivo, pouco se importando conosco. E alçando os princípios ao estatuto de deuses, ao quais remontaria a geração, afirmaram que aqueles que não provaram o néctar e a ambrosia tornaram-se mortais. E embora essas palavras obviamente expressem conhecimentos para o que as pronunciaram, o que disseram sobre o uso dessas causas, no entanto, ultrapassa nosso alcance. Afinal, se for por causa de seu prazer que se servem de néctar e ambrosia, estes não serão causas do ser dos deuses; e se forem causas do ser dos deuses, como seria eterno o que precisa de alimento? Contudo não vale a pena examinar acuradamente os que imprimem às suas lucubrações um teor místico. Já dos que se pronunciam de forma demonstrativa deve-se procurar haurir as lições indagando por que, caso tenham as mesmas proveniências, alguns entre os seres seriam eternos em sua natureza, outros seriam corruptíveis. Visto, porém, que nem eles explicam a causa, nem é razoável que seja tal como descrito, é claro que esses seres não partilhariam os mesmos princípios nem as mesmas causas (*Metaph.* III 4, 1000a 9-24, tradução de Moreira, 2024).

οἱ μὲν οὖν περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὐτούς, ἡμῶν δ' ὀλιγόρησαν (θεοὺς γὰρ ποιοῦντες τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκ θεῶν γεγονέναι, τὰ μὴ γευσάμενα τοῦ νέκταρος καὶ τῆς

⁷⁸ Não se deve confundir isso com uma posição pública de destaque em Atenas, porque Aristóteles não era cidadão ateniense e residia como um estrangeiro. No sentido político, pode-se até dizer que faz parte de um grupo excluído em Atenas — novamente, somente no sentido da participação política. Sua cidade de nascimento, Estagira, não se encontra entre os grandes centros culturais da Grécia Antiga e possuía importância econômica secundária. Suas complicações com Atenas, até mesmo com risco para sua vida após a morte de Alexandre, se dão em razão de suas conexões com a Macedônia (Lloyd, 1968, p. 3), não por não fazer parte do que pode ser caracterizado como elite intelectual e econômica. Seu pai era médico da corte de Amintas, rei da Macedônia, e seu testamento confirma que possuía grande propriedade e escravos (cf. Mesquita, 2005, p. 180-182).

ἀμβροσίας θνητὰ γενέσθαι φασίν, δῆλον ὡς ταῦτα τὰ ὀνόματα γνώριμα λέγοντες αὐτοῖς· καίτοι περὶ αὐτῆς τῆς προσφορᾶς τῶν αἰτίων τούτων ὑπὲρ ἡμᾶς εἰρήκασιν· εἰ μὲν γὰρ χάριν ἡδονῆς αὐτῶν θιγγάνουσιν, οὐθὲν αἷτια τοῦ εἶναι τὸ νέκταρ καὶ ἡ ἀμβροσία, εἰ δὲ τοῦ εἶναι, πῶς ἂν εἶεν αἰδιοὶ δεόμενοι τροφῆς)· —ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφισζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν· παρὰ δὲ τῶν δι’ ἀποδείξεως λεγόντων δεῖ πυνθάνεσθαι διερωτῶντας τί δὴ ποτ’ ἐκ τῶν αὐτῶν ὄντα τὰ μὲν αἰδία τὴν φύσιν ἐστὶ τὰ δὲ φθείρεται τῶν ὄντων. ἐπεὶ δὲ οὔτε αἷτια λέγουσιν οὔτε εὐλογον οὔτως ἔχειν, δῆλον ὡς οὐχ αἰ αὐταὶ ἀρχαὶ οὐδὲ αἷτια αὐτῶν ἂν εἶεν.

As ‘explicações’ dos teólogos não devem ser examinadas porque não são, de fato, explicações. A rejeição ocorre em razão da captura dessa característica da forma mítica. A explicação da diferença entre corruptível e incorruptível e a ‘causa’ da imortalidade é uma narração, o ato divino de beber do néctar e da ambrosia. Aristóteles mostra que seria contraditório acreditar na literalidade desse acontecimento enquanto *causa* de seres eternos, mas não se demora no exame desse tipo de ‘explicação’ em razão da sua forma mítica. Assim, aquilo que realmente pode ser indagado e examinado é o que busca uma explicação demonstrativa. Não se deve examinar a maneira mítica de explicar, mas nada é dito sobre assumir ou não determinadas noções transmitidas pelos teólogos. Ao desmitologizar, reivindicando a prosa filosófica e a metodologia filosófica como caminho para a sabedoria, configura-se no interior de uma elite intelectual também quando não nega a noção dos teólogos de que os princípios são deuses.

A filosofia de Aristóteles apreende a mentalidade grega na medida em que, assim como no processo de desmistificação presente nas elites gregas, nega o conteúdo explícito ou superficial e a forma mitopoética (Vernant, 1990, p. 447–448) enquanto *conserva o quadro* (Vernant, 1990, p. 464) ou mantém *o essencial do pensamento mítico* (Eliade, 1972, p. 81). Esse essencial do pensamento mítico, enfatiza-se outra vez, é a importância dada às origens, a *arché*, o paradigma da estruturação, organização e formação a partir do arquétipo ideal. A conservação apresenta-se mais clara no capítulo 10 de *lambda*, pertencendo à ciência teológica cumprir a função mítica de fundamento da realidade.

Examina-se a natureza do todo (ἡ τοῦ ὅλου φύσις, *Metaph.* XII 10, 1074a 11). A aporia levantada é sobre a relação do princípio, o ἀγαθὸν (bom) e ἄριστον (excelente, melhor), para com o *conjunto* — ὅλου φύσις. Seria o ἄριστον, enquanto princípio do todo, um ser separado (κεχωρισμένον), sua própria ordem (τάξις) ou as duas coisas, como se dá em um exército (στράτευμα)? O ἀγαθὸν, na analogia com a técnica da στράτευμα, está na τάξις e é o general (στρατηγός). A ordenação se dá devido a um ordenador, como na στράτευμα, em que o στρατηγός é que ordena o exército; portanto, o bem do exército, sua τάξις, segundo

Aristóteles, é o próprio στρατηγός, porque é causador, gerador da τάξις. Se Aristóteles se utiliza da analogia com a técnica, o faz enquanto o paradigma cosmogônico da estruturação exige. Assim, técnica, mito e natureza se reforçam mutuamente.

Busca-se um princípio, uma origem, sendo ela o que explica a ordem. Esse princípio é elevado ao máximo como o excelente e o bom da totalidade da natureza. Em continuidade com essa consideração, Aristóteles, ao fim do capítulo, critica os acadêmicos por proporem diversos princípios, fazendo com que a realidade do todo seja desconexa e instável (1075b 37ss.). Cada realidade poderia não ser e uma não contribui para a outra, como a crítica na discussão de *Mi-Ni*. Contra isso, reivindica o paradigma, de que os seres não querem ser mal governados, transmitido por Homero (1076a 6-7). Não só recorre à concepção transmitida de forma mítica, mas o faz repetindo o antropomorfismo que, no capítulo 8 de *lambda*, é criticado e rejeitado.

A caracterização desse antropomorfismo torna-se ainda mais evidente, em seu apelo ao mito, na formulação de Mehringer, onde, no mundo de Aristóteles, “aparece Zeus como un constructor, quien junto a otros dioses organiza finalmente el mundo” (2016, p. 105). O mundo de Aristóteles é teleológico como o mundo da mitologia grega (Mehringer, 2016, p. 105). Em razão dessa imagem do construtor e o uso do paradigma mítico, Mehringer faz a curiosa afirmação de que Aristóteles é o Homero racional da Grécia Clássica (2016, p. 112). O que, diga-se de passagem, é uma tese sem força histórica, muito menos metafórica ou filosófica. No sentido histórico, Aristóteles não possui um impacto equivalente a Homero no ‘âmbito racional’. Pressupor um âmbito racional separado na Grécia antiga, onde Homero está de fora, é cair novamente no erro de não reconhecer, no interior do *mûthos*, um *lógos*, como se Homero fosse uma figura irracional.

Claro que, como defendido em nosso segundo capítulo, esse antropomorfismo deve ser entendido sob a função protréptica. As respostas oferecidas são um meio de exortar o aluno ou leitor à ciência, porque a escrita protréptica visa justamente esse encorajar e estimular (Yaffé, 1979, p. 72). É a mesma relação da ciência com a técnica, sendo, segundo Yaffé, por esta que a ciência teológica aristotélica é *modelada* (1979, p. 72). E, indo além de Yaffé, deve-se compreender que a função protréptica não exclui o sentido em que a apropriação de concepções míticas faz parte de seu método dialético de salvar as aparências (Nussbaum, 2009, p. 210).

Em razão do terceiro aspecto levantado inicialmente, de que Aristóteles tem consciência da relação que se encaminha presentemente, não temos apenas uma interpretação histórica extrínseca, mas uma manifestação do próprio método de Aristóteles e de como ele

constrói sua ciência. Acerca de sua consciência, o testemunho se faz presente em uma passagem riquíssima de *lambda*, a mesma em que rejeita o antropomorfismo:

Dos antigos e bem remotos, transmitiu-se em forma de mito, como legado aos que vieram depois, que esses corpos são deuses, e que o divino envolve toda a natureza. O restante foi acrescentado de forma mítica para o convencimento da multidão e para a efetivação das leis e do que é proveitoso. De fato, propõem deuses de forma humana, e semelhantes a certos animais, e outras coisas consequentes e vizinhas às mencionadas. Mas, se alguém separar tais coisas e delas tomar apenas o que foi primeiramente mencionado — que julgavam serem deuses as essências primeiras —, julgaria que foi dito de maneira divina, e que, verossimilmente, enquanto cada técnica e cada filosofia foram descobertas várias vezes, na medida do possível, e foram novamente destruídas, tais opiniões preservaram-se até agora, como relíquias daqueles. Assim, a opinião ancestral, isto é, a opinião dos primevos, é-nos evidente apenas nesta medida (Metaph. XII 8, 1074a 38-b 14).

παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπалаίων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ὄντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θεῖως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὐρημένης εἰς σθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατόν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν ἀπ᾽ αὐτοῦ δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερά μόνον.

Peccorini denomina a abordagem aristotélica presente no trecho como *desmitologização do mito*⁷⁹, que significa o processo de reconhecer um núcleo metafísico verdadeiro no mito (1979, p. 219), da mesma forma como Brisson explica a interpretação alegórica do mito (1996, p. 45-49). Aristóteles, então, é transparente quanto à sua relação com a tradição mítica e a assume na construção de sua ciência teológica. Em última instância, apesar de não explicitado, essa passagem, em sua relação com o contexto interior do livro *lambda*, é o próprio desenvolvimento do mítico para o filosófico, não na forma histórica, o desenvolvimento histórico geral do pensamento humano — rememorada na seção anterior —, mas na forma sistemática desse pensamento, *i. e.*, na apreensão particular de um sistema filosófico.

