



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO PRO-  
REITORIA ACADÊMICA PROGRAMA DE MESTRADO  
EM FILOSOFIA**

**A NOÇÃO ARISTOTÉLICA DE CAUSALIDADE**

**JOSÉ DÁCIO SANTOS OLIVEIRA**

**RECIFE-PE  
2024**

JOSÉ DÁCIO SANTOS OLIVEIRA

A noção aristotélica de causalidade

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do título Mestre em Filosofia.

**Orientador:** Prof. Dr. José Marcos Gomes de Luna

RECIFE-PE  
2024

O48n Oliveira, José Dácio Santos.  
A noção aristotélica de causalidade / José Dácio Santos  
Oliveira, 2024.  
83 f.

Orientador: José Marcos Gomes de Luna.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de  
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia.  
Mestrado em Filosofia, 2024.

1. Aristóteles, 384-322 a.C. 2. Causalidade (Filosofia).  
3. Metafísica. I. Título.

CDU 1 (ARISTÓTELES)

Pollyanna Alves CRB4/1002

A noção aristotélica de causalidade

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do título Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. GUIDO IMAGUIRE  
Titular externo



Prof. Dr. DANILO VAZ-CURADO RIBEIRO DE MENEZES COSTA  
Titular interno



Prof. Dr. JOSÉ MARCOS GOMES DE LUNA  
Orientador

Dedico esta Dissertação, em primeiríssimo lugar, Àquele que é o único e digno de toda honra e glória, ao meu Deus. Aos meus pais, João José de Oliveira e Maria de Lourdes Santos. Esta conquista é fruto deles.

## AGRADECIMENTOS

A realização desta pesquisa só foi possível graças ao apoio e à contribuição de várias pessoas e instituições, às quais expresso minha mais profunda gratidão.

Primeiramente, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Marcos Gomes de Luna, pela orientação, paciência e por acreditar no meu potencial durante todas as etapas deste processo. Suas valiosas sugestões e conselhos foram essenciais para a elaboração desta dissertação.

Aos meus professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), que, com suas aulas, debates e colaboração, contribuíram significativamente para o meu crescimento acadêmico e pessoal. Aos meus colegas de pesquisa e amigos, pelo apoio, pela troca de ideias e pelos momentos de descontração que tornaram esta jornada mais leve e prazerosa.

Também agradeço às instituições que apoiaram este trabalho, em especial à UNICAP e à Kirche in Not, pelo suporte financeiro e pela bolsa de estudos, que possibilitaram a continuidade da minha pesquisa.

À Banca Examinadora: Prof. Dr. Guido Imaguire, Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa e Prof. Dr. Marcos Gomes de Luna, pelas orientações e correções, que fomentaram em mim o desejo de aprofundar meus estudos na vida acadêmica.

Aos meus familiares, pelo amor, pelo constante encorajamento e pela compreensão durante todos os momentos de ausência e dedicação ao estudo. Em especial, aos meus pais, João José e Maria de Lourdes, por serem minha base e motivação.

Ao meu Bispo, Dom Valdemir Ferreira dos Santos, pelo incentivo aos estudos e pela preocupação com minha formação acadêmica e realização pessoal.

Ao Reverendíssimo Pe. Wellington, irmão no sacerdócio, agradeço imensamente pelo incentivo aos estudos.

Por fim, agradeço a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a conclusão deste trabalho. A todos, o meu mais sincero muito obrigado.

“Além disso, quem conhece as causas com mais exatidão, e é capaz de ensinar, é considerado em qualquer espécie de ciência como mais filósofo”.

*Aristóteles*

## RESUMO

Nesta dissertação, procuraremos desenvolver e acentuar a importância da causa final na concepção aristotélica. Para alcançar tal objetivo, apresentaremos a excelência do conhecimento das causas em Aristóteles em comparação com outras formas de conhecimento, a saber: a sensação, a experiência e a memória, bem como a análise da causa na doutrina de alguns filósofos que o precederam. Abordaremos a crítica aristotélica à compreensão da causalidade por seus antecessores, destacando aqueles que se detiveram na causa material e aqueles que a ultrapassaram. Em seguida, introduziremos a noção de causa como αἰτία (*aitia*), termo utilizado por Aristóteles para designar causa, o *porquê* de uma coisa em seu sentido mais profundo e amplo. Culminaremos na conexão entre as causas, evidenciando a relação de dependência e interação entre elas. Veremos que estas explicam as transformações no mundo do devir, tanto por meio da doutrina do *hilemorfismo teleológico* quanto pela distinção entre ato e potência. Enfatizaremos a superioridade e a importância da causa final, que, ao ser efetivada (acabada), possui uma força epistêmica diferenciada, provocando um caminho de pesquisa e explanação da coisa acabada e levando à busca das outras causas. Ao final do nosso percurso de investigação, iniciaremos um diálogo com Russell, a fim de estabelecer uma continuidade na nossa investigação sobre o tema da causalidade.

**Palavras-chave:** *Aita*. Aristóteles. Causa Final. Predecessores. Russell.

## ABSTRACT

In this dissertation, we will try to develop and emphasize the importance of the final cause in the Aristotelian conception. To achieve this goal, we will present the excellence of Aristotle's knowledge of causes in comparison with other forms of knowledge, namely sensation, experience and memory, as well as an analysis of causation in the doctrine of some philosophers who preceded him. We will address Aristotle's critique of his predecessors' understanding of causality, highlighting those who focused on the material cause and those who went beyond it. Next, we will introduce the notion of cause as αἰτία (*aitia*), a term used by Aristotle to designate cause, the why of a thing in its deepest and broadest sense. We will culminate in the connection between the causes, highlighting the relationship of dependence and interaction between them. We will see that these explain transformations in the world of becoming, both through the doctrine of teleological hylemorphism and the distinction between act and potency. We will emphasize the superiority and importance of the final cause, which, when it is effected (finished), has a differentiated epistemic force, provoking a path of research and explanation of the finished thing and leading to the search for the other causes. At the end of our investigation, we will begin a dialog with Russell, in order to establish continuity in our investigation into the theme of causality.

**Keywords:** *Aita*. Aristóteles. Final Cause. Predecessors. Russell.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2 A NOÇÃO ARISTOTÉLICA DE CAUSALIDADE.....</b>	<b>11</b>
2.1 A EXCELÊNCIA DO CONHECIMENTO DAS CAUSAS EM ARISTÓTELES....	11
2.1.1 A ensinabilidade do conhecimento das causas.....	12
2.1.2 A universalidade do conhecimento das causas.....	16
2.1.3 O grau da perfeição do conhecimento das causas .....	18
2.2 A CRÍTICA ARISTOTÉLICA À COMPREENSÃO DA CAUSALIDADE NOS SEUS ANTECESSORES.....	19
2.2.1 Filósofos que ficaram no nível da causa material e da causa motora.....	20
2.2.1.1 Tales de Mileto: água como princípio gerador de todas as coisas.....	21
2.2.1.2 Anaximandro de Mileto: o <i>ápeiron</i> como princípio indefinido-infinito gerador de todas as coisas.....	23
2.2.2 Filósofos que ultrapassaram a causa material e a motora.....	25
2.2.2.1 Anaxágoras de Clazômenas: a descoberta das homeomerias e da Inteligência ordenadora.....	25
2.2.2.2 Empédocles de Agrigento: o primeiro dos pluralistas e a teoria cosmogônica dos quatro elementos.....	28
2.3 A NOÇÃO DE CAUSALIDADE NA METAFÍSICA.....	32
2.3.1 O termo “causalidade” na Metafísica.....	32
2.3.2 A causalidade no mundo do devir: ato e potência.....	36
2.3.3 A doutrina das quatro causas.....	41
2.3.3.1 Causa formal .....	44
2.3.3.2 Causa material.....	46
2.3.3.3 Causa eficiente.....	47
2.3.3.4 Causa final.....	49
2.4 GANHOS OBTIDOS DO CAPÍTULO.....	52
<b>3 A CAUSA DAS CAUSAS NA DOCTRINA ARISTOTÉLICA.....</b>	<b>54</b>
3.1 A CONEXÃO ENTRE AS CAUSAS.....	54
3.1.1 Dependência e interação.....	56
3.1.1.1 A relação entre causa formal e causa final.....	56
3.1.1.2 A relação entre causa material e causa final.....	59
3.1.1.3 A relação entre causa eficiente e causa final.....	60
3.2 O ACASO.....	63
3.3 SUPERIORIDADE E IMPORTÂNCIA DA CAUSA FINAL.....	64

<b>3.3.1 A superioridade da causa final.....</b>	<b>65</b>
<b>3.3.2 A importância da causa final.....</b>	<b>70</b>
<b>3.4 INICIANDO UM DIÁLOGO.....</b>	<b>75</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>79</b>
<b>6 REFERÊNCIAS.....</b>	<b>81</b>

# 1 INTRODUÇÃO

A tentativa de ressaltar a validade e legitimidade da causalidade como conceito fundamental tanto para o pensamento filosófico quanto para o científico moldou nossa reflexão durante o desenvolvimento desta dissertação, que se dedicou, a fundo, ao estudo desse tema, partindo do pressuposto de que ela seja a condição primária, a raiz para a inteligibilidade, na perspectiva aristotélica. À luz disso, Aristóteles deixou um vasto conhecimento acerca da realidade das coisas e de como estas se encontram em perfeita harmonia no cosmos.

Nessa perspectiva, tomamos como objetivo *acentuar a importância da causa final na concepção aristotélica*. Consideramos importante essa dedicação, pois certas concepções filosóficas tendem a contestá-la, colocando em risco sua validade e objetividade, não enfatizando sua contribuição, não só para o pensamento ocidental, mas também para as ciências modernas. Por isso, percebemos a relevância do estudo sério e aprofundado de toda sua fundamentação filosófica, que constituiu o alicerce para a construção do mundo ocidental e, conseqüentemente, corrobora os tempos atuais.

Para nortear nossa pesquisa, tomamos como textos principais as obras aristotélicas *Física e Metafísica*. Nessas obras, Aristóteles, a partir do conceito de *αἰτία* (*aitia*), que designa causa, o *porquê* de uma coisa em seu sentido mais profundo, explica que o homem só pode conhecer as coisas por meio das causas. Sem estas, não se pode conhecer nada, ao menos com a acuidade de filósofo. Assim, mergulhamos nas categorias das causas: formal, material, eficiente e final, desenterrando as nuances que ele atribuiu à complexa teia de relações causais presentes no universo.

Para alcançar nosso objetivo e uma maior compreensão, estruturamos este trabalho em dois capítulos.

No primeiro capítulo, apresentamos a excelência do conhecimento das causas em Aristóteles em comparação com outras formas de conhecimento, a saber: a sensação, a experiência e a memória, bem como a análise da causa na doutrina de alguns filósofos que o precederam. Nesse contexto, abordamos a crítica aristotélica à compreensão da causalidade por seus antecessores. Isso é importante porque a noção de causa, como princípio gerador de todas as coisas, não surgiu propriamente com Aristóteles, mas com os primeiros filósofos que procuravam uma *arché* eterna como fundamento responsável pela existência das coisas. À vista disso, analisamos tanto aqueles que se detiveram na causa material e motora quanto aqueles que ultrapassaram essa concepção, chegando, ainda que de modo confuso, à noção de causa final, conforme Aristóteles.

Neste capítulo, discutimos a excelência da sapiência em Aristóteles, destacando três argumentos: *a ensinabilidade do conhecimento das causas, a universalidade do conhecimento das causas e o grau de perfeição desse conhecimento*. Em seguida, introduzimos a noção de causa como αἰτία. Culminamos na conexão entre as causas, evidenciando a relação de dependência e interação de cada uma. Aprofundamos nossos argumentos acerca das quatro causas, analisando-as e explicando-as. Nesse sentido, afirmamos que nada é causa de si mesmo e que o que não existia e passou a existir teve uma causa. Terminamos o primeiro capítulo elucidando os conhecimentos adquiridos e aprofundados, destacando dois principais: *a causa definida como αἰτία e a causa final efetivada*, ou seja, o *acabamento*. Essas noções contribuem para uma compreensão mais rica e detalhada dos fundamentos da filosofia aristotélica e trazem uma visão mais ampla da realidade.

No segundo capítulo, que constitui a culminância desta dissertação, tratamos da *causa das causas na doutrina aristotélica*, enfatizando a superioridade e a importância da causa final. Ao ser efetivada (acabada), ela tem uma força epistêmica diferenciada, pois provoca um caminho de pesquisa e explanação da coisa acabada, levando à busca das outras causas.

Assim, mostramos que essas causas explicam as transformações no mundo do devir por meio tanto da doutrina do *hilemorfismo teleológico* quanto pela distinção entre ato e potência. Afirmamos que essas causas não devem ser concebidas como justapostas ou isoladas, mas como uma ordem determinada, em uma sequência lógica, ou seja, em uma mútua relação entre causas extrínsecas e intrínsecas. Em seguida, analisamos a concepção de “acaso” para Aristóteles, reforçando a perfeição e superioridade da causa final. Se algo surgiu “por acaso”, está acabado, deve ser especulado por meio de um caminho de pesquisa e explanação.

Ao final do nosso percurso de investigação, iniciamos um diálogo com Russell, a fim de estabelecer uma base de continuidade na investigação deste tema da causalidade. Dessa forma, mencionamos a leitura crítica de Russell em confronto com a noção aristotélica de causalidade (na ausência de uma relação necessária entre causa e efeito). Contudo, percebemos que as duas críticas de Russell, apontadas acima, não se chocam com a noção aristotélica de causalidade, conforme tratada.

De fato, a noção de causalidade aristotélica pressupõe um trabalho investigativo e explanatório que pode levar à explicação de uma coisa particular, como de muitas, mas não precisa ser considerada uma lei geral e necessária.

## 2 A NOÇÃO ARISTOTÉLICA DE CAUSALIDADE

Este capítulo tem como objetivo tratar do conhecimento, em Aristóteles, que se dá por meio das causas. Por isso, sua reflexão gira em torno da noção aristotélica de causalidade. Para o desenvolvimento argumentativo, é substancial não só abordar a sapiência (em grego σοφία) como a forma mais elevada de saber, mas também trazer a crítica que ele faz às doutrinas de alguns de seus predecessores acerca do problema da causalidade, que evoca a origem das coisas presentes no cosmos. Logo, é valiosa essa abordagem para que o leitor compreenda a filosofia aristotélica e a de seus precursores. À vista disso, para melhor compreensão e assimilação dos argumentos a serem abordados, estruturaremos este capítulo em quatro seções, da seguinte forma:

Na primeira seção, apresentaremos a excelência do conhecimento das causas em Aristóteles em relação às outras formas de conhecimento, a saber: a sensação, a experiência e a memória.

Na segunda seção, abordaremos a crítica aristotélica à compreensão da causalidade em seus antecessores, destacando aqueles que se detiveram na causa material e aqueles que a ultrapassaram.

Na terceira seção, avançando no raciocínio, trataremos da noção de causalidade na Metafísica, sem a pretensão de esgotar tal conceito, mas com o objetivo de despertar o empenho para futuros estudos.

Na última seção, realçaremos dois ganhos: a causa definida como αἰτία e a causa final efetivada, como *acabamento*.

### 2.1 A EXCELÊNCIA DO CONHECIMENTO DAS CAUSAS EM ARISTÓTELES

Embora existam formas de conhecimento, como a experiência, a memória e a sensação, Aristóteles, no primeiro livro da Metafísica, considera somente a arte e a ciência como *sapiência*, e demonstra isso com grande maestria por meio de exemplos e argumentação. Para ele, os possuidores das diversas formas de arte são mais dignos de honra, pois são conhecedores das causas. Logo, considera a excelência da sapiência como um dos mais altos ideais humanos. Sendo assim, a busca pela σοφία envolve o desenvolvimento do conhecimento teórico e prático, bem como a constante reflexão sobre as verdades mais profundas e universais da existência:

Por isso, consideramos os que têm a direção nas diferentes artes mais dignos de honra e possuidores de maior conhecimento e mais sábios do

que os trabalhadores manuais, na medida em que aqueles conhecem as causas das coisas que são feitas; ao contrário, os trabalhadores manuais agem, mas sem saber o que fazem, assim como agem alguns seres inanimados, por exemplo, como fogo que queima: cada um desses seres inanimados age por certo impulso natural, enquanto os trabalhadores manuais agem por hábito (*Metafísica*, I., 981<sup>a</sup> 30-981<sup>b</sup>ss).

Dessa forma, os que detêm a direção nas artes (os mestres ou os que possuem conhecimento teórico) são considerados mais dignos de honra e mais sábios do que os trabalhadores manuais, *na medida em que aqueles conhecem as causas das coisas que são feitas* por várias razões, como a universalidade e a causalidade. Ou seja, o conhecimento teórico é mais universal e menos particular. Como exemplo, um arquiteto compreende os princípios gerais da construção, enquanto um operário pode conhecer apenas as técnicas específicas. Assim, busca entender as causas últimas e *os porquês* dos fenômenos, o que é considerado mais elevado do que simplesmente saber como fazer algo.

Destarte, a arte é superior à experiência porque representa um nível mais alto de conhecimento das causas, compreendendo-as de forma prática, deliberada e intencional, ao contrário dos trabalhadores manuais, que se limitam aos aspectos acidentais do objeto. Desse modo, a experiência é o ponto de partida essencial para a aquisição de conhecimento, mas é a ciência que proporciona uma compreensão profunda e racional do mundo. Ela coleta dados e observa fenômenos, enquanto aquele que possui a ciência organiza esses dados em um sistema coerente de conhecimento, fundamentado em causas e princípios universais.

