



SEÇÃO: VARIA

Avicena e o problema do sujeito da metafísica: a hipótese das causas

Avicenna and the problem of the subject-matter of metaphysics: the hypothesis of the causes

Avicena y el problema del sujeto de la metafísica: la hipótesis de las causas

Meline Costa Sousa¹

orcid.org/0000-0001-9820-4738

meline.sousa@ufpa.br

Recebido em: 28 fev 2023

Aprovado em: 12 jun 2023

Publicado em: 13 nov 2023.

Resumo: Um dos problemas com os quais os leitores da *Metafísica* de Aristóteles se deparam é a dificuldade de delimitação do sujeito da sabedoria. Avicena (séc. X), em seu tratado metafísico *As coisas divinas (Ilāhiyyāt)*, põe-se a investigar cada um dos três candidatos à posição de sujeito dessa ciência (a dizer, Deus, as causas e o ser). Devido à amplitude da investigação, a análise que se segue se restringirá à segunda hipótese – se, em algum sentido, seria a filosofia primeira uma ciência sobre as causas (uma aitiologia). Desse modo, inicia-se com a exposição do contexto da *Ilāh. I*, que antecede à análise da hipótese das causas. Na sequência, aborda-se a hipótese, juntamente com os argumentos, para mostrar sua falsidade. Por fim, a conclusão apresenta a relação entre causalidade e ser, tendo em vista a resposta ontológica que será dada ao problema central e os problemas que decorrem dessa resposta.

Palavras-chave: Aristóteles. Filosofia árabe. Metafísica. Aitiologia.

Abstract: An issue the readers of Aristotle's *Metaphysics* must deal with is the delimitation of the subject-matter of the wisdom. An attempt to answer this problem was proposed by Avicenna (10th Century) in his metaphysical treatise *On Divine Things (Ilāhiyyāt)*. In its first book, the philosopher investigates each one of the three candidates for the position of the subject-matter of this science (i.e., God, causes, and being). Having in mind the difficulties of this topic, the following analysis is limited to the second hypothesis, namely, if the first philosophy is the science of the causes (an aitiology). I will start contextualizing the *Ilāh. I* since it precedes the analysis of the hypothesis of the causes. Then, I will discuss the hypothesis of the causes and show Avicenna's arguments against it. Finally, I will conclude this investigation discussing briefly the relation between causes and being in view of Avicenna's ontological answer to the main problem and the problems emerging from it.

Keywords: Aristotle. Arabic philosophy. Metaphysics. Aitiology.

Resumen: Uno de los problemas a los que se enfrentan los lectores de la *Metafísica* de Aristóteles es la dificultad de delimitar el tema de la sabiduría. Avicena (siglo X), en su tratado metafísico *Las cosas divinas (Ilāhiyyāt)*, se propone investigar cada uno de los tres candidatos al objeto de esta ciencia (es decir, Dios, las causas y el ser). Debido a la amplitud de la investigación, el análisis que sigue se limitará a la segunda hipótesis: si, en cierto sentido, la filosofía es una ciencia sobre las causas (una aitiología). Por lo tanto, comienza con una exposición del contexto de *Ilāh. I*, que precede al análisis de la hipótesis de las causas. En la continuación se analiza la hipótesis, junto con los argumentos para mostrar su falsedad. Finalmente, la conclusión presenta la relación entre causalidad y ser en vista de la respuesta ontológica que se dará al problema central y los problemas que se derivan de esta respuesta.

Palabras clave: Aristóteles. Filosofía árabe. Metafísica. Aitiologia.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

¹ Professora da Universidade Federal de Lavras, Lavras, MG, Brasil.

² Segundo o testemunho de Amônio registrado por Asclépio, "a *Metafísica* foi organizada de forma diferente se comparada aos outros tratados [...] algumas partes parecem ter sido transferidas, na sua totalidade, de outros tratados, de modo tal que [Aristóteles] diz as mesmas coisas mais de uma vez" (Amônio, Asclépio, *Comentário à Metafísica*, p. 4, 4-8 *apud* Bertolacci, 2006, p. 190).

Introdução

Uma das questões que se apresenta aos leitores da *Metafísica* de Aristóteles diz respeito a certas passagens da obra, como *Alfa* 3 983a24-983b1, *Alfa menor* 2 994a-10 e *Delta* 2 1013a24-b3, nas quais a análise das causas é similar àquela encontrada na *Física* II.3 194b16-195a26. Nesses casos (especialmente em *Alfa* 3 e *Delta* 2), os textos são curiosamente parecidos³, inclusive os exemplos; o que nos leva a pensar sobre o papel das causas no âmbito de uma filosofia primeira. Afinal, qual o sentido da retomada na *Metafísica* da distinção entre os quatro tipos de causas? O físico e o metafísico investigariam as mesmas coisas, a dizer, as espécies últimas de causas? Teriam essas ciências o mesmo sujeito³?

Uma tentativa de solucionar essas dificuldades é apresentada por Avicena na sua obra *As coisas divinas* (de agora em diante, *Ilāh.*). A partir de uma discussão, no primeiro livro da obra, acerca do sujeito da filosofia primeira, Avicena esclarece o que é essa ciência, distinguindo-a das outras disciplinas teóricas (física e matemática). Uma vez assumido haver um sujeito próprio a cada ciência, as análises se voltam à investigação de qual seria o sujeito da ciência em questão. Entre as hipóteses investigadas, encontra-se a formulação das causas últimas como aquilo que seria o sujeito da metafísica (*mā ba'da al-ṭabī'a*). Contudo, a fim de analisar a questão, Avicena aborda, de modo sistematizado, todos os sentidos segundo os quais o metafísico poderia investigar as causas.

Tendo em vista a solução de Avicena na *Ilāh.* I para o problema do lugar da causalidade na filosofia, a discussão na sequência se inicia com a exposição do contexto do livro I da *Ilāh.*, que antecede a análise da hipótese de as causas

serem sujeito da filosofia primeira. Na sequência, passaremos à exposição da hipótese juntamente com os argumentos para mostrar sua falsidade. Ao seguir a via ontológica, ou seja, estabelecer como sujeito da metafísica o ser, a teoria aviceniana precisa lidar com a relação entre ser e causa. Se levarmos em consideração o modelo criacionista adotado pelo filósofo, segundo o qual há uma causa primeira que é causa de ser de todas as coisas que são, a metafísica não deveria ser uma ciência da causa (aitiologia), e não uma ciência do ser (ontologia)? Nesse sentido, concluiremos a discussão com uma breve apresentação da relação entre causalidade e ser, tendo em vista a resposta que será dada por Avicena ao problema apontado. Para defender a primazia da noção de ser, o filósofo mostra que o ser, enquanto aquilo que se constata, não é causado.

