



## SOBRE AS DEFINIÇÕES DA METAFÍSICA: UMA ANÁLISE A PARTIR DE ARISTÓTELES E AL-KINDĪ

Maykel Honney Souza Lobo\*

DOI: <https://doi.org/10.52521/poly.v17i2.13218>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo realizar uma análise filosófica das definições de metafísica no pensamento de Aristóteles e Al-Kindī. Para isso, investiga as definições presentes na *Metafísica* de Aristóteles e no tratado *Sobre a Filosofia Primeira* de Al-Kindī. Além de examinar a relação entre metafísica e teologia, o artigo explora o conceito de Deus em ambos os filósofos e a definição de metafísica como teoria da substância. Com relação ao conceito de Deus, é possível afirmar que há divergências quanto às definições de Al-Kindī e de Aristóteles. A definição de Al-Kindī se assemelha à definição neoplatônica, distanciando, nesse ponto, da definição aristotélica do Motor Imóvel. Ademais, este artigo analisa a relação entre filosofia e religião na visão de Al-Kindī, buscando compreender se a filosofia, para o filósofo, é uma mera ferramenta ideológica para defender as crenças islâmicas ou se mantém sua independência como disciplina. Para o desenvolvimento desse artigo, a pesquisa baseia-se em um estudo bibliográfico focado nas principais obras metafísicas de ambos os filósofos.

**Palavras-chave:** Metafísica; Aristóteles; Al-Kindī; Motor Imóvel; Unidade.

## ON THE DEFINITIONS OF METAPHYSICS: AN ANALYSIS BASED ON ARISTOTLE AND AL-KINDĪ

**Abstract:** This article aims to conduct a philosophical analysis of the definitions of metaphysics in the thought of Aristotle and Al-Kindī. To this end, it investigates the definitions present in Aristotle's *Metaphysics* and in Al-Kindī's treatise *On First Philosophy*. In addition to examining the relationship between metaphysics and theology, the article explores the concept of God in both philosophers and the definition of metaphysics as the theory of substance. Regarding the concept of God, it is possible to assert that there are divergences between the definitions of Al-Kindī and Aristotle. Al-Kindī's definition resembles the Neoplatonic definition, thereby diverging from Aristotle's definition of the Unmoved Mover. Furthermore, this article analyzes the relationship between philosophy and religion in Al-Kindī's view, seeking to understand whether philosophy, for him, is merely an ideological tool to defend Islamic beliefs or whether it maintains its independence as a discipline. For the development of this article, the research is based on a bibliographic study focused on the primary metaphysical works of both philosophers.

---

\* Mestrando em Filosofia: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento - Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduado em Licenciatura em Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC).



**Keywords:** Metaphysics; Aristotle; Al-Kindī; Unmoved Mover; Unity.

## **Introdução**

Considerado pelos árabes como o Filósofo por excelência, Aristóteles exerceu uma influência marcante no desenvolvimento da filosofia árabe. Com base na *Metafísica* de Aristóteles, os filósofos árabes deram continuidade aos estudos ontológicos, desenvolvendo noções acerca do Ser Primeiro, incluindo a natureza e a essência desse princípio primordial. Além disso, procuraram analisar qual seria a relação causal entre o Ser Primeiro e os seres derivados dele, estabelecendo uma hierarquia ontológica que explica a origem e a estrutura do universo.

Al-Kindī, considerado o primeiro filósofo entre os árabes, não se limitou a uma simples exegese das ideias aristotélicas. Interessado nas questões teológicas islâmicas, al-Kindī buscou harmonizar os princípios metafísicos de Aristóteles com a doutrina islâmica, criando uma síntese original que integrava filosofia grega e teologia islâmica. Esse esforço resultou na elaboração de uma filosofia que preservava a racionalidade e o rigor lógico de Aristóteles, ao mesmo tempo em que incorporava as crenças fundamentais do Islã.

Este artigo tem por objetivo realizar uma análise filosófica das definições de metafísica desenvolvidas no pensamento aristotélico e no pensamento de al-Kindī. Para tanto, este artigo busca investigar as definições presentes na *Metafísica* de Aristóteles e na obra metafísica de al-Kindī. Com base nessas análises, procura-se investigar a relação entre metafísica e teologia, investigando o conceito de Deus presente em ambos os filósofos, e a definição de metafísica como uma teoria da substância. Além disso, a partir dessas análises, será conduzido um estudo sobre a relação entre filosofia e religião na visão de al-Kindī, a fim de compreender se a filosofia, para o filósofo muçulmano, é uma mera ferramenta ideológica para defender as crenças religiosas do Islã ou se ela se mantém como uma disciplina independente da religião.

## **A recepção da filosofia grega nas terras árabes**

A compreensão do tema em questão requer uma análise histórica do modo como as obras gregas chegaram às terras árabes. O processo de recepção da filosofia grega no



mundo islâmico foi complexo e multifacetado. Iniciado durante a expansão imperial islâmica, o desenvolvimento intelectual e cultural no mundo islâmico foi enriquecido e impulsionado pelo contato e interação com diversas culturas. Esse intercâmbio cultural permitiu a absorção de conhecimentos, ideias e práticas de várias tradições, incluindo as da Grécia Antiga, do Império Persa, da Índia, do Egito e da Síria.

Nas terras conquistadas pelos árabes, já existia um estudo filosófico das obras aristotélicas. Na região da Síria, por exemplo, havia traduções das obras gregas para o siríaco. Além das traduções, intelectuais dedicavam-se a elaborar comentários sobre o pensamento aristotélico. Essa atividade intelectual influenciou significativamente a abordagem dos árabes em relação a Aristóteles, moldando sua interpretação e compreensão da filosofia grega.

Após o estabelecimento do contato com as obras gregas, o objetivo passou a ser a tradução dessas obras para o árabe. Contudo, as traduções frequentemente apresentavam problemas de fidelidade aos textos originais. Era comum encontrar traduções de paráfrases ou até mesmo de obras apócrifas atribuídas aos filósofos gregos. Como resultado, a compreensão dos filósofos árabes com relação às filosofias de Platão, de Aristóteles e do Neoplatonismo é bastante distinta.