Primeiramente, Aristóteles repete a crítica ao antropomorfismo das narrativas míticas, onde estas se desenvolveram em função da legitimação da ordem social. Mesmo que

⁷⁹ Cf. “We might call this method the ‘demythologizing of myth’”.

tal legitimação não seja necessariamente negativa, permanece uma crítica na medida em que, com estes acréscimos, se atribui erroneamente aos deuses características humanas. A crítica ao antropomorfismo remonta a Xenófanes de Colófon (570–475 a.C.)⁸⁰, citado recorrentemente nesse contexto. Aristóteles, quando acrescenta ‘e outras coisas consequentes e vizinhas às mencionadas’ (καὶ τοῦτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις), acaba por rejeitar a religião tradicional grega em geral (Segev, 2017, p. 19), já que estas coisas seriam as narrativas que implicam intenção divina, relação entre deuses e homens, interferências na vida política, etc. É necessário qualificar a rejeição como negação de que se enquadre em um conhecimento verdadeiro das coisas, tornando mais branda a interpretação de Segev (2017). No trecho mencionado, seguindo a mesma interpretação que envolve a religião tradicional como um todo, o filósofo de Estagira reconhece um valor positivo na religião grega para a comunidade política, ‘a efetivação das leis e do que é proveitoso’ (καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν).

A crítica ao antropomorfismo e rejeição do restante ‘acrescentado de forma mítica’ se apresenta numa concepção de desenvolvimento do mito em que, uma parte, mais primitiva, se configura como uma opinião pátria e ancestral (πάτριος δόξα) excelente (*Metaph.* XII 8 1074b), preservada até os dias atuais. É preciso, segundo Aristóteles, separar o mito entre aquilo que contém de verdade, sua formação inicial, e o que é inadequadamente acrescentado para o estabelecimento da ordem social. A opinião excelente, transmitida em forma de mito, é a das essências primeiras como divinas, incluindo a concepção dos corpos celestes como deuses. Essa opinião é preservada na cultura grega e, em razão disso, na filosofia aristotélica.

O livro *lambda*, construindo os pilares da *ciência teológica*, postula justamente essas essências primeiras como divinas e se utiliza dessa concepção, transmitida pelo mito, para solucionar seu problema cosmológico. Trata-se de dar sustentação para o mundo físico,

⁸⁰ Os quatro fragmentos de Xenófanes relacionados com a crítica à teologia homérica são os seguintes: “Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo quanto entre os homens é vergonhoso e censurável, roubos adúlteros e mentiras recíprocas” (Fr. 11); “Mas os mortais imaginam que os deuses foram gerados e que têm vestuário e fala e corpos iguais aos seus” (Fr. 14); “Os Etíopes dizem que os seus deuses são de nariz achatado e negros, os Trácios, que os seus têm os olhos claros e o cabelo ruivo” (Fr. 16); “Mas se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à dos cavalos, e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem” (Fr 15)”. (Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca in Kirk et al, 2010, p. 173). Sobre a sua importância e influência na crítica teológica, deve-se considerar o que se segue: “Xenófanes era um poeta com interesses especulativos, especialmente sobre a religião e os deuses, que o levaram a reagir contra Homero, arquétipo dos poetas e a base fundamental da educação contemporânea. Os ataques que dirigiu contra a teologia homérica devem ter tido uma influência profunda, tanto sobre o homem comum, que ouvia os seus poemas, como sobre outros pensadores; Heráclito, ao atacar os que praticavam a purificação pelo sangue e os que adoravam estátuas de deuses, por exemplo, foi provavelmente influenciado por ele” (Kirk et al, 2010, p. 172). As críticas de Xenófanes retiram o valor das apreciações antropomórficas e concluem no abandono da teologia homérica (Kirk et al, 2010, p. 174).

preservando sua ordem e estruturação a partir de um princípio que explique, na gênese, o movimento da natureza. Utiliza a concepção mítica como uma resposta para os problemas que postula em sua ciência teológica, bem como percebe Bodéüs em sua hipótese (2000). A temática mítica, em que a filosofia reencontra a cosmogonia (Eliade, 1972, p. 81), não é somente uma forma que o intérprete de Aristóteles atribui externamente ao conhecer o contexto histórico; antes, é um paradigma, uma estrutura, forma ou espírito, reconhecido e explicitado pelo filósofo.

Isso não faz da ciência teológica um saber mítico. Antes, como Yaffe explica, as questões formuladas e as respostas com uso do pensamento mítico estão submetidas à intenção protréptica (1979, p. 83). O teor filosófico se dá “na forma de um problema explicitamente formulado” (Vernant, 1990, p. 448), fazendo convergir novamente a maneira de Aristóteles construir sua ciência com a passagem do *mûthos* ao *lógos*. De todo modo, a estrutura da filosofia aristotélica “*es una estructura orientada al mito*” (Mehringner, 2016, p. 108) e, acrescento, ao mesmo tempo, o nega, recusando a forma mítica, as histórias divinas e a religião tradicional em geral.

A importância de tal consciência para a interpretação da *ciência teológica* é que a epistemologia não incide como uma leitura externa, revelando as influências culturais e os compromissos ideológicos de determinado autor, sem, contudo, percorrer o caminho do autor, seu próprio método. Tal leitura, mesmo que válida, sempre é parcial e ainda carece de compreender a forma que o pensamento assume em seu desenvolvimento interno. Em Aristóteles, a leitura interna está aberta para a interpretação contextual, porque conscientemente constrói o conhecimento filosófico a partir de seu mundo cultural. No intuito de ‘salvar as aparências’, segundo o método filosófico adotado e justificado epistemologicamente em *Metaph.* II, conserva o essencial mítico.

O fundamento aristotélico se integra ao mundo científico construído. Visualiza-se o fundamento originário mediante às pesquisas físicas (*Metaph.* XII 2-5), matemáticas-astronômicas (*Metaph.* XII 8) e psicológicas-epistemológicas (*Metaph.* XII 7 e 9). Se “deuses são de tal modo ‘originais’ que com um novo deus sempre nasce também um novo ‘mundo’” (Jung e Kerényi, 2011, p. 21), Aristóteles disputa a criação desse novo mundo ‘científico’ na reunificação do fundamento com o mundo físico, enquanto causa eficiente do movimento desse mundo, onde tal fundamento é caracterizado como aquilo que de mais excelente há no homem: a intelectão (voûç). O mundo cultural grego — a realidade circundante — é estruturado, nesse sentido, no fundamento do pensamento, numa atividade motriz contínua. A causa eficiente do Primeiro Motor Imóvel é causa originária e eterna,

reencontrando o narrador de mitos no “caminho de volta aos tempos primordiais” (Jung & Kerényi, 2011, p. 22), mas reconstruindo o fundamento do mundo, uma explicação do *conjunto*, que possa tanto salvar o que há de mais intimamente inseparável da experiência humana quanto fundamentar o novo mundo ‘científico’ e cultural⁸¹.

3.2 O mítico como acesso antecipado à ciência teológica

3.2.1 O conceito de figurativo em Kierkegaard: a função do mítico no discurso filosófico

Kierkegaard, após uma longa exposição sobre a dialética em Platão, realiza uma reflexão acerca do mítico que, embora breve, é profundíssima em conteúdo e servirá de ponte para a nossa leitura do mítico em Aristóteles. Inicialmente, o filósofo dinamarquês descreve a noção que deseja expurgar e afastar na interpretação do mítico em Platão. Tal noção é a de que a diferenciação do mítico com o dialético ocorre no âmbito da relação com o ouvinte, onde o mito é um tipo de linguagem imperfeita destinada aos jovens (Kierkegaard, 1991, p. 86). Imediatamente recusa a possibilidade de “colocar as coisas assim no que se refere ao mítico em Platão” (Kierkegaard, 1991, p. 87).

Nos últimos diálogos, segundo o filósofo dinamarquês, o mítico aparece em uma ligação profunda com o dialético. O mítico não é um discurso para os ouvintes incapazes de exercitar a dialética; antes, possui uma relação interna, nos termos de um “pressentimento de

⁸¹ Pode-se comparar com as descrições que Morujão faz de Hegel e sua tarefa, onde “transparece, neste primeiro escrito de Hegel, uma relação viva com a totalidade da cultura alemã da Aufklärung e do romantismo, um esforço consciente para colocar a filosofia no contexto das manifestações espirituais do seu tempo, concebendo-a como expressão da vida da humanidade, em profunda conexão com o desenvolvimento e as exigências da história” (2003, p. 9), e que essa tarefa permanece quando se dedica exclusivamente à ciência: “Exige-se, portanto, que tentemos compreender mais claramente as intenções de Hegel, nos princípios do século XIX, as razões para, a partir de então, se dedicar exclusivamente à ciência, e a forma como tais razões, longe de instaurarem uma ruptura com as suas preocupações anteriores que, em face da ciência, teriam de ser classificadas como subordinadas, exprimem muito consciente necessidade de proporcionar a estas o seu acabamento sistemático, sem o qual seriam apenas opinião não fundamentada” (Morujão, 2003, p. 11). Hegel rejeita a filosofia de Fichte porque “uma tal filosofia não poderá estar à altura das necessidades da época. Se Hegel afirma, ‘o poder de unificação desapareceu da vida dos homens’, se o que o tempo cindiu — o sujeito e o objeto, o homem e a natureza, Deus e o mundo — permanece cindido pela inexistência de uma força capaz de proceder à sua unificação, não será um idealismo subjetivo que permitirá superar a fixação absoluta das coisas” (Morujão, 2003, p. 12-13). E, na explicação dessas razões, o autor argumenta que “O paralelismo da natureza e da inteligência, a possibilidade de ir de uma à outra percorrendo o mesmo caminho em direções opostas, a igual dignidade da filosofia da natureza e da filosofia transcendental [...], servirão a Hegel para fornecer às suas preocupações teológico-políticas iniciais o acabamento sistemático que procurava. A unidade do finito e do infinito, em cuja harmonia banhava a bela vida social da cidade-estado grega e que tão dramaticamente se ausentara da vida moderna, pode agora ser recuperada, uma vez que a especulação se assegurou do princípio que a pode produzir” (Morujão, 2003, p. 14-15). Caso se retire os conceitos propriamente modernos e pertencentes à filosofia hegeliana, podemos ter uma boa noção da tarefa intelectual de Aristóteles de colocar o pensamento humano à altura das exigências da época, dentro de seu mundo cultural. A opinião pátria (πάτριος δόξα) recebe seu acabamento científico apenas na medida em que exerce função na ciência.

algo superior” (Kierkegaard, 1991, p. 87) e é denominado *figurado* (Kierkegaard, 1991, p. 88). Isso se revela ao reconhecer aquilo que o filósofo entende como uma história interna do mítico em Platão.