Sobre a obra

Conhecida como *Metafísica* ou, segundo a tradução latina, *Liber de Philosophia Prima Sive Scientia Divina*, a obra de Avicena foi originalmente intitulada *Ilāhiyyāt* (*As coisas divinas*)⁴. Trata-se do termo árabe utilizado por alguns autores arabofônicos para se referirem à *Metafísica*⁵ de Aristóteles. Ibn al-Nadīm (1971), no *Catálogo* (*Kitāb al-fihrist*, 312.11⁶), ao elencar as obras de Aristóteles, refere-se à *Metafísica* como o "*Livro das letras* (*Kitāb al-huruf*)"⁷ ou "aquele conhecido como *as coisas divinas* (*bi-ilāhiyyāt*)".

A centralidade da análise das causas está diretamente relacionada às ocorrências desse tema ao longo da obra aristotélica. A versão árabe mais antiga⁸ da *Metafísica* de Aristóteles, traduzida por Uṣṭāṭ⁹, inicia-se com o primeiro

³ O termo "sujeito", o qual será discutido mais adiante, é utilizado em referência ao gênero próprio a cada ciência.

⁴ Tem-se como referência a edição árabe do Cairo (Ibn Sina, 1960). Foram consultadas as traduções de Lizzini (Avicenna, 2002), Marmura (Avicenna, 2005), Bertolacci (Avicenna, 2008) e Verza (Avicenna, 2019).

⁵ Sobre a recepção da *Metafísica* de Aristóteles em língua árabe, cf. Gutas, 1988, p. p. 251; Menn, 2013, p. 143. Sobre as traduções da *Metafísica* utilizadas por Avicena, cf. Bertolacci, 2006, p. 310-11.

⁶ Cf. Dodge, 1970, p. 606; Bertolacci, 2006, p. 8.

⁷ Al-Farabi (1930, p. 2) se refere a ele como "livro conhecido pelas letras" (*al-kitāb al-mawsūm bi-l-hurūf*).

⁸ Embora seja sabido que Avicena conheceu o livro *Alfa*, traduzido no século X, a versão completa circulante desde os tempos de al-Kindi (na tradução de Uṣṭāṭ e alguns livros na versão alternativa de Iṣḥāq) era aquela que se iniciava em *Alfa menor*. Cf. Bertolacci, 2006, p. 11-12.

⁹ Ibn al-Nadīm, no *Catálogo* (*Kitāb al-fihrist* I, 251.25 *apud* Bertolacci, 2006, p. 8), menciona que Uṣṭāṭ teria feito uma tradução dos livros *Alfa menor* a *Mi* para al-Kindi. Sobre o movimento de tradução do VIII ao X século ocorrido no império islâmico, cf. Gutas, 1998, p. 28-53; Pereira, 2007, p. 17-62.

capítulo de *Alfa menor*¹⁰ equivalente ao segundo livro da edição grega. Em *Sobre os objetivos da Metafísica* (*Maqāla fī aġrāḍ mā ba'd al-ṭabī'a*), ao resumir o conteúdo de cada um dos livros da obra, al-Farabi (Kiankhah, 2014, p. 154) refere-se a *Alfa menor* do seguinte modo: "O primeiro livro desta obra contém algo como uma introdução ou prefácio e uma explicação que todos os tipos de causas culminam em uma causa primeira em seu domínio (*al-bāb*)". Como a descrição de al-Farabi aponta, na medida em que todos os tipos de causa se reduzem aos quatro tipos (formal, material, agente/eficiente e final), podendo ser utilizados para conhecer diferentes aspectos dos seres, o tratamento da causalidade é o ponto de partida da investigação.

Ainda no que diz respeito às referências relevantes para a discussão, cabe ressaltar que a *Ilāh*. de Avicena é declaradamente influenciada¹¹ pelo entendimento de al-Farabi da *Metafísica* de Aristóteles¹². Avicena, em sua *Autobiografia* (Gutas, 2014), afirma ter tido contato com o texto de al-Farabi, o qual lhe teria ajudado na compreensão do tratado aristotélico. Contudo, a análise dessa referência deve ser feita com cautela, pois, à primeira vista, poderia sugerir que a interpretação de Avicena do projeto aristotélico seria uma mera repetição daquilo que já havia sido proposto por al-Farabi. Segundo Gutas (2014), o texto de al-Farabi foi relevante para Avicena retomar a delimitação dos objetivos da filosofia primeira em resposta à leitura teológica defendida por al-Kindi¹³. Nesse sentido, afirma Gutas (2014), a influência de al-Farabi não diz respeito à compreensão do texto em si, mas à necessidade de esclarecer e sistematizar o projeto aristotélico.

Corroborando a posição de Gutas (2014) o fato de a obra de al-Farabi referenciada na *Autobiografia*

não ser um comentário ao tratado aristotélico e, por isso, não trazer esclarecimentos pontuais sobre o texto. Encontra-se, em *Sobre os objetivos da Metafísica*, uma resposta ao problema do sujeito da *Metafísica* de Aristóteles, na medida em que o próprio al-Farabi (Kiankhah, 2014, p. 147) menciona como sua "intenção" (*qaṣd*) indicar o "objeto" (*al-ġaraḍ*) e as "divisões" (*al-qism*) do tratado. A necessidade de posicionamento quanto ao tema é justificada de dois modos: por um lado, dada a confusão causada pela leitura teológica, segundo a qual haveria uma identidade entre a ciência metafísica (*al-'ilm mā ba'da l-ṭabī'a*) e a ciência divina islâmica (*al-'ilm al-tawḥīd¹⁴*); por outro, a ausência de uma "discussão explicando esta obra de maneira correta" (Kiankhah, 2014, p. 148).

O primeiro passo de al-Farabi na busca de uma leitura correta é retomar algumas distinções encontradas nos tratados lógicos. Seguindo um caminho diferente do que foi proposto por seu antecessor, al-Kindi, al-Farabi estabelece uma relação direta entre a *Metafísica* e o *Organon*, partindo de uma tendência já encontrada em autores da Antiguidade Tardia¹⁵. Tal procedimento propedêutico ("*prolegomenon*"¹⁶) foi aplicado por al-Farabi em *Sobre os objetivos da Metafísica* combinado com o uso de algumas distinções conceituais dos *Segundos analíticos* 1.7 utilizadas por Aristóteles para caracterizar uma demonstração científica. Nessa retomada, o filósofo recua a discussão para o âmbito propedêutico-metodológico antes de se posicionar quanto ao sujeito e à estrutura da filosofia primeira.

Embora Avicena, na *Ilāh*. I.1, elabore seu próprio caminho de investigação científica, sua obra também se inicia com um *prolegomenon*¹⁷, isto é, com a exposição dos elementos que delimitam a ciência primeira (sujeito, coisas investigadas e

¹⁰ Hunayn Ibn Ishāq também fez uma tradução deste livro. Cf. *Kitāb al-fihrist* I, 251.25 apud Bertolacci, 2006, p. 8.

¹¹ Sobre as diferenças entre as abordagens de al-Farabi e Avicena, cf. Menn, 2013, p. 143-169.

