

Conspecto das principais interpretações da *Metafísica* de Aristóteles – dos primórdios a Paul Natorp e Eduard Zeller

Resumo

A *Metafísica* contém diversas formulações que supostamente fazem referência àquela ciência que ocuparia o topo da hierarquia das disciplinas filosóficas. Há, porém, grande divergência entre os estudiosos acerca da possibilidade de se compatibilizarem efetivamente essas diferentes fórmulas. Sendo assim, uma das questões mais relevantes que se impõe ao leitor da *Metafísica* é determinar se a obra se ocupa de uma única ciência preeminente ou se, ao contrário, ela contém diferentes projetos de ciência preeminente. Neste trabalho, analisamos criticamente as posições de alguns dos mais relevantes intérpretes, dedicando atenção especial a dois autores da tradição aristotélica alemã: Eduard Zeller e, principalmente, Paul Natorp.

Palavras-chave: aristóteles; metafísica; ontologia; Paul Natorp; Eduard Zeller.

Abstract

The *Metaphysics* contains a number of formulas that supposedly refer to the science which occupies the top of the hierarchy of philosophical disciplines. But there is great disagreement among scholars over the possibility of effectively reconciling these different formulas. Thus, one of the most important issues which the reader of the *Metaphysics* has to deal with is to determine whether the work is concerned with a single preeminent science or if it contains different projects of preeminent science. In this paper we discuss the views of some of the most important interpreters, paying particular attention to two authors from the German Aristotelian tradition: Eduard Zeller and, specially, Paul Natorp.

Keywords: aristotle; metaphysics; ontology; Paul Natorp; Eduard Zeller.

* Professor de Filosofia da Faculdade São Bento do Rio de Janeiro e de Língua e Literatura Gregas da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1. Panorama exegético da Metafísica de Aristóteles

1.1 Introdução

A história da interpretação da *Metafísica* de Aristóteles é quase tão tumultuada quanto a história da disciplina de mesmo nome. O problema pode ser resumido como se segue.

Assiste-se na *Metafísica* ao desenvolvimento ou, no mínimo, à busca duma ciência preeminente¹. Tal ciência deve, como qualquer outra, forçosamente possuir um objeto – *skopós* –, e a grande dificuldade para um leitor da obra, tanto hoje quanto outrora, é identificar qual seja esse objeto.

Tal dificuldade patenteia-se, por exemplo, na multiplicidade de formulações que essa ciência recebe na *Metafísica*. No livro A ela é chamada de sabedoria – *sophía* – e de ciência das causas primeiras e dos princípios – *sophían perì tà prôta aítia kai tàs arkhás* –²; em *Metaph. α* ela é a ciência da verdade – *epistêmen tês aletheías* –³; Aristóteles designa-a em B como a ciência buscada – *epizetouménen epistêmen* –⁴; em Γ tem-se a famosa definição da ciência do ser *qua* ser – *òn hē(i) ón* –⁵; em E ela é descrita como filosofia primeira – *prôte philosophía* –⁶ e também como ciência teológica – *[epistême] theologiké* –⁷; *Metaph. Z* trata-a como ciência da substância – *ousía* –⁸.

1 Neste trabalho, servimo-nos copiosamente da expressão “ciência preeminente”, quiçá excessivamente. Fizemo-lo, porém, no intuito de manter certa neutralidade diante das diversas fórmulas que Aristóteles emprega, ao longo da *Metafísica*, para designar uma ciência que sobrepõe todas as demais ciências. Cremos que, se houvéssemos optado, como fazem muitos, por expressões como “ontologia” ou “filosofia primeira” ou mesmo “metafísica”, estaríamos, possivelmente, desencaminhando a questão desde o princípio.

2 *Metaph. A1*, 981b28-29. Podemos citar ainda *Metaph. A1*, 982a2 e *Metaph. A2*, 982b9-10. Todas as referências ao texto grego da *Metafísica* contidas neste trabalho dizem respeito a Aristóteles. *Aristotelis Metaphysica: recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. Jaeger*. Oxford: Clarendon Press, 1957. (Coleção Oxford Classical Texts).

3 *Metaph. α1*, 983b20.

4 *Metaph. B1*, 995a24.

5 *Metaph. Γ1*, 1003a20-21.

6 *Metaph. E1*, 1026a24.

7 *Metaph. E1*, 1026a19. A expressão “*theologiké*” é repetida em *Metaph. K7*, 1064b3. Em *K7a28-29* a ciência preeminente é definida com estes fortes termos: “*epistême tou óntos hē(i) òn kai khoris-tón*”, mas sobre o livro K recaem sérias suspeitas de inautenticidade.

8 *Metaph. Z1*, 1028b2-7. Lê-se também em *Metaph. A1*, 1069a18: “*Perì tês ousias he theoria*”.

Está longe de ser óbvio de que modo todas essas fórmulas possam ser harmonizadas, isto é, como se deva explicar o nexos argumentativo que une todas essas formulações. Dizendo de outro modo, o problema geral da ciência preeminente na *Metafísica* de Aristóteles consiste em mostrar como a questão das causas primeiras conectar-se-ia com o tema do ser, e como o estudo do ser relacionar-se-ia com a ciência da substância, e como tudo isso contribuiria para a construção de uma ciência teológica, isto é, uma investigação cujo objeto seja um ou mais seres divinos. Revelar tal nexos argumentativo é, provavelmente, a tarefa mais difícil que se impõe a um exegeta da obra, e, é claro, não se pode descartar, *a priori*, a hipótese de que esses temas, ao fim e ao cabo, não se conectem de modo algum.

A dificuldade que ora relatamos poderia ser simplificada – não sem o risco de recair num certo simplismo – com recurso à oposição fundamental entre duas das referidas formulações da ciência preeminente: por um lado, a investigação que tem por objeto o ser *qua* ser, uma “ontologia”⁹, e, por outro lado, a investigação de entes divinos, uma “teologia”¹⁰. A questão que se coloca é, portanto, esta: tratar-se-ia de dois modos de formular ou descrever uma mesma e única ciência, ou seriam duas disciplinas realmente distintas, tendo por objetos, respectivamente, o ser (qualificado *qua* ser) e alguns entes divinos suprassensíveis?