A filosofia aristotélica exerceu uma influência significativa na filosofia árabe. Para os árabes, Aristóteles é considerado o Filósofo por excelência. Portanto, toda a filosofia desenvolvida nas terras árabes tinha como paradigma o pensamento aristotélico. Estar em conformidade com a razão, em outras palavras, significava estar em conformidade com os princípios aristotélicos.

No entanto, é preciso destacar que há diferenças acerca do modo como os árabes compreendiam a filosofia de Aristóteles. A presença das obras apócrifas foi fundamental para o desenvolvimento de uma leitura completamente distinta e original da filosofia aristotélica: “os textos atribuídos equivocadamente a Aristóteles, fizeram com que, na verdade, Aristūtālis não fosse o mesmo Aristóteles que conhecemos hoje.”<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> FILHO, M. **Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida**. São Paulo: Palas Athenas, 2002, p. 87.



Com relação às obras apócrifas, *A Teologia de Aristóteles (TdA)* e o *Livro das Causas (Liber de Causis, abreviado como LdC)* são consideradas as mais importantes dentre elas. Apesar de serem atribuídas a Aristóteles, essas obras, na verdade, são paráfrases de trabalhos filosóficos neoplatônicos. Logo, é possível afirmar que o pensamento aristotélico no mundo árabe assumiu uma forma neoplatônica, incorporando doutrinas que não estavam presentes no modelo filosófico original aristotélico.

No que concerne à obra *Teologia* do Pseudo-Aristóteles, trata-se de uma paráfrase das *Enéadas* IV, V e VI de Plotino. Ao analisar a versão original plotiniana, é possível afirmar que os conteúdos que foram parafraseados são, em sua maior parte, conteúdos de natureza metafísica. Na *Enéada* IV, Plotino aborda questões relacionadas à natureza da alma; na *Enéada* V, trata das hipóstases, da gênese e da ordem dos seres com relação ao Primeiro e da questão da Inteligência; por fim, na *Enéada* VI, discute-se a questão dos gêneros do Ser, da Unidade, do Bem.

Com relação ao *Liber de Causis*, conhecido também como *Livro da Exposição da Bondade Pura (Kalām fī maḥḍ al-khair)*, considera-se que seja uma obra parafrásica dos *Elementos Teológicos* de Proclo. Não se sabe ao certo quem é o autor da obra e nem qual foi a intenção do autor desconhecido em elaborar o *Liber de Causis*, ou *LdC*.

Essas duas obras, *Teologia de Aristóteles* e o *Liber de Causis*, foram fundamentais para o desenvolvimento de uma leitura completamente distinta e original da filosofia aristotélica. Ambas defendem a ideia de um Deus criador. Na proposição IV, o autor desconhecido afirma que “A primeira das coisas criadas é o ser e antes dele não existe outra coisa criada.”<sup>30</sup>. Apesar de serem paráfrases de obras neoplatônicas, essas obras possuem acréscimos que não podem ser identificados como elementos neoplatônicos, pois se adequam mais a uma realidade monoteísta cristã ou islâmica. Portanto, a *Teologia de Aristóteles* e o *Liber de Causis* configuram-se como obras originais em virtude desses acréscimos, permitindo uma adaptação da filosofia grega à

---

<sup>30</sup> TER REEGEN, J. **O livro das causas: Liber de Causis**. Tradução e Introdução de Jan Gerard Joseph ter Reegen. - Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 100.



realidade islâmica ao aproximar suas teses da doutrina da unicidade divina e da questão da criação do mundo.

Portanto, impulsionados por motivações teológicas, os filósofos árabes empenharam-se em interpretar a filosofia aristotélica de maneira a harmonizá-la com seus preceitos teológicos. Contudo, extrair uma teologia propriamente dita da filosofia aristotélica em sua forma “pura”, por assim dizer, é uma tarefa complicada. Segundo Reegen, na visão dos árabes, a *Metafísica* possuía poucas referências à teologia. Nesse sentido, a *Teologia* e o *Liber de Causis* são interpretados como as obras aristotélicas que preenchem esse “vazio” filosófico acerca dos temas teológicos, indo além do conteúdo filosófico presente no Livro XII da *Metafísica*.<sup>31</sup>

### **Metafísica aristotélica**

Na *Metafísica*, Aristóteles destaca que o verdadeiro conhecimento é o conhecimento das causas. Por meio dos sentidos e com o auxílio da memória, os seres humanos adquirem experiência. A experiência é o meio pelo qual se pode desenvolver uma ciência e uma arte, pois “A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes.”<sup>32</sup>. Logo, enquanto a experiência é um tipo de conhecimento dos particulares, a arte e a ciência formam conhecimento universal.

Segundo Aristóteles, tanto o artista quanto o filósofo possuem, de fato, o verdadeiro conhecimento, pois, diferentemente daquele que conhece apenas a partir da experiência, o artista e o filósofo têm conhecimento das causas, isto é, sabem a razão da existência de alguma coisa: “Os empíricos conhecem o puro dado de fato, mas não seu porquê; ao contrário, os outros conhecem o porquê e a causa.”<sup>33</sup>. Segundo essa definição de conhecimento, o conhecimento supremo é o conhecimento das causas primeiras e os princípios e aquele que tem esse conhecimento é designado como sábio:

---

<sup>31</sup> TER REEGEN, J. G. J. A Teologia do Pseudo-Aristóteles. *Kairós*, Fortaleza, v. 7, n. 1, p. 9–42, 2010. Disponível em: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/217>. Acesso em: 29 abr. 2024, p. 13

<sup>32</sup> *Met.*, A, 1, 981a5.

<sup>33</sup> *Met.*, A, 1, 981a29.



“Consideramos, em primeiro lugar, que o sábio conheça todas as coisas, enquanto isso é possível, mas não que ele tenha ciência de cada coisa individualmente considerada.”<sup>34</sup>

Por conseguinte, pode-se concluir que o conhecimento mais geral das coisas é superior a um conhecimento que se prende meramente às experiências, porque o primeiro revela aquilo que a coisa é, ao passo que o segundo apenas percebe que aquela coisa é, não fornecendo uma explicação para a sua existência. Mas como isso poderia ser relacionado com a metafísica?