A “*metamorfose do mítico*” (Kierkegaard, 1991, p. 88), em seu desenvolvimento, da oposição sem ligação dos primeiros diálogos e, posteriormente, total desaparecimento até seu ressurgimento completamente conectado com o dialético, demonstra o *ir além* do mítico. A dialética se revela negativa e, em sua escalada à ideia, fracassa. O mítico, por outro lado, “é o abraço fecundo da ideia” (Kierkegaard, 1991, p. 89). Ele é uma fantasia que faz o sujeito mergulhar na ideia livremente, sem as amarras e limitações da dialética. Há uma imediatidade na figura mítica (Kierkegaard, 1949)⁸² que permite seu uso como *imagem* do conceito.

Um diálogo platônico que exemplifica a tese kierkegaardiana e demonstra a limitação do pensamento é o *Teeteto*. A ressalva que se precisa fazer é que o exercício praticado no *Teeteto* é chamado de *μαϊευτική τέχνη*, *arte maiêutica* (*Theaet.*, 210b), que especifica esse momento negativo que Kierkegaard identifica com o dialético. Neste diálogo, dedicado à investigação da natureza do conhecimento, todas as definições possíveis do conhecimento (*ἐπιστήμη*), através da maiêutica, são *expulsas* (*ἐκτίκτω*)⁸³ — colocadas para fora —, declaradas *vazias* (*ἀνεμιαῖος*)⁸⁴ e, por isso, não merecem ser *sustentadas* (*τροφή*). O diálogo é aporético por terminar em impasse, sem solução para o problema proposto.

A efetivação da metamorfose mencionada se realiza quando o mítico é apresentado na forma imagética; *i. e.*, ele se torna um reflexo da ideia em vez de ser confundido com a ideia mesma (Kierkegaard, 1991, p. 89). É através dessa nova configuração que o mítico é *figurativo*. Lazzaretti explica que o conceito de figurativo faz o mítico não ser mais entendido como “rebaixamento” ou “um desvio à abordagem da ideia”, mas como “um modo de acesso ou modo de relação com a ideia” (2021, p. 207–208).

⁸² Cf. “Uma figura mítica é conhecível diretamente” (1949, p. 483, *tradução nossa: Une figure mythologique est connaissable directement*).

⁸³ *ἐκτίκτω* aparece em Aristóteles significando o “pôr ovos” dos peixes (*HA*, 621b, 20), em preferência ao generalíssimo *τίκτω* (gerar, dar à luz) em razão do prefixo *ἐκ* enfatizar a realização completa do pôr para fora, o expelir. Em Platão, o uso da metáfora continua relacionado com o processo humano de parto, conforme o contexto da pergunta de Sócrates, mas o prefixo traz o sentido específico de expelir por completo as opiniões. Por isso, provavelmente, Carlos Alberto Nunes traduz por “expulsão” (1980) e, ao ser considerada adequada, é reproduzida na presente exposição. A próxima pergunta de Sócrates utilizará o termo *τροφή* (nutrir, criar, sustentar), em uma relação de oposição com o anteriormente citado, já que aquilo expelido pelo processo de geração dos animais será normalmente nutrido para que se preserve ou se desenvolva. No caso da colocação socrática, deve ocorrer a geração, mas não a nutrição, *i. e.*, as opiniões devem ser apresentadas pelo pensamento, mas não devem ser sustentadas, já que o método socrático demonstra serem desprovidas de fundamento.

⁸⁴ Ao contrário do termo anterior, prefere-se não usar a tradução de Nunes para *ἀνεμιαῖος* e *τροφή*, respectivamente, *vento* e *criado*. Nunes mantém o uso metafórico dos termos — *criado* mantém a relação anteriormente citada com o estado de gravidez e o dar à luz, onde a continuidade é o criar. Para o propósito específico, optou-se por verter de imediato para o significado filosófico.

A leitura kierkegaardiana da história interna do mítico em Platão pode ser resumida em que o mítico, inicialmente, é uma “preexistência da ideia” e, posteriormente, ele é o “fruto não-amadurecido da especulação”, onde a dialética é o processo da maturação que não se acaba em definitivo (Kierkegaard, 1991, p. 91). Dessa maneira, o mítico se relaciona com a especulação dialética na medida em que é um instante iniciado pelo figurativo, onde uma imagem se apresenta à consciência no ponto-limite construído pelo dialético (Lazzaretti, 2021, p. 210). Um exemplo claro, para o significado de *figurativo* além do mito, é a figura do *destino*, surgida no espírito do gênio, que revela a sua impotência e o seu limite (Kierkegaard, 2017, p. 116). Para Kierkegaard, ela é a antecipação da providência (2017, p. 117).

Como figurativo, o mítico não é um objeto da fé, mas uma entrega à fantasia, um certo ‘descanso’, que faz um começo novo, apresentando um reflexo da ideia, não a realidade tal como é. E, ao oscilar com o dialético, o mítico possui uma função interna na construção do pensamento do filósofo, *i. e.*, não há somente uma função externa quanto aos destinatários do discurso. A última passagem platônica citada por Kierkegaard demonstra essa função:

Afirmar, de modo positivo, que tudo seja como acabei de expor, não é próprio do homem sensato; mas que deve ser assim mesmo ou quase assim no que diz respeito a nossas almas e suas moradas, sendo a alma imortal como se nos revelou, é proposição que me parece digna de fé e muito própria para recompensar-nos do risco em que incorremos por aceitá-la como tal. É um belo risco, eis o que precisamos dizer a nós mesmos, à guisa de fórmula de encantamento. Essa é a razão de me ter alongado neste mito (*Phd.*, 114d, LXIII, Tradução de Carlos Alberto Nunes, 1980).

Τὸ μὲν οὖν ταῦτα δυσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελέλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρὶ· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ’ ἐστὶν ἢ τοιαῦτ’ ἅττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκίσεις, ἐπεὶ περ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὔσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν—καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος—καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ, διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον.

O exercício dialético não foi interrompido de maneira a criar um discurso completamente desconectado dele; na verdade, nesta passagem, o mítico é “parte do próprio movimento argumentativo e não como um desvio ou uma deturpação” (Lazzaretti, 2021, p. 215). Até o momento, Sócrates entende que o raciocínio foi levado até a imortalidade da alma, mas nisso encontra certo limite. Assim, o *τροφή*, o nutrir e fazer subsistir a opinião, está sob a responsabilidade do mito. Não, no entanto, enquanto uma interpretação literal do mito, mas como a amostra de algo semelhante. É só quando transfigurado para o figurativo que o mítico torna a hipótese da imortalidade da alma digna de ser suposta, assumida. Essa

confiança é produzida não pelo mito por si só, em sua forma superficial, nem pelo puro exercício da dialética. O que a produz é o mito na forma figurada, em relação com a dialética que levou o pensamento até o momento. Caso não fosse assim, não haveria motivo para se demorar no mito, como Sócrates justifica.

O projeto cosmológico de Platão no *Tim.* também se enquadra na interpretação de Kierkegaard sobre a função figurativa do mítico. Burkert explica que os discípulos diretos de Platão, dentre esses, Aristóteles (*Cael.*, 279b 32), não interpretaram a criação do Universo de forma literal, mas como uma imagem pedagógica (1993, p. 618)⁸⁵. Em confluência com o filósofo dinamarquês, atribuiu a enorme influência do projeto platônico à vasta presença do figurativo, de modo que os “deuses nunca tinham sido antes apresentados com tanta clareza intuitiva” (Burkert, 1993, p. 619). As passagens míticas, assim, possuem uma motivação protréptico-pedagógica (Bos, 1983, p. 16). Entretanto, como foi demonstrado no segundo capítulo, o protréptico não é uma realidade somente dos escritos exotéricos, ou seja, os escritos esotéricos também podem estar sob função protréptica. Assim, busca-se reconciliar essa noção com o figurativo de Kierkegaard, não atribuindo aquilo que está sob função protréptica meramente ao caráter neófito dos ouvintes, por uma inaptidão para a dialética. Para tal, reconduz-se o mítico no sentido figurativo ao conceito de protréptico continuado de Jordan (1986, p. 330), *i. e.*, o figurativo está sob função protréptica, mas num sentido interno às investigações filosóficas de Aristóteles.

Quando há um apelo de Sócrates para que o homem sensato não entenda a narrativa mítica literalmente, assim como Aristóteles na passagem constantemente referida de *Metaph.* XII 8, ressoa aquilo que Brisson entende por *alegoria*, que significa “distinguir um sentido oculto (profundo) sob o sentido manifesto (superficial) do discurso” (1996, p. 49, *tradução nossa*)⁸⁶. É a compreensão de que há um *sound insight* — percepção ou intuição confiável — em uma *mythical guise* — roupagem mítica (Bos, 1983, p. 7), assim como Aristóteles indica no final do oitavo capítulo de *lambda*⁸⁷. Parece ser essa distinção que Sócrates exige do homem sensato (*Phd.*, 114d, LXIII). Tanto a alegoria de Brisson quanto o figurativo de Kierkegaard descansam sobre esse uso do mito, apesar das suas distintas especificações.

⁸⁵ Reiche segue a mesma compreensão de que os acadêmicos interpretam metaforicamente a criação do *Timeu* e que Aristóteles tem consciência desse fato (1971, p. 303). Com base em *Cael.* I, 279b 33 ss., explica que a crítica de Aristóteles, no âmbito do que é exposto nesse ponto do *Timeu*, direciona-se à falha dos xenocrateanos em sua leitura metafórica da passagem, porque acabam por deixar a leitura literal intacta e permanecem com a consequência lógica da possibilidade de destruição do mundo (Reiche, 1971, p. 304). Como se nota adiante na análise de *MA*, a indestrutibilidade do céu é uma crença básica que deve ser mantida para Aristóteles.

⁸⁶ “[...] distinguer un sens caché (profond) sous le sens manifeste (superficiel) du discours”.

⁸⁷ Ver 3.1.2.

A alegoria tem uma trajetória histórica e seu significado é de interpretação de um sentido profundo escondido na superfície mítica. O figurativo é um conceito filósofo de Kierkegaard para interpretar a relação do mítico com o dialético e com a própria ideia — revestindo o termo de uma conceituação moderna. A alegoria expõe uma verdade ‘ocultada’ pela forma mitológica; o figurativo, por outro lado, faz do mítico uma mediação com a ideia e uma antecipação do árduo percurso dialético. No entanto, o figurativo somente é eficaz filosoficamente se o processo de alegoria é percebido e aplicado. Caso os discípulos de Platão, por exemplo, compreendessem a criação do mundo descrita no *Tim.* como literal, acabariam por possuir uma noção cientificamente inadequada e falsa, em vez de uma antecipação imagética. Assim como os mitos devem ser entendidos alegoricamente, para que tenham sentido no mundo visível dos gregos (Burkert, 1993, p. 620), o recurso do discurso mítico deve ser entendido alegoricamente para que o uso do figurativo não se transforma em uma proposta dogmática e científica.