1.2 Da exegese antiga ao século XIX

No primeiro capítulo da obra *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Joseph Owens traça um riquíssimo quadro das controvérsias que envolvem a exegese desta obra do Estagirita. De acordo com o estudioso, os

9 A palavra “ontologia”, apesar de ser formada a partir de étimos gregos, não integra o Grego Antigo vernacular. De acordo com o *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (verbete *Ontologie*, v. 6, p. 1189), o termo teria sido empregado pela primeira vez no século XVII por Rudolph Göckel (Rodolphus Goclenius) em seu *Lexicon philosophicum*.

10 Desejamos ressaltar que se deve usar de extrema cautela ao empregar termos como “ontologia” e “teologia” para referirmo-nos a Aristóteles, sob pena de distorcer gravemente o seu pensamento. De nossa parte, estamos persuadidos de que a ciência preeminente que é desenvolvida na *Metafísica* deve culminar num exame do(s) motor(es) suprassensíveis, e, nesse sentido apenas, esta ciência tem caráter “teológico”. Sendo assim, sustentamos que a investigação desenvolvida na obra desemboca, depois dum longuíssimo percurso, em considerações acerca de ente(s) que Aristóteles qualifica como divino(s). Pois bem, se este fato faculta-nos chamar semelhante investigação de “teológica” (como, aliás, o próprio Aristóteles o fez), isso certamente *não significa que ela seja stricto sensu uma teologia*, se por ‘teologia’ compreendemos necessariamente aquele tipo de disciplina intelectual que foi cultivada pelas grandes religiões monoteístas.

comentadores antigos (numa tradição que remonta a Teofrasto e Eudemo, passando por nomes como Alexandre de Afrodisia, Siriano e Asclépio) percebiam uma única ciência por detrás da multiplicidade de formulações:

A longa tradição dos comentadores gregos parece ter sido bastante unânime ao interpretar o ser em Aristóteles. Tal como estudado pela filosofia primeira, ser qua ser [...] de algum modo referia-se a um tipo determinado de ser e, em última análise, significava o ser divino e separado¹¹.

Embora já se fizesse sentir uma certa tensão entre dois possíveis modelos de ciência preeminente (a “ontologia” – ciência do ser *qua* ser – e a “teologia” – ciência dos seres divinos), a grande maioria dos exegetas ainda tendia a interpretar a ciência preeminente como uma ciência que se poderia, com justiça, chamar de teológica. Explica Stephen Menn¹²:

Uma vez que a maior parte dos textos descreve a ciência que Aristóteles busca na Metafísica em termos genericamente “teológicos” (como uma ciência de coisas imateriais ou eternamente imutáveis ou ainda de causas primeiras ou princípios), e como as poucas descrições “ontológicas” estão todas próximas das descrições “teológicas” com as quais elas têm de ser, de algum modo, conciliadas, a maioria dos leitores anteriores à época de Avicena pensava que tinha de entender toda a Metafísica como servindo ao skopós da teologia [...] ¹³

11 Owens, J., 1978, p. 9, grifo nosso. *Todas as traduções dessa obra contidas neste trabalho são de nossa autoria.*

12 O prof. Stephen Menn disponibilizou no site da Humboldt-Universität zu Berlin uma primeira versão de sua obra ainda não publicada em mídia impressa, *The Aim and the Argument of Aristotle’s Metaphysics*. Valemo-nos proveitosamente desse trabalho, que, por conveniência, citaremos do seguinte modo: MENN, título do capítulo, página. *Todas as traduções dessa obra contidas neste trabalho são de nossa autoria.*

13 Menn, *The Metaphysics and the skopós of metaphysics*, p. 2. No ocidente latino, com o desaparecimento dos tratados aristotélicos que estiveram perdidos durante a primeira parte da Idade Média os filósofos escolásticos puderam finalmente debruçar-se sobre a *Metafísica*. Extrapolaria muito o escopo deste trabalho recensear as posições adotadas pelos escolásticos para a questão da natureza da ciência preeminente contida na *Metafísica* de Aristóteles; para um brevíssimo panorama da recepção medieval do problema, cf. Owens, J., *op. cit.*, p. 1-8. Uma descrição um pouco mais detalhada da questão em apreço pode ser encontrada em Gomez Nogales, S., 1955. Mas a obra de referência para a questão da recepção da *Metafísica* no medievo é Zimmermann, A., 1965. Há também uma obra mais recente que é, sem dúvida, digna de ser consultada: Amerini, F.; Galluzzo, G., 2014.

Pouco a pouco, e para muito além da Idade Média, foi se consolidando aquela que sói chamar-se de “interpretação tradicional” do Estagirita, isto é, um paradigma de leitura das obras de Aristóteles, em geral, e da *Metafísica*, em particular, cuja pressuposição padrão era aproximadamente a seguinte: sempre que confrontado com dificuldades na interpretação do texto, era papel do exegeta procurar uma solução conciliadora, capaz de resguardar o filósofo do peso de qualquer contradição, o que se fazia, em regra, de modo pesadamente teórico.

Podemos chamar esse paradigma hermenêutico, seguindo a sugestão de Giovanni Reale¹⁴, de cânone sistematista ou, mais depreciativamente, dogmático, pois tal método de leitura pressupõe que todas as partes de todas as obras de Aristóteles encaixem-se num arranjo perfeitamente sistemático. A meta desse tipo de interpretação era apresentar a filosofia de Aristóteles como aquela capaz de fornecer todas as respostas, mas uma de suas consequências foi engessar o pensamento do filósofo num aristotelismo de escola, capaz de exibir um sistema acabado, mas também desprovido de vitalidade.

Um divisor de águas na interpretação das obras do Estagirita foram, sem dúvida, os estudos da filologia alemã do século XIX, chegando a notáveis avanços na compreensão da natureza singularíssima do *corpus aristotelicum*. Restringindo-nos apenas às conclusões relativas à *Metafísica*, tornou-se consenso que o texto que nos chegou possui caráter fragmentário, até mesmo mutilado, tendo sido usada a metáfora do “torso” para descrevê-la: a *Metafísica* não deveria ser comparada a uma escultura perfeita e acabada, que a Antiguidade felizmente nos teria legado; bem ao contrário, tratar-se-ia duma estátua gravemente danificada, um “torso” do qual faltam alguns membros¹⁵.