De modo geral, a metafísica aristotélica pode ser definida de quatro formas distintas. Numa primeira acepção, metafísica pode ser definida como o conhecimento das causas dos seres. Nessa definição, trata-se do estudo acerca das “causas e os princípios de todas as coisas sem distinção, de toda a realidade sem restrição, ou seja, de todos os seres.”<sup>35</sup>. Além disso, no livro  $\Gamma$ , Aristóteles afirma a metafísica como uma ciência que investiga o *ser enquanto ser*. Não se trata de uma ciência particular, pois não analisa apenas uma parte ou um aspecto do ser, mas analisa o ser na sua condição mais geral, conhecendo, portanto, os primeiros princípios e as causas supremas da realidade<sup>36</sup>.

Ademais, *metafísica* pode ser definida como teoria da substância (*οὐσία*). Segundo Aristóteles, o *ser* possui múltiplos significados, “dos quais o de *substância* não só é o principal, mas até mesmo o *fundamento de todos os outros*”<sup>37</sup>. A metafísica, portanto, é a ciência que estuda as causas e os princípios da substância. Em quarto, tem-se a definição de que a metafísica é uma ciência divina. Com isso, Aristóteles procura determinar a metafísica como a ciência que estuda o que é relativo ao divino. Essa seria

<sup>34</sup> **Met.**, A, 1, 982a5.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica**: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002a, v. 1, p. 39.

<sup>36</sup> **Met.**,  $\Gamma$ , 1, 1003a25.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. op. cit., 2002a, v. 1., p. 42. Segundo Aristóteles, "O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos "salutar" tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la [...]. Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substância, outras porque afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância. (Por isso até mesmo o não-ser dizemos que "é" não-ser)". Cf., **Met.**,  $\Gamma$ , 2, 1003a33 – 1003b11.



a finalidade última da metafísica.<sup>38</sup> Na condição de filosofia primeira, a metafísica é o estudo da substância primeira que transcende a realidade física.

Esta, de fato, entre todas, é a mais divina e a mais digna de honra. Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: (a) ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo, (b) ou porque ela tem por objeto as coisas divinas. Ora, só a sapiência possui essas duas características. De fato, é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio, e, também, que Deus, exclusivamente ou em sumo grau, tenha esse tipo de ciência. Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior.<sup>39</sup>

Segundo Aristóteles, as substâncias têm prioridade com relação a todos os outros modos de ser. Todas as substâncias sensíveis são corruptíveis, visto que estão sujeitas ao movimento. No entanto, se todas as substâncias, sensíveis ou não, fossem corruptíveis, então tudo seria corruptível. Contudo, isso não é possível, pois o movimento, de acordo com o filósofo, não pode ser gerado ou destruído. Logo, o movimento é eterno. Ademais, o tempo, sendo ou idêntico ao movimento ou sendo um atributo dele, também não pode ser gerado ou destruído, pois não há uma anterioridade ou uma posterioridade sem o tempo, isto é, “anterior” e “posterior” são noções do próprio tempo e não podem existir fora do tempo.<sup>40</sup>

Seguindo na sua argumentação, Aristóteles afirma que, se há um princípio motor e eficiente, este princípio deve necessariamente estar em ato, pois, caso não estivesse, não haveria movimento. Ademais, “[...] não basta que ela seja em ato, se sua substância implica potência: de fato, nesse caso, poderia não haver o movimento eterno, porque é possível que o que é em potência não passe ao ato.”<sup>41</sup> Logo, esse princípio é ato puro, não possuindo nenhuma forma de potência. Além disso, é uma substância privada de matéria, porque deve ser eterna.

Aristóteles argumenta, ainda, que, segundo a noção comum, a potência sempre antecede o ato e, ao contrário, nem tudo o que é potência passa ao ato. Essa suposição,

<sup>38</sup> “Em suma, a componente teológica se revela como portadora do sentido último da metafísica: existe uma “filosofia primeira” (uma metafísica) justamente porque e só porque existe uma substância primeira (trans-física ou supra-física)” (ARISTÓTELES. **Metafísica**: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002a, v. 1. p. 46.)

<sup>39</sup> **Met.**, A, 2, 983a 5-10.

<sup>40</sup> **Met.**, Λ, 6, 1071b 2-14.

<sup>41</sup> **Met.**, Λ, 6, 1071b 15-23.



no entanto, é impossível, pois, se fosse verdadeira, nenhum dos seres existiriam. Para que as coisas possam existir, é preciso haver alguma substância já existente em ato.

Com efeito, como poderia produzir-se movimento se não existisse uma causa em ato? [...] alguns admitem uma atividade eterna, como Leucipo e Platão. De fato, eles sustentam que o movimento é eterno. Todavia, eles não dizem a razão pela qual o movimento é e como é, nem dizem a razão pela qual ele é deste ou daquele modo. Entretanto, nada se move por acaso, mas sempre deve haver uma causa<sup>42</sup>

Logo, o contrário da proposição é verdadeiro: o ato é anterior à potência. Por ato, Aristóteles se refere ao princípio motor. Esse princípio, sendo princípio do movimento, não é algo que se encontra no movimento, mas fora dele. Trata-se, portanto, de uma substância imutável que é a causa última do movimento. Esta substância não é criadora, pois o universo sempre existiu e sempre esteve em movimento.<sup>43</sup>

Existe algo que sempre se move continuamente, e é o movimento circular [...]; de modo que o primeiro céu deve ser eterno. Portanto, há também algo que move. E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, conseqüentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato. E desse modo movem o objeto do desejo e o da inteligência: movem sem ser movidos.<sup>44</sup>

Portanto, para Aristóteles, Deus, o objetivo principal da ciência divina, é distinto das coisas físicas<sup>45</sup>, que são sensíveis e determinadas por matéria e forma. Ademais, é ato puro, não possuindo matéria. Sendo uma substância suprassensível, o Primeiro Princípio é eterno – não há algo anterior a ele que o produza – e é causa absoluta do movimento. Em última análise, o Princípio Primeiro é Movente Imóvel, ou seja, é a causa do movimento sem estar sujeito ao movimento.

[...] <o primeiro movente> move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas. Ora, se algo se move, também pode ser diferente do que é. Portanto, o primeiro movimento de translação, mesmo sendo em ato, pode ser diferente do que é, pelo menos enquanto é movimento: evidentemente, diferente segundo o lugar, não, porém, segundo

<sup>42</sup> **Met.**, Λ, 6, 1071b 26-36.

<sup>43</sup> Cf., POLITIS, V. **Aristotle and the Metaphysics**. London: Routledge, 2004, p. 269.