Sendo assim, em um encadeamento que instiga e auxilia na compreensão, Aristóteles expõe três argumentos para elucidar a excelência e a superioridade do conhecimento das causas: *a ensinabilidade do conhecimento das causas, a universalidade do conhecimento das causas e o grau de conhecimento das causas*. Com efeito, vamos considerá-los detalhadamente nestas próximas subseções, para um profícuo êxito desta nossa pesquisa.

### **2.1.1 A ensinabilidade do conhecimento das causas**

O primeiro argumento refere-se à ensinabilidade. Nesse sentido, trata-se da arte de ensinar, uma vez que é próprio da ciência ser ensinável, e do sábio ter o conhecimento das coisas difíceis e saber ensinar com propriedade e eloquência, mediante o conhecimento das causas. Isso não ocorre na experiência, pois esta não pode ser ensinada, tampouco detém um saber das causas e dos princípios.

Essa capacidade de ensinar por meio do conhecimento das causas e princípios é chamada por Aristóteles de arte, que se distingue do modo de ensinar da experiência, como destaca Santo Tomás de Aquino:

Os homens de arte podem ensinar porque conhecem as causas [...] os homens da experiência não podem ensinar, porque não podem conduzir à ciência, porque ignoram a causa. E se os homens da experiência comunicam aos outros o que eles aprendem, não o fazem de modo científico, mas ao modo de uma opinião ou crença. Por isso, fica evidente que os homens de arte são mais sábios e capazes de ensinar do que os homens da experiência (Aquino, 2016, p. 43-44).

Assim, conforme Santo Tomás, existem duas categorias de homens: os da arte e os da experiência. Dessa forma, os homens da arte são detentores do conhecimento científico, pois o que os diferencia dos homens da experiência é o conhecimento transmitido com profundidade. Ou seja, o conhecimento embasado nas causas, que sabem o porquê de tal coisa, e não simplesmente opinam sobre elas, como bem deixa claro na citação acima, quando afirma: “os homens de arte podem ensinar porque conhecem as causas” (*Ibid.*, p. 43). Além disso, aqueles que são da experiência, caso comuniquem o que aprenderam, isso só se dará no nível da *δόξα* (dóxa), ou seja, da opinião, mas nunca no âmbito do que é científico, pois este exige, por natureza, um saber qualitativo.

Em *Metafísica* 981<sup>a</sup> 24-30, Aristóteles argumenta o motivo pelo qual a arte é superior à experiência: a experiência se limita ao dado, ao particular, enquanto a arte vai além do dado, alcança a realidade última, o porquê, sendo universal. Portanto, é próprio da arte fazer com que a inteligência seja elevada a um grau superior na ordem do conhecimento, sem ficar na mesmidade. No entanto, não se trata de uma mera relação sujeito-objeto, sem que este seja efetivamente percebido por aquele, mas sim um sujeito que se volta para o objeto de forma consciente e reflexiva, pois, na epistemologia aristotélica, o verdadeiro conhecimento implica explicar a forma do objeto conhecido, defini-lo e conhecer suas qualidades essenciais.

Esse processo é o que chamamos de conhecimento por causa. Esse conhecimento é mais profundo para o filósofo. Além disso, quem conhece as causas com mais exatidão e é capaz de ensinar, é considerado, em qualquer espécie de ciência, como mais filósofo (Cf. *Metafísica*, I.2, 982<sup>a</sup> 5-15). Isso significa que os filósofos devem se esforçar para adquirir a sapiência, compreender a natureza da realidade, as causas de tudo o que existe e a verdade subjacente das coisas em sua totalidade. Mas por qual motivo? Porque a sapiência encontra-se em um patamar bem mais elevado e somente quem possui essa arte é capaz de ensinar, e isso o faz com mérito.

Por conseguinte, Aristóteles não está negando as outras formas de conhecimento (veremos por meio da análise das doutrinas de seus predecessores), mas afirmando que o fato de conhecer as coisas por meio das causas origina um conhecimento superior. Ou seja, o conhecimento das causas com maior precisão é um dos critérios para determinar quem é mais filósofo em qualquer campo de estudo, visto que esse conhecimento produz um entendimento mais profundo e abrangente daquilo que está sendo investigado. É um conhecimento do todo, e não das partes.

Deste modo, a sapiência (*sophia*) é o conhecimento daquelas realidades que estão acima das experiências humanas, ou seja, é uma ciência teórica, cuja finalidade é buscar o saber pelo saber e, por isso, exige, pela sua própria natureza, um esforço intelectual para exercitá-la. Fica claro, neste raciocínio aristotélico, que a ensinabilidade requer um avanço qualitativo do sujeito cognoscente, ou seja, um tipo de ascese intelectual para apreender uma determinada coisa ou fenômeno.

Dessa forma, o filósofo ou o sábio é aquele que não simplesmente faz as coisas baseando-se nas crenças e costumes, ou que possui um saber prático tradicional transmitido oralmente ou de maneira informal, mas que entende o que está fazendo, sabe o motivo e a causa de seu agir. Constata-se, então, que quem conhece as causas é mais apto para ensinar. Mas qual o porquê? Aristóteles diria que a causa é que ele tem a ciência, comunica esse conhecimento de forma ordenada, lógica, profunda e ampla. Isso pode levar a uma compreensão mais profunda e significativa do objeto estudado.

Concomitantemente, tomemos um exemplo para fomentar nosso argumento: uma senhora que faz um bolo o faz perfeitamente, sabe dos ingredientes, o tempo que deve levar ao forno etc. Todavia, na análise aristotélica, ela não tem a ciência da causa, não sabe o porquê de todo esse processo. Ora, qual o porquê? Porque é um conhecimento do particular, veio da experiência, comunica a *dóxa*, não a sapiência, é um conhecimento mutável. Ora, ter ciência significa ter domínio sobre as coisas, suas constituições e funções. Esse conhecimento não se enquadra no campo da sapiência.

Portanto, não se trata de qualquer saber. Aristóteles está consciente de que o conhecimento que deve ser adquirido é o das causas primeiras, que é capaz de conhecer a realidade das coisas. Ao passo que é próprio do intelecto humano conhecer a essência das coisas, o que é, o que existe, e não ficar simplesmente no dado ou no âmbito empírico. Esse processo é feito pela razão, que conhece e sabe que conhece:

[...] consideramos que o saber e o entender sejam mais próprios da arte do que da experiência, e julgamos os que possuem a arte mais sábios do que os que só possuem a experiência, na medida de que estamos

convencidos de que a sapiência, em cada um dos homens, corresponda à sua capacidade de conhecer. E isso porque os primeiros conhecem a causa, enquanto os outros não a conhecem. Os empíricos conhecem o puro dado de fato, mas não seu porquê; ao contrário, os outros conhecem o porquê e a causa (*Metafísica*, 1. 1, 981<sup>a</sup> 25).

Analisando essa citação, poderia-se julgar antecipadamente que Aristóteles está negando o conhecimento proveniente da experiência. Todavia, ele não está desprezando o conhecimento empírico, até porque a base de todo conhecimento na doutrina aristotélica passa pelo mundo das experiências, desde o nível mais básico, como as sensações, a memória e a imaginação, até a formulação de conceitos universais. Na verdade, ele está salientando que o modo de conhecer as diversas realidades não é unívoco, mas sim diverso, e, dentre essas formas de conhecimento, a arte ocupa um grau maior.

Dessa maneira, fazendo uma análise mais ampla do que foi exposto até aqui, nota-se que, apesar de a experiência ser um pouco semelhante à ciência e à arte, considerando que os homens as adquirem, inquestionavelmente, por meio do empírico, como o próprio Aristóteles diz (Cf. *Ibid.*, 1. 1, 981<sup>a</sup>), o conhecimento das causas sobressai ao da experiência. O saber e o entender estão mais próximos da arte e da ciência do que da experiência, pois o que distingue um saber do outro é justamente a capacidade de ensinar: quem ensina é mais sábio.

Dado isso, infere-se que o motivo pelo qual a sapiência é o saber mais elevado é que ela é o conhecimento das causas primeiras e dos princípios, e estes são as condições para todo processo de inteligibilidade. Nessa conjuntura, a experiência refere-se sempre ao particular; é conhecimento restrito aos particulares e aos mutáveis. Já a sapiência oferece o conhecimento da totalidade e, transcendendo o que é acidental, consegue chegar ao universal, que é imutável.

Sendo assim, os empíricos não têm a ciência das causas. Limitam-se aos aspectos acidentais e contingentes de uma determinada coisa, características do conhecimento particular, como a cor, o tamanho, a espessura, ou até mesmo ficam restritos a crenças e opiniões. Não conseguem transmitir esse conhecimento de maneira fundamentada na sapiência. Embora possam até compartilhá-lo, não o fazem com base no entendimento profundo das causas. Por outro lado, os sábios têm a arte e a ciência, referem-se ao universal, ao porquê e à causa das coisas, como afirma Santo Tomás de Aquino:

[...] os homens da experiência conhecem o porquê de fazer, mas desconhecem a causa do porquê de algo ser feito. Os homens de arte, de fato, conhecem a causa e o porquê de algo ser feito, e não só o porquê

de fazer. Portanto, são mais conhecedores e mais sábios os homens de arte do que os homens de experiência (Aquino, 2016, p. 41).

Dito de outro modo, a experiência é marcada pela instabilidade e, por conseguinte, não consegue dizer com clareza o que a coisa é, e menos ainda emitir um juízo com exatidão a seu respeito. A experiência conhece o porquê de fazer algo, mas não o porquê de algo ser feito, que é a sua causa. Aqui, o *porquê de fazer* refere-se ao modo como algo é feito, o como, que pode ser observado na experiência.

Em *Metafísica* 981<sup>b</sup> 5-10, Aristóteles esclarece que os homens da arte são mais sábios por dois motivos: em primeiro lugar, porque eles são cientes do como e do porquê; em segundo lugar, porque há neles algo bem característico do sábio: a ensinabilidade. Eles sabem ensinar com facilidade, distinguindo o que é conhecimento empírico e sensível daquilo que é sapiência, o que é essencial.

Conclui-se que, no cenário aristotélico, o conhecimento por causa é universal e superior àquele que se limita às dimensões empíricas, isto é, ao particular, como aprofundaremos na próxima subseção.

### **2.1.2 A universalidade do conhecimento das causas**

O segundo argumento que afirma a excelência do conhecimento das causas sobre as demais formas de conhecimento diz respeito à distinção entre o universal e o particular. Este último é uma forma de conhecimento voltada ao objeto, considerando-o em sua singularidade, e por isso não pode ser uma ciência das causas. Assim, um homem que detém esse tipo de conhecimento age pela força de seus hábitos e crenças, entretanto, não é capaz de fazer ciência interrogando a realidade ao seu redor, pois só conhece o dado empírico e não consegue dizer o *porquê*. Ora, perguntar para entender o porquê de uma coisa ser de tal forma é buscar a sua causa, ultrapassando as coisas em suas particularidades.

Poder-se-ia dizer, então, que a experiência quer saber o *como*: como é tal coisa, seu aspecto externo e suas respectivas características acidentais, como a quantidade. Enquanto isso, a ciência indaga o *porquê*, ou seja, o que a coisa significa. Ademais, o próprio particular é limitado e sujeito a transformações. À vista disso, é legítimo afirmar que os homens que possuem a ciência têm até mesmo o conhecimento das coisas particulares. Todavia, os homens da experiência não têm a sapiência no tocante ao universal, pois o universal vem do particular, mas este não tem conhecimento do universal.

Passemos, agora, a tratar da memória, que está no mesmo nível das sensações, pois se trata dos sentidos e dos particulares, ou seja, da experiência, e por isso também não é considerada sapiência. Aliás, por mais que o conhecimento se inicie na experiência das realidades particulares, não tem seu término nelas. Assim, o fato é que o particular não é ciência das causas e permanece em um campo muito limitado do saber. É neste sentido que Santo Tomás de Aquino diz que “[...] assim como a arte está para a razão universal, a experiência está para a razão particular e o costume está para a memória nos animais” (Aquino, 2016, p. 38).

Aristóteles, ao discursar sobre a memória ou lembranças, especifica que, nos animais, estas estão ligadas às coisas sensíveis, ao contrário do que ocorre no homem, que, além das lembranças sensíveis, manifesta, mesmo em nível particular, as lembranças abstratas. Assim, no gênero humano, a experiência deriva da memória. Entretanto, nem a memória nem a sensação estão acima da sapiência, que é capaz de fazer uso das causas:

Ademais, consideramos que nenhuma das sensações seja sapiência. De fato, se as sensações são, por excelência, os instrumentos do conhecimento dos particulares, entretanto não nos dizem o porquê de nada: não dizem, por exemplo, por que o fogo é quente, apenas assinalam o fato de ele ser quente (*Metafísica*, 1. 1, 981<sup>b</sup> 10).

Nota-se que as sensações não explicam a natureza das coisas, não elucidam, por exemplo, a natureza do fogo, o porquê de ele ser quente. Elas apenas sabem, conhecem, sentem, contudo, não são conhecedoras das causas. Embora não sejam sapiência, pois são conhecimentos dos particulares e não dos universais, as sensações fazem parte da dimensão do saber, visto que existem graus e tipos de conhecimento, e, de certa forma, trazem benefícios e prazer ao homem, sobretudo por meio da visão. Logo, é bem típico do pensamento grego a superioridade da visão e do ver sobre os demais sentidos, como a audição, por exemplo.

Dessa forma, Aristóteles rechaça a ideia de inatismo (presente na doutrina platônica), que considera as sensações como inúteis ao conhecimento humano, pois estariam no campo da opinião (*doxa*). Mas, na doutrina aristotélica, as sensações (*aisthesis*) são a base de todo conhecimento, ao passo que é incogitável o homem adquirir conhecimento sem passar pelo contato com a dimensão material das coisas para a construção do saber científico e universal.

De fato, o indivíduo só chega a formular conceitos universais por meio da abstração, a partir dos sentidos e das sensações. E, neste processo, cabe à memória reter lembranças e informações do mundo sensorial. No entanto, somente a arte ou a técnica

(*techné*) se enquadram na sapiência, que é a ciência (*episteme*) por excelência, porque saber a causa de uma coisa, em outros termos, significa conhecê-la em si mesma.

Assim, somente pela sensação não se conhece as coisas em si mesmas; não se conhece a árvore enquanto árvore, ou seja, sua essência. A sensação nos permite apenas atribuir qualidades a todas as árvores, mas apenas o que os sentidos veem: sua cor, seu tamanho, sua espessura.

Portanto, o conhecimento das causas oferece um conhecimento universal, porque nos proporciona uma compreensão completa e profunda sobre o que a coisa é, como ela veio a ser e qual é sua finalidade. Esse conhecimento vai além das formas acidentais e permite que se compreenda a natureza intrínseca das coisas e suas operações, levando a uma explicação completa e universal do objeto.

### **2.1.3 O grau da perfeição do conhecimento das causas**

O último argumento sobre a excelência do conhecimento das causas está relacionado com a hierarquia do saber e com o grau de perfeição. Dessa maneira, no cosmos, nota-se que há coisas mais perfeitas que outras, desde um plano mais sensível até um plano inteligível. Logo, no processo de conhecimento, quanto mais afastado de objetivos práticos estiver um conhecimento, tanto mais puro ele é, e se enquadra no campo da sapiência. De fato, como diz Aristóteles:

De fato, quem deseja a ciência por si mesma deseja acima de tudo a que é ciência em máximo grau, e esta é a ciência do que é maximamente cognoscível. Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas (*Metafísica*, 1.2, 982<sup>b</sup>).

Para Aristóteles, os primeiros princípios e as causas são maximamente cognoscíveis e intrinsecamente inteligíveis, pois constituem o fundamento último de todo conhecimento e explicação. Dessa forma, ocupam o lugar mais elevado na hierarquia do saber, sendo universais e formando a base para todas as outras ciências e formas de conhecimento. Compreender esses princípios e causas é, portanto, alcançar o conhecimento mais profundo e abrangente possível sobre a realidade.

O termo *maximamente cognoscíveis* significa que os primeiros princípios e causas são a base das explicações necessárias para se alcançar um conhecimento universal e profundo da realidade. Eles são mais perfeitamente conhecíveis ou compreensíveis pela mente humana. Além disso, esses princípios e causas são a fundação para as demais

ciências, pois fornecem os fundamentos sobre os quais se baseiam todas as outras formas de investigação.

Isso implica que o grau de perfeição do conhecimento das causas é capaz de explicar completamente uma realidade. Ou seja, não só compreende as causas individuais, mas também como elas se relacionam e interagem para produzir um fenômeno, compreendendo-o em sua totalidade. Portanto, quanto mais abrangente e profundo for o conhecimento das causas, mais perfeito será esse conhecimento, conforme a filosofia aristotélica.

Para Aristóteles, o conhecimento das causas é superior porque proporciona uma compreensão mais completa, fundamentada e profunda da realidade. Hierarquicamente superior, esse conhecimento está mais próximo dos princípios primeiros e fundamentais, e serve como a base do conhecimento científico. Ele é aplicável universalmente, permite a predição e o controle de fenômenos e satisfaz a busca intelectual humana pelo entendimento. Esse tipo de conhecimento está vinculado aos princípios fundamentais e universais que governam todas as coisas, tornando-o o tipo mais elevado de conhecimento possível. Trata-se de uma espécie de ciência universal que busca a causa de toda a realidade (Cf. Berti, 2012, p. 127-128).