Semelhante conclusão se fundamenta numa série de anomalias que a *Metafísica* patenteia. Poderíamos citar, por exemplo, o fato de a obra possuir dois livros *alpha*. Como é bem sabido, os gregos usavam letras – sempre

14 “Oggi si suole denominare globalmente l’interpretazione tradizionale ‘sistematico-unitaria’, in contrapposizione a quella ‘storico-genetica’, sorta e rapidamente affermatasi da pochi decenni [...] ‘sistematico-unitaria’, in quanto pressuponeva, fuori da qualsiasi forma di dubbio, che le opere aristoteliche, in particolare la *Metafísica*, fossero espressione, appunto, di un sistema ben saldo e di un pensiero profondamente unitario e procedeva, di conseguenza, nella soluzione dei problemi relativi alla lettura e alla interpretazione filosofica dei testi, dando a priori per certo di poter sciogliere in modo meramente speculativo le varie difficoltà che presenta il pensiero aristotelico.” Reale, G., 2008, p. 2.

15 Uma explicação da expressão “torso” e um breve exame dessa tradição, que inclui insígnos estudiosos como Christian Brandis, Hermann Bonitz, Paul Natorp, Eduard Zeller e Werner Jaeger, encontra-se em Rodrigues, F., 2011.

maiúsculas – em ordem alfabética para numerar as partes ou aquilo que nós chamaríamos, talvez, de capítulos duma obra. Todavia a *Metafísica* contém um livro *alpha* maiúsculo, depois do qual vem o livro *alpha* minúsculo, ao invés do natural *beta*, caso que é absolutamente único dentre todas as obras que a Antiguidade nos legou¹⁶; o equivalente moderno de tal anomalia seria publicar um livro contendo um capítulo I e outro I*. Acrescente-se a isso as repetições quase *verbatim* de *Metaph.* A9 e M4-5, bem como as repetições *verbatim* da parte final de *Metaph.* K e partes da *Física*, além de duplicações menos estritas da parte inicial de *Metaph.* K e *Metaph.* BΓE (fato que faz com que esta parte de K seja, por vezes, considerada como uma espécie de resumo de BΓE).

Esses problemas, e outros mais, conduziram à conclusão de que a *Metafísica* não deva ser lida como uma obra acabada, finalizada a contento por seu autor, como o são, por exemplo, a maioria dos diálogos platônicos. Mas que isso quer dizer positivamente?

Existe, então, uma gama de posturas possíveis que o intérprete pode adotar. Num extremo, há a posição minimalista que sustenta que, dadas as referidas anomalias, Aristóteles não terminou de redigir satisfatoriamente a *Metafísica*, mas que, todavia, ela contém uma descrição minimamente concatenada de uma única ciência preeminente¹⁷; há, no outro extremo, a opinião de que o texto não passa de um aglomerado não-unitário de diversos tratados; existe ainda toda uma série de posições intermédias entre esses dois polos.

1.3 A interpretação de Paul Natorp

Com as conquistas da filologia alemã, estavam postas as premissas para a interpretação de Paul Natorp, a qual explora a ideia de que a *Metafísica* não seja comparável a uma estátua perfeita, mas sim a um “torso” mutilado, tese que o estudioso leva a consequências extremas.

16 Para um estudo aprofundado da questão da numeração dos manuscritos gregos, com seus diferentes padrões de numeração segundo os períodos históricos, cf. Gardthausen, V., 1913, p. 353-381.

17 A despeito das referidas anomalias, os maiores aristotélicos de língua alemã do século XIX tenderam a ver na *Metafísica* (ou, pelo menos, em boa parte dos quatorze livros que a compõem) o desenvolvimento minimamente concatenado duma ciência preeminente; tal ciência, segundo os mesmos autores, procuraria integrar num todo harmônico tanto o estudo do *ôn hê(i) ón* quanto a investigação *theologiké*, isto é, a “ontologia” e a “teologia” aristotélicas. Cf. Schwegler, A., 1847-1848, v. 4, p. 35; Bonitz, H., 1886, v. 2, p. 174, 285; Zeller, E., 1897, p. 291-292.

Em ‘Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*’¹⁸, Natorp propõe-se responder à pergunta fundamental da *Metafísica*, a saber, qual é o caráter da ciência preeminente contida na obra? E, como já deve estar suficientemente claro a esta altura, haveria dois candidatos ao título de “filosofia primeira” – *prôte philosophía* – : a ciência do *òn hê(i) ón* (*Metaph.* Γ) e a ciência *theologiké* (*Metaph.* E).

Segundo Natorp, a chave para responder a esse problema crucial encontrar-se-ia nos capítulos iniciais da obra, *Metaph.* A1-2, que contêm a definição da *sophía* como ciência das causas primeiras e princípios – *sophían perì tà prôta áitia kai tàs arkhás*¹⁹–. Toda a ênfase de Natorp recai, porém, sobre o termo “primeiro” – *prôtos* – :

A palavra prôtos tem aqui, naturalmente, o sentido técnico, constante em Aristóteles, daquilo que é conceitualmente fundamental, daquilo que está na base de cada coisa; trata-se, portanto, do maximamente universal [Allgemeinste], do maximamente abstrato [Abstracteste] em tudo que, em geral, possa ser objeto de investigação científica. Esse primeiro, porque maximamente universal e abstrato, é, como aprenderemos em Γ1, o conceito fundamental de “objeto em geral” [„Gegenstand überhaupt”], a expressão kantiana com a qual podemos traduzir o òn hê(i) ón aristotélico²⁰.

Com auxílio dessa extravagante interpretação da noção de primeiro – *prôtos* –, Natorp pretende mostrar que a caracterização da *sophía* como ciência das causas primeiras e princípios equivaleria, no fim das contas, à noção de ciência do *òn hê(i) ón*. Sendo assim, desde as primeiríssimas páginas da *Metafísica* Aristóteles já estaria encaminhando o argumento de que a *prôte philosophía* é a ciência que investiga o ser *qua* ser. De fato, Natorp crê firmemente que a ciência preeminente, isto é, aquela espécie de saber que merece o nome “filosofia primeira”, é a ciência do *òn hê(i) ón* exposta em Γ, mas já prenunciada, como acabamos de ver, no livro A. E isso implica, obviamente, que a ciência *theologiké*, mencionada em *Metaph.* E, não poderia ser a filosofia primeira.

De acordo com Natorp, a ciência do ser *qua* ser – *òn hê(i) ón* – é filosofia primeira justamente porque ela é um saber que investiga o ser – *ón* – do

18 Natorp, P., 1888, v. 24, p. 37-65. Todas as traduções dessa obra contidas neste trabalho são de nossa autoria.

19 *Metaph.* A1, 981b28-29. Poder-se-ia citar ainda *Metaph.* A1, 982a2 e *Metaph.* A2, 982b9-10.