<sup>44</sup> **Met.**, 1072a 20-26.

<sup>45</sup> Segundo Aristóteles, há três gêneros de substâncias: substâncias sensíveis eternas (céus, planetas e as estrelas), substâncias sensíveis perecíveis (animais e plantas) e a substância imutável, eterna e destituída de matéria. As substâncias sensíveis são suscetíveis a algum tipo de mudança, enquanto a substância imutável não sofre nenhuma alteração. Conforme exposto anteriormente, o objeto principal da metafísica é, segundo Aristóteles, a substância imutável. Cf., **Met.**, Λ, 1, 1069a30.



a substância. Mas, dado existir algo que move sendo, ele mesmo, imóvel e em ato, não pode ser diferente do que é em nenhum sentido [...]. Portanto, ele é um ser que existe necessariamente; e enquanto existe necessariamente, existe como Bem, e desse modo é Princípio.<sup>46</sup>

Além disso, o Motor Imóvel é pensamento que pensa a si mesmo. Aristóteles argumenta que esse princípio pensa o que há de mais excelente e o que há de mais excelente é ele mesmo. Todas as substâncias naturais, perecíveis ou eternas, dependem dele. Logo, Deus é intelecto e entende a si mesmo:

Desse princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E naquele estado Ele está sempre [...]. Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente.<sup>47</sup>

### **A metafísica segundo al-Kindī**

Influenciados pelas teses aristotélicas, os filósofos árabes procuraram articular o pensamento aristotélico presente na *Metafísica* com os preceitos teológicos islâmicos. Essa articulação, contudo, considerou elementos neoplatônicos, em virtude das obras apócrifas atribuídas a Aristóteles.

Considerado o primeiro filósofo dos árabes, al-Kindī (801-873 d.C.), nascido em uma família aristocrata em Bagdá, presenciou um forte desenvolvimento cultural da civilização islâmica durante a expansão imperialista. O crescimento do império Islâmico, marcadamente, os primeiros séculos do Califado Abássida, foi determinante para o contato e recepção da Filosofia Grega no oriente islamizado.

Nesse contexto, o saber filosófico ainda não estava completamente sistematizado, uma vez que as obras gregas estavam em processo de tradução. Al-Kindī atuou não apenas no campo filosófico, mas também participou do processo de tradução

<sup>46</sup> *Met.*, Λ, 7, 1072b 1-12.

<sup>47</sup> *Met.*, Λ, 7, 1072b 13-25.



dessas obras. Além disso, foi responsável pela elaboração de um tratado sobre os termos e as definições filosóficas.<sup>48</sup>

Nesse tratado, al-Kindī inicia com a definição de *Causa Primeira*. Segundo o filósofo, essa causa é “Criadora, agente, aperfeiçoadora do todo, imóvel.”<sup>49</sup>. A escolha de iniciar seu tratado com essa definição não pode ser considerada casualidade. A definição em si já contém algo interessante e distinto: a Causa Primeira é criadora.<sup>50</sup> Conforme exposto anteriormente, Aristóteles considerou o tempo e o movimento como eternos, não havendo, portanto, um início. Al-Kindī, por outro lado, compreende o Princípio Primeiro não somente como Princípio de Movimento, mas também como Princípio de Criação.

Essa alteração tem uma razão de ser, pois, por meio dela, al-Kindī estabelece uma relação clara entre os princípios filosóficos e a doutrina islâmica. Preocupado com os assuntos teológicos islâmicos, o pensamento de Al-Kindī, marco inicial da *falsafa*, destaca-se como uma filosofia ainda muito próxima das crenças da religião islâmica: “Seu pensamento, que passou do âmbito religioso ao filosófico, ainda estava todavia a meio caminho entre a razão nos limites do Corão e a razão filosófica universal.”<sup>51</sup>.

Em diversas passagens, al-Kindī procurou defender a legitimidade da filosofia. No capítulo primeiro de seu tratado metafísico, al-Kindī afirma que “Entre as artes humanas, a mais excelente e a mais nobre em grau e posição é a Filosofia, cuja definição é: ‘conhecimento das coisas em sua realidade, na medida do possível ao homem’.”<sup>52</sup> Ao declarar a filosofia como a mais excelente das artes, ele visa legitimar

<sup>48</sup> Cf., AL-KINDĪ, Ya'qub ibn Ishaq. Sobre las Definiciones y Descripciones de las cosas. In. **Obras Filosóficas de al-Kindī**. Trad., introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.

<sup>49</sup> Ibid., p. 16. Tradução nossa.

<sup>50</sup> No tratado *Sobre o Agente Primeiro*, Al-Kindī sustenta que o ato genuíno é o ato da criação, sendo este exclusivamente atribuído a Deus: “Convém que esclareçamos o que é o ato e de quantas maneiras se diz: Dizemos, então, que o ato verdadeiro e primeiro é fazer ser aos seres a partir do não-ser. Esse ato, evidentemente, é próprio e exclusivo de Deus Altíssimo, que é o cume de toda causa, pois fazer ser aos seres a partir do não-ser não é próprio de outro senão Dele. Esse ato é singularizado pelo nome de ‘criação’.”. AL-KINDI. Sobre el Agente Primero. In. **Obras Filosóficas de al-Kindī**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986. p. 100. Tradução nossa.

<sup>51</sup> GUERRERO, R. Introducción. In: AL-FĀRĀBĪ, Abū Nars. **Obras filosóficas y políticas**. Trad. introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2008, p. 18. Tradução nossa.

<sup>52</sup> AL-KINDI. Metafísica. In. **Obras Filosóficas de al-Kindī**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986. p. 46.



esta forma de saber, que era então uma novidade trazida do estrangeiro para as terras árabes, como um caminho viável para o conhecimento da verdade.<sup>53</sup>

Além disso, o filósofo destaca que a ciência filosófica mais excelente é a Filosofia Primeira. Essa ciência é “o conhecimento da Verdade Primeira, que é causa de toda verdade. Portanto, o filósofo mais nobre e perfeito deve ser o homem versado neste nobre conhecimento, porque conhecer a causa é mais nobre do que conhecer o efeito.”<sup>54</sup>. Por meio dessa ciência, o ser humano pode conhecer as causas e as razões de existência de cada coisa. Ao definir a Filosofia Primeira como uma ciência que estuda a Verdade Primeira, al-Kindī expressa uma das definições metafísicas de Aristóteles, a saber, a metafísica como ciência das causas e dos princípios primeiros.