## 2.2 A CRÍTICA ARISTOTÉLICA À COMPREENSÃO DA CAUSALIDADE NOS SEUS ANTECESSORES

Antes de adentrarmos no conceito de causa em Aristóteles, “julgamos” necessário o entendimento do pensamento de alguns de seus predecessores, visto que a noção de causa — de um princípio responsável pela geração das coisas — não foi especificamente inventada por ele, mas já era uma realidade especulada entre os filósofos anteriores.<sup>1</sup>

Nesta seção, apresentaremos alguns filósofos que se limitaram à causa material e à causa motora, enquanto outros ultrapassaram esses conceitos, chegando, ainda que de forma confusa, às noções de causa formal e causa final, conforme exposto por Aristóteles nos livros da *Física* e da *Metafísica*.

Nessa perspectiva, como veremos mais adiante, a causa formal e a causa material explicam a constituição dos seres, enquanto a causa eficiente e a causa final explicam o movimento e a mudança.

---

<sup>1</sup> O termo *arché* não foi especificamente utilizado por Tales, não pertencendo a ele. Talvez tenha sido introduzido por Anaximandro. A ideia é que a *physis* seja a manifestação visível da *arché* invisível.

## 2.2.1 Filósofos que ficaram no nível da causa material e da causa motora

Nesse sentido, a busca pelo saber é inerente à natureza humana. Todavia, poderíamos indagar: o que despertou no homem o interesse incansável pela busca de uma causa, de um princípio gerador das coisas? De onde vem esse desejo que se perpetua através das civilizações? Essas questões sobre o fundamento último das coisas sempre estiveram presentes na história da filosofia, desde o mundo arcaico grego até os dias atuais.

Ora, o fato de o homem procurar resolver os problemas do cosmos e, especialmente, o da sua própria existência, deve-se ao fato de que ele não vive como os animais ou como os seres inanimados. O ser humano é capaz de introspecção, de se voltar para si mesmo. Ele tem a consciência de sua existência; ou seja, o anseio pelo conhecimento é intrínseco ao homem, que, por natureza, tende a questionar-se e a questionar as coisas ao seu redor, buscando possíveis respostas diante das transformações e acontecimentos ao seu redor<sup>2</sup>. Essa forma de saber é natural ao homem, como afirma Aristóteles: “todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (*Metafísica*, 1.1, 980<sup>a</sup>).

Foi a partir dessa verdade que a maioria dos filósofos anteriores a Sócrates buscou entender a natureza a partir de uma visão logocêntrica, dando primazia à razão e deixando, em certo sentido, de lado as explicações míticas<sup>3</sup>. Cada um desses filósofos atribuiu a *physis*<sup>4</sup> ou um princípio, a *arché*, como o fundamento perene responsável pela geração das diversidades de seres. Essa *arché*, embora imperecível, dá origem a todos os seres, infinitamente variados e diferentes no mundo, seres que, ao contrário do princípio gerador, são perecíveis ou mortais (Cf. Chauí, 2000, p. 41), como veremos nas subseções a seguir.

---

<sup>2</sup> Segundo Ramón Lucas: “Com base na autoconsciência, o homem não apenas sabe, mas sabe que sabe. O eu conhecido é, portanto, uma pessoa: um eu subsistente, porque sou aquele que age, aquele a quem os atos pertencem; um eu diferente, porque, junto com todas as minhas ações, sou um indivíduo” (Lucas, 2003, p. 115, tradução nossa). Ou seja, ele tem consciência de sua existência e de toda a realidade criada.

<sup>3</sup> Quando dizemos que houve uma visão mais logocêntrica, não estamos afirmando uma ruptura radical com os mitos. Pelo contrário, lembremo-nos de que eles sempre estiveram presentes na história da filosofia e transmitem mensagens verdadeiras. Parmênides recorre à poesia da deusa para explicar sua epistemologia, e Platão recorre ao mito da caverna. Todavia, não se trata de qualquer mito, mas de uma realidade dotada de racionalidade e não carente de sentidos. Essa visão logocêntrica deve ser entendida no sentido de que esses filósofos investigavam minuciosamente a origem das coisas pela razão, a qual se torna primordial. Entretanto, isso não significa que os mitos gregos homéricos, como, por exemplo, a *Iliada* e a *Odisseia*, não buscassem compreender a realidade das coisas. Ora, os estudiosos observaram que o poeta não se limitava a narrar apenas fatos, mas pesquisava suas causas e razões. Enfim, aquela mentalidade, embora no nível mítico e fantástico, despertaria na filosofia a busca por uma causa, por um princípio, pelo porquê último das coisas.

<sup>4</sup> Eis a definição de *Physis*, conforme Marilena Chauí: “O fundo eterno, perene, imortal e imperecível de onde tudo brota e para onde tudo retorna é o elemento primordial da Natureza e chama-se *physis* (em grego, *physis* vem de um verbo que significa fazer surgir, fazer brotar, fazer nascer, produzir). A *physis* é a Natureza eterna e em perene transformação (Chauí, 2000, p. 41).

### 2.2.1.1 Tales de Mileto: água como princípio gerador de todas as coisas

Tales de Mileto, filósofo pré-socrático da Escola Jônica (Cf. Chauí, 2000, p. 41) e iniciador da filosofia da *physis*, compartilhava do pensamento de que o cosmos é eterno e que tudo o que nele existe deve ter surgido de uma única realidade. Assim, a partir da observação e da experiência, chegou à conclusão de que tudo foi criado a partir de um único elemento: a água, ou o úmido, como sendo o princípio responsável pela geração de tudo:

Tales, iniciador desse tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (por isso afirma também que a terra flutua sobre a água), certamente tirando esta convicção da constatação de que até o calor se gera do úmido e vive no úmido. Ora, aquilo de que todas as coisas se geram é o princípio de tudo. Ele tirou, pois esta convicção desse fato e também do fato de que as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, sendo a água o princípio da natureza úmida (*Metafísica*, 1.3, 983<sup>b</sup> 20-25).

Assim, o conceito de *arché* refere-se ao princípio fundamental que constitui a base de todas as coisas no universo. Ou seja, como a própria citação afirma, “aquilo de que todas as coisas se geram é o princípio de tudo” (*Ibid.*, 1.3, 983<sup>b</sup> 20-25). Para Tales, esse princípio subjacente era a água. Diante disso, ele postulou que a água não só era a substância fundamental que dava origem a tudo o que vemos e experimentamos no mundo, mas também era universal, visto que não se tratava apenas de uma característica local ou regional, mas de uma substância que existia em todos os lugares. Logo, era o princípio da natureza úmida, como vimos em *Metafísica* 983<sup>b</sup> 20-25. Era o elemento primordial que permeava o cosmos. Além disso, poderia assumir diferentes formas, como líquido, sólido (gelo) e vapor (gás).

Aristóteles, por sua vez, dirigiu críticas a Tales por reduzir a diversidade a um único princípio material, a água, como sendo o princípio causal de toda a realidade. Essa redução era insuficiente para dar conta da complexidade do mundo natural e não constituía uma explicação plausível para a multiplicidade e diversidade das coisas, além de apresentar uma falta de explicação *teleológica*. Uma verdadeira explicação do real não deveria incluir somente as causas materiais, mas também as causas formais, eficientes e finais. Faltava, portanto, uma explicação completa da geração e do desenvolvimento das coisas, o que a teoria de Tales não oferecia. Ademais, essa teoria não contemplava a natureza da mudança e do movimento.

No primeiro livro da *Metafísica*, capítulo cinco, após examinar as doutrinas de alguns de seus predecessores, Aristóteles enfatiza que eles afirmaram a causa material como sendo a causa responsável pelas coisas:

Concluindo, das afirmações e das doutrinas dos sábios considerada na presente discussão extraímos o seguinte. Os primeiros filósofos afirmaram o princípio material (de fato, água, fogo e semelhantes são corpos); alguns o afirmaram como único, outros como uma pluralidade de princípios materiais, uns e outros, contudo, os consideraram de natureza material (*Metafísica*, 987<sup>a</sup> 2-9).

Nessa citação, deduz-se que Aristóteles está se referindo ao filósofo Tales de Mileto quando diz em *Metafísica* 987<sup>a</sup> 5: “alguns o afirmaram como único”. De fato, para Aristóteles, também Tales não abordou adequadamente como a água poderia se transformar em outras substâncias, limitando-se exclusivamente à causa material. Conforme Lucas Angioni, nessa citação, um dos filósofos a quem Aristóteles se refere é Tales (Cf. *em Sumários e Comentários*, 2016, p. 43).

Entretanto, para alguns comentadores, como Reale, quando o filósofo afirma que tudo veio da água e que esta é o princípio originador de todas as coisas presentes no cosmos, parece que ele não estava falando dela simplesmente da maneira como a conhecemos. Pelo contrário, como apontam alguns pensadores, Tales estaria explicando que tudo vem de um princípio unitário, de uma única realidade ou ainda de uma *physis*, na qual a água que bebemos é apenas uma de suas manifestações. Dessa maneira, a ideia do filósofo é que esse princípio<sup>5</sup> se faz presente em tudo e, se fosse para expressá-lo visivelmente, seria a água. Por isso, ele chegou a dizer que tudo tem uma alma:

Mas não se deve acreditar que a água de Tales seja o elemento físico-químico que hoje bebemos. A água de Tales deve ser pensada de modo totalizante, ou seja, como a *physis* líquida originária da qual tudo deriva e da qual a água que bebemos é apenas uma de suas tantas manifestações [...] Tales, portanto, fundamenta suas asserções sobre o raciocínio puro, sobre o logos; apresenta uma forma de conhecimento motivado com argumentações racionais precisas (Reale; Antiseri, 2003, p. 19).

Então, a água seria a causa responsável pela existência de todos os seres, sejam eles vivos ou não. Ela funcionaria como o princípio de todas as coisas, visto que estas são constituídas por ela, como Tales afirma: “o princípio de todas as coisas é a água” (*Ibid.*, 2003, p. 17). Para ele, esse elemento é vida; logo, tudo está cheio de vida. Assim, onde existe água, existe vida; conseqüentemente, onde não há água, não é possível haver vida.

Segundo Jean Bernhardt, Tales é o “primeiro a imaginar uma realidade sensível, a água, como o substrato e a força geradora de todas as coisas” (Châtelet; Bernhardt; Aubenque, 1973, p. 27). Ela seria, então, essa força renovadora, princípio vital, capaz de

---

<sup>5</sup> Dizer que água é princípio de todas as coisas significa que ela é a fonte e a origem de todas as coisas, de tudo que é criado. É substância de tudo, pois o princípio quer dizer: “aquilo do qual provém, aquilo no qual se concluem e aquilo pelo qual existem e subsistem todas as coisas” (Reale; Antiseri, 2003, p. 18).

atravessar séculos e permanecer intacta. Dessa forma, o filósofo percebia, por meio da observação, que tudo tinha água, a qual era necessária à vida de forma geral, pois tudo precisa dela: as plantas, os animais, o homem, a natureza em si. Logo, analisava também que todas as coisas são úmidas, e quando uma pessoa morre, fica seca. Isso se explica pela ausência desse princípio, que é capaz de sustentar toda a realidade, seja humana ou não.

Nietzsche, ao falar de Tales, compartilha da ideia de que o filósofo de Mileto via a água como princípio unitário, e, com isso, levanta a questão do “Um”. Logo, não seria simplesmente uma mera hipótese ou uma realidade mítica ou científica, mas ele chegou a uma espécie de doutrina Metafísica ao evocar a noção do “Um”, isto é, que tudo é um, tratando-se, assim, da totalidade. Assim, conforme Fernanda Bulhões:

[...] é imprescindível para que Tales tenha sido o primeiro filósofo: a sua percepção totalmente inusitada de que Tudo é Um. Embora em ‘estado de crisálida’, isto é, apesar de não ter dito explicitamente Tudo é Um, a frase de Tales mostra que seu olhar vislumbrou a totalidade do real e não apenas um aspecto da realidade. Por isso, para Nietzsche, não há dúvida de que a sua teoria de que tudo veio da água é filosófica-e não científica-já que diz respeito a todas as coisas e não apenas a um aspecto particular da realidade (Bulhões, 2013, p. 402).

Dessa forma, ao vislumbrar a totalidade do real, o filósofo adota uma postura especulativa, que é essencial ao conhecimento filosófico. Assim, embora sua visão tenha sido superada por ideias posteriores na história da filosofia e da ciência, o fato é que ele foi o primeiro filósofo a buscar uma explicação racional e natural para a origem e a natureza do mundo, em vez de recorrer a explicações míticas ou sobrenaturais.

Sua doutrina, tendo a água como *arché*, pode ser entendida como um passo inicial do conhecimento filosófico, que recorre à realidade material como explicação do cosmos. À vista disso, seu pensamento representou um passo importante no desenvolvimento do pensamento racional e na transição da mitologia para a filosofia.

### **2.2.1.2 Anaximandro de Mileto: o *ápeiron* como princípio indefinido-infinito gerador de todas as coisas**

Anaximandro, provavelmente discípulo de Tales de Mileto, também pertencente à Escola Jônica (Cf. Chauí, p. 40), não concorda com o pensamento de seu mestre. Ele objetava que o princípio de todas as coisas fosse um elemento observável e submetido à experiência empírica ou determinado, como, por exemplo, a água, o fogo ou o ar. Para ele, teria que ser uma realidade que transcendesse toda a materialidade criada.

Por conseguinte, Anaximandro é conhecido por suas contribuições significativas para a filosofia e a cosmologia antigas, sendo um dos primeiros filósofos a buscar uma explicação racional para a origem e a natureza do universo, em vez de recorrer a explicações míticas. Ele também elaborou um tratado *Sobre a Natureza*, do qual temos acesso apenas a alguns fragmentos. Trata-se do primeiro tratado filosófico do Ocidente e do primeiro escrito grego em prosa (Cf. Reale; Antiseri, 2003, p. 19).

Nesse contexto, defendia que o *ápeiron* era eterno e existia antes de todas as coisas. Ele não via o *ápeiron* como tendo um começo ou um fim, mas como algo que sempre existiu e sempre existirá. Dessa forma, para a cosmologia de Anaximandro, o mundo surgiu de um estado inicial indiferenciado e indeterminado do *ápeiron*. Não há nele características particulares, como forma, tamanho ou até mesmo qualidade. Dessa substância eterna provêm todas as coisas limitadas, toda a realidade empírica e verificável; contudo, ele mesmo é privado de determinação, é indeterminado, ilimitado, pois está além disso, sendo imperecível e infinito na duração:

O termo usado por Anaximandro é o *á-peiron*, que significa aquilo que está privado de limites, tanto externos (ou seja, aquilo que é espacialmente e, portanto, quantitativamente infinito), como internos (ou seja, aquilo que é qualitativamente indeterminado). Precisamente por ser quantitativa e qualitativamente ilimitado, o princípio-ápeiron pode dar origem a todas as coisas, delimitando-se de vários modos. Esse princípio abarca e circunda, governa e sustenta tudo [...] todas as coisas geram-se a partir dele, nele consistem e nele existem (*Ibid.*, p. 19-20).

Anaximandro, ao rechaçar os elementos observáveis, dá um salto qualitativo. De fato, esse filósofo não se limita à observação, como Tales, mas adota a postura do filósofo: a especulação. Ele sugeriu que as coisas individuais no mundo surgiram por meio de processos de separação e diferenciação a partir desse estado primordial. Na verdade, não só surgem, mas todas as coisas nele consistem e nele existem (Cf. *Ibid.*, p. 19-29).

Desse modo, o *ápeiron* era a fonte subjacente de todas as mudanças, responsável pelas transformações que observamos no universo. Para ele, representava uma substância indeterminada e infinita da qual todas as coisas tinham origem e para a qual todas as coisas eventualmente retornavam. Essa visão influenciou o desenvolvimento posterior da filosofia pré-socrática e contribuiu para o desenvolvimento do pensamento racional na Grécia Antiga.

Embora sua teoria sobre a causa material tenha se sobressaído, será criticada por Aristóteles, pois, para este, o princípio gerador de todas as coisas naturais devia ser concreto, definido e limitado. Assim, a noção de *ápeiron*, provinda do filósofo

Anaximandro, não encontra explicação para a diversidade das coisas, tampouco explica a causa teleológica, pois qualquer explicação completa da natureza deve conter as causas materiais e finais.

Conclui-se que a falta de uma explicação clara e detalhada de como o *ápeiron* gerou a multiplicidade das coisas e como o cosmos foi ordenado foram pontos centrais na crítica de Aristóteles à filosofia de Anaximandro.

Além disso, François Châtelet, ao mencionar Anaximandro, disse: “Encontramos nele as qualidades de observador e a audácia especulativa de Tales, do qual ele toma também, para reforçar suas exigências, o sentido da argumentação” (Châtelet; Bernhardt; Aubenque, 1973, p. 27). Porém, Tales não havia proposto a pergunta sobre como e o porquê de as coisas serem derivadas de um princípio; no entanto, Anaximandro a fez.

### **2.2.2 Filósofos que ultrapassaram a causa material e a motora**

Nessa lógica, grande parte dos filósofos antigos desenvolveu suas doutrinas sobre o princípio originário de todas as coisas com base na causa material. Assim, filósofos como Anaxágoras de Clazômenas e Empédocles perceberam que um único princípio não era suficiente para explicar o devir e as transformações das coisas. Surge, com Anaxágoras, a necessidade de ultrapassar a causa material para buscar uma compreensão mais completa do mundo natural.

Nesta seção, abordaremos os pensamentos de alguns filósofos e suas respectivas doutrinas, a saber: Anaxágoras de Clazômenas, que introduz no mundo a noção de uma Inteligência Ordenadora, e Empédocles de Agrigento, com a doutrina dos quatro elementos e com as homeomerias. Estes filósofos, possivelmente, ultrapassaram a causa material e a causa eficiente. Mesmo de modo confuso ou ambíguo, mencionaram em suas doutrinas as noções de causa formal e de causa final, superando as causas material e eficiente e introduzindo noções de finalidade e propósito nas coisas.