20 Natorp, P., *op. cit.*, p. 39. Grifo nosso.

modo mais universal [Allgemeinste] e mais abstrato [Abstracteste], nomeadamente, *qua ser – hē(i) ōn* –. Para que possamos, porém, compreender de modo adequado esse aspecto da interpretação natorpiana, é preciso fazer um breve excuroso.

Quando Natorp enfatiza que a ciência do *ōn hē(i) ōn* investiga o ser do modo mais geral que é possível, ele está sub-repticiamente assimilando, parece-nos, a noção aristotélica de ciência do *ōn hē(i) ōn* à ideia duma ontologia ou *metaphysica generalis*. De fato, por trás de toda exegese de Natorp subjaz uma divisão escolástica – difundidíssima no panorama filosófico alemão, graças às contribuições de Christian Wolff, Alexander Baumgarten, entre outros – de, por um lado, uma *metaphysica generalis* e, por outro, uma *metaphysica specialis*, a qual é, por sua vez, divisível em *theologia rationalis*, *psychologia rationalis*, e *cosmologia rationalis*. Segundo tal divisão, cabe à *metaphysica generalis* investigar o ser em geral, isto é, a noção abstratíssima de ser que pertence a todas as coisas; já a *metaphysica specialis*, como o seu nome indica, volta-se para objetos específicos: a *theologia rationalis* estuda as coisas divinas (Deus, os anjos, etc.), a *psychologia rationalis* tem por objeto a alma humana e a *cosmologia rationalis* investiga o mundo.

Como se vê, de acordo com esse esquema existe uma conspícua diferença entre, justamente, a *metaphysica generalis* e a *theologia rationalis*: a primeira diz respeito ao estudo do ser em geral, ao passo que a última lida com um tipo bem específico de entes, os entes divinos. Cabe ainda mencionar que, na opinião do neokantiano Natorp, existe uma clara hierarquização entre essas disciplinas: a *theologia rationalis* é estruturalmente inferior à *metaphysica generalis*. Isso porque a ontologia é ciência arquetônica universal, cujo objeto é o ser em geral, ao passo que a teologia é sempre um saber circunscrito, pois é ciência de um tipo particular de ente, mesmo que tal ente seja qualificado como divino. Voltemos agora à interpretação de Natorp da *Metafísica*.

Vimos que, segundo o autor, estaria claro, desde os primeiros capítulos do livro A, que a ciência suprema seria a ciência do ser *qua ser*, a qual é por ele assimilada ao modelo duma *metaphysica generalis*.

Tudo parece correr muito bem, até que se chega ao famoso primeiro capítulo do livro E. Aqui se distinguem três gêneros de ciências: as ciências produtivas, as práticas e as teoréticas; este último grupo, que abriga os saberes mais elevados, é subdividido em física, matemática e teologia²¹. Feitas as distinções, o texto da *Metafísica* inequivocamente identifica a teologia com a

21 Literalmente *theologiké*, estando implícita a palavra *epistémē*.

filosofia primeira, ou seja, a teologia é revelada como a ciência que ocupa o primeiro posto na hierarquia das ciências. Ora, isso contraria a tese central de Natorp, nomeadamente, que a filosofia primeira fosse a ciência do ser *qua* ser. O que é mais grave, essa breve passagem parece erigir uma contradição no seio da *Metafísica*. Vejamos.

Aceitando a interpretação de Natorp que a *Metafísica*, ao menos até o livro E, defina que a filosofia primeira seja uma *metaphysica generalis*, e, por outro lado, levando em consideração a literal afirmação de *Metaph. E1*. E que a filosofia primeira é teologia, conclui-se, então, que teologia e *metaphysica generalis* são idênticas, o que é obviamente absurdo.

Podemos representar a dificuldade em tela com o seguinte esquema:

filosofia primeira = *metaphysica generalis* [interpretação geral de Natorp]
 filosofia primeira = teologia [*Metaph. E1*]
 teologia = *metaphysica generalis*

O mesmo contrassenso pode ser considerado da perspectiva dos objetos dessas ciências. A teologia tem por objeto um grupo particular de entes (os entes classificados como divinos) e a *metaphysica generalis* tem por objeto os entes em geral; mas, segundo a conclusão a que *Metaph. E1* nos conduz, a teologia é idêntica à *metaphysica generalis*, de modo que seus objetos também seriam idênticos: um grupo particular de entes seria idêntico, portanto, ao conjunto de todos os entes! Escreve Natorp:

Que essa concepção ambígua do tema da próte philosophía contenha uma contradição insuportável, que òn haplòs ou òn ti kai génos ti sejam opostos mutuamente excludentes, não parece ter sido até agora posto em evidência. Uma ciência que trata do ser em geral e enquanto tal tem de ser superior igualmente a todas aquelas ciências que se ocupam dum âmbito particular do ser. Aquela ciência não pode ser identificada com nenhuma destas, mesmo que seja com a mais importante e mais eminente delas²².

Como se vê, o neokantiano Natorp manifesta decididamente sua preferência pela ciência universal do òn hē(i) òn, a qual ele afirma ser uma ciência superior a todas as ciências particulares. Mas como explicar essa “contradição

22 Natorp, P., *op. cit.*, p. 49.

insuportável”, isto é, como explicar a estupefaciente identificação de *meta-physica generalis* e teologia, uma das partes da *metaphysica specialis*? Dito de outro modo, como explicar que Aristóteles descreva a ciência suprema ora como ciência do ser *qua* ser, ora como ciência de um tipo específico de ente?

A solução de Natorp é radical: o estudioso considera simplesmente apócrifas todas as passagens que designam a teologia como filosofia primeira²³. Tratar-se-ia, sugere Natorp, de interpolações de peripatéticos de tendências platônicas, as quais teriam ocorrido depois da morte de Aristóteles, possivelmente na “edição” daquilo que nos chegou sob o nome de *Metafísica*. Vejamos brevemente as sugestões de Natorp acerca das referidas interpolações no texto do Estagirita.