Ao conhecimento da Causa Primeira se chama justamente Filosofia Primeira, pois todo o resto da filosofia está contido em seu conhecimento, porque ela é a primeira em nobreza, em gênero, em grau em relação àquilo cujo conhecimento é mais certo, e em tempo, pois é a causa do tempo.<sup>55</sup>

Quanto à metafísica como ciência que investiga o ser enquanto ser, Al-Kindī afirma em diversos tratados que a filosofia não é um estudo dos particulares, mas daquilo que há de mais universal: “Quanto à definição da própria filosofia, é a seguinte:

---

<sup>53</sup> Em uma famosa passagem, Al-Kindī confere a importância do saber filosófico grego: “Não temos que nos envergonhar, portanto, de achar bela a verdade e de adquiri-la de onde quer que venha, ainda que seja de povos e raças diferentes e distantes de nós. Nada é mais importante do que a verdade para quem busca a verdade. Não se deve menosprezar a verdade, nem humilhar quem fala dela ou quem a carrega. Ninguém se tornou vil pela verdade; ao contrário, pela verdade tudo se enobrece.”, (AL-KINDI. *Metafísica*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986. p. 48. Tradução nossa.). A filosofia, portanto, não é vista como uma forma de saber contrário à religião, mas como uma nova forma de conhecer a verdade. Por meio da filosofia, Al-Kindī foi capaz de desenvolver argumentações, utilizando a lógica, a metafísica e as outras áreas da filosofia, para defender crenças islâmicas. Por conseguinte, a filosofia, na visão de Al-Kindī, é também uma ferramenta de defesa dos princípios do islamismo – na obra *Sobre a Prostração do Corpo Extremo*, por exemplo, al-Kindī interpreta a seguinte passagem do Corão: “E as ervas e as árvores prostram-se em adoração” (Corão, 55:6) a partir de argumentações filosóficas (Cf., AL-KINDI. *Sobre a Prosternación del Cuerpo Extremo*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.). Logo, a filosofia pode ser utilizada como um meio para interpretar as passagens corânicas.

<sup>54</sup> AL-KINDI. *Metafísica*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986. p. 46. Tradução nossa.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 47.



filosofia é o conhecimento das coisas eternas e universais.”<sup>56</sup> Não se trata, portanto, de um conhecimento dos particulares, mas do que há de mais geral.

O que tem significado deve ser universal ou particular. A filosofia não investiga as coisas particulares, porque as coisas particulares são ilimitadas, e o que é ilimitado não pode ser conhecido perfeitamente. A filosofia é um conhecimento de coisas que consiste no conhecimento de sua verdadeira realidade. Daí que investigue as coisas universais, que são limitadas e cujas verdadeiras realidades conhece de maneira perfeita.<sup>57</sup>

Ao definir a filosofia como o conhecimento das coisas eternas e universais, Al-Kindī diferencia a filosofia das outras áreas do conhecimento, pois estas, tal como afirma Aristóteles, analisam apenas uma parte do ser, isto é, não se preocupam em analisar o ser no sentido mais geral: “[...] de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas.”<sup>58</sup>

Seguindo no tratado *Sobre as definições...*, Al-Kindī define a substância, afirmando, tal como Aristóteles, que a substância é o que sustenta todas as outras formas de seres. Segundo Al-Kindī, a substância é “Aquilo que subsiste por si mesmo; o que sustenta os acidentes sem alterar a sua essência; aquilo que recebe atributos e não é atribuído a nada.”<sup>59</sup> Além disso, na *Metafísica*, afirma que o essencial de uma coisa pode ser denominado também de substancial, porque é por meio da essência ou da substância que as coisas subsistem. Em outras palavras, o substancial é o que constitui a essência de algo. Se a substância de alguma coisa lhe fosse retirada, ela seria destruída.

As coisas universais e gerais devem ser essenciais ou não essenciais. Por “essencial” entendo o que constitui a essência da coisa, aquilo por cuja existência ocorre a subsistência e permanência da coisa e por cuja falta ocorre a destruição e corrupção da coisa, como a vida, pela qual subsiste e

<sup>56</sup> AL-KINDĪ, Ya'qub ibn Ishaq. Sobre las Definiciones y Descripciones de las cosas. In. **Obras Filosóficas de al-Kindī**. Trad., introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986, p. 21. Tradução nossa.

<sup>57</sup> AL-KINDĪ. Metafísica. In. **Obras Filosóficas de al-Kindī**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986, p. 62.

<sup>58</sup> *Met.*, Γ, 1, 1003a21-25.

<sup>59</sup> AL-KINDĪ. Sobre las Definiciones y Descripciones de las cosas. In. **Obras Filosóficas de al-Kindī**. Trad., introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986, p. 16. Tradução nossa.



permanece o ser vivente, e cuja falta significa sua destruição e corrupção; a vida, então, é essencial no ser vivo.<sup>60</sup>

Nesse sentido, encontra-se presente mais uma das definições da ciência metafísica: a da teoria da substância. Segundo o filósofo, a substância deve ser (a) extensiva ou (b) distintiva. No primeiro caso, “O extensivo é o que se aplica a muitas coisas, dando a cada uma delas a sua definição e o seu nome.”<sup>61</sup>. As extensões são variadas: a definição de ser humano, por exemplo, é uma definição que nomeia um determinado grupo de indivíduos. O ser humano é um animal que é distinto do cavalo ou do cachorro, por exemplo. Logo, sendo um termo que só se aplica aos indivíduos humanos, o termo *ser humano* é determinado como espécie. Por outro lado, um termo que é aplicável a diversas espécies recebe um outro nome: gênero. O termo *animal*, por exemplo, se classifica como um gênero, pois se aplica a diversas espécies: ao ser humano, ao cavalo, ao cachorro etc.

No segundo caso, na forma distintiva, Al-Kindī refere-se aos termos que distingue entre as definições das coisas. A racionalidade, por exemplo, é uma definição que separa os seres humanos dos outros animais. A condição de ser vivo é o que separa os seres animados dos seres inanimados. Logo, são termos utilizados para diferenciar espécies, sendo denominado, portanto, de *diferença específica*<sup>62</sup>.