Brisson entende que Aristóteles possui uma relação mais positiva com o mito que Platão (cf. 1996, p. 45–60). Na sua análise, Aristóteles não condena a tragédia como Platão e possui uma atitude conciliadora com a alegoria (Brisson, 1996, p. 45). Conforme o objetivo almejado, interessa especificamente seu comentário à relação de Aristóteles com a alegoria. No curto espaço dedicado ao tema, o autor não abandona a profundidade e, unido às reflexões de Kierkegaard acerca da função do mítico em Platão, certamente traz contribuições para uma hermenêutica preocupada também com a função do mítico em Aristóteles.

A fundamentação da conciliação com a alegoria feita por Aristóteles se dá em cima da passagem de *Metaph.* XII 8 mencionada, onde se encontra a recomendação aos ouvintes de retirar o superficial que há no mito e admitir o essencial. Diante disso, o historiador canadense sustenta que a metafísica aristotélica é, com consciência de ser, a quintessência da mitologia grega (Brisson, 1996, p. 58). Claro que esta afirmação não pode ser tomada isoladamente, já que o próprio intelectual explica que é na perspectiva imediata do uso da alegoria e com determinadas reservas. Em seu sentido forte, a afirmação entra em conflito com certas passagens negativas acerca do mito. Entretanto, pode ser entendida na perspectiva tratada na seção anterior: a ciência teológica acolhe um determinado conteúdo essencial do mito, compreendida como opinião excelente.

tal forma de compreender a afirmação de Brisson está no espírito do seu próprio texto, porque o uso da alegoria em Aristóteles se relaciona com sua prática frente às opiniões comuns e compartilhadas: “Aristóteles deseja considerar as tradições populares, dissociando o ensinamento que elas transmitem do relato no qual esse ensinamento se expressa. Tal atitude o

leva a justificar e a praticar a alegoria” (1996, p. 60, *tradução nossa*⁸⁸). Assim, não está em questão uma interpretação mística da teologia aristotélica. O significado oculto do alegórico não é, nesta perspectiva, o místico, e, sim, a opinião comum valiosa (πάτριος δόξα) da qual a filosofia se serve.

Ora, mas se o mito deve ser compreendido alegoricamente, por que Platão e Aristóteles recorrem às imagens formadas pelo discurso mítico? Aristóteles poderia somente mencionar a opinião comum, em sua forma metodológica e filosoficamente adequada. É exatamente isso que o conceito de *figurativo* em Kierkegaard responde. As imagens míticas reaparecem como modo de acesso à ciência e, no caso específico de Aristóteles, à ciência teológica. O mítico possui capacidade persuasória (cf. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὴ τῶν πολλῶν, *Metaph.* XII 8 1074b 2) e, como foi discutido, o persuasivo se relaciona com o verdadeiro de maneira bastante próxima. Tal capacidade se dá em razão da narrativa mítica conter elementos que produzem no ser humano o espanto e admiração (θαυμάζειν, *Metaph.* 982b 17ss.). Aristóteles, portanto, oferece as bases para compreender o *mítico* sob o sentido protréptico e figurativo.

3.2.2 O figurativo nas investigações teológicas de Aristóteles

Brisson menciona algumas passagens em que Aristóteles teria aplicado a alegoria para compreender o mito. Com a finalidade de analisar os momentos em que se revela um função interna do mítico em Aristóteles, tomamos como ponto de partida passagens utilizadas por Brisson em sua explicação da interpretação alegórica. É a menção mais importante devido à ligação com a ciência teológica ou filosofia primeira ao tratar do motor imóvel. O trecho se encontra em *Motu Animalium* 4 699b32-700a6, em que Aristóteles argumenta utilizando o canto VIII da *Iliada*.

O contexto imediato se dá quando Aristóteles põe uma questão, em meio a sua argumentação mais ampla do capítulo, em uma configuração de um tipo de expressão que ele denomina nos *Top.* de *problema*, devido ao uso de ἢ οὐ (I 4, 101b 34). Aristóteles explica que premissa e problema são *coextensivos*, sendo sua diferença de natureza linguística (*Top.* I 4, 101b 34-36). Premissa e problema resultam igualmente de uma pergunta que exige uma resposta, demonstrando a natureza dupla da premissa dialética enquanto interrogação assumida.

⁸⁸ “Aristote veut tenir compte des traditions populaires, en dissociant l’enseignement qu’elles véhiculent du récit où s’exprime cet enseignement. Une telle attitude l’amène à justifier et à pratiquer l’allégorie”.

Enquanto a premissa é construída mediante a expressão ἄρα γε, o problema é expresso por πότερον e ἢ οὐ. O restante da proposição é idêntica, *i. e.*, em qualquer formulação de uma questão que seu resultado seja uma premissa, basta trocar a expressão ἄρα γε por πότερον e/ou ἢ οὐ para transformá-la em um problema. Em primeiro lugar, isto significa o já dito, de que *premissa* e *problema* abarcam os mesmos objetos. De tudo que é constituído uma premissa, é também constituído o problema. Em segundo, demonstra que a diferença entre problema e premissa se dá no tipo de resposta que se exige. Qual, entretanto, seria sua diferença real?

Aparentemente, pode-se supor, a partir de algumas traduções, que a diferença da premissa é que ela induz para a afirmativa, em razão do enfático γε, enquanto a formulação do problema traz consigo um equilíbrio entre a afirmativa e a negativa com as expressões πότερον e ἢ οὐ. Em português, poderia se colocar assim: É o homem um animal racional, não é? — daria ênfase na afirmativa, o que a configura como premissa; É o homem um animal racional ou não é? — é uma configuração que equilibra afirmativa e negativa, não exigindo necessariamente a afirmativa.

Brunschwig, entretanto, traz algumas problemáticas para essa posição, indicando que, na verdade, essa natureza diversa se dá no tipo linguístico da resposta, independentemente de ser afirmativa ou negativa. Na verdade, a expressão ἄρα γε exige uma resposta simples de sim ou não, ao passo que a formulação do problema indicaria uma exigência de uma justificação da resposta dada. Assim, o filólogo francês concorda com a distinção de Alexandre de Afrodísias (1967, p. 121), onde a premissa é uma petição de resposta (ἀποκρίσεως αἵτησις) e o problema é uma petição de demonstração (δείξεως αἵτησις).

A importância disso consiste no fato de que é o próprio Aristóteles que rejeita a necessidade do filósofo em examinar as formulações dos poetas, onde opõe estes aos que se pronunciam de maneira demonstrativa quanto à necessidade de exame (*Metaph.* B 4, 1000a 5-24). Mesmo assim, o resultado dos que se pronunciam desse modo não é o que os diferenciam dos poetas, porque também não chegam na explicação da causa referida no impasse formulado no contexto da passagem. A diferença entre eles corresponde à abordagem. No capítulo quatro do livro I dos *Top.*, ainda que tratando da dialética em geral, Aristóteles define a base geral da prosa filosófica, que consiste nas *premissas*, de onde os argumentos partem, e nos *problemas*, os temas que esses argumentos versam.

Evidente que essa definição é uma caracterização genérica para alcançar termos mais específicos, mas é útil uma vez que nos faz compreender, como se demonstrou, que a

passagem de *MA* 4 699b32-700a6 deve ser entendida num contexto de investigação e argumentação. Aristóteles, conforme o uso de ἢ οὐ, transforma uma proposição em *problematização* — na exigência da forma demonstrativa; contudo, em sua resposta, utiliza o mito. O problema é formado em cima da noção de necessidade de “algo imóvel e estável extrínseco e que não seja parte do movido” (*MA*, 699b 32–33, Tradução de Eraci G. Oliveira, 2022⁸⁹: ἄρα δὲ δεῖ τι ἀκίνητον εἶναι καὶ ἡρεμοῦν ἔξω τοῦ κινουμένου, μηδὲν ὄν ἐκείνου μόριον, ἢ οὐ;). Levando isso em consideração e aplicando ao universo, a opinião anterior, de que o princípio do movimento do universo seja interno, apoiada pelos que “representam Atlas miticamente” (*MA*, 699a 27: μυθικῶς τὸν Ἄτλαντα ποιοῦντες), torna-se sem lugar (ἄτοπος, *MA*, 699b 34). A opinião expressada por esse mito, apesar de racional — portanto, merecendo seu exame (*MA*, 699a 25-30) —, antes dessa nova premissa, já havia entrado em conflito com outra aparência compartilhada, a de que “o céu seja incorruptível e indivisível necessariamente” (*MA*, 699b 21–22: τὸν δὲ οὐρανὸν ἄφθαρτον εἶναι καὶ ἀδιάλυτον οἰόμεθα μὲν ἔξ ἀνάγκης). A partir dessa formulação, de que o princípio do movimento do universo seja interno, apesar de apoiado por uma opinião que se deva considerar, não sustenta as aparências e está em contradição com outras crenças compartilhadas.

Mobiliza-se, assim, outro mito que se expressa melhor quanto ao princípio do movimento. Não o mito em sua superfície, e, sim, em sua profundidade, porque Aristóteles interpreta os versos homéricos num sentido não-literal: Zeus é princípio; como não é possível trazê-lo do céu para a terra, esse princípio é tanto imóvel quanto separado; *i. e.*, aquilo que move o mundo é externo e não pode ser movido, não participa do movimento como um ente interno. O mito reforça a impossibilidade do imóvel de sofrer qualquer tipo de movimento e permanece coerente com a crença compartilhada pela comunidade grega de que não há possibilidade do céu ser destruído, um problema insolúvel na posição anterior do mito de Atlas (700a 4-5).

Apesar da especificação do sentido alegórico, há algo ainda mais interessante na passagem, que revela o uso *figurativo* do mito, naqueles termos kierkegaardianos. Em razão disso, a passagem é citada após uma prévia da interpretação alegórica dos versos homéricos, para que não se coloque tal sentido fora do olhar imediato. Aristóteles compreende que

da perspectiva <do mito> de Homero, ele se expressaria bem dizendo:
Mas vocês não puxariam os céus sobre a terra
Zeus que está acima de tudo, mesmo se vocês se destruíssem
Puxaria todos vocês, deuses e deusas!

⁸⁹ Todas as citações seguintes de *MA* se utilizam da tradução referida.

O que é totalmente imóvel não admite sofrer movimento do que quer que seja, daí se pode vislumbrar a solução do problema já colocado acerca da possibilidade, ou não, de o céu ser decomposto, considerando-se que ele requer uma origem imóvel (MA, 699b 35-700a 6).