De acordo com Natorp, todo o livro E, com exceção de seu primeiro capítulo, seria espúrio (ou seja, *Metaph.* E2-4). Quanto a *Metaph.* E1, Natorp apresenta uma intrincada proposta. O capítulo como um todo seria, sim, autêntico; tratar-se-ia, porém, dum esboço inicial à filosofia primeira que jamais deveria ter sido incorporado ao texto final da *Metafísica*, não fosse a intervenção corruptora de um compilador. Mas não é só isso; além de ter sido indevidamente inserido na série de livros que integram a obra tal como ela nos chegou, esse livro ainda teria sofrido uma corrupção ulterior, pois que algumas frases espúrias teriam sido nele inseridas, nomeadamente, todas as passagens que equacionam a filosofia primeira com a teologia – [*epistême*] *theologiké* –²⁴. É curioso notar que Natorp usa aqui duma dupla precaução: em primeiro lugar, ele julga que *Metaph.* E1 não faz parte do projeto original da *Metafísica*, mesmo que se trate de um texto que tenha saído da pena do Estagirita; em segundo lugar, *Metaph.* E1 ainda conteria algumas frases interpoladas.

Natorp vai ainda mais além para embasar essa sugestão de interpolação; ele afirma que a marca da inautenticidade das referidas passagens é, precisamente, o uso do adjetivo *theologiké*. Segundo o estudioso alemão, a palavra *theología*, bem como todos os seus cognatos, tem sempre um sentido pejorativo em Aristóteles, o sentido de um “saber” sub-filosófico; é com estes termos que Aristóteles avalia o discurso teogônico/cosmogônico de Hesíodo, e dos demais poetas que ofereceram representações imaginosas acerca dos deuses.

23 Ou seja, Natorp nega a premissa (2) do esquema há pouco mencionado, procurando, dessarte, invalidar o argumento como um todo.

24 *Metaph.* E1, 1026a18-21: “*hóste três ân eien philosophíai theoretikai, mathematiké, physiké, theologiké [...] kai tèn timiótáten deí perì tò timiótaton génos eínai.*” Como se vê, a tripartição das ciências teóricas em física, matemática e teologia seria espúria, até porque ela não dá espaço à concepção “ontologizante” que Natorp nutre da filosofia primeira.

As únicas passagens de todo *corpus aristotelicum* em que o termo *theologiké* é usado com inopinado sentido positivo (aliás, extremamente positivo), são, justamente, uns poucos trechos de *Metaph.* E e K, nos quais *theologiké* é empregado para designar o saber mais elevado que há. Essa anomalia constituiria prova ulterior da inautenticidade de todas essas passagens.

Sendo assim, Natorp dedicou um outro estudo a *Metaph.* K, no qual procurou demonstrar a sua total inautenticidade, uma vez que esse livro enfatiza a ideia de que a filosofia primeira tenha por objeto as coisas divinas, isto é, seja uma ciência teológica, além de empregar a palavra *theologiké*, em *Metaph.* K7, 1064b3.

Convém, contudo, fazer uma precisão. Ao considerar inautênticas as passagens da *Metafísica* que identificam a filosofia primeira com a teologia – [*epistémē*] *theologiké* –, Natorp não pretende de modo algum afirmar que a toda e qualquer menção ao divino que se faz na obra seja espúria; Natorp não descarta como inautêntico, por exemplo, o livro Λ e sua célebre descrição do motor imóvel.

Segundo a interpretação de Natorp haveria, sim, espaço para considerações acerca do divino. Mas ele salienta que tais considerações se encaixariam no quadro geral da ciência do ser *qua* ser. Natorp chega mesmo a dizer que não pode haver, em Aristóteles, uma autêntica *theologia rationalis* distinta da filosofia primeira (a qual é compreendida, como já sabemos, como uma *metaphysica generalis*)²⁵, sendo essa ideia, na verdade, uma miragem resultante das corruptoras intervenções editoriais dos peripatéticos: “trata-se de um torso e, o que é pior, de um torso erroneamente restaurado”²⁶.

De acordo com Natorp, a filosofia primeira incluirá considerações sobre Deus, mas tais considerações reduzir-se-iam à prova de sua existência e ao exame de sua essência²⁷, coisa que, segundo o autor, não chega a configurar uma verdadeira teologia, isto é, uma disciplina autônoma. Isso ficaria evidente quando se considerasse o arco geral da filosofia primeira, que inclui muito mais do que apenas os itens que se qualificam como divinos.

Não existe uma ciência especial de Deus, uma “(ciência) teológica” distinta da próte philosophía; nem, tampouco, pode a próte philosophía ser

25 Natorp, P., *op. cit.*, p. 52.

26 *Ibid.*, p. 38.

27 *Ibid.*, p. 52.

*identificada com a theologicé, porque a divindade não pode constituir o objeto da próte philosophía, mas apenas um dos seus objetos*²⁸.

Expurgando a *Metafísica* dos supostos acréscimos peripatéticos (dentre os quais se contam não apenas trechos apócrifos, mas também textos autênticos que, porém, teriam sido inseridos fora de lugar²⁹), o estudioso crê ser capaz de trazer à luz o perfil original da obra, isto é, a sequência de livros que conteria um argumento conectado acerca da filosofia primeira, a saber, os livros ABFZHΘ1-9MNA e ainda, a título de apêndice, I. O torso que é a *Metafísica*, desfigurado pelas irresponsáveis inserções peripatéticas, poderia finalmente ser restaurado às suas feições originais³⁰.

É interessante notar que, embora radical em sua abordagem, Natorp adota a mesma atitude que caracterizara a interpretação tradicional de Aristóteles, nomeadamente, ao deparar-se com uma dificuldade, aliás, uma “contradição insuportável”, Natorp procura aliviar Aristóteles da culpa de ter incorrido em semelhante contradição. É verdade, os recursos que Natorp adota são bem diversos dos do intérprete sistemista: este fazia pesado uso dum aparato teórico para interpretar Aristóteles, ao passo que Natorp teria, supostamente, uma abordagem filosoficamente mais neutra, empregando apenas as ferramentas tomadas de empréstimo da tradição filológica alemã; concretamente, ele atribui as incoerências da *Metafísica* em seu estado atual à corruptora intervenção editorial que a obra teria sofrido.

Para salvar Aristóteles duma contradição que lhe parece evidentiíssima, Natorp maneja uma solução que é um verdadeiro *deus ex machina*; mas a acusação de inconsistência já está perto demais para ser evitada.

28 *Ibid.*, p. 52-53.