A substância, sendo sustentação para que outros significados do *ser* possam existir, permanecendo em si mesma, ainda possui alguns “acréscimos”, por assim dizer. Segundo al-Kindī, o que não é essencial, apesar de não ser a própria substância, se encontra nela. A remoção desses acréscimos não implica na destruição do ser ou da substância de alguma coisa, visto que esses acréscimos não são a própria substância. Por acréscimos, considera-se aquilo que não é essencial, sendo classificado, portanto, como acidental.

O que se encontra em uma substância, não se identificando a ela, pode ser (a) uma propriedade ou (b) um acidente comum. No primeiro caso, por “propriedade” se entende algo peculiar de algum ser, como é o caso do ser humano e a sua capacidade de

<sup>60</sup> AL-KINDI, op. cit. p. 62.

<sup>61</sup> AL-KINDI. *Metafísica*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986. p. 62.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 62.



rir. No caso de um acidente comum, tem-se, por exemplo, a brancura no papel e no algodão: ambas as coisas são brancas, mas o fato de ser branco não diz respeito à substancialidade do papel ou do algodão, constituindo-se, portanto, como um acidente. Logo, tanto a propriedade quanto o acidente comum constituem-se como formas de ser acidentais.<sup>63</sup> Desse modo, tem-se a seguinte classificação: gênero, espécie, indivíduo, diferença específica, propriedade e acidente comum. Esses termos universais sempre são utilizados em referência à substância ou ao acidente.

Com relação ao sentido teológico da metafísica, no tratado *Sobre as definições...*, al-Kindī considera que a realidade sensível é organizada por uma outra realidade, uma realidade que transcende a sensibilidade. Segundo essa lógica, a organização da realidade sensível depende da intervenção da realidade transcendente, e esta última só pode ser compreendida por meio dos efeitos observáveis na realidade sensível. Segundo o filósofo,

*Questão sobre o Criador*, honrado e exaltado seja, neste mundo e sobre o mundo inteligente. Se Ele está neste mundo como algo, de que maneira está? A resposta é que está como a alma no corpo. Da organização do corpo não subsiste nada a não ser pela gestão da alma, embora ela não possa ser conhecida senão por mediação do corpo, por meio daqueles efeitos da gestão da alma que se veem no corpo. Assim também, a organização deste mundo visível não pode ser realizada senão por mediação do mundo invisível, enquanto que o mundo invisível só é conhecido por meio da organização e dos efeitos que se referem a ele e que estão neste mundo.<sup>64</sup>

Para demonstrar esse ponto, o filósofo afirma que há duas formas de ser: (a) ser como uma unidade acidental e (b) ser como unidade verdadeira. Com relação ao primeiro sentido de ser, al-Kindī argumenta que toda forma de unidade presente na realidade sensível é uma unidade acidental. As substâncias presentes na realidade sensível, apesar de serem unas, possuem alguma forma de multiplicidade. O corpo humano, por exemplo, é uma coisa, mas contém em si diversas partes, como os membros, os ossos, o sangue etc. Assim, toda forma de unidade presente na realidade sensível se configura como uma unidade acidental, não sendo puramente unidade.

<sup>63</sup> Ibid., p. 62.

<sup>64</sup> AL-KINDĪ. *Sobre las Definiciones y Descripciones de las cosas*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986, p. 21. Tradução nossa.



Além da relação entre o todo e as suas partes, toda unidade accidental é uma forma de unidade que se manifesta na relação sujeito-predicado, isto é, são formas de unidade que podem ser classificadas segundo o gênero, a espécie, a diferença específica e as outras formas de classificação possíveis. Por exemplo, o termo "ser vivo" pode ser utilizado tanto para afirmar que o cavalo é um ser vivo quanto para afirmar que o ser humano é um ser vivo. Apesar de a substância do cavalo e a do ser humano serem distintas – o que demonstra a multiplicidade –, elas podem ser identificadas sob a classificação comum de "ser vivo".

Portanto, se toda a realidade é constituída de multiplicidade e unidade e a unidade necessariamente está relacionada com a multiplicidade, não podendo uma existir sem a outra, al-Kindī se questiona qual seria a causa dessa relação. Uma primeira suposição seria a de considerar que a associação entre unidade e multiplicidade ocorre em virtude dela mesma, isto é, ela seria causa de si. Nesse caso, segundo o filósofo, se a causa da associação procede de sua própria essência, então uma parte dessa essência causaria a outra parte, sendo a causa anterior ao efeito.<sup>65</sup>

Essa lógica argumentativa, no entanto, implica numa regressão ao infinito. Se a relação entre unidade e multiplicidade fosse causa de si mesma, então uma parte sua seria anterior a uma outra parte de si. Esta parte anterior também iria possuir uma causa anterior a ela que fosse a sua geradora. Logo, sempre haveria uma causa anterior a uma outra, estendendo ao infinito. Nesse sentido, não há verdadeiramente uma causa primeira responsável pela produção da associação entre unidade e multiplicidade.

Se a causa de sua associação procede de sua própria essência, então ela deve ser uma parte de si mesma, parte que seria anterior ao restante dela. E, como a causa é anterior por si mesma ao causado, [...], então aquela coisa que é um dos sensíveis ou do inerente aos sensíveis, isto é, da totalidade das coisas, ou é unidade somente, ou é apenas multiplicidade, ou é algo em que há associação de unidade e multiplicidade. Agora bem, estaria unido à unidade somente ou à multiplicidade somente aquilo que está unido à multiplicidade e à unidade, o que já estudamos em nossa investigação. Então, a unidade e a multiplicidade estarão associadas e sua associação deve ocorrer ou por acaso ou por uma causa procedente de si mesma ou de algo distinto. Estar unidas por acaso faz parte da contradição já exposta. Estar unidas por parte de sua própria essência implicaria que a associação é uma causa por parte da essência, o que levaria isso até o infinito, pois haveria uma causa dessa causa

<sup>65</sup> AL-KINDI. *Metafísica*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986. p. 72.



e uma causa dessa outra causa até o infinito. [...] a associação da unidade e da multiplicidade não pode ser por causa de sua própria essência.<sup>66</sup>

Se a causa da associação entre unidade e multiplicidade não provém dela mesma e nem é algo que procede ao acaso – não se trata de uma relação casual que possa ser desvencilhada a qualquer momento –, então a causa dela procede de algo distinto a ela. Logo, se toda a realidade sensível se encontra na relação de sujeito e predicado, de unidade e multiplicidade e de todo e as partes, então a causa dessa realidade, não sendo ela mesma, seria algo que se encontra fora dessa relação.