#### **2.2.2.1 Anaxágoras de Clazômenas: a descoberta das homeomerias e da Inteligência ordenadora**

Nesse panorama, a filosofia de Anaxágoras é caracterizada pela teoria *cosmológica das homeomerias*, isto é, das sementes infinitas que formam e estruturam o universo. Conforme o pensamento deste filósofo, a composição das homeomerias é produzida por uma inteligência cósmica que não se submete às transformações das realidades sensíveis.

No entanto, o cosmos foi formado em um determinado momento, ou seja, foi submetido ao tempo e ao espaço:

Com o agregar-se das sementes, nascem todas as coisas. E em cada uma das coisas que assim se produzem estão presentes, em diversas proporções, todas as homeomerias; as que prevalecem determinam as diferenças específicas. De tal modo, movidas específicas. De tal modo, em todas as coisas estão presentes traços de todas as qualidades (tudo está em tudo), e deste modo se explica a razão pela qual as coisas podem se transformar uma na outra (Reale; Antiseri, 2003, p. 39).

Por isso, Aristóteles reconheceu que quem acreditava que o cosmos não é fruto do acaso, mas de uma intervenção, ou seja, de uma Inteligência Ordenadora, parecia ser o único filósofo sensato diante dos discursos vãos dos filósofos que o precederam. Ele atribuiu ao filósofo Anaxágoras<sup>6</sup> esse pensamento pelo fato de ele ter exposto essas noções, embora, mesmo alcançando tanto a causa material quanto a causa do movimento, de modo confuso e obscuro, como que sem a devida sapiência, que não ignora as causas e os princípios últimos:

Parece que esses, como dissemos, alcançaram só duas das ‘quatro’ causas [...], a saber: a causa material e a causa do movimento, mas de modo confuso e obscuro, tal como se comportam nos combates os que não se exercitam: como estes [...] O próprio Anaxágoras, na constituição do universo, serve-se da Inteligência como um deus *ex machina*, e só quando encontra dificuldade para dar a razão de alguma coisa evoca à Inteligência; no mais, atribui a causa das coisas a tudo, menos, à Inteligência (*Metafísica*, 1.3, 984<sup>b</sup> 15).

Com exatidão, Aristóteles não concebia que do acaso proviesse a ordem, e os que discordavam dele se contradiziam, pois, no cosmos, não reina a desordem, mas, ao contrário, existe uma ordem, uma Inteligência fundada no valor ontológico das leis que regem todo o universo. Apesar de Anaxágoras ter mencionado a noção de um princípio inteligente como causa do movimento, ele não o fez de forma coerente e clara quanto à causa final, senão de modo obscuro e inadequado. Logo, Aristóteles, embora reconhecendo a importância da introdução do *Nous*, critica Anaxágoras por não explicar claramente como essa mente interage e organiza a matéria.

Para Aristóteles, essa falta de explicação detalhada fez do *Nous* de Anaxágoras nada mais do que uma hipótese conveniente, sem fundamento claro, como vemos em *Metafísica* 984<sup>b</sup> 15, quando diz: “[...] e só quando encontra dificuldade para dar a razão

---

<sup>6</sup> Para mais consulta, vide (*Metafísica: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário* de Giovanni Reale, vol. II, traduzido por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015).

de alguma coisa, evoca a Inteligência; no mais, atribui a causa das coisas a tudo, menos à Inteligência”. Sendo assim, podemos extrair que as críticas que Aristóteles faz a Anaxágoras giram em torno da teoria do *Nous* e da teoria das homeomerias, ou partes semelhantes. Além de não explicar como se dá a relação entre a mente e a matéria, Anaxágoras também não aborda as outras causas do mundo material, como a mudança, o movimento e a finalidade. Ora, na filosofia aristotélica, uma explicação completa da natureza deve incluir o propósito inerente dos processos naturais.

No entanto, para Aristóteles, quando Anaxágoras evoca a causa do bem, associando-a ao movimento, vislumbra, em certo sentido, a causa final (Cf. Aristóteles, 2015 *apud* Reale, 2016, p. 57). Dessa maneira, sabe-se que a noção de bem está muito presente em toda a obra aristotélica. Efetivamente, a causa final é atraída pelo bem.

Para o defensor do Mundo das Formas Inteligíveis, Platão, na obra *Fédon* 97<sup>b</sup>-98<sup>b</sup>, o filósofo que mais se aproximou da noção de causa final, mesmo que de forma obscura e confusa, foi Anaxágoras. Segundo Platão, Anaxágoras foi o primeiro a elaborar uma doutrina finalista do mundo ordenado, que explica a origem de todas as coisas e o decurso do cosmos, introduzindo o conceito de *nous* (espírito) como causa organizadora e geradora de todas as coisas. No entanto, Platão critica Anaxágoras por recorrer a essa teoria apenas para explicar a origem do movimento no universo e a produção das coisas, deixando o cosmos abandonado a forças mecânicas:

[...] Aí se afirmava que era o Espírito o ordenador e a causa de todas as coisas. Rejubei com tal explicação, pois, em certo sentido, pareceu-me vantajoso que fosse o Espírito a causa de tudo. Porque se assim é (pensei), se é o Espírito que ordena todas as coisas, então por certo que as ordena e dispõe da forma que for mais conveniente para cada uma delas (*Fédon*, 97<sup>c</sup>).

É inegável que, entre os pré-socráticos ou os filósofos da *physis*, Anaxágoras se destacou pelo seu posicionamento diferenciado. Percebe-se tal afirmação tanto em Aristóteles quanto em Platão. Contudo, para este último, o erro cometido por Anaxágoras foi usar uma Inteligência que explica exclusivamente a origem das coisas, mas não o decurso destas.

Essa crítica é bem visível quando Platão diz, ainda em *Fédon* 98<sup>c</sup>: “Descubro um homem que não fazia o mínimo caso do Espírito, que nenhuma responsabilidade lhe atribuía na ordenação das coisas”.

Também é perceptível nesta crítica que a decepção do filósofo foi perceber como a doutrina de Anaxágoras desemboca no mecanicismo, pois todas as suas explicações são

tiradas do ar, do éter e da água; nada justifica a ordem estrutural do universo por esta Inteligência. Ela não estaria presente no universo após seu funcionamento, tampouco ordenaria as coisas criadas, explicando-as por meio de causas finais.

Isto é, faltou explanar como se dá a relação entre essa Inteligência Ordenadora e o mundo criado, como diz José de Finance: “O Espírito está lá tão só para desencadear o movimento, mas não dá razão da estrutura do universo” (Finance, 1965, p. 405, tradução nossa). Em outros termos, não se vê rigorosamente como o *nous* opera no cosmos, nas realidades criadas.

Essa crítica à teoria obscura de Anaxágoras também está presente no comentário à Metafísica de Aristóteles por Santo Tomás de Aquino, que também aborda de forma obscura o pensamento deste filósofo ao buscar o princípio gerador de todas as coisas, ao mesmo tempo em que atribui causas diferentes para as outras coisas:

[...] Anaxágoras se serviu do intelecto para a geração do mundo e pareceu falar artificialmente, e não duvidou colocar o primeiro intelecto, caso necessitasse, como causa da geração do universo, não se importando de reduzir a geração do mundo a uma outra causa distinta da coisa. Mas, para todas as outras coisas designam outras causas, que não é o intelecto, como para a natureza das coisas especiais (Aquino, 2016, p. 90).

Nesse sentido, Santo Tomás também percebe que Anaxágoras se serviu da Inteligência apenas para explicar a origem do cosmos; no entanto, para as outras coisas, atribui causas distintas. Ou seja, a mesma Inteligência que opera na geração do mundo não a faz com as outras coisas. Sob essa perspectiva, não se evoca uma unidade entre o intelecto e as realidades criadas. Esse pensamento leva à noção contraditória e confusa de Inteligência como princípio gerador de tudo na doutrina anaxagoriana, visto que não se pode falar de uma inteligência como causa única que sustente o cosmos.

#### **2.2.2.2 Empédocles de Agrigento: o primeiro dos pluralistas e a teoria cosmogônica dos quatro elementos**

Empédocles, o primeiro dos pluralistas, seguindo o raciocínio acerca da natureza das coisas, ou seja, da origem, volta seu pensamento para a ideia de que os elementos da natureza material são quatro: a água, o ar, a terra e o fogo. À vista disso, sua doutrina do conhecimento está embasada na afirmação de que a origem do universo se dá por meio de forças antagônicas.

É considerado um físico pluralista porque sua visão cosmogônica (como ele concebia a geração do cosmos) segue, em certo sentido, a mesma linha dos pré-socráticos

que buscavam a *arché* na *physis*, não de maneira *moonista*, pois não via o ser como uma realidade estática e imóvel, como na teoria parmenidiana. Nesse sentido, sua doutrina se aproxima da de Heráclito, no qual o ser flui, está em constante devir, movimento:

Água, ar, terra e fogo são movidos e governados por duas forças cósmicas, o Amor e o ódio: uma agrega, a outra desagrega. Quando prevalece o Amor, temos perfeita unidade (o Esfero); quando prevalece o ódio em sentido extremo, temos ao invés o mínimo de desagregação (o Caos). Nas fases de relativo predomínio do ódio, gera-se o cosmo (Reale; Antiseri, 2003, p. 39).

Deste modo, todos os seres seriam compostos por esses quatro elementos, podendo variar. O amor une elementos semelhantes e afasta aquilo que é dessemelhante no ser. O ódio separa os elementos dessemelhantes. Assim, esses dois princípios são responsáveis pelo surgimento das coisas no cosmos, e a relação amor-ódio é de geração.

Contudo, ele se afasta desses filósofos a partir do momento em que adota uma finalidade pluralista. Ou seja, enquanto os outros filósofos buscavam na *physis* um único princípio, causador de todas as coisas, Empédocles afirmava, como vimos anteriormente, a existência de quatro elementos — a terra, o fogo, o ar e a água — como as raízes de todas as coisas:

Segundo Empédocles, da mesma forma que para Parmênides, o ‘nascido’ e o ‘perecer’, entendidos como um vir do nada e um ir ao nada, são impossíveis porque o ser é e o não-ser não é. Assim, não existem ‘nascimento’ e ‘morte’: aquilo que os homens chamam com esses nomes, ao contrário, são o misturar-se e o dissolver-se de algumas substâncias que permanecem eternamente iguais e indestrutíveis. Tais substâncias são a água, o ar, a terra e o fogo, que Empédocles chamou raízes de todas as coisas (*Ibid.*, p. 60).

É importante salientar que essas duas forças, Amor ou Amizade, em grego *philia*, e Ódio ou Discórdia, em grego *neikos*, nada têm a ver com os sentimentos humanos. Pelo contrário, trata-se de forças cósmicas responsáveis por unir ou desunir. Deste modo, o devir, as transformações das coisas, bem como o surgimento e o desaparecimento delas, devem-se à mistura desses elementos distribuídos em várias proporções.

Dessarte, segundo Empédocles, era a partir do caos, caracterizado pela união e pela separação desses elementos, que todas as coisas surgiam, inclusive o cosmos. O devir e as transformações das coisas, bem como o surgimento e desaparecimento delas, devem-se à mistura desses elementos distribuídos em várias proporções. Para ele, o ódio separa e o amor une.

Logo, Santo Tomás de Aquino, comentando a análise que Aristóteles faz de Empédocles, diz que este errou duplamente. Primeiro, porque não abordou causas suficientes, mas se limitou à natureza das coisas particulares. Segundo, porque faltou ciência naquilo que investigou; quer dizer, falhou no que investigou: que o amor une e o ódio dispersa. Ora, para Santo Tomás de Aquino, pode ocorrer o contrário do que aparece na doutrina de Empédocles, ou seja, o amor pode separar ou dividir, e o ódio pode unir ou junta:

Quando o universo se dissolve pelo ódio em suas partes, como na geração do mundo, então todas as partes do fogo se reúnem e são conjugadas umas com as outras e, de modo semelhante, cada uma das partes dos outros elementos, unem umas com as outras. O ódio não só divide as partes do fogo em partes do ar, mas também reúne as do fogo. Mas, se os elementos se unem pelo amor, que ocorre na dissolução do universo, então é necessário que as partes do fogo se separem entre si e, do mesmo modo, reciprocamente se separem as partes dos singulares. Ora, o fogo não pode, de fato, misturar-se ao ar, exceto, se as partículas de fogo estiverem separadas entre si. E as do ar não podem se misturar, exceto se esses elementos se compenetrarem entre si. Assim, não só o amor une as coisas diferentes, mas também as separa [...] (Aquino, 2016, p. 90-91).

Santo Tomás enfatiza que há coisas contrárias ao bem no mundo natural, pois não se encontra apenas o que é belo e ordenado, mas, às vezes, o que é desordenado e feio. É neste sentido que podemos entender que não seria função do amor ou da amizade apenas unir, mas também separar, assim como acontece com o ódio, que não apenas divide, mas pode unir. Isso pode ser interpretado em um quadro filosófico e teológico: o ódio pode unir temporariamente as pessoas contra um inimigo comum, todavia, essa unidade não é positiva nem duradoura. Por outro lado, o amor, ao buscar o verdadeiro bem, pode causar divisão quando confrontado com o mal ou a falsidade. Para Santo Tomás, a união verdadeira e duradoura baseia-se no amor autêntico e na busca do bem comum.

Quanto à geração do universo, também pode ocorrer que o ódio una, como bem explicita a citação supracitada, que “o ódio não só divide as partes do fogo em partes do ar, mas também reúne as do fogo” (Cf. *Ibid.*, p. 90-91).

Aristóteles argumenta que esses quatro elementos presentes na doutrina de Empédocles: a terra, o fogo, o ar e a água, não são usados como se fossem quatro, mas apenas dois: o fogo por conta própria e os demais — terra, ar e água. Assim, trata-se de naturezas distintas, visto que Empédocles contrapõe esses elementos como única natureza:

Empédocles, em todo caso, diferentemente de seus predecessores, foi o primeiro a introduzir a distinção dessa causa, tendo afirmado não um único princípio do movimento, mas dois princípios diferentes e até mesmo contrários. Ademais, ele foi o primeiro a dizer que os elementos da natureza material são quatro em número. (De resto, ele não se serve deles como se fossem quatro, como se fossem apenas dois: de um lado o fogo por conta própria e, de outro, os outros três—terra, ar e água—contrapostos como uma única natureza) (*Metafísica*, 1.4, 985<sup>b</sup> 25-30; 985<sup>a</sup>).

Nota-se que, segundo Aristóteles, mesmo com o pensamento obscuro de Empédocles, ele foi o filósofo que mais fez uso das quatro causas, e, conseqüentemente, mais se aproximou da noção de causa final (Cf. Aristóteles, 2015 *apud* Reale, 2016, p. 57). Ao considerar a amizade como causa do bem, ele, em certo sentido, abordou a causa final, embora de maneira contraditória, ainda sem clareza e ciência sobre essa causa, tampouco sobre sua relação com a causa motora e as demais. Para Aristóteles, o fato de duas forças opostas (Amor e Discórdia) serem responsáveis pela combinação e separação dos elementos não fornecia uma explicação coerente e completa da mudança e da permanência no mundo:

Empédocles utiliza muito mais suas causas do que Anaxágoras, mas não se serve delas adequadamente e de maneira coerente. Amizade, pelo menos no contexto de seu discurso, a Amizade separa e a Discórdia une. Quando o todo se dissolve nos elementos por obra da Discórdia, o fogo se reúne formando uma unidade, assim como cada um dos outros elementos. Quando ao contrário, pela obra da Amizade os elementos se recompõem na unidade da Esfera, as partes deles necessariamente se separam entre si (*Metafísica*, 1.4, 985<sup>a</sup> 20-25).

Empédocles postulou que o Amor e o Ódio eram forças cósmicas responsáveis pelas combinações e separações dos elementos. O Amor (ou Amizade) une os elementos, formando uma unidade, que é a Esfera. Quando os elementos são unidos por essa força, eles formam uma esfera harmônica e completa. No entanto, Empédocles também argumentava que, devido à ação do Ódio, essa unidade eventualmente se desfaz, e os elementos se separam novamente.

Aristóteles criticou esse pensamento, apontando suas incoerências e a falta de uma explicação científica adequada para os fenômenos naturais. Para ele, a mistura e separação dos elementos não eram claras. Aristóteles questionou a ideia de que os elementos poderiam ser completamente misturados enquanto mantinham suas identidades, pois uma verdadeira mistura envolveria uma fusão de qualidades, e não apenas uma justaposição. Como ele afirma em *Metafísica* 1.4, 985<sup>a</sup> 20-25: “Empédocles utiliza muito mais suas causas do que Anaxágoras, mas não se serve delas adequadamente e de maneira coerente

[...]”. Para Aristóteles, a amizade deveria sempre ser união e a discórdia separação. No entanto, isso não se observa na doutrina de Empédocles, pois, paradoxalmente, a amizade separa e o ódio une.

Portanto, as críticas de Aristóteles a Empédocles centraram-se na falta de uma explicação adequada do movimento, na insuficiência da teoria dos elementos, na inconsistência das forças opostas do Amor e da Discórdia e, principalmente, na ausência de uma explicação teleológica. Aristóteles também apontou a confusão na teoria de Empédocles sobre a mistura e separação dos elementos. Essas críticas destacam as diferenças fundamentais entre a filosofia aristotélica e a de seus predecessores. Em *Metafísica* 993<sup>a</sup> 15, Aristóteles observa que seus predecessores abordaram as causas, mas de maneira confusa e sem clareza suficiente.