¹² Segundo Menn (2013, p. 143), "Avicena está se engajando em uma discussão [...] relativa não apenas aos problemas metafísicos, mas também à interpretação da *Metafísica* de Aristóteles".

¹³ "Fārābī afirma que muitas pessoas se confundiram com a *Metafísica* de Aristóteles porque esperavam que ela tratasse de Deus, do intelecto e da alma e porque assumiram que a metafísica e a teologia islâmica seriam idênticas" (Gutas, 2014, p. 275).

¹⁴ Termo utilizado para se referir especificamente à teologia islâmica. Gutas (2014, p. 272) traduz como "ciência sobre a unidade de Deus".

¹⁵ Sobre a influência de Amônio na discussão metafísica árabe, cf. Bertolacci, 2006, p. 287-305.

¹⁶ Bertolacci (2006, p. 293) usa o termo *prolegomenon* em referência às discussões propedêuticas encontradas em alguns comentários à *Metafísica* de Aristóteles, como no comentário de Amônio registrado pelo seu discípulo Asclépio.

¹⁷ Cf. Bertolacci, 2006, p. 169.

princípios admitidos). Segundo Marmura (1980, p. 239), Avicena utiliza as análises e distinções lógicas apresentadas em outras partes do seu *corpus* como a “fundação do seu pensamento metafísico”.

O problema do sujeito da filosofia primeira

Seguindo o procedimento propedêutico mencionado anteriormente, a distinção entre o sujeito (*al-mawḍū*¹⁸) e as coisas buscadas (*al-maṭlūba*) por uma ciência é retomada por Avicena na *Ilāh*. I.1, durante a apresentação do método de investigação a ser adotado. O próprio filósofo indica um texto lógico, o *Kitāb al-burhān* (*Sobre a demonstração*)¹⁹, como referência:

[...] a ciência divina (*al-’ilāhiyya*) é aquela na qual se investigam as causas primeiras da existência natural, da matemática e o que se relaciona a elas e o causador das causas e o princípio de princípios, que é a Divindade, exaltada seja sua glória. Isso é o quanto se pôde saber no que precedeu este livro. Porém, disso, não ficou claro para você qual verdadeiramente é o sujeito da ciência divina; exceto por uma indicação, se a recorda, que se encontra no *Sobre a demonstração* (*Kitāb al-burhān*) da lógica. Esta diz que, em todas as ciências (*al-’ulūm*), há algo que é sujeito (*mawḍū*), algumas coisas que são buscadas (*al-maṭlūba*) e alguns princípios admitidos (*mabādi’ musallama*) a partir dos quais se constroem as demonstrações (*al-barāhīn*). Porém, até agora você não determinou verdadeiramente qual é o sujeito desta ciência, se é a própria causa primeira, e então o propósito dela é conhecer seus atributos e suas ações, ou outra coisa (Avicena, 2019, p. 235, *Ilāh*. I.1 4.14-5.7; modificada²⁰).

A passagem se inicia com a retomada daquilo que, até então, havia sido assumido como sujeito da metafísica²¹: as causas primeiras dos seres

naturais e dos objetos matemáticos e a causa das causas (Deus). Essas diferentes formulações encontradas nos livros precedentes são incompatíveis, tendo em vista a impossibilidade de haver mais de um sujeito para a filosofia primeira. Assumir que as causas primeiras e Deus são o sujeito dessa ciência significaria reconhecer dois sujeitos, não apenas um.

O primeiro passo da proposta aviceniana para esclarecer a dificuldade é recorrer ao que foi dito no *Kitāb al-burhān*. Partindo dessa referência, o filósofo atribui à filosofia primeira um sujeito (*al-mawḍū*), as coisas que são investigadas (*al-maṭlūba*) em vista do sujeito e os princípios admitidos (*al-mabādi’ al-musallama*) a partir dos quais são realizadas as demonstrações (*al-barāhīn*).

Nesse contexto, o sujeito de uma ciência diz respeito ao gênero (*al-ġins*)²² de ser peculiar àquela investigação, do qual se analisam as disposições e os acidentes próprios²³. Desse modo, estabelecer o sujeito ou o gênero de uma ciência significa determinar não apenas o que a distingue de outras ciências teóricas, mas também todo o conteúdo que lhe é próprio. Para Bertolacci (2007), ao caracterizar o sujeito de uma ciência, Avicena retoma três princípios aristotélicos: (a) há apenas um sujeito ou gênero para cada ciência; (b) o sujeito ou gênero de uma ciência tem sua existência assumida; (c) o princípio de uma ciência não pode ser demonstrado pela própria ciência.

Este último princípio, a dizer, a impossibilidade de uma ciência demonstrar seu próprio sujeito²⁴, permite-nos entender os outros termos da passagem supracitada. Como uma ciência assume a existência do seu sujeito como algo já estabelecido, ou seja, como ponto de partida da

¹⁸ Na *Ilāh*., o termo “sujeito” (*al-mawḍū*) é sempre usado no singular e em referência a um único gênero.

¹⁹ A referência pode indicar a tradução árabe dos *Segundos analíticos* ou a obra do próprio Avicena intitulada *Livro das demonstrações*. O mesmo Avicena fornece a referência na *Ilāh*. I.1 4.14-5.7 (Avicena, 2019, p. 235) sem mencionar qualquer passagem específica. Bertolacci (2006, p. 194) assume tratar-se da obra de Avicena *Kitāb al-burhān* II.6. A influência seria a distinção apresentada por Aristóteles nos *Segundos analíticos* I.10 76b11-22 (Bertolacci, 2006, p. 134-135), embora formulada em outros termos.

²⁰ Cf. Avicenna, 2002, p. 21; Avicenna, 2005, p. 2-3; Bertolacci, 2006, p. 194.

²¹ Avicena se refere à filosofia primeira como ciência divina (*al-’ilāhiyya*) e sabedoria (*al-ḥikma*).

²² O termo *al-mawḍū* relaciona-se ao termo árabe *al-ġins*, o qual foi usado para traduzir o termo grego *γένος* encontrado nos *Segundos analíticos* I.10 76b13.

²³ Os acidentes próprios da existência, segundo Avicena (uno enquanto uno; múltiplo enquanto múltiplo, idêntico, diferente, contrário etc.), são diferentes dos atributos apontados por al-Farabi em *Sobre os objetivos da Metafísica* (prioridade e posterioridade, ato e potência etc.).