Esse algo distinto dessa associação é a unidade pura e verdadeira. Em relação a este ponto, al-Kindī aproxima sua tese das concepções neoplatônicas, pois, segundo o filósofo, o princípio primeiro, que é a causa da associação uno-múltiplo, é um princípio que não possui nenhuma forma de predicação. Trata-se de uma pura unidade, impossível de ser definida, pois a definição ocorre apenas por meio do uso da linguagem. Se fosse possível definir a causa primeira, ela não seria idêntica a si mesma, pois ela seria ela mesma e, ao mesmo tempo, alguma outra coisa.

Em outras palavras, nenhum dos conceitos – gênero, espécie, indivíduo, diferença específica, propriedade e acidente comum – podem ser utilizados para falar da Unidade Verdadeira, pois esta Unidade não é divisível, não possui partes, não se encontra em um lugar, não possui acidentes, não pode ser afirmada segundo o gênero, visto que não é espécie de alguma coisa. Logo, não há como falar verdadeiramente da Unidade Verdadeira, visto que ela transcende a linguagem. Segundo Lima, esta definição é uma influência direta da *Teologia* do Pseudo-Aristóteles,

Neste caso, algo que tenha em si mesmo a unidade, causa primeira não poderá participar, sob nenhum aspecto, do regime misto. Ou ainda, que não contenha em si nada de múltiplo, sendo unidade em absoluto, algo externo ao universo, e uno em todos os aspectos. Aqui é possível observar uma aproximação bastante evidente do argumento de Al-Kindi com a percepção da ThA, ao identificar a unidade primordial como ser em si mesmo. Ocorrência que também é comum na ThA, onde Deus é apenas ser, desprovido de toda e qualquer multiplicidade que, por ventura, possa contaminá-lo com atributos da multiplicidade.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Ibid., p. 72.

<sup>67</sup> LIMA, A. AL-KINDI LEITOR DA “TEOLOGIA DE ARISTÓTELES”. *É: Revista Ética e Filosofia Política*, v. 2, p. 178-201, 2021, p. 195.



Desse modo, por mais que tenha sido fortemente influenciado pela filosofia aristotélica, adotando os quatro significados acerca do que pode ser entendido por *ciência metafísica*, al-Kindī analisa o objeto principal da metafísica segundo um ponto de vista neoplatônico. Na visão de Plotino, o Uno verdadeiro é uma realidade que está além da realidade do ser e do intelecto. Nesse sentido, sendo pura Unidade, o primeiro princípio, segundo o filósofo, não é aquele princípio aristotélico do Motor Imóvel, um ser que pensa aquilo que há de mais excelente: ele mesmo. Pelo contrário, a Unidade absoluta é desprovida de pensamento, sendo superior ao intelecto.

Com essa afirmação, o pensamento plotiniano defende uma proposta teológica fundamentada na negatividade, isto é, na negação de atributos ao divino. Sendo apenas ela mesma, a Unidade é desprovida de qualquer forma de predicação e não pode ser compreendida por meio da linguagem. Aristóteles, segundo a leitura plotiniana, teria alcançado, de fato, um princípio da realidade – o princípio da Inteligência –, mas este princípio não é verdadeiramente primeiro, pois, ao pensar a si mesmo, o Intelecto Primeiro tem a si mesmo como sujeito e objeto, o que demonstra a presença da multiplicidade. Assim, o verdadeiro Princípio Primeiro teria de ser algo superior ao Intelecto, a saber, algo que não possua qualquer expressão de multiplicidade em si. Segundo Plotino,

É, portanto, verdadeiramente inefável: pois o que quer que você diga sobre ele, você estará sempre falando de “algo”. Mas “além de todas as coisas e além da majestade suprema do Intelecto” é o único de todos os modos de falar daquilo que é verdadeiro; não é o seu nome, mas diz que não é uma de todas as coisas e “não tem nome”, porque nada podemos dizer sobre ele: apenas tentamos, na medida do possível, fazer sinais para nós mesmos sobre ele, mas quando levantamos a dificuldade “Então ele não tem percepção de si mesmo e nem sequer tem consciência de si mesmo e nem sequer se conhece”, devemos considerar que ao dizer isto estamos nos virando e indo na direção oposta. Pois nós o tornamos múltiplo quando o tornamos objeto de conhecimento e conhecimento, e ao atribuir-lhe pensamento, fazemos com que ele precise de pensamento: mesmo que o pensamento esteja intimamente com ele, o pensamento será supérfluo para ele. Pois em geral o pensamento parece ser uma consciência íntima do todo quando muitas partes se juntam na mesma coisa; [isto é assim] quando uma coisa se conhece, o que é conhecer no sentido próprio: cada parte é apenas ela mesma e não busca nada; mas se o pensamento for sobre o que está fora, os pensamentos serão deficientes e não serão pensados no sentido próprio. Mas aquilo que é totalmente simples e autossuficiente não precisa de nada; mas o que é autossuficiente no segundo grau, mas precisa de si mesmo, é isso que precisa pensar a si mesmo; e aquilo que é deficiente em relação a si mesmo alcança a autossuficiência sendo um todo, com uma adequação derivada de todas as suas partes, intimamente

Fortaleza – Volume 17 – Número 2 – Edição

completamentar, 2024

ISSN: 1984-9575



presente a si mesmo e inclinado para si mesmo. Pois a autoconsciência íntima é uma consciência de algo que é múltiplo: até o nome dá testemunho disso. E o pensamento, que é anterior, volta-se para dentro, para o Intelecto, que é obviamente múltiplo<sup>68</sup>

Conforme exposto anteriormente, a influência plotiniana ocorreu em virtude do apócrifo *Teologia* do Pseudo-Aristóteles. Al-Kindī, compreendendo esta obra como genuinamente aristotélica, optou por defender a tese da Unidade Absoluta. Desse modo, o Princípio Primeiro só pode ser “afirmado” por uma via negativa, isto é, só se compreende o Primeiro por aquilo que ele não é, visto que os predicados e as categorias são aplicáveis apenas às unidades associadas com a multiplicidade. Segundo Al-Kindī,