δόξειεν ἂν τοῖς οὕτως ὑπολαμβάνουσιν εὖ εἰρῆσθαι Ὀμήρῳ
 ἄλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδε
 Ζῆν' ὕπατον μήστῳρ', οὐδ' εἰ πάνυ πολλὰ κάμοιτε·
 πάντες δ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαι τε θεάιναι.
 τὸ γὰρ ὅλως ἀκίνητον ὑπ' οὐδενὸς ἐνδέχεται κινήθηναι· ὅθεν λύεται καὶ ἡ
 πάλαι λεχθεῖσα ἀπορία, πότερον ἐνδέχεται ἢ οὐκ ἐνδέχεται διαλυθῆναι τὴν
 τοῦ οὐρανοῦ σύστασιν, εἰ ἐξ ἀκινήτου ἥρτηται ἀρχῆς.

Ora, como foi argumentado, Aristóteles levantou um problema que exige uma resposta explicativa. Opondo a Atlas a imagem mítica de Homero, no sentido também usado em μυθικῶς [τὸν Ἄτλαντα] ποιοῦντες (representaram miticamente), diz-nos que o problema levantado foi solucionado (λύεται em 700a 4). Não pode ser de fato uma solução em sentido absoluto, já que adiante a falta de clareza quanto ao motor imóvel é evidenciada (700a 20). A tradução de Oliveira (2022) por *vislumbrar a solução* é uma opção, diante do que foi argumentado, útil e esclarecedora no respeito à continuidade da discussão. O mito de Homero é resolução (λύσις) na medida em que, no *uso figurado*, é *antecipação* do conceito aristotélico.

Há uma diferença fundamental entre a interpretação de Kierkegaard no contexto platônico e o paralelo encontrado em Aristóteles. Não se deve desviar dessa diferença sob o risco de desfigurar Aristóteles ou Kierkegaard. Este, devido ao contexto platônico, fundamenta o figurativo junto à Ideia. No caso aristotélico, o uso do figurativo pode ser dito como um lançar-se à concepção, uma determinada verdade ou objeto inteligível, mas que tem seu fundamento na coerência e sustentação das ἐνδοξα (cf. Nussbaum, 2009, p. 210–230). O método de preservação do maior número possível de opiniões se refere a concepções comuns no interior da cultura, enraizadas na estrutura da linguagem e seu uso na comunidade (Nussbaum, 2009, p. 221). A verdade não está ancorada na Ideia transcendente e separada, que, sendo absoluta, fundamenta plenamente o saber a partir de fora (Nussbaum, 2009, p. 219).

Essa é a restrição cuidadosa que se deve adotar na apropriação do conceito de figurativo de Kierkegaard, porque, em Aristóteles, o uso figurativo não lança o pensamento para fora de si, na mediação com uma Ideia transcendente, e, sim, para dentro, na interioridade e profundidade do conceito formulado por uma sabedoria plenamente humana. Na verdade, a função mediadora do mito radica-se, no pensamento aristotélico, em seu

potencial para manifestar as *ἔνδοξα* mais elementares do imaginário coletivo grego. Como na exemplar passagem de *MA*, usada por Brisson como testemunho da interpretação alegórica, o figurativo apresenta-se como ligado à coerência das *ἔνδοξα* apresentadas. Permanece a sua característica de antecipação do exercício analítico, porque, logo após o elogio ao mito, Aristóteles admite que “não temos clareza” se há um “motor superior e primeiro” (*MA* 700a 20: εἰ δέ τί ἐστιν ἄνωτέρω καὶ πρῶτον κινούν, ἄδηλον, καὶ ἄλλος λόγος περὶ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς)⁹⁰. O uso figurativo e a restrição que se impõe quanto ao que de fato alcança também pode ser notado nas passagens do antepenúltimo livro da *Metaph.* de Aristóteles.

No último capítulo do livro *lambda*, Aristóteles propõe-se a examinar o seguinte *problema* (no sentido técnico indicado por *πότερον*):

Devemos examinar de que modo a natureza do todo possui aquilo que é bom e excelente: como algo separado, isolado em si mesmo, ou como sua ordenação, ou de ambos os modos, como um exército. De fato, o bem deste está na ordenação e é o general, e, de preferência, é este último, pois não é ele que se dá devido à ordenação, mas esta é que se dá devido a ele (*Metaph.* XII 10, 1075a 11–15, tradução de Lucas Angioni, 2005).

Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν.

Inicialmente, é preciso explicar o que Aristóteles quer dizer com bom e excelente. Comentadores como Christoph Horn (2016, p. 270) tendem a compreender isso no sentido leibniziano, *i. e.*, Aristóteles conceberia o universo como o melhor possível, hierarquicamente ordenado e estável, belo. A questão posta, se levado ao extremo esse modo de ler a passagem, é de que modo esse universo possui o ‘ajuste fino’, semelhante à argumentação moderna do *design* inteligente⁹¹. Na sequência da passagem está claro que existem acasos na natureza e que as coisas não estão perfeitamente organizadas por uma inteligência especificamente providente. A percepção de um universo coordenado em Aristóteles se opõe às noções que

⁹⁰ Assim como Platão admite que “afirmar, de modo positivo, que tudo seja como acabei de expor, não é próprio do homem sensato” (Phd., 114d, LXIII, Tradução de Carlos Alberto Nunes, 1980: Τὸ μὲν οὖν ταῦτα δυσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὥς ἐγὼ διελέλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρὶ). Ver 3.2.1, p. 105.

⁹¹ Ligada à explicação religiosa, a argumentação desse movimento, na tentativa de ser científica, apela para uma *complexidade irreduzível*, “que torna impossível explicar suas origens [da biosfera] e desenvolvimento por qualquer outro método que não seja o de *design*” (McGrath, 2020, p. 85). Mas o universo de Aristóteles não é projetado por uma mente — muito menos uma mente perfeita —, porque neste universo há tanto falhas quanto acasos, enquanto que o apelo à complexidade dos organismos visa concluir, num salto lógico, que tudo é ajustado propositadamente. A complexidade não prova nem que *tudo é assim*, nem que *é assim por um propósito*. Por isso, Aristóteles não tenta demonstrar o primeiro motor imóvel pela complexidade ordenada do universo, mas pela necessidade de uma atividade contínua para o influxo do movimento contínuo, mas que esta atividade mesma não participe do movimento — para não precisar de explicação causal no seu movimento, fazendo-nos retroceder infinitamente na explicação. Sua atividade, portanto, deve ser atividade sem mudança.

levam a um universo totalmente desconexo. É somente, portanto, a afirmação de um Universo i) regular (previsível) no geral e ii) unificado em torno do primeiro motor⁹². No entanto, o ἄριστον (excelente) não é ainda a colocação deste ponto diretamente.

O excelente deve ser entendido como o princípio explicativo do todo, de forma mais originária, não como uma qualificação elogiosa do mundo. O bem e o excelente se diz enquanto princípio motor, não como uma qualidade, nem especificamente como uma finalidade de todos os entes. O problema posto é ‘*qual é a relação do princípio primeiro com a totalidade do mundo?*’ e, nas opções de compreensão, é explicitado que o bom e o excelente se referem ao princípio primeiro. As opções de entendimento do ἄριστον são dados na passagem: i) absolutamente separado, *i. e.*, externo; ii) como a própria ordenação, *i. e.*, imanente; iii) das duas formas, se for aplicada a distinção correta a partir da imagem do exército e general. Nesta leitura, Aristóteles retoma a disputa entre os mitos de Atlas e Zeus — o princípio do universo como interno ou externo — apresentada em *MA*, oferecendo uma resposta mais complexa ao problema que, no escrito anterior, não estava esclarecido. Aristóteles mantém a formulação de um motor imóvel externo ao universo, como foi estabelecido durante o próprio livro *lambda*, mas há uma tentativa de solucionar o problema criado por essa posição de que, sendo o princípio totalmente separado, não haveria relação com o mundo natural e, portanto, não poderia explicar a totalidade do universo. O princípio não pode ser causa porque não tem nada em comum com o mundo.

A relação do exército com o general oferece uma imagem que antecipa o discurso científico. Aristóteles mostra, durante o capítulo 10, que o bem é corretamente entendido como princípio, mas que pode ser assim compreendido somente devido ao aspecto motriz. Aquilo que move confere unidade. Mas antes de toda argumentação a partir das opiniões e aparências, prevalece a imagem do general e seu exército como uma forma de contemplar o conceito no limite do pensamento humano. O motivo é que não é possível explicar demonstrativamente o princípio originário do universo e sua relação com o mesmo devido à *explicação* possuir a determinação de ser sempre regressiva. Deve-se sempre retroceder, buscar a causa no anterior a fim de explicar o posterior.

Na analogia com a técnica, como Yaffe ensina, reside a cientificidade de *lambda* (1979, p. 82). A fundamentação está na relação entre sabedoria, técnica e ciência no primeiro livro da *Metaph.*, bem como na definição de natureza em *Phys.* II. A percepção de Yaffe

⁹² Além da deficiência da aplicação da noção de ‘ajuste fino’, o *design* inteligente carrega a problemática da intencionalidade, que não é um conceito coerente com toda a teoria aristotélica do funcionamento do mundo natural, Ver 2.2.2. Para melhor aprofundamento dos conceitos vinculados ao *design* inteligente e sua crítica, ver Sober, 2007.

acerca da atribuição dada à técnica na construção do pensamento não é uma inovação e se faz presente em Teofrasto. Em seu opúsculo dedicado aos problemas do projeto metafísico de Aristóteles, diz que “*se ha de entender por analogía con las artes y de acuerdo con cualquier otra semejanza*” (17, tradução de Miguel Candel, 1991: ὅλως δέ κατ’ ἀναλογίαν ληπτέον ἐπὶ τὰς τέχνας καὶ εἰ τις ὁμοιότης ἄλλη). O termo ἀναλογίαν se justifica por Aristóteles considerar que “a técnica imita a natureza” (*Phys.*, II 2, 194a 21–22, tradução de Lucas Angioni, 2009: ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν) e, em seu léxico filosófico, “são um por analogia os que se comportam entre si tal como outros em relação entre si” (*Metaph.*, V 8, 1016b 34–35, Tradução de Vivianne de Castilho Moreira, 2024: κατ’ ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο)⁹³.