²⁴ Afirma Aristóteles (1993, p. 14, *Segundo analíticos* I.9 76a16ss, tradução nossa): “Se isso está claro, também está claro que não se pode demonstrar (ἀποδείξαι) os princípios próprios (ἰδίας ἀρχάς) de nenhuma coisa. Caso contrário, haveria princípios para todas as coisas e compreendê-los seria imperativo em detrimento de todas as outras coisas”.

investigação, cabe ao filósofo investigar tudo que se relaciona ao sujeito: "os sujeitos são as coisas das quais a ciência investiga apenas as disposições (*al-aḥwāl*) relativas a eles e os acidentes essenciais (*al-ʿawāriḍ al-dātiyya*) pertencentes a eles" (Bertolacci, 2006, p. 194, *Kitāb al-burhān* II.6). Assim, as coisas buscadas (*al-maṭlūba*) ou questões (*al-masāʾil*)²⁵ são "enunciados cujos predicados são os acidentes essenciais do sujeito *l.i.e.*, do gênero] ou de suas espécies ou dos seus acidentes; dúvidas surgem quanto a eles e, assim, suas disposições são esclarecidas pela ciência" (Bertolacci, 2006, p. 194). Por fim, os princípios incontestáveis (*al-mabādiʿ al-musallama*) das demonstrações (*al-barāhīn*), ou as causas, são os conhecimentos estabelecidos como verdadeiros pela ciência universal.

Após aplicar estes três elementos que caracterizam a ciência à investigação metafísica, o segundo passo do livro I da *Ilāh*. será investigar se as diferentes descrições dessa ciência comprometeriam a unidade do seu sujeito.

Hipótese das causas

Na distinção entre as ciências teóricas – a natureza²⁶, a matemática²⁷ e a divina (*al-ʿilāhiyya*) –, Avicena (2019, p. 235, *Ilāh*. I.1 4.14) indica, ainda de modo introdutório, que a ciência divina investiga (a) o que é separado da matéria "quanto à subsistência (*al-qiwām*) e definição (*al-ḥadd*)", (b) as causas primeiras dos seres naturais, da matemática e (c) a causa das causas e o princípio dos princípios, a divindade.

Partindo do pressuposto mencionado antes, segundo o qual há um único sujeito para a metafísica, a primeira hipótese eliminada diz respeito ao item "c", ou seja, que a existência de Deus seja o sujeito da filosofia primeira²⁸. A segunda hipótese levantada para o sujeito dessa ciência são as causas (item "b"). Se levarmos em consideração a versão da *Metafísica* de Aristóteles em árabe, o fato de o texto se iniciar com *Alfa menor* indicaria ser a discussão sobre as causas o ponto de partida da investigação metafísica.

Sendo inevitável que esta ciência tenha um sujeito (*mawḍūʿ*) e sendo evidente para você que o que se acreditou ser o sujeito dela não o era, examinemos se seu sujeito são as causas últimas dos seres (*al-ʿasbāb al-quṣwā li-l-mawḍūdāt*), todas as quatro, e não apenas uma, da qual não se diz [ser sujeito]. Isto também é algo em que alguns acreditavam (Avicena, 2019, p. 237, *Ilāh*. I.1 7.6-7.10; modificada²⁹).

Após demonstrar o porquê de aquilo que foi considerado como seu sujeito, ou seja, a existência de Deus (*ʿinniyya ʿallāh*), não se enquadrar na posição de sujeito da filosofia primeira, a passagem descreve uma segunda alternativa. Avicena se refere ao segundo candidato à sujeito da metafísica, "as causas últimas dos seres" (no plural), em vista das causas tomadas todas as quatro (formal, material, eficiente e final³⁰). A expressão "causas últimas (*al-ʿasbāb al-quṣwā*)", segundo Bertolacci (2006, p. 120), refere-se ao fato de as causas serem os elementos últimos do conhecimento da realidade. O termo "último" (*al-qāṣin*) corresponde aos princípios mais remotos e fundamentais "para todos os seres" (*li-l-mawḍūdāt*)³¹,

²⁵ No *Kitāb al-burhān* II.6, no lugar de "coisas buscadas" (*al-maṭlūba*), encontra-se o termo "questões" (*al-masāʾil*).

²⁶ O sujeito da filosofia da natureza são os corpos dotados de movimento e repouso.

²⁷ O sujeito da matemática são as quantidades abstraídas da matéria em si ou aquilo que é dotado de quantidade. Essa distinção tem em vista as matemáticas puras (aritmética e geometria) e as aplicadas (astronomia e música).

²⁸ Se a existência de Deus fosse o sujeito dessa ciência, ela não poderia ser investigada, mas deveria ser pressuposta. Uma vez pressuposta, seria admitida nessa ciência e buscada em outra, ou seria admitida nessa ciência e não buscada em outra. Contudo, tendo em vista que ela não é investigada em nenhuma das outras ciências, Avicena conclui que a existência de Deus é buscada na filosofia primeira.

²⁹ Cf. Avicenna, 2002, p. 25; Avicenna, 2005, p. 5; Bertolacci, 2006, p. 146. Lizzini (Avicenna, 2002, p. 25) traduz o final da passagem do seguinte modo: "le quattro [cause], eccetto una di esse, per la quale non vi è alcun discorso [da sostenere], anche se alcuni possono credere persino questo".

³⁰ A definição de cada tipo de causa encontra-se na *Ilāh*. IV. As causas não são tratadas do mesmo modo. Avicena defende a primazia da causa eficiente em detrimento das outras.

³¹ A tradução do termo árabe *mawḍūd* por "ser" em detrimento de "existente" segue a análise proposta por al-Farabi em *O ser (Al-mawḍūd)* e a interpretação de Menn (2008; 2013). Embora parte dos estudiosos opte por "existente" (*esistente, existent, existente*), Menn (2008, p. 72; 2013, p. 149) se vale do termo inglês *being* em detrimento de *existent*, tendo em vista não se tratar de um termo derivado. Sobre a origem do termo árabe, al-Farabi explica que não consiste em um termo derivado de nenhum outro verbo, apesar de ter sido cunhado a partir de um verbo já utilizado em língua árabe. Por isso, Menn (2008, p. 75) se refere ao uso de *mawḍūd* no sentido filosófico como termo parônimo. Segundo al-Farabi: "Na língua corrente árabe, o ser (*al-mawḍūd*) é, em primeiro lugar, um nome derivativo (*muṣtaqqun*) de existir (*al-wuḍūd*) e encontrar (*al-wiḡḏān*) [...] Além disso, nas outras línguas como o persa, o siriano e o soguediano,

sem exceção. Nesse sentido, a investigação das causas as assume como princípio universalmente válido para tudo que é. Por isso, tal abordagem não poderia se restringir a apenas um tipo de causa. Assim, negando se tratar de apenas um tipo de causa, o primeiro passo da complexa argumentação é a distinção de quatro sentidos segundo os quais as causas últimas poderiam ser examinadas pelo metafísico. Os quatro sentidos³² são: (1) causas enquanto seres (*al-mawǧūdāt*³³); (2) causas em absoluto (*al-muṭlaqa*); (3) causas enquanto cada uma das quatro é segundo um modo próprio (*yaḥaṣṣihī*); (4) causas enquanto um conjunto que as englobe (*al-ǧumla*). Entre os quatro sentidos, apenas o modo 1 será aceito; os modos 2, 3 e 4 serão rejeitados.