## 2.3 A NOÇÃO DE CAUSALIDADE NA METAFÍSICA

Após termos analisado as críticas de Aristóteles aos seus predecessores em relação à causalidade, abordaremos agora sua própria concepção de causa, especialmente no contexto da *Metafísica*. Nessa perspectiva, Aristóteles não vê a causalidade como uma realidade isolada, mas como algo mais amplo, relacionado a uma atitude de busca pela explicação última de um fenômeno, analisado em sua totalidade e complexidade.

É importante observar que, embora Aristóteles não utilize o termo *causalidade*, ele recorre ao vocabulário grego *aitia* para designar a causa, isto é, o *porquê* das coisas, em seu sentido mais profundo. O pensamento aristotélico parte do dado empírico, da observação e investigação do mundo, e avança para a busca das causas secundárias. No entanto, esse processo visa alcançar as causas primeiras, que são as fundações de toda a realidade.

Essa análise permite a Aristóteles compreender a estrutura profunda do mundo e dos objetos, considerando não apenas a sua composição, mas também a sua forma, o agente causador e o propósito. A abordagem aristotélica, ao integrar essas múltiplas dimensões causais, não só enriquece o entendimento filosófico, mas também oferece um marco fundamental para o desenvolvimento da ciência e outras áreas do saber.

### 2.3.1 O termo “causalidade” na *Metafísica*

Consequentemente, nos textos de Aristóteles, especialmente em obras como *Metafísica* e *Física*, a definição de causalidade não é explicitamente fornecida de forma unificada, como encontramos em muitos tratados filosóficos modernos. Em vez disso,

Aristóteles introduz suas quatro causas para explicar o *porquê* das coisas, sem oferecer uma definição única e simplificada de causalidade. Na Física 194<sup>b</sup> 18-20, por exemplo, ele define causa como a resposta à pergunta por quê?, utilizando a expressão *aitia* (ou *aition*), que se refere às realidades que têm poder sobre outras.

Dessa forma, a causa, entendida como *aitia*, busca penetrar na dimensão mais profunda de uma coisa, investigando sua natureza, constituição, procedência e sua relação com as outras. Trata-se de um longo percurso explicativo, um processo de busca pelo *porquê* de algo existir. Nesse contexto, causa e explicação estão ontologicamente unidas. Somente quando há uma causa é que se pode fornecer uma explicação adequada para o que existe, como bem observa Lucas Angioni. Para ele, *explicar* é sempre apontar a causa, e a causa é a explicação última, porque é ela que dá sentido e razão para as transformações e o estado das coisas:

De fato, Aristóteles denomina como '*aitia*' ou '*aition*' aquilo que formulamos em resposta à pergunta 'por quê?' Possui poder explanatório. No entanto, nem toda explicação capta aquilo a que Aristóteles por vezes se refere com o termo '*aition*': trata-se de entidades ou propriedades das quais outras dependem, e que têm o poder de determinar outras propriedades ou outros estados de coisas (Angioni, 2009, p. 253).

Nessa citação, Angioni afirma duas coisas: a primeira refere-se à natureza da causalidade, isto é, à sua noção de *aitia* em seu sentido amplo; a segunda é que nem toda explicação será capaz de captar a profundidade deste termo, até porque, em Aristóteles, não há uma definição precisa. O que se sabe é que *aitia* evoca o poder de *explanation*<sup>7</sup>. São realidades que possuem um caráter de poder ou influência sobre outras, no sentido de explicarem a existência, a mudança e o propósito dos fenômenos no mundo natural. Essa explicação consiste em uma explicação completa para algo, partindo das causas finais e materiais, ou seja, da forma como a coisa é e se apresenta à pessoa.

Explorar o conceito de *aitia* implica aprofundar-se em como cada uma das causas, e como elas estão inter-relacionadas, oferece uma explicação completa da realidade. Deste modo, Aristóteles desenvolve um sistema mais detalhado de causalidade, que abrange quatro tipos de causas (*aitia*), cada uma responsável por diferentes aspectos da existência e mudança dos objetos. Essas causas são, portanto, entidades ou propriedades fundamentais das quais outras propriedades ou estados de coisas dependem. Elas possuem

---

<sup>7</sup> Conforme Lucas Angioni, os termos *aitia* e *aition* foram traduzidos como *explanation* e não como *cause*. Trata-se de uma tendência recente no mundo anglo-saxão (Angioni, 2009, p. 253).

o poder de determinar a estrutura, a existência e a finalidade dos objetos e eventos no mundo.

Nicola Abbagnano, no Dicionário de Filosofia, ao tratar da “causalidade”, menciona o termo em grego *αἴτιον* e dá esta definição:

Em seu significado mais geral, a conexão entre duas coisas, em virtude da qual a segunda é univocamente previsível a partir da primeira. Historicamente, essa noção assumiu duas formas fundamentais: 1ª A forma de conexão racional, pela qual a causa é a razão do seu efeito e este, por isso, é a dedutível dela. Nessa concepção, a ação da causa é frequentemente descrita como a de uma força que gera ou produz indefectivelmente o efeito. 2- A forma de uma conexão empírica ou temporal, pela qual o efeito não é dedutível da causa, mas é previsível com base nela pela constância e uniformidade da relação de sucessão (Abbagnano, 2007, p. 124).

Deste modo, conforme esta citação, há duas formas de entender a causalidade. Em um primeiro sentido, *a forma de conexão racional*, onde a causa é entendida como a razão ou justificativa do seu efeito. O efeito pode ser deduzido da causa. Nesta perspectiva, a causa é vista como uma força que produz ou gera o efeito de maneira inevitável. Esse entendimento remonta a uma tradição filosófica que vê a causalidade em termos lógicos e necessários. Em um segundo sentido, *a forma de uma conexão empírica ou temporal*. Neste sentido, o efeito não é dedutível da causa de maneira lógica, mas pode ser previsto com base na observação empírica da constância e uniformidade da relação de sucessão entre causa e efeito.

Enquanto Abbagnano distingue claramente entre uma conexão racional e uma conexão empírica de causalidade, Aristóteles aborda a causalidade de uma maneira que incorpora aspectos de ambas as formas. Assim, sua abordagem é mais ampla, reconhecendo que entender qualquer fenômeno requer uma análise de múltiplas perspectivas causais. Essa complexidade reflete a tentativa de Aristóteles de capturar a realidade de maneira mais completa e multifacetada do que uma abordagem unidimensional poderia permitir.

Em suma, *aitia* representa a ideia de algo que, por ser uma causa, possui a capacidade de influenciar e determinar outros aspectos da realidade. Ao considerar as causas formais, materiais, eficientes e finais, obtemos uma explicação completa e multifacetada das qualidades de um objeto. Nesse caminho epistemológico (de conhecimento), Aristóteles enfatiza que não nos consideramos conhecedores de algo até compreendermos seu porquê mais profundo, o que ele chama de causa primeira. Logo, a

causa primeira pode ser entendida como a causa mais fundamental e última que explica a existência e a essência das coisas:

Delimitados esses pontos, devemos examinar, sobre as causas, quais e quantas são. Dado que o estudo é em vista do conhecer, e dado que não julgamos conhecer cada coisa antes de apreendermos o porquê de cada uma (eis o que é apreender a causa primeira), é evidente que devemos fazer isso também no que concerne a geração e corrupção e toda mudança natural, de tal modo que, conhecendo seus princípios, tentemos reportar a eles cada uma dos itens que se investigam (*Física* II.3,194<sup>b</sup> 16).

Assim, a Metafísica aristotélica exige um profundo conhecimento acerca da causalidade. Não se trata apenas de uma *causa*, mas de *causas*. Nesse viés, em Física 194<sup>b</sup> 16, quando Aristóteles faz menção à causa primeira, devemos entender que apreender a causa primeira em Aristóteles é um processo que envolve a compreensão das causas fundamentais que explicam a existência e o movimento das coisas no mundo. Dito de outro modo, é impossível conhecer uma determinada coisa sem passar pela realidade concreta, sem analisar os aspectos acidentais das coisas e compreender a correlação entre as causas.

Por isso, como foi exposto anteriormente, Aristóteles rechaça a ideia de que há somente um princípio responsável pela geração dos seres, e assim reprova alguns de seus predecessores que iniciaram a filosofia, por terem ignorado a causa eficiente e se restringido exclusivamente à causa material (*Metafísica*, 1.3, 983<sup>b</sup> 5-10).

Dessa forma, a causalidade aristotélica, *aitia*, é um caminho amplo e árduo em busca da explicação das coisas e da totalidade. No entanto, Aristóteles é indutivo; ele parte do que está mais próximo. Por isso, ele se volta primeiro para o mundo do devir. O conceito de *aitia* é fundamental para entender sua filosofia, especialmente no contexto de suas obras sobre Metafísica e Física. Ele desenvolve uma teoria das quatro causas para explicar a existência e a mudança das coisas no mundo.

Além disso, em Física 194<sup>b</sup> 16, quando diz “[...] dado que não julgamos conhecer cada coisa antes de apreendermos o porquê de cada uma [...]”, Aristóteles sugere uma perspectiva filosófica sobre o conhecimento e a compreensão da realidade: conhecer verdadeiramente algo envolve saber o *porquê*, ou seja, entender as razões ou causas que explicam sua existência ou natureza. Dessa forma, o verdadeiro conhecimento de algo requer a compreensão de suas causas e princípios subjacentes, levando em consideração cada causa, culminando na causa final, que revela a intenção ou o objetivo último de algo,

sendo fundamental para uma explicação teleológica. Essa causa final explica de maneira mais clara as outras causas.

Simultaneamente, Aristóteles não vê a causalidade apenas como uma relação mecânica de causa e efeito, mas como uma explicação mais completa da realidade. Há uma busca pela causalidade no campo da geração e corrupção, “de cada uma” das coisas, e quando se chega aos princípios gerais delas, é que se faz a passagem para as causas primeiras, do *a posteriori* para o *a priori*, ou seja, do particular para o universal, para tentar dar uma explicação racional do mundo.

Portanto, na tradição filosófica aristotélica, a capacidade de fornecer uma explanação completa e racional está intimamente ligada à compreensão das causas subjacentes, sejam elas formais, materiais, eficientes ou finais. Trata-se de um percurso longo, que exige investigação profunda para refletir a complexidade do mundo natura.

### **2.3.2 A causalidade no mundo do devir: ato e potência**

Após termos tomado ciência da excelência do conhecimento das causas sobre as outras formas de conhecimento, como a experiência, a memória e a sensação, que não se pode negar, como vimos anteriormente, passaremos a tratar da noção de causalidade no mundo das transformações, isto é, no devir. Efetivamente, o conhecimento da causalidade no mundo do devir (*ou do vir a ser*) desempenha um papel significativo em Aristóteles. A relação entre ato e potência e a noção de causalidade são temas centrais em sua filosofia. Ato e potência são conceitos fundamentais que Aristóteles desenvolveu para explicar o movimento, a mudança e a realização de potencialidades nos seres. Assim, a causalidade, por sua vez, refere-se à explicação das causas dos fenômenos naturais.

Em vista disso, Aristóteles desenvolveu uma abordagem sistemática acerca das noções de ato e potência, que são os Princípios da Inteligibilidade<sup>8</sup>, para compreender a causalidade inserida no contexto do devir e suas transformações. Por conseguinte, esses princípios devem ser abordados, uma vez que na própria noção de causalidade está justaposta a noção de movimento, que somente pode ser compreendido por meio deles.

O ato é a perfeição de qualquer sujeito, é aquilo que ele possui atualmente. É algo *acabado*, determinado, perfeito; é a realização plena de um ser. Já a potência é a capacidade, ou a possibilidade de vir a ter uma perfeição, sendo algo *indeterminado*, inacabado, imperfeito. Por exemplo, a semente, enquanto semente, é ato; no entanto, ela

---

<sup>8</sup> Trata-se do que é inteligível e cognoscível, ou seja, são realidades que podem ser conhecidas pelo intelecto.

tem a potência para se tornar uma árvore. Quando isso acontece, dizemos que a potência foi atualizada.

Com efeito, o próprio Aristóteles percebeu que as coisas adquiriram, por meio da mudança, perfeições que antes não possuíam. Ou seja, a mudança sempre é em vista de algo; muda-se para possuir uma determinada perfeição que antes não se tinha, e essa passagem sempre ocorre por meio da ação de algo que já está em ato. Consequentemente, o ato e a potência não devem ser dissociados, pois estão intrinsecamente entrelaçados. Eles se complementam, representando os aspectos fundamentais da natureza dos seres e desempenhando um papel central na compreensão da realidade e do movimento.

Paralelamente, o ato assume a função da forma, representando a atualidade ou realização de um ser, enquanto a potência assume a função da matéria, representando a potencialidade ou capacidade de um ser para se tornar algo mais. Essa distinção entre forma e matéria, ato e potência, é necessária para entender a natureza dos seres, bem como o processo de mudança e desenvolvimento.

É importante destacar que, na ordem da essência, o ato tem prioridade. Por conseguinte, Aristóteles, no livro IX da *Metafísica*, enumera uma série de exemplos para explicar a relação entre o ato e a potência e a primazia do ato em todos os sentidos em que uma coisa pode ser anterior a outra: seja pela noção de tempo, seja pela substância.

Contudo, quanto ao tempo, Aristóteles explica que o ato, em outro sentido, não é anterior à potência:

[...] O ato é anterior quanto ao tempo, no seguinte sentido: (a) se o ser em ato é considerado especificamente idêntico a outro ser em potência da mesma espécie, então, é anterior a este; se, ao contrário, o ser em ato e o ser em potência são considerados no mesmo indivíduo, o ser em ato não é anterior. Dou alguns exemplos: deste homem particular que já existe em ato, e deste trigo e deste olho particular que está vendo, na ordem temporal é anterior a matéria, a semente e a possibilidade de ver, que são o homem, o trigo e o vidente em potência e não ainda em ato. Mas anteriores a estes, sempre na ordem temporal, existem outros seres em ato, dos quais eles são derivados: de fato, o ser em ato deriva do ser em potência sempre por obra de outro ser já em ato (*Metafísica*, 9.8, 1049<sup>b</sup> 15-25).

Deste modo, quando se considera o indivíduo em seu aspecto particular, a potência é anterior ao ato, pois, antes de ser plenamente em ato, o indivíduo foi potência. Como bem esclarece Santo Tomás: “mas certas coisas existentes em ato foram anteriores, segundo o tempo, às coisas existentes em potência, a saber, por aquelas pelas quais as coisas são reduzidas ao ato” (Aquino, 2016, p. 80-81).

No entanto, não devemos entender ato e potência como princípios iguais. Essa distinção é perceptível quando o ato está separado da potência correspondente. Por exemplo, a vista pode estar no ato de ver em certos momentos, e em outros, não; assim como o animal que, estando em repouso, tem a potência de se mover. Logo, há uma série de exemplos que a inteligência humana pode utilizar para demonstrar a diferença entre ato e potência e como ocorre esse movimento.

Tudo isso implica que o ato supera a potência, pois possui primazia em perfeição, sendo perfeito, enquanto a potência é imperfeita. Também tem primazia cognoscitiva, pois no processo de conhecimento, o ato deve vir primeiro (Cf. *Ibid.*, p. 86). De fato, primeiramente se conhece o que a coisa é, para depois perceber o que ela pode ser; tem prioridade causal, pois só se passa da potência ao ato por meio de algo que já está em ato; e, por fim, o ato goza de prioridade temporal, que se fundamenta na causal, ou seja, a potência remete a uma causa anterior em ato que a atualiza:

Aquilo que a filosofia primeira pode dizer acerca desses dois significados de ser, isto é, o ser em potência e o ser em ato, é que o ato é anterior à potência quer segundo à noção, enquanto não é possível ter a noção da potência sem ter antes a do ato; quer segundo o ser, enquanto não podem existir entes em potência, isto é, mutáveis, se não existem antes entes em ato, isto é, as perspectivas causas motoras (Berti, 2012, p.138).

Dessa maneira, não se pode negar que o movimento é a passagem da potência ao ato e, para que isso ocorra, é necessário um ser que já esteja em ato. Ou seja, no processo de conhecimento, o ato tem que vir primeiro para garantir a passagem; ele é anterior à potência (Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 86, tradução nossa), pois sem a noção de ato, não se pode deduzir a potência<sup>9</sup>. Isso fica bem claro nesta citação: 'enquanto não é possível ter a noção da potência sem ter antes a do ato' (Cf. Berti, 2012, p. 138).

Ademais, Aristóteles teve que argumentar contra os eleatas e megáricos, que aceitavam somente a identidade do real e do atual, duvidando dos sentidos. Esses filósofos admitiam a unidade absoluta, considerando o ser e o bem como idênticos. Tal posição

---

<sup>9</sup> Partindo dessa noção de ato e potência e do próprio devir, percebe-se uma realidade inquestionável: o movimento no mundo. Diante disso, podem-se deduzir duas reflexões: ou se afirma um processo de movente e movido que se estende *ad infinitum*, o que, embora reconhecesse a existência do movimento, não permitiria explicá-lo adequadamente; ou, para que o movimento tenha começado, deve ter existido um ser único, plenamente em ato, imóvel, que seja a causa de todo o movimento, como Aristóteles afirmou. Quando se analisa o mundo, é claro que as coisas estão em movimento, mas elas não podem ser simultaneamente, no mesmo aspecto, moventes e movidas, pois isso violaria o princípio da não-contradição. Assim, um ente, em um determinado aspecto, é movido por outro movente, e depois, em outro contexto, ele se torna o movente de um terceiro ente, ajudando-o na passagem da potência ao ato.

feriria o princípio de identidade, que afirma que uma coisa não pode ser outra (Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 43, tradução nossa).