Resulta, mediante o procedimento adotado, um conhecimento antropomórfico do divino. É uma espécie de antropomorfismo porque *deus* é traduzido em conceitos puramente humanos e a partir de criações humanas, como a técnica militar. Anteriormente em *lambda*, entretanto, Aristóteles convida os ouvintes a expurgar do mito o antropomorfismo. Durante a investigação, expõe um antropomorfismo visando solucionar o problema do princípio separado, sem nenhuma relação com o mundo. Esse antropomorfismo não é superado, como uma imagem inicial que deve ser abandonada. A imagem é retomada após toda a argumentação, a fim de finalizar o capítulo e o livro como um todo:

Aqueles que propõem o número matemático como primeiro e, assim, sempre uma realidade seguinte, e propõem princípios diversos para cada uma, fazem a essência do Todo ser episódica (de fato, cada realidade não contribui em nada para a outra, por ser ou não ser), e multiplicam os princípios. No entanto, os entes não querem ser mal governados: ‘Muitos chefes não é uma coisa boa: que haja um só chefe’ (*Metaph.* XII 10, 1075b 37-1076a 7, tradução de Lucas Angioni, 2005).

οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως αἰεὶ ἄλλην ἔχουμένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἐκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἢ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὐσα ἢ μὴ οὐσα) καὶ ἀρχὰς πολλὰς· τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. “οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.

Diante da construção do capítulo, minimiza-se excessivamente a utilização do poema ao se afirmar que é uma *ilustração* da unidade do primeiro princípio, como faz Elders (1972, p. 295). Exceto caso se entenda que a *ilustração* possui um *uso figurativo* no discurso da

⁹³ Aliás, na *Metaph.*, o termo aparece somente neste livro e em *lambda* quando se especifica em que sentido as causas são as mesmas para todos — somente por analogia, *i. e.*, que A e B são causas para C da mesma forma, numa mesma relação, que D e E para F. Por isso, Teofrasto tem o mérito de explicitar o procedimento de Aristóteles na *Metaph.* a partir de seu próprio léxico.

ciência teológica. Buffière explica que, nesses versos, Homero marca sua preferência pela monarquia dentre os tipos de governos possíveis (1956, p. 345). As palavras citadas por Aristóteles são proferidas por Ulisses aos Aqueus que, incitados pelo teste de Agamêmnon, cederam. No desejo de abandonar a guerra, correram aos navios para retornar à pátria. O mais imediato que os versos fornecem é a necessidade de Ulisses em trazer de volta a ordem, porque os homens, estando cada um por si, causavam desordem; sendo assim, o comando deve pertencer a um. A noção é desdobrada no sentido político, porque Zeus deu a um só o direito de governar e legislar (Homero, *Il.*, 2. 205). Aristóteles direciona ao sentido ontológico facilmente, já que o sentido político tem seu fundamento em Zeus, fazendo com que o filósofo repita a reivindicação mitológica de Zeus como princípio primeiro e único frente à multiplicidade.

Entre a oposição inicial entre Atlas e Zeus, não citada diretamente em *lambda*, há preferência ao que expressa Zeus, como princípio supremo separado, mas busca não perder a conexão e participação com o mundo que existe na compreensão a partir do mito de Atlas. Essa conexão é frágil, mas posta quando se expressa entendimento das coisas coordenadas ao redor do motor imóvel — esta relação coordenada é sua *τάξις*. A figura de Zeus é novamente posta, a partir do seu sentido real e governante, pois exprime a unidade do princípio. O discurso inicia e conclui com a mesma analogia da técnica humana: a estratégia militar. Analogia expandida ao final pelo sentido político que possui os versos homéricos, onde o princípio monárquico de governo se opõe à multiplicidade desordenada. Segundo Buffière, filosoficamente, a multiplicidade é causa de desagregação (1956, p. 347). Esses dois sentidos são direcionados à apropriação de Aristóteles do Zeus homérico mitológico como princípio separado, ordenador e uno, no objetivo de fornecer uma imagem, uma antecipação ao conceito do primeiro princípio, o primeiro motor imóvel.

O uso figurativo do mítico reencontra a necessidade de *παιδεία* (formação, educação) para o alcance do entendimento dos princípios. O mítico possui capacidade persuasiva (*Metaph.* XII 8, 1074a 38-b 2) e provoca *θαυμάζειν* — espanto e admiração (*Metaph.* I, 2, 982b 12-19). Sendo assim, encaminha o homem para o empreendimento científico e aproxima o intelecto da apreensão do princípio. Pela capacidade do mito, desde que já esclarecido os desvios que pode causar, seu *uso figurativo* participa da formação exigida no entendimento da propriedade explicativa do primeiro motor imóvel. Os versos homéricos, a representação mítica que implicam, são úteis à ciência e à investigação dialética, desde que no sentido figurado, na medida em que auxiliam na percepção do papel que o primeiro motor possui no

mundo enquanto princípio. No entanto, a sua presença no final da investigação demonstra que não é meramente um momento superado após as noções alcançadas.

Define-se, a partir disso, que o protréptico, no interior da ciência, precisa ser interpretado junto ao *figurativo* kierkegaardiano. Se o uso *figurativo* do antropomorfismo e outros recursos míticos for negado, o aspecto protréptico retorna àquela noção enfraquecida de que o uso de tais recursos em Aristóteles é absolutamente contingente, ocorrendo somente em razão dos seus ouvintes serem neófitos. A função protréptica é uma exortação ao homem aberto à filosofia, numa forma de convidá-lo e aproximá-lo da ciência (Yaffe, 1979, p. 72). Quando adquire exigência interna à ciência, tem relação essencial com dois fatos em Aristóteles: a natureza humana é escrava e, seu conhecimento, limitado; a ciência teológica, conceituada idealmente, é um conhecimento trans-humano, divino⁹⁴, assim como a noção de sabedoria introduzida no início do projeto metafísico (*Metaph.* I 2, 982b 28-983a 10). Modificando os termos utilizados por Yaffe (1976), o empreendimento técnico é um espelho para compreender as razões na natureza porque o homem só pode conhecer a partir de suas próprias limitações. A sua limitação é também a sua abertura para a sabedoria, porque, se não fosse de tal natureza, não tenderia ao conhecimento do mundo. E, repetindo Yaffe (1976), o mito se manifesta na ‘falha da ciência’, uma noção igualmente kierkegaardiana.

3.3 Conclusões

As duas articulações separadas formalmente na estrutura da discussão realizada estão presentes ao mesmo tempo nos escritos aristotélicos, de modo que, por vezes, é necessário abordar o mesmo texto com visadas múltiplas. A finalidade de separar as abordagens é destacar que o mítico, em Aristóteles, deve ser entendido de maneira mais profunda do que uma mera etapa superada em sua filosofia; ao contrário, há uma relação multifacetada entre a ciência teológica e o mítico. Na rejeição dos teólogos e da narrativa mítica tradicional, a ciência teológica não deixa de cumprir a função mítica de fundamentar o real. Na medida em que cumpre essa função, há, na ciência teológica, a repetição de estruturas míticas que são assumidas conscientemente. É parte do depósito da experiência humana dos helenos, povo ao qual Aristóteles pertencia, tais estruturas. Se a ciência teológica cumpre a uma função que

⁹⁴ Porque é entendimento daquilo que é sempre pensamento e atividade, do divino que não possui nada anterior e explicativo em termos *demonstrativos* para o raciocínio humano. É conhecimento daquilo que não há fundamento para o pensamento humano, mas é fundamento para as demais coisas (basicamente a descrição dos princípios primeiros em seu papel científico), ao mesmo tempo em que é um conhecimento propriamente do divino, porque é ele que pensa a si mesmo e imediatamente compreende sua relação de causa motora primeira. O primeiro motor imóvel é pensamento de si mesmo em ato contínuo.

pertencia ao mito, não se deve ignorar as evidências textuais apresentadas de que o mítico também adquiriu uma função no interior do discurso investigativo dessa nova ciência.

O mítico, devido à característica persuasiva que possui, cumpre uma função protréptica de convidar à ciência teológica. Entretanto, estar sob a função protréptica não pode reduzir o mítico à inabilidade dialética dos iniciantes, porque adquire, no percurso de sua utilização, uma continuidade no ensino interior da escola mesmo entre os já aptos para a dialética. O mítico se apresenta mesmo em meio ao dialético, não como um discurso separado. Sendo assim, os momentos nos quais o mítico antecipa a ciência teológica na investigação podem ser encarados como um protréptico continuado. É o atalho formativo para compreensão do poder explicativo do primeiro motor como princípio do mundo.

Não é possível superar o mítico porque o homem não pode superar-se a si mesmo, separar-se de si para alcançar outro mundo. A ciência teológica plenamente adquirida representaria essa superação, a plena posse de uma fundamentação absoluta encontrada fora do próprio homem. Como Aristóteles não pensa que o homem pode fundamentar o discurso a partir de fora, mas, sim, no interior da própria linguagem e conhecimento humanos, a ciência teológica nunca é plenamente adquirida e necessita assumir concepções presentes na raiz da cultura e antecipar, através do uso figurativo, um conhecimento organizador e ordenador da totalidade.

CONCLUSÃO

No início da trajetória investigativa proposta, levantou-se objetivos a serem alcançados pela exposição presente. O objetivo geral e principal foi compreender como Aristóteles constrói a ciência que denomina teológica. Os resultados da pesquisa foram apresentados parcialmente em cada um dos momentos principais, na busca de evidenciar a conexão essencial entre as etapas separadas na exposição. Como último empreendimento de síntese, os comentários subsequentes são pontuais e esquemáticos.

Primeiro, buscamos analisar qual o lugar e o significado da ciência teológica no projeto filosófico de Aristóteles, erguendo um mapa hermenêutico provisório para atravessar o intrincado debate da unidade do projeto metafísico e encontrar um local estável onde a ciência teológica pudesse ser investigada fora do problema da unidade metafísica. A ciência do ente enquanto ente e a ciência do ser primeiro são duas pesquisas distintas nos escritos aristotélicos, mas que, em E 1, uma espécie de conciliação é ensaiada. A ciência teológica, cumprindo a função fundamentadora e sintetizante, é, por direito, a detentora da pesquisa do ser em geral. Essa relação não é absoluta, de modo que, caso somente as substâncias sensíveis existissem, a pesquisa metafísica do ente enquanto ente permaneceria no projeto aristotélico ancorada na ciência da natureza. No impasse da relação entre ciência teológica e ciência do ente enquanto ente, algumas características da ciência teológica são estabelecidas e lançam as bases para os passos seguintes.

A ciência teológica revela-se como uma disciplina particular, a parte mais digna da filosofia, que possui como objeto as substâncias separadas e imóveis. As investigações teológicas devem ser circunscritas aos momentos de pesquisa desse gênero de substância. O caminho metodológico para a ciência teológica deve ser buscado diretamente nos escritos onde tais investigações ocorrem — *e. g.*, nos livros XII, XIII e XIV da *Metaph.* Como seu objeto é o primeiro princípio do movimento, estruturador da ordem do Universo, modela-se como a ciência que cumpre uma função mítica fundamentadora na perspectiva epistemológica e científica. As reflexões finais desse desvio desaguam nos resultados do último capítulo.