29 Como vimos, *Metaph.* E1, ainda que autêntico, seria um desses textos mal alocados; o mesmo valeria, presumivelmente, para o livro α (embora Natorp não o discuta), e ainda para Θ10 e Δ.

30 A seminal interpretação de Natorp teve uma fortuna que em muito superou o âmbito restrito dos estudos aristotélicos, ainda que por via indireta. A tese do conflito entre ontologia e teologia, consideradas como duas investigações distintas e inconciliáveis, ecoou em Martin Heidegger, que conheceu muito bem Natorp. A partir de Heidegger, como ressalta Enrico Berti, tornou-se lugar comum falar de uma ontoteologia aristotélica, o que significaria, pois, a confusão da ciência *do ser* e da ciência *de um ente* determinado, ainda que preeminente; isto é, a ontoteologia aristotélica implicaria a ignorância da “diferença ontológica”. É, sem dúvida, imenso o impacto da interpretação heideggeriana da metafísica tradicional como ontoteologia, na origem da qual se encontraria também a obra de Aristóteles. Para as relações entre Heidegger e Natorp, cf. Berti, E., 1997, p. 64-79; Berti, E., 2011, p. 469-498.

1.4 A interpretação de Eduard Zeller

Em 1889, o célebre historiador da Filosofia Eduard Zeller entrou em polêmica com Natorp³¹. Ele reconheceu, seguindo Natorp, a existência do conflito entre ontologia e teologia na *Metafísica*, mas considerou como totalmente violenta e insatisfatória a sua solução extirpatória. Para Zeller a contradição não deve ser explicada com recurso à manipulação editorial peripatética; bem ao contrário, tal contradição possuiria raízes profundas no próprio pensamento de Aristóteles.

Zeller atribui o conflito entre ontologia e teologia à tensão ínsita à concepção aristotélica de *ousía*, tensão que permearia toda a *Metafísica*. Tal tensão emanaria do fato de que Aristóteles, não tendo sido capaz de se desvencilhar completamente da herança formalista de Platão, continuou a considerar ao longo de toda sua carreira que somente a forma desprovida de matéria possa ser em sentido pleno, isto é, somente a forma sem matéria seja verdadeira *ousía*. Entretanto, Aristóteles sustentou igualmente que apenas o indivíduo („das Individuum“) é *ousía*, e, de fato, *próte ousía*.

Zeller sustenta que a acepção platônica de *ousía*, acolhida em certas partes da *Metafísica*, conduziria ao entendimento da ciência suprema como teologia, isto é, ciência das formas puras e subsistentes e divinas, ao passo que a noção de *ousía* como indivíduo levaria ao modelo ontológico de ciência suprema, isto é, ciência do ser pertencente aos indivíduos em geral, inclusive do ser do indivíduo composto – *synolon* –. O conflito entre ontologia e teologia estaria assim inscrito no seio do pensamento metafísico de Aristóteles³².

Como se vê, temos com Zeller finalmente a contestação do preceito mais básico da leitura sistemista de Aristóteles, a saber, jamais atribuir contradição ao Estagirita, preceito que permanecera intocado até Natorp. Bem ao contrário, Zeller crê revelar uma contradição, que ele considera profundíssima, no próprio cerne da filosofia de Aristóteles. Se, ao contrário de Natorp, Zeller preserva minimamente a integridade do texto aristotélico, isso se faz à custa da integridade do pensamento do filósofo.

31 Trata-se do ‚Bericht‘ – recensão crítica – sobre o artigo de Natorp que examinamos acima, „Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*“. Cf. Zeller, E., op. cit., v. 1, n. 2, p. 264-271.

32 *Ibid.*, p. 270-271.

2. Críticas às interpretações de Paul Natorp e Eduard Zeller

2.1 Crítica à interpretação de Paul Natorp

De acordo com Natorp, a *Metafísica* de Aristóteles, tal como ela nos chegou, conteria dois modelos concorrentes de ciência preeminente, nomeadamente, uma ontologia e uma teologia. Estas ciências poderiam ser compreendidas através de seus análogos escolásticos (preservados na tradição alemã por obra de Wolff, entre outros), de modo que a *Metafísica* abrigaria, por um lado, uma *metaphysica generalis* e, por outro, uma *theologia rationalis* (uma das partes da *metaphysica specialis*).

Haveria, porém, um grave problema: o texto da *Metafísica*, em certo momento, parece pretender identificar essas duas ciências, a despeito de elas serem, como toda a certeza, disciplinas distintas. Essa escusa identificação teria lugar porque nos primeiros livros da *Metafísica* estabelecer-se-ia que a ciência preeminente é a ciência do ser *qua* ser, ou seja, uma ontologia; mas em E1 lê-se, sem qualquer margem para interpretação, que a filosofia primeira é teologia. Pois bem, se a ciência preeminente é equacionada ora com a ontologia, ora com a teologia, chega-se, pois, à perturbadora identificação de *metaphysica generalis* e *theologia rationalis*.

Mas a *metaphysica generalis*, enfatiza Natorp, é ciência do ser em geral, ao passo que a *theologia rationalis* é ciência de seres ou entes particulares, especificamente, de entes divinos. Para explicar como o texto da *Metafísica* possa pretender equiparar as duas ciências, Natorp lança mão dum recurso extremo: o estudioso classifica como apócrifa toda e qualquer passagem que trate a filosofia primeira – *prôte philosophía* – como sendo a ciência teológica – [*epistéme*] *theologiké* –; tais textos teriam sido redigidos ou retocados por editores peripatéticos depois da morte de Aristóteles.

Há muito que dizer sobre a exegese de Natorp. Atendo-nos ao principal, devemos questionar, em primeiro lugar, por que uma ciência que investigue as coisas divinas, ou, para usar o termo extirpado por Natorp, uma [*epistéme*] *theologiké*, seja necessariamente considerada como inferior à ciência do *òn hē(i) ón*. O motivo alegado e repisado por Natorp é que a ciência do *òn hē(i) ón* é universal, ao passo que a [*epistéme*] *theologiké* seria uma ciência particular. Natorp deixa claro que pouco importa que o objeto da [*epistéme*] *theologiké* sejam os entes divinos e que Aristóteles claramente os considere superiores em dignidade a todos os outros entes; a preeminência do objeto da [*epistéme*] *theologiké* não seria capaz de fazer dela uma ciência superior à ciência do *òn hē(i) ón*. Em suma, Natorp simplesmente pressupõe que a

ciência mais universal é forçosamente superior a qualquer ciência particular, e, desse modo, apenas a ciência do *ὄν ἡ(ί) ὄν* poderia ser identificada com a *πρότε φιλοσοφία*.