O primeiro sentido, que será retomado adiante, diz respeito às causas últimas enquanto as causas simplesmente são seres ou têm ser (*"inquantum habent esse"*³⁴). Esse caso é correspondente à formulação acima mencionada, segundo a qual essa ciência investiga o que é separado da matéria "quanto à subsistência (*al-qiwām*) e definição (*al-ḥadd*)" (Avicena, 2019, p. 235, *Ilāh*. l.1 4.14-4.15), uma vez que o ser (*al-mawǧūd*) é absolutamente imaterial³⁵. Embora este seja o primeiro sentido mencionado na passagem, será o último sentido a ser discutido, uma vez que depende da apresentação da noção de "ser" (*al-mawǧūd*) e

do esclarecimento do estatuto ontológico das causas. Dizer que as causas são ou têm ser não significa, para Avicena, atribuir-lhes uma existência independente do sujeito cognoscente³⁶. Como será explorado adiante, reconhecer um dado ser como causa pressupõe uma série de atribuições prévias inerentes ao ato de conhecer. A estratégia do filósofo será separar as noções de ser e causa, estabelecendo a prioridade da noção de ser, já que o ser, em uma das suas acepções, não é causado.

As causas em absoluto

O segundo sentido – "causas em absoluto" (*al-muṭlaqa; inquantum sunt causae absolutae*) (Avicena, 2019, p. 237, *Ilāh*. l.1 7.10-7.14; Avicenna, 2002, p. 24-25, *Liber de Philosophia Prima I*) – é entendido do ponto de vista de uma causalidade em geral. O termo "absoluto" (*al-muṭlaq*) significa aquilo ao qual nenhuma condição é acrescentada. Diz respeito, assim, às causas enquanto causas e às suas propriedades enquanto seres, como anterior e posterior, ato e potência, universal e particular etc.³⁷. Nesse caso, não se trata de uma generalização dos atributos comuns às quatro espécies de causas indicadas por Aristóteles (que também será posto como um dos sentidos), mas de uma discussão da causalidade, a exemplo da matriz neoplatônica³⁸, que não assume a distinção

há uma palavra que empregam para designar todas as coisas sem atribuí-la de maneira exclusiva a uma coisa à exclusão de outra. E a utilizam igualmente para indicar a união da informação (*jabar*) com o objeto do que se informa [...] Quando querem uni-lo a ele sem expressar de modo algum o tempo, servem-se desta mesma palavra, a saber, em persa *hast*, em grego *estin*, em soguediano *esti* [...] Nestas línguas, todos estes termos não são derivados de algo, mas são exemplares primeiros" (Ramón, 1994, p. 31-32; tradução nossa).

³² Esses quatro sentidos não são as quatro espécies ou tipos de causa (material, formal, eficiente e final). Segue a passagem: "Porém, o exame sobre todas as causas também torna preciso que sejam examinadas enquanto existentes, enquanto causas absolutas, enquanto cada uma das quatro é ao modo que lhes é peculiar – isto é, o exame sobre [as causas] enquanto esta é agente, aquela paciente, aquela uma outra coisa – ou enquanto um conjunto que as englobe" (*Ilāh*. l.1 7.10-7.14, Avicena, 2019, p. 237; Avicenna, 2002, p. 25; Avicenna, 2005, p. 5; Bertolacci, 2006, p. 146-147). Segundo a versão latina: "*Nam consideratio de omnibus quattuor causis non potest esse quin sit de illis inquantum habent esse, vel inquantum sunt causae absolutae, vel inquantum unaquaque earum quattuor est illius modi qui proprius est sibi, scilicet ut consideratio de illis sit secundum quod una est agens et alia patiens et illa alia est aliud, vel secundum quod fit ex coniunctione illarum*" (*Liber de Philosophia Prima I apud Avicenna*, 2002, p. 24-25).

³³ Lizzini (Avicenna, 2002, p. 25), Marmura (Avicenna, 2005, p. 5), Bertolacci (2006, p. 146) e Verza (Avicena, 2019, p. 237) traduzem como "existentes". Optamos, neste texto, por "ser" por não se tratar de um termo derivativo. Sobre nossa opção, cf. nota 31.

³⁴ Cf. a versão latina da passagem na nota 32. Para um estudo do problema a partir do texto latino de Avicena, cf. Araújo, 2015.

³⁵ "Não é possível que [a investigação] esteja no âmbito da ciência dos sensíveis nem no âmbito da ciência daquilo cuja existência está nos sensíveis mas que a imaginação e a definição abstrai dos sensíveis. Consequentemente, [a investigação] está no âmbito da ciência cuja existência está separada [da matéria]" (Avicena, 2019, p. 240, *Ilāh*. l.2 11.7-11.10).

³⁶ "Segundo Avicena, (i) o conhecimento das causas absolutas descende do (ii) conhecimento que estabelece a existência das causas para as coisas dotadas de causa, pois sem este segundo tipo de conhecimento – que descende, por sua vez, do (iii) estabelecimento de que as coisas causadas dependem disto que é anterior a elas na existência" (Avicenna, 2008, p. 149, n. 38).

³⁷ Aristóteles, na *Física* II.3, apresenta essas propriedades como "modos" (*τρόποι*) das causas.

³⁸ Tem-se em vista o *Liber de causis* (LdC) ou, segundo o título árabe, *Discurso sobre o bem puro* (*Kalām fī mahḍ al-ḥayr*). Trata-se de uma obra cujas autoria e data de elaboração são desconhecidas. Contudo, os estudos mais recentes (cf. Taylor, 2020, p. 211-232) indicam consistir em um texto produzido no mesmo período que foram elaborados outros tratados de inspiração neoplatônica, como a *Teologia de Aristóteles*. Embora Avicena não mencione nenhuma referência, o fato de serem distinguidos dois sentidos mais universais de causa – as causas em absoluto e as causas tomadas todas as quatro (final, formal, eficiente e material) – indica dois tipos de análises de natureza

entre as causas formal, material, eficiente e final.

Um exemplo é o primeiro capítulo do *Liber de causis* (al-Badawi, 1977³⁹, I 3,5), no qual o autor analisa a primazia da causa em detrimento do causado sem qualquer distinção entre os tipos de causa. A primazia é apresentada em termos de anterioridade e posterioridade. Segundo esse modelo de causalidade, a primazia da causa é estabelecida tanto em relação ao causado quanto em relação a outras causas de uma determinada cadeia causal. O critério para determinar qual das causas é primeira se vincula ao grau de autonomia da ação. Se uma causa deixa de agir de modo a afetar outras causas, isso significa que todas as outras dependem dela. Em contrapartida, se uma causa deixar de agir e isso não alterar as outras, as que não são alteradas são primeiras em relação à causa que cessa. Nesses termos o autor do LdC distingue proximidade causal de prioridade causal. A prioridade não é estabelecida pela proximidade em relação ao causado, mas pela autonomia da ação. Como sugere Vasiliu (2022), o tratamento dado à causa primeira nesses termos evita qualquer tipo de restrição no domínio da sua ação. A amplitude da ação de uma causa será proporcional à sua prioridade, não à sua proximidade do causado⁴⁰. Por isso, as causas mais absolutas ou mais simples, na medida em que carregam um número menor de atributos condicionantes, são mais fundamentais, ao afetarem um maior número de seres mesmo que estejam mais distantes dos seres sobre os quais atuam, se comparadas a outras causas.