Além disso, os eleatas e megáricos afirmavam não haver distinção entre ato e potência, uma vez que um só ocorre quando o outro acontece: só há potência quando há ato, e quando não há ato, não há potência. Assim, o que não constrói não possui a potência de construir, mas somente quem constrói, e no momento em que constrói (Cf. *Metafísica*, 9.3, 1046b 29ss). No entanto, segundo Aristóteles, essa teoria acaba arruinando a ideia de movimento e devir, além de ser absurda:

[...] portanto, essas doutrinas megáricas suprimem o movimento e o devir: quem está de pé deverá ficar sempre de pé e quem está sentado deverá ficar sempre sentado; e, se está sentado, não poderá mais levantar-se, pois quem não possui a potência para se levantar não poderá levantar-se [...]. Se, portanto, essas afirmações são absurdas, é evidente que a potência e o ato são diferentes um do outro [...] (*Metafísica*, 9.3, 1047<sup>a</sup> 10-20).

Para além disso, Aristóteles rejeita a ideia dos Megáricos, uma vez que esses raciocínios reduzem a potência ao ato. Se a potência não se distingue do ato, ninguém poderia possuir qualquer arte ou aptidão para fazer algo, a não ser que estivesse atualmente executando essa ação. Porém, isso cairia em um contrassenso, pois, nesse raciocínio, o professor, ao parar de ensinar, mesmo que provisoriamente, perderia a sua arte. Portanto, é necessário admitir, juntamente com o ato, a potência para explicar a origem do movimento na natureza e as inúmeras transformações que as coisas contingentes sofrem, independentemente de qualquer determinação particular. Assim, existe o *que é* em ato e o *que é* em potência.

Dessa forma, pode-se inferir que a teoria aristotélica do ato e da potência constitui a estrutura fundamental de toda a realidade. É uma realidade que se impõe à nossa inteligência e serve para resolver muitos problemas encontrados no âmbito da física e da metafísica. Certamente, para entender essas realidades, não é suficiente apenas uma abordagem das quatro causas, mas também é essencial acrescentar à explicação das quatro causas a própria noção de ato e potência, visto que “a primeira determinação do ato e da potência surge da análise do movimento” (Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 79, tradução nossa).

Além disso, a relação entre ato, potência e causalidade é crucial para a compreensão da natureza das coisas: ato, potência e a noção de causalidade em Aristóteles fornecem uma estrutura abrangente para entender a mudança e a realização das potencialidades nos seres. Dessa forma, as quatro causas explicam de maneira integral o

*porquê* das coisas, enquanto os conceitos de ato e potência explicam o *como* essas mudanças ocorrem, integrando-se, assim, em uma visão completa da realidade natural e das transformações nela presentes. Além disso, os conceitos de ato e potência são inseparáveis, a ponto de não ser possível entender um sem o outro.

Ora, o que faz com que uma simples semente se torne árvore na perspectiva aristotélica? Sem dúvida, é a causa eficiente ou motora, que torna o movimento compreensível como uma passagem da potência para o ato. Portanto, ao falar de movimento, devemos mencionar a causa eficiente. Explicaremos essa relação do ato e da potência com as causas por meio de um exemplo. Analisemos a pergunta anterior sobre a semente que se torna árvore.

Nesse cenário, a semente tem a potência de se tornar uma planta adulta. A planta adulta é o ato da semente. Logo, podemos dizer que a causa material é a matéria da planta, ou seja, a água e os nutrientes do solo. Quanto à causa formal, é a estrutura genética da planta, que define o tipo de planta que ela será. Já a causa eficiente são os fatores ambientais, como a luz solar, a água e o solo, que facilitam o crescimento da planta. A causa final se refere à própria planta, que pode se reproduzir e perpetuar a espécie. Observa-se que, nesse processo, o crescimento da planta (ato) é a realização das potencialidades contidas na semente (potência) por meio da interação das causas material, formal, eficiente e final, explicando o único objeto: a planta.

Dado isso, infere-se que as transformações não podem ser explicadas apenas com as noções de causa material e causa final, as quais também são responsáveis pela mudança. Deduz-se que sempre haverá um agente ou uma causa externa à coisa responsável pelo movimento, pela passagem da potência ao ato, que causará mudanças substanciais e acidentais. Por exemplo, uma semente, em ato, é apenas uma semente, mas em potência pode se tornar uma bela árvore. Assim, no mundo do devir, ele é ao mesmo tempo composto por esses princípios.

Ademais, Joseph de Finance afirma que a noção de ato não precisa de nenhuma explicação adicional, pois ele é determinado e inteligível, sendo o primeiro objeto captado pela mente, até que se reflita que o ser não está eternamente em ato. Por outro lado, a noção mais difícil de entender é a de potência, porque ela é algo inacabado, indeterminado, uma espécie de vazio ontológico. No entanto, não se pode considerá-la como uma pura negação ou um nada do ato, pois ela está relacionada ao ato e, em outras palavras, supõe um sujeito. Também não é pura indeterminação, é simplesmente algo que não está em ato (Cf. Finance, 1965, p. 236, tradução nossa).

Nesse sentido, o ato é limitado pela potência<sup>10</sup>. Cada homem adquire a ciência de acordo com sua capacidade intelectual, e o ato é multiplicado pela potência. Além disso, ato e potência se relacionam como participante e participado. Participar é ter algo em parte, o que implica que o outro sujeito também goza da perfeição, mas nunca ambos na totalidade: todas as cores brancas participam da cor branca sem esgotar a plenitude da brancura, ou, por exemplo, cada homem possui um grau de animalidade, mas nunca a esgota (Cf. Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 88-89, tradução nossa).

Nesse viés, a correlação entre causalidade e as noções de ato e potência é necessária para uma explicação e um conhecimento mais profundo da estrutura de todas as coisas. Aristóteles, ao observar a experiência, percebeu que todas as coisas são marcadas por mudanças e que não existe apenas a realidade estática das coisas, mas sim uma dinâmica. Esses conceitos fornecem uma estrutura racional sólida para entender como os seres mudam e se movem, bem como sua essência. Pois, ao compreender como as potencialidades são atualizadas em ato, podemos obter um conhecimento mais profundo da natureza e da essência das coisas.

Dessa forma, por meio da análise do movimento, Aristóteles elaborou sua doutrina do ato e da potência, com a finalidade de explicar a origem do devir na natureza, dando um salto qualitativo à etiologia — ou seja, ao estudo e à compreensão das causas, que analisaremos na próxima seção.

### **2.3.3 A doutrina das quatro causas**

Nessa perspectiva, a doutrina das quatro causas, enquanto causas primeiras, é abordada no primeiro livro da *Metafísica*, no capítulo três, também nos livros posteriores, onde Aristóteles oferece uma explicação detalhada sobre a natureza dessas causas. Embora sejam distintas, elas se encontram em perfeita harmonia, não se contradizem e, sendo intrinsecamente relacionadas, explicam um único objeto de forma precisa e consistente: elas explicam como e por que as coisas são e como são, oferecendo uma estrutura para analisar a realidade de maneira completa. Essa abordagem fornece uma

---

<sup>10</sup> Referente ao uno e ao múltiplo, Aristóteles explica que todo ente, enquanto totalidade, é uno, é ato; e enquanto composto por partes, é diverso, é potência. Por exemplo, pode-se dizer que o homem é um todo, uma unidade substancial, mas é múltiplo em acidentes, sejam eles contingentes ou essenciais: gordo, bonito, inteligente etc. Logo, as partes existem no todo não como ato, mas como potência. Portanto, percebemos que a doutrina do ato e da potência, enquanto princípios constitutivos de todo ente, seja este material ou não, explica a realidade do movimento, do uno e do múltiplo, assim como a multiplicidade e o movimento, sem cair em contradição. Para um aprofundamento nesta temática, ver (ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomás. *Metafísica*. 8ª ed. Espanha: Eunsa, 2001).

explicação para o mundo natural, assim como para o devir das coisas, caracterizado pelas transformações.

Seguindo esse raciocínio, ao contrário de seus predecessores, que não conseguiram explicar realidades como a constituição dos seres, as mudanças e o número de causas, Aristóteles não vê no mundo uma única causa. Seu pensamento avança para a aquisição da ciência das causas primeiras, que ele entende em quatro sentidos, abordando as quatro causas a partir da ideia de *αἰτία* como explicação de toda a realidade:

Num certo sentido, dizemos que a causa é a substância e a essência [...] num segundo sentido, dizemos que a causa é a matéria e o substrato; num terceiro sentido, dizemos que a causa é o princípio do movimento; num quarto sentido, dizemos que a causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem [...] (*Metafísica*, 1. 2/3, 983<sup>a</sup> 25-30).

Assim, aqui se depara claramente com o conceito das quatro causas: formal, material, eficiente ou motriz<sup>11</sup> e final. Desse modo, as duas primeiras são consideradas intrínsecas, pois são o princípio interno da coisa causada. Por conseguinte, as duas últimas são externas, ou seja, significam que o princípio é exterior à coisa causada. É de se notar que todas convergem para uma única realidade: o bem, a perfeição cabal. Dessa maneira, o “acabamento final” de um objeto é o resultado da interação complexa entre a matéria, a forma, a eficiência do agente e o propósito final para o qual o objeto é produzido. Essas causas trabalham juntas para produzir um objeto que está completo em sua forma. Logo, as quatro causas nos dão clareza sobre a natureza das substâncias.

Outrossim, a palavra *substância* é a tradução latina de *ousiade* (οὐσία, ousia) e deriva do particípio presente do verbo “ser” em grego (εἶναι, einai). Os filósofos latinos traduziram este termo aristotélico como *essentia* (essência) ou *substantia* (substância), que vem do latim *sub-stat*, significando aquilo que está debaixo, que subjaz, sustenta. Portanto, substância, como estrutura necessária, é um termo que pertence à Metafísica tradicional e pode ser traduzido como “essência necessária” (Cf. Abbagnano, 2007, p. 925).

Em paralelo, Lucas Angioni, comentando a passagem de Metafísica 983<sup>a</sup> 27-29, diz que a substância (*ousia*) aqui significa substância formal, isto é, essência. Assim, a essência é causa, ou seja, “o princípio determinante e a natureza íntima de cada coisa, ou seja, aquele princípio que faz com que algo seja exatamente aquela coisa determinada e não outra, que faz com que algo seja” (Cf. em *Sumários e Comentários*, 2016, p. 19).

---

<sup>11</sup> A causa eficiente também pode ser chamada de causa motriz (Reale; Antiseri, 2003).

Dessa forma, quando Aristóteles afirma que a essência é a causa e o princípio determinante, ele está destacando a importância da causa formal na compreensão da natureza e identidade de uma coisa. À vista disso, a essência de algo é aquilo que define o que a coisa é, sua forma ou estrutura fundamental. Pois, dizer que a causa é a substância, em Aristóteles, envolve uma inter-relação entre os conceitos de causa e substância em sua filosofia. Isso significa que, para entender a substância de qualquer coisa, é necessário considerar suas causas, pois as causas explicam a essência e a existência da substância.

Nesse sentido, a causa sendo a matéria e o substrato refere-se à causa material ou substância física de um objeto, explicando, assim, a composição e a existência das coisas no mundo. Como bem esclarece Lucas Angioni, o substrato material é sempre matéria sensível, aquilo de que são feitas as coisas e aquilo de que derivam. Logo, serve como o substrato sobre o qual a forma e outras propriedades se manifestam, como, por exemplo, a madeira é a causa material de uma mesa; o mármore é a causa material de uma estátua (Cf. *em Sumários e Comentários*, 2016, p. 19).

Já a causa sendo o princípio do movimento refere-se à causa eficiente. No livro dois da *Física*, no capítulo três, Aristóteles a define como “princípio primeiro do qual deriva o movimento ou o repouso” (Cf. *Física*, 194b 29ss). Sendo assim, a causa enquanto princípio do movimento significa que o agente que inicia uma mudança ou cria algo explica como e por que as coisas se movem ou mudam, sendo o ponto de partida para qualquer processo de transformação ou criação.

À vista disso, a causa sendo o fim e o bem significa que tudo na natureza tem um propósito ou objetivo intrínseco que é, de alguma forma, bom. Dessa maneira, em *Ética a Nicômaco* I 1, III 6, Aristóteles enfatiza que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Essa finalidade é intrínseca à natureza das coisas, e o bem é entendido como o cumprimento dessa finalidade, o alcance do objetivo de forma completa e plena. Entende-se que a compreensão da causa final, juntamente com as outras causas, oferece uma compreensão mais abrangente das coisas.

Logo, Aristóteles, no livro dois da *Física*, admite a existência de várias causas para uma mesma coisa, mas não por concomitância, ou seja, não significa que se manifestam ao mesmo tempo, no mesmo aspecto:

[...] há várias causas para uma mesma coisa, não por concomitância; por exemplo, tanto a arte de esculpir como o bronze são causas da estátua não enquanto ela é outra coisa, mas enquanto estátua, embora não do mesmo modo - uma é como matéria, a outra é como aquilo de onde provém o movimento (*Física.*, II.3, 195<sup>a</sup> 3).

Como se percebe nesta citação, não é errado pensar em uma coisa e lhe atribuir causas. No exemplo de Aristóteles, vemos que tanto a arte de esculpir quanto o bronze são causas da estátua, porém não enquanto ela é outra coisa, mas enquanto a forma de estátua, o que ela é em si mesma, sua essência. Dito de outro modo, quando se analisa uma estátua, percebe-se que houve uma atualização, uma passagem da potência para o ato, pois o que era madeira tornou-se uma bela escultura. Contudo, esse movimento só foi possível por meio da causa motora, por isso ele diz no livro da Física: “embora não do mesmo modo - uma é como matéria, a outra é como aquilo de onde provém o movimento” (*Física.*, II.3, 195<sup>a</sup> 3).

Na verdade, as causas estão intrinsecamente unidas: a causa material, sendo extrínseca, precisa de uma causa eficiente para atualizá-la. Por conseguinte, a causa eficiente atua sobre a matéria, transformando seu potencial em realidade concreta. E, seguramente, toda pessoa opera por uma finalidade. Essa interação é essencial para a realização e a compreensão dos processos naturais. Dessa forma, a compreensão dessas relações fornece uma visão abrangente e detalhada dos mecanismos pelos quais as coisas vêm a ser e mudam no mundo. Assim, veremos detalhadamente cada uma delas e suas respectivas características.

### **2.3.3.1 Causa formal**

Nesse ínterim, a causa formal equivale à essência ou à forma: “A causa formal identifica-se com o efeito à forma, enquanto a forma explica as propriedades que dela decorrem necessariamente [...]” (Châtelet; Bernhardt; Aubenque, 1973, p. 143). Desse modo, a causa formal pura, ou causa formal primeira, refere-se à essência ou forma universal que define o que uma coisa é em sua mais profunda natureza. Esta causa formal é a essência imutável e universal que determina a identidade fundamental de um ser ou objeto. Por exemplo, a causa formal pura do ser humano é a “humanidade” em si, que determina a essência do que é ser humano.

Outrossim, a causa formal segunda, ou a determinação de um modo de ser, refere-se à forma específica que uma coisa assume em um contexto particular. Esta causa formal é uma aplicação concreta da causa formal pura a uma realidade particular. Ela determina como a essência universal se manifesta em uma instância específica. Assim, tomemos o exemplo anterior: pensemos em um ser humano específico, a causa formal segunda de um indivíduo como Sócrates inclui a humanidade (causa formal pura), mas também as características específicas que fazem de Sócrates um indivíduo único.

Também é importante compreender que, para Aristóteles, existem duas categorias de substância: a *substância primária*, que é individual, singular e concreta. Nessa lógica, entendemos aqui os conceitos de matéria e forma, que referem-se à existência específica de algo, por exemplo, um homem, um cavalo. Em seguida, a *substância secundária*, ou de segunda ordem, é a essência que une várias substâncias primárias sob uma categoria comum: a humanidade é a substância secundária que une todas as pessoas como seres humanos, por exemplo.

Sendo assim, para conhecer um determinado ente, é necessária a compreensão das causas. Podemos dizer que, dentre elas, se destacaria a causa formal, que equivale à substância, pois é esta que atinge o conceito universal e diz o que a coisa é: isto é uma casa, isto é um homem etc., como bem explica Aristóteles:

Portanto, é evidente que cada um daqueles predicados é ser em virtude da categoria da substância. Assim, o ser primeiro, ou seja, não um ser particular, mas o ser por excelência é a substância. Ora, o termo 'primeiro' entende-se em muitos significados, mas a substância é o primeiro em todos os significados do termo: (a) pela noção, (b) pelo conhecimento e (c) pelo tempo. (c) De fato, nenhuma das outras categorias pode ser separada, mas só a substância. (a) Ademais, ela é a primeira pela noção, porque na noção de cada categoria está necessariamente incluída a noção de substância. (b) Enfim, consideramos conhecer algo sobretudo quando conhecemos, por exemplo, essência do homem ou a essência do fogo, mais do que quando conhecemos a qualidade ou a quantidade ou o lugar; de fato, conhecemos essas mesmas categorias quando conhecemos a essência da quantidade ou da qualidade (*Metafísica*, 7. 1/2, 1028<sup>a</sup> 25-35ss).