Essa não é, todavia, uma pressuposição trivialmente correta. Há estudiosos que apontam as possíveis analogias da ciência do *ὄν ἡ(ί) ὄν* com uma espécie de matemática propedêutica ou geral (ciência que versaria sobre os princípios mais universais da matemática), enquanto a [*epistême*] *theologiké* seria análoga às disciplinas matemáticas particulares (por exemplo, a geometria euclidiana)³³. E, para usar um exemplo que talvez seja mais patente no próprio *corpus aristotelicum*, seria possível traçar um paralelo entre a ciência do *ὄν ἡ(ί) ὄν* e uma ciência física geral (aquela contida nos primeiros livros da *Física* e que versaria sobre noções como movimento, repouso, tempo, entre outras), ao passo que a [*epistême*] *theologiké* seria comparável às diversas partes da “ciência da natureza”, tais como a “biologia”, a “psicologia”, “astronomia”, etc. Pois bem, não é nada óbvio, por exemplo, que a ciência que tem por objeto os astros seja necessariamente inferior à ciência que trata dos princípios gerais da física, ou que a gloriosa geometria seja inferior à ciência que trata de alguns axiomas gerais o bastante para abranger todas as matemáticas. E se é assim no que concerne às ciências físicas e matemáticas, a generalidade da ontologia também não deveria ser garantia de sua superioridade frente à teologia.

Cabe também destacar que, muito embora a hipótese natorpiana não seja totalmente impossível, ela é improvável e, o que é pior, pouco cautelosa. Dito de outro modo, é recomendável que o intérprete use de enorme parcimônia ao empregar semelhantes soluções extirpatórias; a excisão de partes significativas de um texto milenar tem de estar baseada em argumentos filologicamente incontroversos. Embora Natorp, de fato, também lance mão dum expediente filológico³⁴, o verdadeiro sustentáculo de sua tese é a pressuposi-

33 A distinção não é estranha a Aristóteles. Justamente na passagem crucial de E1, distingue Aristóteles uma matemática geral da geometria e da astronomia: “De fato, a respeito disso, no âmbito das matemáticas existe diversidade: a geometria e a astronomia referem-se a determinada realidade, enquanto a matemática geral é comum a todas”. [*Metaph.* E1, 1026a25-27] Embora a inclusão da astronomia no âmbito das matemáticas cause surpresa (pois a astronomia deveria integrar as ciências da natureza ou físicas, uma vez que seu objeto, os corpos celestes, são substâncias e não quantidades de substâncias ulteriores, bem como os objetos da astronomia são móveis e os da matemática não), a distinção existe e é claríssima.

34 Fazendo justiça a Natorp, é preciso dizer que ele também procura apresentar um argumento filológico para reforçar seu argumento de que a [*epistême*] *theologiké* não possa ser equacionada com a filosofia primeira. Como vimos acima, o estudioso chama atenção para o fato de que a palavra *theologia* e seus cognatos são usados por Aristóteles ordinariamente para designar o discurso dos poetas (em especial, Homero e Hesíodo) acerca dos deuses e de sua geração. Trata-

ção de que a ciência mais universal seja necessariamente superior às ciências particulares, pressuposição que é, no mínimo, questionável.

Em síntese, o veredito de inautenticidade tem de estar alicerçado em fundações mais seguras: se se empregar irrestritamente a hipótese de interpolação, não tardará muito a que se chegue a teses abertamente inverossímeis, até irresponsáveis, tal como a posição de Josef Zürcher, que atribuiu a autoria de oitenta por cento do *corpus aristotelicum* a Teofrasto³⁵.

Tratemos agora do aspecto realmente fulcral. Natorp só aventou a hipótese (um tanto desesperada) da interpolação porque ele acreditou ter encontrado na *Metafísica* uma “contradição insuportável” entre ontologia e teologia. Repugnando-lhe atribuir tal contradição ao filósofo, Natorp remete-a a um acidente editorial. Para além da plausibilidade da solução de Natorp, convém darmos um passo atrás e tratar do próprio problema que suscitou semelhante solução.

Como tem sido reconhecido por muitos, não podemos aceitar acriticamente os termos em que a questão foi formulada por Natorp (formulação que, aliás, influenciou toda uma série de interpretações posteriores). Devemos nos perguntar em que medida se pode validamente equacionar a ciência do *ὄν ἢ ἐ(ἰ) ὄν* com uma ontologia ou *metaphysica generalis* e, igualmente, se é correto ler a ciência dos entes suprassensíveis à luz duma teologia ou *theologia rationalis*.

Sim, Natorp tem razão que *metaphysica generalis* e *theologia rationalis* são investigações bem distintas, e considerar que elas sejam uma única ciência seria incorrer em grave erro. Mas o “*unleidlicher Widerspruch*” percebido por Natorp na *Metafísica* deve-se, na verdade, à projeção de modelos de ciência que são totalmente estranhos ao texto aristotélico.

-se, pois, quando muito, de um saber pré-filosófico, cuja dignidade não seria de modo algum comparável a de qualquer ciência filosófica. *Metaph.* E1, 1026a19 e uma passagem paralela em *Metaph.* K7, 1064b3 seriam as duas únicas ocorrências no *corpus aristotelicum* em que a palavra “teologia” (trata-se, concretamente, do adjetivo *theologiké*, estando presumivelmente subentendida a palavra *epistémē*) seria empregada para designar uma ciência, e, ademais, a mais elevada dentre as ciências filosóficas. Somando-se esta ambivalência do uso da palavra *theologia* à firme convicção de que a ciência preeminente só poderia ser a ciência do *ὄν ἢ ἐ(ἰ) ὄν*, Natorp chega à conclusão de o texto da *Metafísica* estaria corrompido. Embora Natorp esteja correto quando observa que a palavra *theologia* seja empregada usualmente no *corpus* com o sentido de um saber pré-filosófico, isso não implica necessariamente que os usos divergentes sejam apócrifos. Tanto é assim que são poucos os que ainda hoje põe em dúvida a autenticidade de E, e não há unanimidade nem mesmo a respeito da inautenticidade de K.