De todo modo, a hipótese de o sujeito da filosofia primeira se identificar com as causas em absoluto ou incondicionadas é negada por Avicena. O primeiro argumento aponta que, se as causas em absoluto fossem o sujeito dessa ciência, ela deveria investigar as propriedades

das causas em absoluto. Contudo, há coisas que não são acidentes próprios das causas enquanto causas (universal e particular, potência e ato, necessidade e possibilidade), mas que são investigados nessa ciência. Tais temas são relativos aos seres em geral, pois são acidentes próprios do ser enquanto ser, não do ser enquanto causa. Logo, se são investigados pela filosofia primeira, esta não pode se limitar ao tratamento das causas.

O segundo argumento⁴¹, mais complexo que o anterior, aborda a hipótese em vista do modo pelo qual o sujeito cognoscente reconhece⁴² uma causa. Para conhecer as causas em absoluto, antes é necessário conhecer as causas das coisas causadas. A partir daí, ou seja, da relação causal entre coisas que existem no mundo, o indivíduo é capaz de abstrair o conceito de causa. A causalidade em si somente pode ser pensada uma vez que o conceito de causa já tenha sido abstraído. Desse modo, o conhecimento de que há certa relação causal entre dois seres é anterior ao conhecimento das causas em si mesmas. Para nós (ou seja, através do que se percebe pela sensação), é primeiro o reconhecimento da existência concomitante de dois seres. Em um segundo momento, é o conhecimento de que consiste em uma relação causal. Deve haver uma relação de dependência entre os seres envolvidos, de modo tal que, ao conhecer, nessa relação, a causa e o causado, a causalidade não seja algo arbitrário⁴³. Portanto, ao ser precedido por conteúdos mais fundamentais, o conhecimento das causas em absoluto não pode ocupar a posição de sujeito da filosofia primeira.

As quatro espécies de causas (tomadas individualmente ou em conjunto)

Os dois últimos sentidos segundo os quais o metafísico poderia investigar as causas têm em

distintas. Sobre a influência do LdC na obra de Avicena. cf. Lizzini (2022, p. 217-250) e Bertolacci (2022, p. 251-280).

³⁹ Cf. também edição e tradução de Taylor (1981, p. 137-138; 283).

⁴⁰ A única proximidade que pode ser levada em consideração no estabelecimento da prioridade é a proximidade de qualquer causa em vista da causa primeira. Vasiliu (2022, p. 61), analisando a proposição décima primeira dos *Elementos de Teologia*, afirma que "a distinção entre o superior e o inferior, ou entre o anterior e o posterior, ou ainda entre o primeiro e o subordinado consiste em atribuir ao 'melhor' a maior proximidade em relação ao Uno [...] a proximidade é determinada em vista da possibilidade de manutenção absoluta ou relativa da unidade consigo mesmo".

⁴¹ Cf. análise de Bertolacci (Avicenna, 2008, p. 149, n. 38).

⁴² Os termos "reconhecer" e "conhecer" são utilizados neste texto para distinguir a intelecção do ser da intelecção da causa.

⁴³ Cf. *Ilāh*. I.1 8,5ss. Avicena, 2019, p. 238; cf. Avicenna, 2002, p. 27; Avicenna, 2005, p. 5-6; Bertolacci, 2006, p. 148.

vista o modelo de causalidade de matriz aristotélica, a dizer, as causas últimas (*al-quṣwā*) em vista do modo de ser de cada uma delas. Entende-se por causas últimas as causas⁴⁴ formal⁴⁵, material⁴⁶, agente⁴⁷ e final⁴⁸, enquanto cada uma tem características únicas a partir das quais são especificadas.

O tratamento de cada causa tomada enquanto espécie ocorre em diferentes momentos da *Metafísica* de Aristóteles (por exemplo, *Alfa* 3 983a24-983b1, *Alfa menor* 2 994a-10, *Delta* 2 1013a24-b3), ocupando uma posição central na obra. Contudo, Avicena entende que limitar a ciência primeira à caracterização das quatro espécies de causas restringiria o alcance da discussão. Assim, o que é próprio a cada tipo de causa é investigado pela filosofia primeira, mas não ocupa o lugar de sujeito. O pressuposto da argumentação, o mesmo utilizado anteriormente, é a existência de coisas investigadas que não são causas ou acidentes próprios das causas.

Por outro lado, poder-se-ia assumir que a primazia seria das causas últimas tomadas universalmente, enquanto partes de um todo que as engloba. O modo é oposto ao terceiro na medida em que se considera o conjunto de propriedades que unifica o gênero: "as causas são examinadas pela metafísica não apenas em conjunto, mas também à luz das características que possuem em comum, como o fato de serem todos as quatro ditas causas" (Avicenna, 2008, p. 147, n. 35). Nesse caso, as causas são tomadas como espécies de um gênero que as engloba. Diferentemente da análise particular, na qual o metafísico investigaria o que especifica cada tipo de causa, agora o metafísico investigaria o que generaliza e, por isso, unifica as quatro espécies.

Contra essa hipótese, Avicena (2019, *Ilāh*. I.1 9.1-9.6) entende haver um tipo de prioridade das

partes em relação ao todo. Uma vez que o todo é constituído de partes e abstraído a partir delas, a investigação das partes deve ser anterior ao todo. Assim, a investigação de cada tipo de causa (terceiro sentido) seria anterior à investigação do todo que as engloba; o que significa, novamente, que a metafísica envolveria os tipos específicos de causa. Contudo, como foi dito, há coisas que não são causas. Logo, as causas como um todo não podem ser o seu sujeito. A única alternativa reconhecida como válida é as causas serem investigadas enquanto seres.

Considerações finais: as causas "enquanto seres" (*bi-mā hiya mawǧūdāt*)⁴⁹

Dados os quatro modos de investigação das causas últimas, Avicena assume que: (1) elas não são o sujeito dessa ciência enquanto causas, mas (2) são temas investigados enquanto seres. No entanto, se levarmos em consideração o modelo criacionista adotado pelo filósofo⁵⁰, segundo o qual há uma causa primeira agente (Deus) que, mesmo que indiretamente, é causa de ser de todas as coisas, não haveria certa primazia da noção de causa frente à noção de ser? Ou seja, se o modo próprio de investigar as causas é enquanto ser (sentido 1), mas a causa eficiente é causa de ser, o metafísico não deveria investigar apenas um tipo de causa, ou seja, apenas a causa eficiente (sentido 3)? Se conhecer é conhecer a causa, como eu conheço o ser sem mencionar a causa eficiente?