Nessa citação supracitada, notamos que, efetivamente, a substância possui uma certa prioridade ontológica em todos os sentidos, pois é por ela que todos os outros modos de ser dependem para existir; os predicados, que são as qualidades, existem em virtude deste substrato. Isso porque a substância *é a primeira pela noção, uma vez que, na noção de cada categoria, está necessariamente incluída a noção de substância*.

Isto posto, deduz-se que o homem só é capaz de conhecer as características das coisas porque, antes, apreendeu a substância. Com efeito, não se poderia afirmar que uma pessoa é alta ou baixa, gorda ou magra, está de pé ou sentada, sem antes saber o que é a pessoa, sua essência. Por isso, Aristóteles afirma: “[...] de fato, conhecemos essas mesmas categorias quando conhecemos a essência da quantidade ou da qualidade” (*Ibid.*, 7. 1/2, 1028<sup>a</sup> 25-35ss).

No livro quinto da *Metafísica*, ele define substância como substrato último, e no livro sétimo (1028<sup>a</sup>ss), a define como fundamento de todos os predicados ou qualidades. Ele deixa isso claro quando afirma: “[...] algumas das categorias significam essência,

outras qualidade, outras quantidade, outras relação, outras o agir ou o padecer, outras onde e outras o quando” (*Metafísica*, 5.7, 1017<sup>a</sup> 25).

### 2.3.3.2 Causa material

A causa material refere-se ao sujeito, à matéria ou, simplesmente, àquilo do que as coisas são feitas e de onde derivam. Ela se relaciona com o material físico do qual algo é composto. Caracteriza-se como um princípio potencial passivo, possuindo a capacidade e a potencialidade de ser atualizada<sup>12</sup>. Por isso, também é descrita com a expressão indeterminada ou até mesmo informada (Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 217, tradução nossa). Em outras palavras, a causa material não possui uma forma específica por si só, mas é passível de receber forma:

A causa material tem razão de potência passiva que contém o efeito como potência a seu ato, ou seja, de forma imperfeita, como mera capacidade. A imagem, por exemplo, está incluída no mármore disforme, pois dele pode ser derivada, mas de forma potencial e insuficiente, pois para se tornar estátua requer a ação do escultor (*Ibid.*, p. 216, tradução nossa).

Sendo assim, a potência passiva deve ser atualizada por uma potência ativa, que pode ser tanto exterior quanto interior à coisa. Em outros termos, para que algo que tem o potencial de mudar ou se desenvolver (potência passiva) se realize efetivamente, é necessário um agente ou princípio (potência ativa) que ative e atualize esse potencial. Logo, a potência ativa é a capacidade de um agente de causar uma mudança ou atualizar a potência passiva de outro objeto. Como no exemplo da citação acima, o escultor, com sua habilidade e ferramentas, possui a potência ativa para transformar o mármore em uma estátua.

Conforme Lucas Angioni, Aristóteles considerava a matéria como uma das causas fundamentais de todas as coisas sensíveis, ou seja, aquelas que podem ser percebidas pelos sentidos:

Recordamos, enfim, que a matéria é causa ou condição das coisas *sensíveis, de todas as coisas sensíveis* (se não existe madeira não pode existir a mesa, se não existem membros não podem existir seres humanos etc.) já que o sensível, para Aristóteles, é estruturalmente constituído de matéria e forma (concepção hilemórfica) [...] (Cf. *em Sumários e Comentários*, 2016, p. 20).

---

<sup>12</sup>Percebemos como a noção de ato e potência se manifesta também na relação entre forma e matéria. A matéria não pode se atualizar por si mesma, exceto por meio de outro princípio, neste caso, a forma, assim como a potência necessita do ato para se concretiza.

Logo, a matéria é a causa de todas as coisas sensíveis. Ela é vista como uma substância física ou substrato subjacente a todos os objetos materiais. Por exemplo, se considerarmos uma escultura de bronze, a causa material dessa escultura é o próprio bronze. Este é o material físico, o substrato, que constitui a estátua (*Física*, II. 3, 194<sup>b</sup> 23). Assim, se não existe bronze, não existe e não pode existir a estátua.

Dessa forma, Aristóteles considera a matéria como a base sobre a qual as formas são impressas e os objetos individuais são realizados. Ela fornece o suporte físico para a existência de todas as coisas sensíveis. Sem a matéria, as formas não teriam nada em que se manifestar, e os objetos materiais não poderiam existir. Portanto, a causa material se refere à matéria pura, enquanto a matéria física é composta dessa substância.

### 2.3.3.3 Causa eficiente

Quando falamos de causa eficiente, estamos nos referindo àquela que é responsável por iniciar um determinado movimento ou ação “a causa eficiente ou agente é o princípio a partir do qual flui primariamente qualquer ação que faz com que algo seja, ou seja, de alguma forma” (Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 223, tradução nossa). Isso significa que, em uma ordem cronológica, ela vem antes, visto que é o princípio da ação. Sem a intervenção de um agente, não se pode conceber uma determinada coisa. Por isso, ela se caracteriza como um *principio extrínseco* ao efeito, diferentemente das causas formais e materiais, que são princípios internos ou intrínsecos:

[...] em oposição às causas formais e materiais, a causa eficiente realiza-se como princípio extrínseco ao efeito: dá-lhe um ser verdadeiramente diferente do seu, embora dele na verdade provenha; enquanto a causa formal e material não tem outro ser senão aquele do composto em que subsistem (*Ibid.*, p. 224, tradução nossa).

Nota-se que, como princípio extrínseco, o efeito depende essencialmente dela, isto é, a causa formal e material não cumpririam suas funções sem a devida atuação da causa eficiente. Desse modo, daremos um exemplo: uma casa (causa formal), que é composta de tijolos, telhas, madeira (causa material), não poderia existir como algo acabado e perfeito (causa final) se não fosse pela atuação do pedreiro, se este não tivesse sido movido e atraído pela causa final e iniciasse a construção. Vê-se, portanto, como o estudo sério e integrado das causas ajuda na compreensão das coisas como um todo.

Além disso, a ação ou realização da causa eficiente acontece de dois modos: por emanção e por participação. A primeira consiste “na transferência de qualquer coisa do

agente ao paciente [...]” (Selvaggi, 1998, p. 305), como, por exemplo, a nascente causa o rio, emanando água que se transfere da nascente para o próprio rio<sup>13</sup>.

Assim, quanto à causalidade por participação, o “efeito participa, toma parte 'na' perfeição da causa e não toma uma parte 'da' perfeição da causa” (*Ibid.*, p. 305). Com efeito, a causalidade por participação se caracteriza por uma comunicação da perfeição própria, ou seja, acrescenta algo de novo.

Desse modo, refere-se à relação entre a causa e o efeito em termos de participação na mesma perfeição ou essência. Isso implica que o efeito, ao ser causado pela causa, não apenas é influenciado por ela, mas também participa de sua perfeição ou essência. Em outras palavras, o efeito compartilha ou recebe de alguma forma a qualidade ou natureza da causa. Por exemplo: o professor é a causa eficiente da ciência (por participação) no conhecimento do aluno. Este toma parte no conhecimento do professor e não do conhecimento dele. Decerto, não houve alteração no conhecimento do professor, mas algo novo foi produzido no aluno.

Nessa perspectiva, no livro dois da Física, capítulo três, Aristóteles discute questões relacionadas à natureza, movimento e mudança e define a causa como aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso. Assim, a tradição a intitulou como sendo a “causa eficiente”:

Além disso, denomina-se “causa” aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso, por exemplo, é causa aquele que deliberou, assim como o pai é causa da criança e, em geral, o produtor é causa do produzido e aquilo que efetua a mudança é causa daquilo que muda (*Física*, II. 3, 194<sup>b</sup> 23).

Portanto, a causa eficiente é aquela que desencadeia uma mudança ou movimento no mundo natural. Ela é o agente ativo que realiza a transformação e a condição necessária para que se inicie qualquer tipo de movimento. Dessa maneira, na citação acima, temos um exemplo dado por Aristóteles (o pai é a causa da criança) de uma causa eficiente em um processo deliberado; a pessoa que toma uma decisão é a causa eficiente da ação que segue. Assim, pai e mãe são as causas eficientes do nascimento de uma criança.

---

<sup>13</sup> É importante compreendermos que as noções de causa eficiente por emanção e por participação não são conceitos propriamente de Aristóteles. Essas noções foram elaboradas muitos séculos depois por um de seus intérpretes, o filósofo Filippo Selvaggi (Cf. Selvaggi, 1998, p. 305).

#### 2.3.3.4 Causa final

Ademais, a causa final, também conhecida como causa teleológica, é aquela em vista da qual algo é feito, ou seja, o objetivo do agente ao executar uma determinada ação. Por isso, ela está intrinsecamente ligada à causa eficiente, mas isso não significa que esta seja superior àquela. A causa final tem prioridade ontológica, ou seja, uma importância maior em relação às outras causas: “A causa final é aquela em vista da qual algo é feito (*id cuius gratia aliquid fit*), isto é, aquilo para o qual o agente decide agir, o objetivo para o qual ele tende com suas operações” (Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 241, tradução nossa).

Nota-se que a causa final está intrinsecamente relacionada com a causa eficiente quando se diz que a causa final é aquilo para o qual o agente decide agir, ou seja, o que o impulsionou a iniciar uma ação. Existe entre ambas um elo ontológico que nos faz compreender que uma depende da outra. De fato, é inadmissível falarmos de um fim sem mencionar um agente que o projetou. Em outras palavras, se presenciamos na natureza a existência de um plano, de uma ordem, conseqüentemente, há uma mente responsável por isso. Ela é o ponto de chegada, mas também remete a todo o percurso do processo. Ela indica que tudo foi feito para chegar a ela (se a coisa já estiver acabada) e desafia a pensar tudo o que deve ser feito para chegar a ela (se a coisa ainda não chegou ao acabamento).

Notemos, então, que a causa *teleológica* é muito importante para entendermos que tudo no cosmos tem uma finalidade, até mesmo as coisas inanimadas; estas operam por um fim, como uma flecha disparada pelo arqueiro, que tem como finalidade atingir o alvo. Trata-se da causa final enquanto perfeição, acabamento. Por conseguinte, a causa final está ligada à existência e à bondade das coisas.

Dessa maneira, um ente, uma vez dado à existência (pensemos em uma potência que foi atualizada, como um pedaço de madeira que se tornou uma cadeira), desempenha sua finalidade: ser ele mesmo e não outra coisa; neste exemplo, ser cadeira. E para isso, houve uma causa externa a si, a eficiente.

Dessa forma, deve-se considerá-la superior às outras, e isso Aristóteles o faz, pois a própria ideia ou noção de uma causa eficiente, ou seja, de uma mente organizadora que deu início ao movimento, fazendo introduzir a forma na matéria, é, uma vez realizada tal ação, direcionada sempre a um fim. Em outras palavras, o agente foi movido pela causa final, foi atraído por ela. Assim, negar essa realidade é um contrassenso, porque não se concebe que qualquer ente possa ter em si mesmo a razão de seu ser e seja movido sem nenhuma finalidade.

Não obstante, quando se refere à causa eficiente, deve necessariamente existir uma Causa Primeira responsável por todas as ações, visto que não se pode conceber que elas sejam infinitas. Enfim, se conhecer uma coisa é conhecê-la por suas causas, e uma vez admitido o processo *ad infinitum*, tornar-se-ia impossível conhecer seja o que for. Ou como diz Aristóteles: “Mas os que defendem o processo ao infinito não se dão conta de suprimir a realidade do bem” (*Metafísica*, 2.2, 994<sup>b</sup> 10-15).

Tratando-se ainda da causa final ou da noção de *Telos*, conforme Angioni, seguindo o pensamento de Aristóteles, pode ser entendida ao menos de dois modos: escopo e acabamento, que, de certa forma, já foram abordados em nossos argumentos:

*Telos* pode ser entendido ao menos de dois modos: como escopo da ação ou da produção pelo qual, se determinam condições necessárias ou propícias à sua realização; ou como acabamento final, como perfeição intrínseca à qual nada mais é preciso acrescentar (Cf. *teleion*, *Metafísica* 1021<sup>b</sup> 12-3). Uma mesma e única coisa pode ser escopo e acabamento, sob aspectos distintos, mas interligados: a casa, por exemplo, apresenta-se como projeto a ser realizado, mas também como acabamento, uma vez construída (Aristóteles, 1999, *apud* Angioni, 2009, p. 261).

Assim, seguindo esse raciocínio, uma mesma e única coisa pode ser escopo e acabamento, sob aspectos distintos, e a finalidade pode ser intrínseca, se o agente tender ao fim da operação segundo a forma natural, que é uma perfeição, ou extrínseca, se tender a uma operação segundo a forma adquirida (Aristóteles, 1999, *apud* Angioni, 2009, p. 261). Ambas as concepções se relacionam com a finalidade de algo, mas diferem em como e quando essa finalidade se manifesta e influencia o processo.

Nesse viés, a causa final, *como escopo da ação*, refere-se ao propósito ou objetivo pelo qual uma ação é realizada, como diz na citação que se determinam condições necessárias ou propícias à sua realização. Desse modo, envolve uma compreensão e orientação clara do objetivo que se deseja alcançar por meio de ações como planejar, recolher materiais e executar. Assim, demanda tempo para pensar e formular projetos, pois, durante a execução, o objetivo final guia as decisões e os passos tomados. Com efeito, cada ação é realizada com o propósito de atingir esse fim.

Enquanto a causa final vista como o *acabamento final*, perfeição intrínseca à qual nada mais é preciso acrescentar de um processo, ou seja, o estado completo e perfeito de algo quando atinge seu objetivo. Nessa lógica, é o resultado completo e perfeito de um processo. É o objetivo alcançado, o fim realizado. A causa final como escopo da ação é essencial para compreender o propósito ou objetivo de algo, influenciando e

determinando as condições necessárias para sua realização e culminando no *acabamento final*.

Dado isto, infere-se que a causa final como escopo da ação e como acabamento se complementam sobre a finalidade de uma ação ou processo. Logo, enquanto o escopo da ação fornece a direção e orientação necessárias ao longo do processo, o acabamento representa a realização plena desse objetivo. Juntas, essas perspectivas ajudam a entender como as finalidades influenciam tanto a execução quanto a avaliação de qualquer ação humana.

Portanto, a noção de causa final na *Metafísica* de Aristóteles é uma parte central de sua filosofia e ajuda a explicar como ele entende a natureza e a realidade. Na verdade, suas quatro causas e sua ênfase na causa final desempenham um papel essencial na explicação das coisas, enquanto a busca pela causa primeira é vista como a busca mais profunda e fundamental em sua filosofia:

[...] para o qual existam causas de cada um dos quatro tipos, as quatro causas se subordinam entre si de tal modo que uma delas fornece explicações mais completas, que envolvem e fundamentam as explicações subordinadas [...] No modelo de subordinação causal que encontramos nos textos de Aristóteles, a causa final é a causa preponderante, que subordina as demais (Angioni, 2011, p. 17).

Para Aristóteles, a natureza é intrinsecamente teleológica, significando que tudo na natureza tem um propósito ou fim. Este propósito final é o que dá sentido e direção aos processos naturais e às ações humanas. A causa final, como bem afirma Lucas Angioni, é considerada por Aristóteles a causa preponderante porque ela subordina e dá sentido às demais causas. Ela define o propósito ou objetivo último de algo, orientando a escolha da matéria, a forma que a matéria tomará e as ações do agente eficiente. Assim, ela é o ponto de convergência de todas as outras causas, tornando-a central para a compreensão plena e o porquê de algo ser ou acontecer.

De fato, quando a causa final é efetivada, podemos compreender melhor a natureza das outras causas, o motivo pelo qual foi usado o material, bem como a intenção do agente ao executar a ação. A causa final é, portanto, perfeita em sua natureza e, por isso, sem ela qualquer análise de material, forma ou agente é incompleta.

Analisemos, brevemente, nesta próxima seção, os ganhos obtidos neste capítulo sobre a noção de causalidade aristotélica.

## 2.4 GANHOS OBTIDOS DO CAPÍTULO

Dentre os conhecimentos adquiridos e aprofundados neste capítulo, destacaremos dois ganhos: *a causa definida como aitia e a causa final como acabamento final*. Essas noções desenvolvem uma compreensão mais rica e detalhada dos fundamentos da filosofia aristotélica e trazem uma visão mais ampla da realidade. Assim, Aristóteles não oferece uma definição única e simplista de “causa”, mas desenvolve, por meio da análise e crítica aos seus predecessores, uma teoria complexa e multifacetada das causas para explicar os diferentes aspectos da realidade.

Ademais, em Física, II.3, 194<sup>b</sup> 17-20, e Metafísica I.3, 983<sup>a</sup> 25-983<sup>b</sup>, ele identifica quatro tipos de causas: a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final. Estas são fundamentais para a compreensão completa de qualquer coisa e oferecem uma explicação causal de um determinado objeto estudado, bem como suas qualidades essenciais e acidentais.

Essas causas não são isoladas; elas interagem e se complementam. Por exemplo, a causa material (do que algo é feito) e a causa formal (a estrutura ou forma) estão intimamente ligadas, pois a matéria precisa ser organizada de uma certa maneira para se tornar um objeto específico. A causa eficiente (o agente que provoca a mudança) e a causa final (o propósito ou objetivo) também estão intrinsecamente unidas, pois o agente age com um objetivo em mente.

Dessa forma, é perceptível que o conceito de causa em Aristóteles é dinâmico, pois envolve uma compreensão multidimensional e interativa dos fatores que contribuem para a existência e a mudança das coisas, refletindo uma visão do mundo como um processo em constante desenvolvimento e realização.