35 Zürcher, J., 1952.

Em suma, a bipartição da ciência preeminente contida na *Metafísica* em uma *metaphysica generalis* e uma *theologia rationalis* operada por Natorp é enganosa. Negados os termos do problema, a própria solução extirpatória de Natorp torna-se supérflua. Notemos, por fim, que esta crítica que dirigimos a Natorp tem implicações para os diversos intérpretes que acolheram a descrição natorpiana do problema da *Metafísica*.

2.2 Crítica à interpretação de Eduard Zeller

Dediquemos algumas linhas à interpretação de Eduard Zeller. O estudioso recusa a interpretação de Natorp, a qual atribui a suposta inconsistência da *Metafísica* às interpolações peripatéticas. Para Zeller a contradição entre teologia e ontologia é real e tem raízes profundas no próprio pensamento de Aristóteles. Zeller defende que Aristóteles permaneceu vacilante entre duas posições: por um lado, ele teria acolhido a opinião originária de Platão de que apenas as formas separadas da matéria possuem o ser em sentido pleno, isto é, somente elas seriam verdadeiras *ousíai*; por outro lado, Aristóteles também teria considerado que apenas o indivíduo sensível é *ousía*, e *ousía* primeira. Estas opiniões conflitantes teriam dado origem ao conflito entre ontologia e a teologia na *Metafísica*.

Em primeiro lugar, devemos dizer que, se é verdade que os motores imóveis de que Λ trata sejam formas (algo que, por mais evidente que possa parecer, não é hoje aceito por todos os estudiosos³⁶), certamente tais formas puras (isto é, desprovidas de matéria) pouco têm a ver com as Formas platônicas: os motores imóveis não são universais subsistentes instanciáveis pelas coisas sensíveis, característica essencial, parece-nos, das Ideias de Platão.

Ainda mais importante é notar o seguinte: Aristóteles, sem dúvida, descreve os motores imóveis como sendo *ousíai* de um tipo muito particular, nomeadamente, *ousíai* sem matéria; eles não são, contudo, mais *ousía* que qualquer *ousía* material. E se *ousía* é, como tudo parece indicar, apenas a abreviação para “aquilo que possui o ser – $\acute{\omicron}\nu$ – em sentido principal”, isso significa que os motores imóveis não detêm o ser num sentido superior ou significativamente distinto do modo como os indivíduos hilemórficos o fazem. Sendo assim, é falsa a afirmação de Zeller de que a “teologia aristotélica” seja legatária da opinião platônica de que somente as “formas puras” possuem o ser em

36 Cf. Ryan, E., 1973, p.209-224; Menn, S., 2012, p. 422-464.

sentido pregnante. Dito de outro modo, se parece correto afirmar que para Platão o título de *ousía* se aplica exclusivamente aos seres imateriais, o mesmo não vale para Aristóteles.

Falta ainda tratar do conflito, claramente natorpiano, que Zeller enxerga entre uma ontologia, que deveria estudar todos os tipos de entes, e uma teologia, que só investigaria o tipo divino. Acerca disso, repetimos o que dissemos com relação a Natorp: essa suposta contradição é fruto da projeção, por parte dos intérpretes, de modelos de ciência que eram totalmente desconhecidos para Aristóteles. E se não há no texto da *Metafísica* a alegada contradição, toda a interpretação de Zeller cai por terra.

Por fim, resta observar que se a solução de Natorp era pouco crível, ao menos ela tinha a qualidade de tentar poupar Aristóteles duma grave contradição. Já Zeller parece-nos excessivamente diligente em lançar todo o pensamento metafísico de Aristóteles nas trevas da inconsistência; cremos que uma interpretação mais benevolente para com o filósofo viria mais a calhar.

Referências bibliográficas

- Aristóteles. *Aristotelis Metaphysica*: recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957. (Coleção Oxford Classical Texts).
- Amerini, F; Galluzzo, G. (Eds.). *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- Berti, E. *Aristóteles no século XX*. SP: Loyola, 1997.
- _____. A *Metafísica* de Aristóteles: “onto-teologia” ou “filosofia primeira”? In: Berti, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos II – física, antropologia e metafísica*. SP: Loyola, 2011. p. 469-498.
- Bonitz, H. *Aristotelis Metaphysica*. Leipzig: Teubner, 1886. 2v.
- Gardthausen, V. Zahlen. In: Gardthausen, V. *Griechische Paleographie: Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter*. v. 2. Leipzig: von Veit & Comp., 1913. p. 353-381.
- Goclenius, Rodolphus. *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*. Frankfurt: Matthias Becker, 1613. [Reimpresso] Hildesheim: Georg Olms, 1964.
- Gomez Nogales, S. *Horizonte de la Metafísica Aristotélica*. Madrid: Pax, 1955.

- Menn, S. *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*. [s.l.]: [s.n.], [20--]. Disponível em: <<https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>>. Acesso em: 15 out. 2015.
- _____. Aristotle's Theology. In: Shields, C. *The Oxford Handbook of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2012. p. 422-464.
- Natorp, P. Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*. *Philosophische Monatshefte*, Heidelberg, v. 24, p. 37-65, 1888.
- _____. "Über Aristoteles' *Metaphysik*, K1-8, 1065a26". In *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 1, n. 2, p. 178-193, 1888.
- Owens, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Medieval Thought*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.
- Reale, G. Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della metafisica di Aristotele. Milano: Bompiani, 2008.
- Ritter, J.; Gründer, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. v. 6.
- Rodrigues, F. "A Inter-Relação Estrutural entre Alguns Livros da *Metafísica*". In *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 25, n. 50, p. 501-520, jul./dez., 2011.
- Ryan, E. "Pure Form in Aristotle". In *Phronesis*. Leiden, v. 18, n.3, p. 209-224, 1973.
- Schwegler, A. *Die Metaphysik des Aristoteles – Grundtext, Übersetzung und Kommentar*. Tübingen: L. F. Fues, 1847-1848. 4v.
- Zeller, E. "Bericht". In *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin, v. 1, n. 2, p. 264-271, 1889.
- _____. *Aristotle and the Earlier Peripatetics*. New York: Longmans, 1897.
- Zimmermann, A. *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert: Texte und Untersuchungen*. Leiden-Köln: E. J. Brill, 1965.
- Zürcher, Josef. *Aristoteles' Werk und Geist untersucht und dargestellt*. Paderborn: Schöningh, 1952.