Para apreender a construção aristotélica de sua ciência, o segundo passo foi escrutinar o caminho oferecido nas investigações teológicas para a ciência em estruturação. A metodologia de Aristóteles apresenta duas faces: dialética e protréptica. A investigação aristotélica exige uma habilidade capaz de percorrer as aporias e, através delas, alcançar a abertura. O exercício dialético é a habilidade ou fenômeno previamente existente apropriado por Aristóteles por ser capaz de realizar a investigação dos princípios assumidos pelas

ciências. Apesar das dificuldades textuais e conceituais, a inteligência dos primeiros princípios aponta para um entendimento efetivado por um esforço pedagógico, *i. e.*, em vez de ser um *insight* reservado aos grandes intelectuais, uma intuição mística, é uma habituação, construída pelo exercício dialético, por meio do qual o homem é levado a perceber a propriedade explanatória dos princípios em relação às coisas de que são causas.

Os escritos aristotélicos não se apresentam como a reunião sistemática e científica da ciência teológica, onde os resultados obtidos deveriam ser ordenados dedutivamente a partir dos primeiros princípios. Os elementos protrépticos indicam que há, em Aristóteles, um esforço pedagógico para levar os discípulos à ciência teológica e à aquisição de seus princípios. Foi esse esforço pedagógico que chegou aos leitores posteriores. O protréptico está conectado à disputa pedagógica entre as escolas filosóficas, de forma que, seja qual explicação adotada para explicar a exigência do uso protréptico, a intenção pedagógica permanece. O momento aprotréptico da investigação teológica possui o objetivo de afastar os discípulos das soluções acadêmicas em disputa, como é possível perceber na unidade programática de *Mi-Ni*. O livro *lambda*, por sua vez, revela o momento mais positivo de um protréptico, mesmo em continuidade com elementos aprotrépticos. A função protréptica das noções articuladas em *lambda* demonstra a perspectiva não dogmática da investigação, nem ingênua, onde a teleologia presente deve ser lida sob essa função e, consequentemente, interpretada como uma linguagem necessária, ainda que imprecisa, para expressar uma determinada realidade. A teleologia protréptica e não intencional, presente na filosofia da natureza aristotélica, possui uma participação especial no convite à ciência teológica porque é elevada à compreensão de uma unidade do Universo centrada numa primeira causa geradora do movimento.

Uma leitura de síntese entre o método dialético e a inteligência dos primeiros princípios oferece à atitude pedagógica de Aristóteles uma explicação filosófica interna. Se a inteligência dos princípios exige uma *παιδεία*, o esforço pedagógico das investigações teológicas é uma formação, através do exercício dialético, para levar os discípulos ao entendimento efetivo do poder explicativo do primeiro motor imóvel enquanto princípio. No lugar de doutrinas inquestionáveis ou dogmas irrefutáveis, os conceitos articulados são noções preparatórias que permaneceram no interior da escola peripatética devido à capacidade explicativa que possuíam. Nada impediria um discípulo posterior abandonar e acrescentar conceitos, como realmente haveria de acontecer, desde que seguindo o mesmo esforço formativo filosófico, sem deixar de fazer parte, em razão disso, da escola peripatética.

Por último, realizou-se o exame de como o mítico se relaciona com a ciência teológica de Aristóteles. Como um caso especial do caminho à ciência teológica, a relação entre mito e ciência teológica é uma percepção ampliada da metodologia tratada anteriormente. Para a compreensão abrangente da complexidade posta, duas visadas hermenêuticas foram propostas, cada uma possuindo seus resultados próprios. Por um lado, o essencial mítico como algo que permanece na passagem histórica do mítico ao filosófico pode ser percebido na filosofia de Aristóteles não só como contextualização histórica, mas, sim, como apropriação consciente. A apropriação está justificada pelo seu imperativo de ‘salvar as aparências’, preservando o tesouro da experiência humana acumulada. A metodologia das investigações teológicas resulta na tentativa de síntese do espírito grego, produzindo conceitos que carregam consigo relíquias antiquíssimas. No mundo cultural de Aristóteles, a ciência teológica permanece com a função mítica de explicar o mundo a partir de uma origem primária. Por outro lado, o conceito kierkegaardiano de figurativo traduz, em certa medida, o uso do mítico como forma de acesso antecipado à ciência teológica.

A necessidade de um protréptico explica o uso figurativo do mítico em Aristóteles, mas que não deve ser entendido como restrito às situações de pessoas inaptas dialeticamente. Ao contrário, o uso figurativo do mítico se faz presente nos momentos dialéticos, como em *MA* e *lambda*. O mítico não é abandonado porque o homem, para adquirir entendimento dos princípios, precisa ser *formado*; o mítico possui capacidade formativa. Não só o recurso pedagógico está presente em meio às investigações dialéticas, como não é superado e se apresenta ao final do tratado de *lambda*, confirmando a permanência do estado provisório da investigação teológica. O mítico, assim, continua como um modo de acesso ao princípio — atalho formativo para o entendimento do papel por ele exercido.

A ciência teológica, mesmo com o curto espaço reservado na execução do projeto geral, produz ecos por toda a filosofia aristotélica. As investigações teológicas de Aristóteles são ruínas antigas do espírito grego que, caso exploradas sem restrições dogmáticas, podem evidenciar as relíquias que pretendiam preservar como depósito da cultura humana acumulado. A tarefa assumida apontou os locais por onde devemos caminhar para dar continuidade à descoberta.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

Edições críticas

ARISTÓTELES. *Aristotelis analytica priora et posteriora*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964.

ARISTÓTELES. *Aristotelis ars rhetorica*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.

ARISTÓTELES. *Aristotelis de arte poetica liber*. Ed. R. Kassel. Oxford: Clarendon Press, 1965.

ARISTÓTELES. *Aristotle's Metaphysics*, I-II. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1975).

ARISTÓTELES. *Aristotelis politica*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964).

ARISTÓTELES. *Aristotelis physica*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950.

ARISTÓTELES. *De L'ame*. Texto estabelecido por A. Jannone. Tradução para o francês e notas de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

ARISTÓTELES. *Du ciel*. Ed. Paul Moraux. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

ARISTÓTELES. *Topiques: livres I-IV*. Ed. Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

ARISTÓTELES. *Topiques: livres V-VIII*. Ed. Jacques Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

GIGON, O. *Aristotelis Opera, Volumen tertium: Librorum deperditorum fragmenta collegit et adnotationibus instruxit Olof Gigon*. Berlin — New York: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1987.

ROSE, V. *Aristotelis qui ferebantur fragmenta*. Leipzig: B. G. Teubner, 1886.

Traduções

ARISTÓTELES. *Acerca del Cielo; Meteorológicos*. Traducción de Miguel Candel. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

ARISTÓTELES. *De anima*. 2ª edição. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

ARISTÓTELES. De motu animalium. In.: OLIVEIRA, Eraci G. ARISTÓTELES: **Sobre o movimento dos animais**. Tradução dos capítulos 1-5, Anais de Filosofia Clássica 31, 2022. p. 158-170.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Edição bilingue. Tradução, introdução, posfácio e notas de André Malta. São Paulo: Editora 34, 2024.

ARISTÓTELES. **Física**. *Traduzione di* Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2011.

ARISTÓTELES. **Física I-II**. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp.

ARISTÓTELES. **Fragmentos dos Diálogos e Obras Exortativas**. [Obras Completas de Aristóteles. Coordenação de António Pedro Mesquita]. Tradução de António de Castro Caeiro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014.

ARISTÓTELES. **Historia de los animales**: libros I-VIII. Trad. José María Díaz-Regañón López. Madrid: Editorial Gregos, 2008.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: I, II, III e IV. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002.

ARISTÓTELES. Metafísica: Livro IV (*Gamma*) e Livro VI (*Epsilon*). Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. **Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução**, UNICAMP, n. 14, p. 1-59, setembro, 2007.

ARISTÓTELES. Metafísica: Livro XII. Tradução de Lucas Angioni. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 201-221, jan.-jun. 2005.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Vivianne de Castilho Moreira. Petrópolis: Vozes, 2024.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução e notas de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. **Retórica**. [Obras Completas de Aristóteles. Coordenação de António Pedro Mesquita]. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

ARISTÓTELES. Segundos Analíticos: Livro I. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. **Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução**, UNICAMP, n. 7, p. 1-117, fevereiro, 2004a.

ARISTÓTELES. Segundos Analíticos: Livro II. 2ª edição. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. **Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução**, UNICAMP, n. 4, p. 1-125, agosto, 2004b.

ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. [Obras Completas de Aristóteles. Coordenação de António Pedro Mesquita]. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

ARISTÓTELES. **Sobre a Geração e Corrupção**. [Obras Completas de Aristóteles. Coordenação de António Pedro Mesquita]. Tradução de Francisco Chorão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

ARISTÓTELES. **Tópicos**. [Obras Completas de Aristóteles. Coordenação de António Pedro Mesquita]. Tradução de José Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

Fontes Secundárias

AFRODÍSIAS, Alexandre. **Traité du destin**. Texte établi et traduit par Pierre Thillet. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

ANGIONI, Lucas. Conhecimento e Opinião em Aristóteles (Segundos Analíticos I-33). In Marcelo Carvalho (ed.), **Encontro Nacional Anpof: Filosofia Antiga e Medieval**, Anpof, 2013, p. 329–341.

ANNAS, Julia E. **Interpretazione dei libri M-N della ‘Metafisica’ di Aristotele**: La filosofia della matematica in Platone e Aristotele. Trad. di Elisabetta Cattanei. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles**: ensaio sobre a problemática aristotélica. Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: 2012.

BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. 3ª edição. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BERTI, Enrico. *En el principio era la maravilla: Las grandes preguntas de la filosofía antigua*. Trad. Helena Aguilà. Madrid: Editorial Gredos, 2009.

BERTI, Enrico. **Estrutura e Significado da Metafísica de Aristóteles**. Organizado por Ignazio Yarza. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

BERTI, Enrico. *La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología*. In: SÁEZ, J.; DE LA HIGUERA, J.; ZÚÑIGA, J. F. (Ed.). **Pensar la Nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007. P. 85–103.

BERTI, Enrico. *Metaphysics* Λ 6. In: FREDE, Michael; CHARLES, David (eds.). **Aristotle’s Metaphysics: Lambda**. Symposium Aristotelicum. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 181-206.

BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos I**: Epistemologia, lógica e dialética. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BERTI, Enrico. The Program of Metaphysics Lambda (chapter 1). In: HORN, Christoph (ed.). **Aristotle’s Metaphysics: Lambda — New Essays**. Boston/Berlin: Walter de Gruyter Inc., 2016. p. 67-86.

BITZER, Lloyd F. The Rhetorical Situation. **Philosophy & Rhetoric**, Vol. 1, No. 1, Jan., 1968, pp. 1-14. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40236733>. Acesso em 15 de novembro de 2025.