O uno verdadeiro não é nenhum dos inteligíveis, nem matéria, nem gênero, espécie, indivíduo, diferença específica, propriedade, acidente comum, movimento, alma, intelecto, todo, parte, conjunto, fração, nem uno em relação a outro, mas é uno absoluto, não multiplicável, nem composto, nem múltiplo; tampouco é qualquer uma das coisas mencionadas em que exista qualquer uma das classes de uno que citamos, nem se une àquilo que está unido aos seus nomes. Posto que essas coisas mencionadas são as mais simples e não lhe pertencem, ou seja, não são predicados dele, também não se predica dele o que é múltiplo.<sup>69</sup>

Ao afirmar que o Uno não é nenhum dos inteligíveis e que não é intelecto, al-Kindī demonstra claramente que a Unidade é superior ao intelecto, visto que toda forma de intelecto está relacionada com o uso das categorias, dos predicados e, em última instância, está relacionada à multiplicidade.

Na *Teologia*, encontra-se uma passagem semelhante. Além disso, o autor da *Teologia* classifica o Primeiro como o criador, o que demonstra que, apesar de se tratar de uma obra parafrásica das *Enéadas*, há elementos próprios que tornam essa obra mais próxima das doutrinas cristã ou islâmica. Assim como Al-Kindī, o autor desconhecido afirma duas formas de unidade: (a) a Unidade absoluta e verdadeira e (b) a unidade criada que é efeito da causa primeira.

[...] o primeiro criador é uno sob todos os aspectos e a sua essência é uma essência criadora, como afirmámos repetidamente, tendo criado o mundo como um. A unicidade do criado não podia ser como a do criador, senão o

<sup>68</sup> PLOTINO. *Ennead, Volume V*. Translated by A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1984, p. 117. Tradução nossa.

<sup>69</sup> AL-KINDI. *Metafísica*. In. *Obras Filosóficas de al-Kindi*. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986, p. 85. Tradução nossa.



criador seria o criado, e a causa e o efeito seriam a mesma coisa. E se fossem a mesma coisa, o criador seria criado e o criado criador, o que é impossível. Como isso é impossível, a unidade do criado contém necessariamente multiplicidade, pois existiu após o Uno que é uno sob todos os aspectos. E visto que o uno criado existiu depois do Uno que é uno sob todos os aspectos, não era possível estar acima do Uno criador em unicidade, ou ser mais uno do que ele, mas necessariamente tinha de ser inferior ao Uno criador em unicidade.<sup>70</sup>

## Conclusão

Segundo Aristóteles, a metafísica possui quatro definições fundamentais: ciência das causas e dos princípios primeiros e supremos, ciência do ser enquanto ser, ciência que estuda a substância e ciência divina. Para Aristóteles, Deus é o objetivo dessa ciência divina. Diferentemente das coisas físicas, que são sensíveis e determinadas por matéria e forma, o Princípio Primeiro é forma pura, desprovido de matéria. Na forma de substância suprassensível, o Princípio Primeiro é eterno, não havendo algo anterior a ele que o produza, sendo a causa absoluta do movimento. Além disso, o Motor Imóvel é um pensamento que pensa o que há de mais excelente, e o que há de mais excelente é ele mesmo. Al-Kindī, influenciado por Aristóteles, também compreende a metafísica segundo essas quatro definições. No entanto, devido à influência indireta do neoplatonismo, ele concebe o primeiro princípio como algo que não pode ser plenamente compreendido por meio da linguagem. Para Al-Kindī, o Princípio Primeiro é definido como uma Unidade Absoluta, ou seja, uma Unidade que não está envolvida de nenhuma forma com a multiplicidade, sendo apenas ela mesma. Esta Unidade é a causa da unidade presente na realidade sensível. Além disso, divergindo de Aristóteles, al-Kindī considera que o Primeiro Princípio, além de ser o princípio do movimento, é o princípio da criação. Há, portanto, segundo Al-Kindī, um início para o tempo e para a criação da realidade sensível. Nesse contexto, observamos uma importante divergência entre a concepção aristotélica e a concepção kindiana sobre o divino, especialmente em relação à quarta definição da metafísica. Enquanto Aristóteles vê o divino como algo que pode ser objeto de investigação e compreensão racional, al-Kindī, sob a influência

<sup>70</sup> PSEUDO-ARISTÓTELES. **A Teologia de Aristóteles**. Tradução do árabe, introdução e notas de Catarina Belo. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. 189.



do neoplatonismo, adota uma abordagem apofática, ou via negativa, enfatizando a inefabilidade do Princípio Primeiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2 ed. São Paulo: Edipro, 2012.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002a, v. 1.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002b, v. 2.

ALCORÃO SAGRADO. Tradução de Samir el Hayek. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1980.

AL-KINDĪ, Ya'qub ibn Ishaq. Sobre las Definiciones y Descripciones de las cosas. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.

\_\_\_\_\_. Sobre el Agente Primero. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986. p. 100.

\_\_\_\_\_. Metafísica. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.

\_\_\_\_\_. Sobre la Prosternación del Cuerpo Extremo. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.

FILHO, M. **Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida**. São Paulo: Palas Athenas, 2002, p. 87.



GUERRERO, R. Introducción. In: **AL-FĀRĀBĪ: Obras filosóficas y políticas**. Trad. introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2008.

LIMA, A. AL-KINDI LEITOR DA “TEOLOGIA DE ARISTÓTELES”. **É: Revista Ética e Filosofia Política**, v. 2, p. 178-201, 2021.

PLOTINO. **Ennead, Volume V**. Translated by A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

POLITIS, V. **Aristotle and the Metaphysics**. London: Routledge, 2004.

PSEUDO-ARISTÓTELES. **A Teologia de Aristóteles**. Tradução do árabe, introdução e notas de Catarina Belo. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

TER REEGEN, J. G. J. A Teologia do Pseudo-Aristóteles. **Kairós**, Fortaleza, v. 7, n. 1, p. 9–42, 2010. Disponível em: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/217>. Acesso em: 29 abr. 2024.

\_\_\_\_\_. **O livro das causas: Liber de Causis**. Tradução e Introdução de Jan Gerard Joseph ter Reegen. - Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.