A fim de responder ao problema do lugar da causalidade na metafísica e da relação entre causa e ser, antes de tudo é preciso entender que Avicena (2019, *Ilāh*. I.2 13.8ss) assume uma aceitação de ser que não é causado. Essa acep-

⁴⁴ Sobre a variação da terminologia árabe em referência à causa, cf. Avicena, 2019, p. 238, n. 24.

⁴⁵ A causa formal (*al-'illa al-sūriyya*) é aquilo que faz parte da existência do ser graças ao qual ele é o que é em ato. Cf. *Ilāh*. VI.1, Avicenna, 2002, p. 573; Avicenna, 2005, p. 194; Avicenna, 2008, p. 498.

⁴⁶ A causa material (*al-'illa al-'unšūriyya*) é aquilo que faz parte da existência do ser graças ao qual ele é o que é em potência. Cf. *ibidem*.
⁴⁷ A causa agente (*al-'illa al-fā'ila*) é aquela que dá origem a um ser distinto de si mesma, podendo se distinguir em natural e metafísica. Cf. *ibidem*.

⁴⁸ A causa final (*al-'illa al-ǧā'iyya*) é aquilo em vista do que se completa a existência de algum ser. Cf. *ibidem*.

⁴⁹ Restringir-nos-emos apenas à apresentação da hipótese defendida por Avicena, pois ela será objeto de outra análise.

⁵⁰ Cf. Guerrero, 1994, p. 31-39; Verza, 2010, p. 27-43; Bertolacci, 2022, p. 251-280.

ção se relaciona diretamente a um dos sentidos atribuídos ao termo *al-wuġūd*⁵¹. Assim, enquanto termo equívoco, *al-wuġūd* carrega dois sentidos: o ser tomado em absoluto e o ser condicionado. Na medida em que o ser em absoluto não pode ser demonstrado⁵², nem mesmo definido, ele não é causado nem pode ser conhecido através de uma causa. Em algumas passagens⁵³, Avicena se refere ao ser tomado em absoluto como se fosse algo sem a adição de nenhuma condição ou de um princípio de diferenciação. Nesse caso, teríamos o ser incondicionado, que é diferente do ser próprio que depende de uma causa como sua condição de ser.

Ao longo da distinção entre ser (*al-wuġūd*) e coisa (*al-šayʿ*), duas noções primárias⁵⁴, encontra-se a seguinte descrição: "o ser (*al-mawġūd*), o constatado (*al-maʿtūb*) e o realizado (*al-muḥaṣṣal*) são sinônimos da mesma noção (*al-maʿna*) [...] Quanto à coisa [...] todo ser possui uma verdade⁵⁵ graças à qual ele é o que é [...] Se trata disto que também chamamos ser próprio (*al-wuġūd al-ḥāṣṣ*)" (*Ilāh*. I.5 2.2⁵⁶; modificada). Nessa passagem, temos o ser entendido como isto que se constata e isto que se realiza. Já o termo "coisa" significa o "ser próprio" natural, matemático ou imaterial (por exemplo, as noções lógicas). Conforme a primeira acepção do termo "ser", "triângulo" e "brancura"⁵⁷, por exemplo, são seres no mesmo sentido, ou seja, enquanto o que se constata. Já na segunda acepção, "triângulo" e "brancura" são seres distintos, uma vez que cada um deles tem uma essência própria ou uma "verdade" (*ḥaqīqatun*) graças à qual cada um é o

que é. Nesses casos, o termo "essência" expressa o modo próprio de ser ou a coisa, a dizer, o ser triângulo ou o ser brancura.

O que Avicena parece fazer é, seguindo os usos do termo *al-mawġūd* propostos por al-Farabi⁵⁸, estabelecer o ser constatado como equivalente ao ser como verdade ou como uma adequação entre um estado de coisas no mundo e o pensamento. O ser próprio seria equivalente às categorias, em especial à categoria da substância. Assim, quando se reconhece "X é" (Menn, 2013, p. 152), trata-se de uma adequação entre os âmbitos mental e extramental. Tal adequação não é causada, pois se apresenta sem mediação à mente, de modo primário, antes mesmo de predicarmos algo de X. Contudo, como aponta Menn (2013), diferentemente de al-Farabi, Avicena entende que o ser constatado é um inteligível primário, não secundário⁵⁹.

Retornando à relação entre os termos "ser" e "causa", as causas são princípios dos seres próprios, não do ser enquanto isto que se estabelece. Desse modo, a expressão "princípio dito do ser" não tem o mesmo significado de "princípio dito das causas". Ao chamar o ser de princípio, o filósofo tem em vista dois critérios: o critério da universalidade, já que ser se diz tanto dos entes naturais e matemáticos como dos lógicos e do critério da predicação, uma vez que o ser é a condição de possibilidade de uma predicação de segunda ordem. Contudo, o ser no primeiro sentido não tem princípio, pois "o princípio é princípio apenas do ser causado e, por isso, é princípio apenas de uma parte do ser" (Avicena,

⁵¹ Avicena passa a usar a variação *al-wuġūd* no lugar de *al-mawġūd*.

⁵² "[Nesta ciência] deve-se admitir apenas sua existência (*al-inniyya*) e sua quiddidade (*al-māhiyya*)" (*Ilāh*. I.2 13.12, Avicenna, 2019, p. 242; Avicenna, 2002, p. 37; Avicenna, 2005, p. 10; Avicenna, 2008, p. 156).

⁵³ "É evidente para você da totalidade [do que foi visto], que o ser enquanto ser é algo comum a todas [as coisas], e que é necessário que seja posto como sujeito desta disciplina devido ao que dissemos. Ele prescinde que se conheça sua quiddidade e que se o estabeleça [como ser], de outro modo ter-se-ia a necessidade de outra ciência além dessa ciência que estivesse a cargo de mostrar seu modo [de ser], pois é impossível estabelecer [a existência] de um sujeito e verificar sua quiddidade na ciência em que ele é sujeito, mas [nela] se admite apenas sua existência (*anniyya*) e sua quiddidade. Logo, o sujeito primeiro dessa ciência é o ser enquanto ser, e o que é buscado nela são as coisas que o acompanham enquanto ser, incondicionalmente" (*Ilāh*. I.2 13.8ss, Avicenna, 2019, p. 242; Avicenna, 2002, p. 37; Avicenna, 2005, p. 10; Avicenna, 2008, p. 156).

⁵⁴ "Dizemos que as noções de ser, coisa e necessário se imprimem na alma primeiramente sem que isso se dê por meio de algo mais notável" (*Ilāh*. I.5, Avicenna, 2002, p. 69; Avicenna, 2005, p. 22; Avicenna, 2008, p. 181). Segundo Menn (2013, p. 150), "como ser é um atributo por se de coisa, coisa e ser são coextensivos, mas diferentes em sentido [...]".

⁵⁵ Bertolacci (Avicenna, 2008, p. 183) traduz como "essência". O termo pode ser entendido ainda como "realidade", segundo a tradução de Lizzini (Avicenna, 2002, p. 73) e Marmura (Avicenna, 2005, p. 24).

⁵⁶ Cf. Avicenna, 2002, p. 73; Avicenna, 2005, p. 24.