BODÉÛS, Richard. *Aristotle and the theology of living immortals*. Transl. Jan Edward Garrett. Albany: State University of New York Press, 2000.

BOS, A. P. Aristotle On Myth And Philosophy. **Philosophia Reformata**, vol. 48, n. 1, 1983, pp. 1–18. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24707272>. Acesso em 10 de novembro de 2025.

BRISSON, Luc. **Introduction à la philosophie du mythe**: 1, sauver les mythes. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1996.

BUFFIÈRE, Félix. **Les Mythes d’Homère et la Pensée Grecque**. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

BURKERT, Walter. **Mito e mitologia**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

BURKERT, Walter. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação calouste Gulbenkian, 1993.

BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

BURNYEAT, Myles F. Aristotle on Understanding Knowledge. In.: BERTI, Enrico (ed.). **Aristotle on Science**: The Posterior Analytics. Pádua: Antenore, 1981. P. 97-139.

CHALMERS, Alan F. **O que é ciência afinal?**. Trad. Raul Filker. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

CHANTRAINE, P. La estilística griega (1951). Trad. Gerardo Ramírez Vidal. In.: CÓRDOVA, Paola Vianello de (org.). **Introducción a la Estilística Griega**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995. P. 86-119.

CHERNISS, Harold. **Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy**. New York: Octagon Books, 1976.

CHROUST, Anton-Hermann. **Aristotle**: New light on his life and on some of his lost works, vol. 1. London/New York: Routledge, 2016.

CÍCERO, Marco Túlio. **Acadêmicas**. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. Edição bilingue. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2012.

COLLINS (II), James Henderson. **Exhortations to Philosophy**: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle. New York: Oxford University Press, 2015.

COUISSIN (1929), P. The Stoicism of the New Academy. In: BURNYEAT, M (Ed.). **The Skeptical Tradition**. Berkeley: University of California Press, 1983, 31–63.

DAIN, A. Curso sobre estilística griega (1941). Trad. Silvia Aquino López. In.: CÓRDOVA, Paola Vianello de (org.). **Introducción a la Estilística Griega**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995. P. 15-85.

DAVIES, Anna Morpurgo. Grec écrit et grec parlé. IN.: RIJKSBARON, Albert. **New Approaches to Greek Particles**. Amsterdam: J. C. Gieben, 1997. p. 15-48.

DENNISTON, J. D. **The Greek Particles**. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1954.

ELDERS, Leo. **Aristotle's Theology**: a commentary on book Λ of the metaphysics. Assen: Van Gorcum & Comp., 1972.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Coleção Debates. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

FRANGIOTTI, Roque; ROSSET, Luciano. **Metafísica antiga e medieval**. São Paulo: Paulus, 2012.

FREDE, Dorothea; LAKS, André (eds.). *Traditions of Theology: studies in hellenistic theology, its background and aftermath*. [Philosophia Antiqua: a series of studies on ancient philosophy edited by J. Mansfeld, D. T. Runia and J. C. M. Winden]. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

GUTHRIE, W. K. C. **Historia de la Filosofía Griega**, VI: Introducción a Aristóteles. Versión española de Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1993.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?**. 6^a edição. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Textos essenciais de Hegel**. Seleção e comentários de Agemir Bavaresco e Christian Iber. Petrópolis: Vozes, 2024.

HEIDEGGER, Martin. **Identidade e diferença**. Tradução e notas de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2018.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin-Companhia, 2013.

HORN, Christoph. 'The Unity of the World-order According to Metaphysics Λ'. In.: HORN, Christoph (Org.). **Aristotle's Metaphysics**: Lambda — New Essays. Boston/Berlin: De Gruyter, 2016.

IRWIN, T. H. Aristotle's discovery of metaphysics. **The Review of Metaphysics**, Vol. 31, No. 2 (Dec., 1977), pp. 210-229.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. José Gaos. México: FCE, 2014.

JORDAN, Mark D. Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres. **Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric**, Vol. 4, No. 4, Autumn, 1986, pp. 309-333.

Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1525/rh.1986.4.4.309>. Acesso em 15 de novembro de 2025.

JUDSON, Lindsay. Commentary. In.: ARISTOTLE. **Metaphysics: Book A**. Trans., Int. and Comment. by Lindsay Judson. New York: Oxford University Press, 2019.

JUNG, C. G.; KERÉNYI, Karl. **A criança divina**: Uma introdução à essência da mitologia. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2011.

KAHN, Charles H. On the intended interpretation of Aristotle's *Metaphysics*. p. 311-338. In.: WIESNER, Jürgen (Ed.). **Aristoteles — Werk und Wirkung**. Berlin; New York: Walter de Gruyter & Co., 1985.

KERÉNYI, Karl. **Arquétipos da religião grega**. Tradução de Milton Camargo Motta. Petrópolis: Vozes, 2015.

KIERKEGAARD, S. A. **Post-scriptum aux miettes philosophiques**. Tradução de Paul Petit. Paris: Éditions Gallimard, 1946.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2017.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de ironia**: constantemente referido a Sócrates. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**: História Crítica com Seleção de Textos. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KOLOSKI, Nailane. Nova Academia: ceticismo ou dogmatismo negativo. **Cadernos PET Filosofia**, v. 20, n. 1, 2018 (2021), pp. 77–98.

KOSMAN, L. A. Explanation and Understanding in Aristotle's *Posterior Analytics*. In.: LEE, E. N.; MOURELATOS; RORTY, R. M. (eds.). **Exegesis and Argument**: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos. Assen: Van Gorcum, 1973. P. 374-392.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

LAKS, André. *Metaphysics* Λ 7. In.: FREDE, Michael; CHARLES, David (eds.). **Aristotle's Metaphysics: Lambda**. Symposium Aristotelicum. Oxford: Clarendon Press, 2000. P. 207-244.

LAZZARETTI, Lucas. Definindo os limites, e além: Kierkegaard e o uso platônico do mito. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 49, p. 200–226, jul.-dez. 2021.

LESHER, J. H. The Role of *Nous* in Aristotle's *Posterior Analytics*. **Phronesis**, vol. 18, n. 1, 1973, pp. 44-68.

- LLOYD, G. E. R. **Aristotelian Explorations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- LLOYD, G. E. R. **Aristotle**: The growth and structure of his thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- LUNA, Concetta. **Trois Études sur la Tradition des Commentaires Anciens à la Métaphysique d'Aristote**. (Philosophia antiqua; vol. 88). Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001
- MANSION, Augustin. “Filosofia primeira, filosofia segunda e a metafísica em Aristóteles”. In.: ZINGANO, marco (coord.). **Sobre a Metafísica de Aristóteles**: textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2005. P. 123–176.
- MAYR, E. Teleological and Teleonomic, a New Analysis. In.: COHEN, R. S.; WARTOFSKY, M. W. (eds.). **A Portrait of Twenty-five Years**. Dordrecht: Springer, 1974.
- MCGRATH, Alister. **Ciência e religião**: fundamentos para o diálogo. Tradução de Roberto Covolan. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.
- MEHRINGER, Josef. El Mesón aristotélico: Dialéctica, mito e interdisciplinariedad en la filosofía de Aristóteles. **2400 años de Aristóteles**, Sociedad Científica de Filosofía, Universidad Mayor de San Andrés, 2016, pp. 95–116.
- MENN, Stephen. ‘*Aristotle’s Theology*’. In.: SHIELDS, Christopher (Ed.). **The Oxford Handbook of Aristotle**. New York: Oxford University Press, 2012.
- MESQUITA, António Pedro. **Obras Completas de Aristóteles**, Vol. 1, Tomo 1: Introdução Geral. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- MORUJÃO, Carlos. Introdução. In.: HEGEL, G. W. F. **Diferenças entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade**: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- OLIVEIRA, Eraci G. ARISTÓTELES: Sobre o movimento dos animais. Tradução dos capítulos 1-5, **Anais de Filosofia Clássica** 31, 2002. p. 158–170.
- OWEN, G. E. L. **Logic, Science, and Dialectic**: Collected Papers in Greek Philosophy. Ed. by Martha Nussbaum. New York: Cornell University Press, 1986.
- PECCORINI, Francisco L. Divinity and Immortality in Aristotle: A ‘De-Mythologized Myth’?. **The Thomist**: A Speculative Quarterly Review, The Catholic University of America Press, vol. 43, n. 2, april, 1979, pp. 217-256.
- PLATÃO. **Diálogos, vol. v**: Fedro — Cartas — O Primeiro Alcibiades. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975.
- PLATÃO. **Protágoras — Górgias — O Banquete — Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

PLATÃO. **Teeteto — Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 1974.

PORCHAT, Oswaldo. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

QUINTILIANO, Marcos Fábio. **Instituição oratória, Tomo IV: Livros X, XI, XII**. Tradução, apresentação e notas de Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

REICHE, Harald. Myth and Magic in Cosmological Polemics: Plato, Aristotle, Lucretius. **Rheinisches Museum für Philologie**, Neue Folge, 114. Bd., H. 4, 1971, pp. 296-329. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41244653>. Acesso em 11 de novembro de 2025.

SEDLEY, David. *Metaphysics* Λ 10. FREDE, Michael; CHARLES, David (eds.). **Aristotle's Metaphysics: Lambda**. Symposium Aristotelicum. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 327-349.

SEGEV, Mor. **Aristotle on religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

SHARPLES, Robert W. **Peripatetic Philosophy: 200 BC to AD 200**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SILVA, J. V. S. **Ergo adgrederemur philosophiam**: a função protréptica do Contra Academicos. 2025. 135p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 11 nov. 2025. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/spui/handle/ufjf/19847>. Acesso em: 15 jan. 2026.

SMITH, Robin. Lógica. In.: BARNES, Jonathan (Org.). **Aristóteles**. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 59-154.

SOBER, Elliot. What is wrong with intelligent design. **The Quarterly Review of Biology**, v. 82, n. 1, p. 3-8, 2007.

SONDEREGGER, E. *Aristoteles, Metaphysik XII — eine Theologie?*. **Méthexis** v. 9, ed. 1, 1996, pp. 58–83. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/24680974-90000239>. Acessado em 6 de novembro de 2024.

STOLL, Renan Eduardo. A Teologia em Aristóteles. **HYPNOS**, São Paulo, v. 51, 2º sem., 2023, p. 183–203.

SYRIANUS. **On Aristotle: Metaphysics 13-14**. Trans. John Dillon and Dominic O'Meara. London/New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2014.

TEOFRASTO. **Algunas cuestiones de metafísica**. Introdução, tradução e notas de Miguel Candel. Edição bilíngue. Barcelona/Madrid: Anthropos; Ministerio de Educación y Ciencia, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. 2ª edição. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

YAFFE, M. D. *Myth and 'science' in Aristotle's theology*. *Man and World* 12 (1), 1979, pp. 70–88.

ZINGANO, Marco. Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia. *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, 2013, p. 395-432.