⁵⁷ Exemplos que ocorrem na passagem mencionada. Cf. *Ilāh*. I.5 2.2, Bertolacci, 2007, p. 184; Avicenna, 2002, p. 73; Avicenna, 2005, p. 24.

⁵⁸ Menn (2013, p. 153) indica as semelhanças entre essa distinção de Avicena e a distinção adotada por al-Farabi.

⁵⁹ Cf. Menn, 2013, p. 152-153.

2019, p. 242-243, *llāh*. l.2 14.9-14.10⁶⁰).

Portanto, em resposta ao problema posto anteriormente, não há uma primazia da causa agente, porque o ser incondicionado não é causado, ou seja, para ele não há qualquer princípio. Ele próprio é o princípio no sentido de ser aquilo que há de mais evidente e que consiste em ponto de partida de qualquer conhecimento. Desse modo, a metafísica trata da causalidade, na medida em que as causas são princípios do ser causado enquanto causado, não enquanto uma "verdade" que se constata.

Referências

AL-BADAWĪ, A. R. **Al-Aflāṭūniyah al-Muḥdathah 'indā al-'Arab**. Cairo: [s.n.], 1977 [1955].

AL-FARABI. **Book of Letters (Kitab al-huruf)**: commentary on Aristotle's *Metaphysics*. Arabic Text, Edited with Introduction and Notes by M. Mahdi. Beirut: Dar el-Mashreq, 1970. p. 110-128.

AL-FARABI. **Maqāla fi aghrad ma ba'd al-thabi'a**. Dai-rat al-ma'arif al-'Uthmaniyyat. Hyderabad: [s.n.], 1930.

ARAÚJO, D. A. **O estabelecimento da Metafísica como ciência filosófica no Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina, de Avicenna**. 2015. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ARISTOTLE. **Posterior Analytics**. Translated with a Commentary by J. Barnes. Oxford: Oxford University Press, 1993 [1975].

AVICENNA. **Libro della guarigione**. Le cose divine. A cura di Amos Bertolacci. Torino: UTET, 2008.

AVICENNA. **Metafísica**. Trad. dall'arabo, introduzioni, note e apparato di Olga Lizzini e Pasquale Porro. Milano: Bompiani, 2002.

AVICENNA. **Metafísica do Livro da cura (Kitab al-shifa)**. Trad. T. M. Verza. **Revista Reflexões**, Fortaleza, ano 8, n. 14, p. 233-250, 2019.

AVICENNA. **The Metaphysics of The Healing**. A Parallel English-Arabic Text. Translated, Introduced, and Annotated by Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2005.

BERTOLACCI, A. God's Existence and Essence: The Liber de causis and School Discussions in the *Metaphysics* of Avicenna. In: CALMA, D. (ed.). **Reading Proclus and the Book of Causes**. Leiden and Boston: Brill, 2022. v. 3, p. 251-280.

BERTOLACCI, A. **The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'**: a Milestone of Western Metaphysical Thought. Leiden: Brill, 2006.

DODGE, B. (ed.). **The Fihrist of al-Nadim**. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture. New York and London: Columbia University Press, 1970. v. II.

GUERRERO, R. R. **Avicenna**. Madrid: Ediciones del Orto, 1994.

GUTAS, D. **Avicenna and the Aristotelian Tradition**. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works. Leiden and Boston: Brill, 2014.

GUTAS, D. **Greek Thought, Arabic Culture**. The Graeco-Arabi Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries). London: Routledge, 1998.

IBN AL-NADIM. **Kitāb al-fihrist**. Editado e traduzido por Muḥammad Riḍā Taḡaddud. Tehran: Chapkhāneh-yi Bānk-i Bāzargānī-yi, 1971.

IBN SINA. **Al-Shifā'** [Healing]: *Al-Ilāhiyyāt* [Metaphysics]. Edited by Georges C. Anawati, et al. 2 vols. Cairo: Al-Hay'a al-'Ammā li-Shu'un al-Mutabi' al-Amiriya, 1960.

KIANKHAH, L. Análise e edição crítica de "Os objetivos da Metafísica". **Sophia Perennis**, Tehran, v. 11, n. 26, p. 119-157, 1993 [2014 EC] (em persa e árabe).

LIZZINI, O. L. Causalité et pouvoir: autour des traces du Liber de causis dans la Métaphysique d'Avicenne. In: CALMA, D. (ed.). **Reading Proclus and the Book of Causes**. Leiden and Boston: Brill, 2022. v. 3, p. 217-250.

MARMURA, M. Avicenna on the division of the sciences in the *Isagoge* of his *Shifa*. **Journal for the history of Arabic science**, Aleppo, n. 4, p. 239-251, 1980.

MENN, S. Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf and His Analysis of the Senses of Being. **Arabic Sciences and Philosophy**, Cambridge, v. 18, p. 59-97, 2008.

MENN, S. Avicenna's *Metaphysics*. In: ADAMSON, P. (ed.). **Interpreting Avicenna**. Critical Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 143-169.

PEREIRA, R. H. S. **Busca do conhecimento**. Ensaios de Filosofia Medieval no Islã. São Paulo: Paulus, 2007.

RAMÓN, R. Al-Farabi: el concepto del ser. **Revista de Filosofía**, Madrid, v. 7, n. 11, p. 27-49, 1994.

⁶⁰ Cf. Avicenna, 2002, p. 39; Avicenna, 2005, p. 10; Avicenna, 2008, p. 158.

TAYLOR, R. C. Contextualizing the Kalām fī maḥḍ al-khair / Liber de causis. *In*: CALMA, D. (ed.). **Reading Proclus and the Book of Causes**. Leiden and Boston: Brill, 2020. v. 2, p. 211-232.

TAYLOR, R. C. **The Liber de Causis (Kalām fī Maḥḍ al-Khair)**. A Study of Medieval Neoplatonism. 1981. Thesis (Degree of Doctor of Philosophy) – University of Toronto, Toronto, 1981.

VASILIU, A. Regards croisés sur la cause première: Plotin, Porphyre, Victorinus, Saloustios, Proclus. *In*: CALMA, D. (ed.) **Reading Proclus and the Book of Causes**. Leiden and Boston: Brill, 2022. v. 3, p. 60-88.

VERZA, T. M. "Do agente deriva apenas a existência": Avicena e a concepção comum de causa eficiente na Metafísica VI.1. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 27-43, 2010.

Meline Costa Sousa

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2011), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2013) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2016). Atualmente é professora da Universidade Federal de Lavras. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Medieval. Membro da Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, do GT de História da Filosofia da Natureza e do Grupo de Pesquisa em Metafísica e Política. É coordenadora do Núcleo de Estudos em Filosofia Árabe (UFLA).

Endereço para correspondência:

MELINE COSTA SOUSA
Universidade Federal de Lavras
Departamento de Ciências Humanas
Av. Doutor Sylvio Menicucci
Centro, 37200-000
Lavras, MG, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.