Assim, estudar *aitia* no contexto aristotélico oferece um mergulho na história da filosofia, permitindo compreender como esses conceitos foram desenvolvidos e como influenciaram o pensamento ocidental, proporcionando uma apreciação mais rica da evolução do pensamento filosófico.

Quanto à causa final como *acabamento final*, ao nos referirmos à causa final como *acabamento final*, estamos evocando a ideia de que o propósito último de algo é seu estado final perfeito, o ponto em que atinge sua finalidade completa. Isso pode ser aplicado a diversos contextos, desde o desenvolvimento de uma habilidade até a criação de uma obra de arte, onde o “acabamento final” representa o cumprimento do objetivo ou propósito que motivou a criação ou o desenvolvimento.

Conclusivamente, a noção de causa final como *acabamento final* não apenas enriquece nossa compreensão dos processos naturais e do *porquê* das coisas, mas também *para quê*. Essa abordagem nos incentiva a buscar a excelência e a realização plena, direcionando nossos esforços para alcançar o estado de perfeição inerente a cada empreendimento.

Portanto, a noção aristotélica das causas nos convida a analisar o mundo como um processo em constante devir, onde cada coisa possui uma função e um propósito intrínsecos. Essa perspectiva dinâmica e interativa é importante para entender como Aristóteles analisou a doutrina de seus predecessores, mas também como fundamentou seu próprio pensamento filosófico.

### 3 A CAUSA DAS CAUSAS NA DOCTRINA ARISTOTÉLICA

Neste capítulo, investigaremos a pluralidade das causas e sua relevância filosófica. Isso nos leva a questionar se todas as causas possuem o mesmo valor ou se alguma delas é filosoficamente superior às outras. No entanto, essa hierarquia nem sempre é clara, e a relação entre as diferentes causas pode ser mais complexa e interdependente do que parece à primeira vista. Nesse sentido, a análise cuidadosa dessas questões ajudará a esclarecer a complexidade e a hierarquia das causas dentro do campo filosófico.

Para abordar essas questões, o capítulo está organizado em três seções distintas. A primeira seção visa enfatizar a conexão entre as causas, mostrando como elas interagem e dependem umas das outras, sugerindo um valor filosófico equivalente. A segunda seção aborda a classificação das causas, discutindo se existe uma hierarquia ou se todas devem ser tratadas com a mesma importância. Finalmente, a terceira seção apresenta um confronto inicial com a crítica russelliana à noção de causalidade, oferecendo uma perspectiva crítica e reflexiva sobre o tema.

Essa estrutura permitirá uma compreensão abrangente e detalhada da pluralidade das causas, explorando suas inter-relações, possíveis hierarquias e confrontando objeções contemporâneas à noção de causalidade.

#### 3.1 A CONEXÃO ENTRE AS CAUSAS

A princípio, a teoria das causas de Aristóteles é um dos pilares fundamentais de sua filosofia e exerce uma influência duradoura sobre o pensamento ocidental. Embora Aristóteles tenha analisado e definido a mudança por meio das noções de ato e potência, ele reconheceu a necessidade de explicar como as coisas mudam de maneira mais detalhada. Para isso, identificou quatro tipos de causas: formal, material, eficiente e final. Cada uma dessas causas desempenha um papel importante na explicação da existência e mudança das coisas.

Dessa forma, podemos entender essa perfeita relação causal da seguinte maneira: ao analisarmos um objeto, a causa material fornece a substância de que ele é feito, a causa formal define sua estrutura ou essência, a causa eficiente explica o agente ou processo que o produziu, e a causa final revela seu propósito ou função última. Sem uma dessas causas, nossa compreensão seria incompleta. Portanto, as causas não apenas se

complementam<sup>14</sup>, mas são interdependentes, formando uma teia complexa de explicações que refletem a riqueza e a profundidade da realidade.

Assim, todas as causas estão interligadas em uma explicação completa e inseparável, que podemos entender como uma relação causal perfeita:

Em resumo, é causa a matéria da qual algo é feito (causa material); a forma intrínseca à coisa, que atualiza essa matéria (causa formal); o princípio que dá origem à forma na matéria (causa eficiente) e, por último, o fim para o qual tende o agente (causa final) (Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 210, tradução nossa).

Entende-se, conforme a citação acima, que as causas estão intrinsecamente interligadas, sendo interdependentes umas das outras. Nessa lógica, a causa material e a causa formal são mutuamente necessárias para formar uma unidade substancial; sem uma, a outra não pode ser totalmente compreendida. Dessa forma, é por meio dessa relação de dependência e interação que se dá a compreensão efetiva de uma coisa, analisada por meio desses gêneros causais. Assim, a causa material só o é por causa da causa formal, que a atualiza; porém, isso é possível pela causa eficiente, que tem como função dar origem à forma na matéria. Por conseguinte, é a causa final que move a causa eficiente.

À vista disso, a causa final é primordial para todas as coisas e desfruta de uma precedência epistêmica. Ela é essencial para o desencadeamento das outras causas. A causa eficiente é a que desencadeia a mudança ou a criação, enquanto a causa formal é o que define a identidade da coisa, e a causa material é a substância da coisa. Já a causa final é o propósito ou a finalidade que orienta o processo. Essa conexão causal proporciona uma compreensão completa do objeto ou fenômeno em questão. Em outros termos: “O fim move o agente, o agente elicia a forma, e a forma organiza a matéria” (*Ibid.*, p. 251, tradução nossa). Todavia, essas causas não devem ser concebidas como justapostas ou isoladas, mas como uma ordem determinada, em uma sequência lógica, isto é, em uma mútua relação entre causas extrínsecas e intrínsecas.

Assim, as causas em Aristóteles são interdependentes e não podem ser compreendidas isoladamente. A causa material precisa da causa formal para formar uma unidade substancial; a matéria só se torna um objeto específico quando é atualizada por uma forma. Reciprocamente, a causa formal necessita da matéria para se concretizar; a forma sem matéria seria uma abstração sem existência física. Além disso, a causa formal e a causa material precisam da causa eficiente para se juntar e constituir uma unidade

---

<sup>14</sup>Para aprofundar no tema da causalidade, ver (GARRET, Brian. *Metafísica: conceitos-chave em filosofia*. trad. Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2008).

substancial. A causa eficiente é o agente ou processo que une a matéria e a forma, trazendo a coisa à existência. Por fim, a causa final guia o agente eficiente e orienta o desenvolvimento da forma na matéria, completando o quadro explicativo de Aristóteles.

### **3.1.1 Dependência e interação**

Nesta subseção, abordaremos as quatro causas como interdependentes e essenciais para uma compreensão abrangente das coisas. Contudo, como argumentaremos, a causa final possui uma importância maior para a obtenção do efeito efetivo. Ela é preeminente porque fornece a orientação específica que molda e dirige as outras causas, tornando o processo completo. No entanto, a argumentação de que a causa final tem uma importância maior para se chegar ao efeito eficaz é um ponto filosófico que merece ser explorado em profundidade, a partir de sua relação com as demais causas.

De fato, veremos que a causa final confere um propósito e uma direção às outras causas. Sem um fim em mente, uma causa eficiente não teria um objetivo claro para agir. A matéria e a forma, por si só, não teriam uma razão para serem transformadas sem um fim ou objetivo. Assim, o conceito das quatro causas foi proposto por Aristóteles para explicar a existência e a mudança de todas as coisas.

#### **3.1.1.1 A relação entre causa formal e causa final**

Agora, veremos em que sentido podemos afirmar que a causa final está ligada à causa formal. Há algo peculiar nesta relação, pois o fim, para chegar ao acabamento, implica a noção de forma. Isso significa que a causa formal é superior à causa final? Não! Implica que a finalidade está enraizada na natureza ou na essência do ente. Em outros termos, a causa formal, que é intrínseca, depende da causa final porque se une à matéria para um fim, e a causa final depende dela para tornar-se um fim efetivo. Em função disso, o fim também está ligado à causa formal por meio do propósito que define a forma da coisa.

Poder-se-ia dizer que, da mesma forma que a causa formal é causa com respeito à matéria, isto é, a causa formal é ato da matéria (Cf. Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 218-219, tradução nossa), a causa final também faz com que a causa formal seja realizada. Ela é o *fator teleológico* que estimula as outras causas, tornando-as inteligíveis e aplicáveis em diferentes contextos nas áreas do saber.

Nesse sentido, a causa formal depende da causa final, no sentido de que ela se une à matéria para um fim determinado. Porém, a causa final também depende da causa formal para alcançar um fim determinado. Sendo assim, há uma relação de interdependência

mútua e complementar entre a causa formal e a causa final. Por um lado, a causa formal depende da causa final, pois ela se une à causa material para alcançar um fim específico. Assim, a forma intrínseca à coisa, representada pela causa formal, é moldada de acordo com o propósito ou objetivo final que se pretende alcançar. É esse objetivo final que orienta a configuração específica da forma, tornando-a adequada para cumprir sua função dentro do contexto pretendido:

A doutrina de Aristóteles demonstra a estreita conexão entre a noção de causa e a de substância. A causa é o princípio de inteligibilidade porque compreender a causa significa compreender a organização interna de uma substância, isto é, a razão pela qual uma substância qualquer (p. ex., o homem, Deus ou a pedra) é o que é e não pode ser ou agir diferentemente. P. ex., se o homem é ‘animal racional’, o que ele é ou faz depende da sua substância assim definida, que opera como força irresistível para produzir as determinações do seu ser e do seu agir (Abbagnano, 2007, p. 125).

Nessa citação, percebe-se a relação intrínseca entre causa e substância (essência) quando se diz que a *causa é o princípio de inteligibilidade, e compreendê-la significa entender a organização interna de uma substância*. Isso implica que, por meio da causa, o ser humano é capaz de conhecer não apenas as coisas, mas também sua natureza, bem como suas transformações e mudanças acidentais e substanciais.

Com efeito, por meio da causa final, pode-se chegar a uma compreensão mais integral dos entes e de suas propriedades essenciais, pois ela aponta para a perfeição, em sentido mais profundo do termo, o *em vista de quê* das coisas, considerando-as em seu sentido último. Portanto, a causa é “a forma ou o modelo, isto é, a essência necessária ou substância de uma coisa” (Cf. *Ibid.*, 2007, p. 125). E a causa final sobressai, sendo a causa primeira e fundamental, um *porquê* privilegiado, dado pela essência racional da coisa, pela substância (Cf. *De Anima*, I.1, 639<sup>b</sup> 14).

Por outro lado, a causa final também depende da causa formal para atingir seu objetivo determinado. Nesse viés, a finalidade pretendida só se concretiza quando a forma intrínseca à coisa é definida de maneira apropriada. Assim, a configuração específica da forma, determinada pela causa formal, é essencial para garantir que o fim desejado seja alcançado de maneira eficaz e apropriada.

Outrossim, não devemos *confundir* forma com formato e causa final com *aplicabilidade*, ou seja, *reduzir* o fim à funcionalidade. Dessa forma, a forma se refere à coisa, ao que ela é, apontando para a essência, enquanto o formato aponta para o acidental.

Assim, o fim é visto como acabamento, perfeição, *em vista de quê*, remetendo a uma realidade última e melhor, em termos aristotélicos (Cf. *Física*, II.2, 194<sup>a</sup> 27). Por exemplo, uma cadeira pode ser de madeira, de plástico, grande ou pequena, é o seu formato, modelo. Já a forma é o que ela é: cadeira, pois, independentemente de seus aspectos accidentais (tipo de madeira, espessura, cor), não deixará de ser cadeira. Essas qualidades não são a sua forma, vocabulário grego *εἶδος*, que significa a essência necessária ou substância das coisas que têm matéria.

Além disso, não se deve pensar a causa final aristotélica reduzindo-a à funcionalidade, ou seja, à pergunta *para que* a coisa serve. Tomemos este exemplo: qual seria a finalidade de uma mesa? Seria fornecer uma superfície plana para colocar objetos? Não necessariamente! Na verdade, essa seria uma compreensão muito reduzida e equivocada da causalidade final, assentando-a simplesmente ou exclusivamente no plano funcional ou usual. Trata-se aqui da relação entre *telos* e *função*, isto é, fim e aplicabilidade.

Nessa lógica, a causa final não se refere à função prática atribuída às coisas, mas sim ao estado completo e acabado da coisa quando realizada. Enquanto a aplicação da coisa é um passo prático subsequente à sua realização, a causa final representa a meta ou propósito último que se busca alcançar. Em outras palavras, a causa final não é a utilidade prática da coisa, mas sim o estado final desejado e completo que se pretende atingir; é a coisa pronta, acabada.

No caso em questão da mesa, poderíamos argumentar que a finalidade de uma mesa seria proporcionar um suporte estável para objetos, tornando-os acessíveis e organizados em um espaço. Todavia, essa não é a causa final última da mesa enquanto perfeição. A causa final é ela mesma, uma vez acabada, perfeição cabal.

Isto posto, ela motiva a causa eficiente, sendo que o propósito, o objetivo final, é o que dá origem à ação que traz a coisa à existência, como vimos no exemplo acima da mesa, mas não é a utilidade que a determina. De fato, uma mesa pode ter inúmeros fins práticos e funcionais na vida cotidiana: suporte para objetos, refeição, trabalho, estudo, decoração, entre outros. Logo, mesmo que a causa final tenha motivado o agente para que ele iniciasse a ação para, assim, chegar à forma de mesa (causa formal) com suas diversas características, como, por exemplo, o tamanho e a espessura, não se pode reduzi-la à aplicabilidade, pois isso consistiria em negar a natureza da coisa, seu princípio intrínseco.

Efetivamente, a causa final está intrinsecamente ligada à aplicabilidade, mas não se restringe a ela. Seria um erro tremendo aplicar isso a Aristóteles, que veementemente criticou as ideias materialistas e obscuras de seus predecessores (Cf. *Metafísica*, 1.7, 988<sup>a</sup>

20-30), por meio de sua teoria teleológica a respeito da causalidade. Assim sendo, a relação com a causa motora é de interdependência para chegar à efetividade; mas a causa final não é o uso prático.

Desse modo, se alguém perguntasse, por exemplo: por que a forma da estátua (pensemos em qualquer estátua significativa) atrai tanto a atenção das pessoas? Ora, seria certamente sua beleza estética. A resposta de Aristóteles seria embasada em sua *doutrina teleológica*: o fator que explica por que a estátua tem a forma que lhe foi atribuída é o propósito para o qual a estátua foi concebida, sua finalidade, a causa da motivação do agente.

À vista disso, na arte, o *telos* de uma obra de arte era o efeito emocional ou, poderia-se dizer, estético que ela buscava alcançar. Logo, compreender a finalidade de uma obra de arte permitiria apreciá-la em sua totalidade, por isso a noção de causa final desempenhou um papel importante em sua Metafísica, ética e filosofia da natureza, bem como na teoria do conhecimento.

Essa concepção de que há uma *teleologia* presente na natureza perpassa toda a obra aristotélica. Por conseguinte, no capítulo três do livro Física, no contexto das quatro causas, Aristóteles, ao falar da causa final, diz: “Além disso, denomina-se ‘causa’ como o fim, ou seja, aquilo *em vista de quê*, por exemplo, o caminhar, à saúde; de fato, por que caminha? Dizemos ‘a fim de que tenha saúde’, e, assim, dizendo, julgamos ter dado a causa” (*Física*, II.3, 194<sup>b</sup> 23). Dessa forma, a interpretação da causa final como “acabamento” em vez de “finalidade prática” revela uma dimensão mais profunda do pensamento de Aristóteles sobre *telos* e causalidade.

Assim, a relação entre a causa formal e a causa final em Aristóteles é de uma dependência recíproca, cada uma contribuindo para a realização do objetivo pretendido de maneira complementar. Ambas são necessárias para o processo causal completo e para a realização efetiva dos propósitos no mundo natural.

### **3.1.1.2 A relação entre causa material e causa final**

A relação entre a causa material e a causa final, em Aristóteles, é de interdependência mútua para a realização de qualquer processo causal. Por um lado, a causa material depende da causa final, pois ela se une à causa formal para alcançar um determinado fim. Em outras palavras, a matéria da coisa, representada pela causa material, é moldada e configurada de acordo com o propósito ou objetivo final desejado. Esse objetivo final orienta a seleção e o tratamento específico da matéria, garantindo que ela seja adequada para cumprir sua função no contexto pretendido.

Por exemplo, se considerarmos a construção de uma casa, a matéria-prima, como madeira, tijolos e cimento, é selecionada e manipulada de acordo com o plano ou projeto final da casa. A escolha específica dos materiais e a forma como são utilizados dependem diretamente do objetivo final de criar uma estrutura habitável e funcional.

Por outro lado, a causa final também depende da causa material para alcançar uma forma acabada e concluída. O objetivo final pretendido só pode ser realizado se houver a matéria apropriada disponível para ser moldada e configurada de acordo com a forma desejada. Em outras palavras, só podemos ter uma mesa acabada e perfeita se tivermos a matéria adequada para construí-la.

Assim, a relação entre a causa material e a causa final é de uma dependência mútua e complementar. Ambas as causas são necessárias para a realização do processo causal completo e para a criação de objetos ou fenômenos que atendam aos propósitos desejados. Nesse sentido, a causa material depende da causa final, pois ela se une à causa formal para um determinado fim. Contudo, a causa final também depende da causa material para chegar ao acabamento. Só teremos a mesa acabada e perfeita se houver a matéria adequada para construí-la.

Portanto, a dependência entre a causa material e a causa final é bidirecional e essencial para a realização efetiva de qualquer processo causal. Ambas as causas trabalham em conjunto, influenciando e dependendo uma da outra, para alcançar o resultado desejado. Essa interdependência reflete a visão holística e dinâmica de Aristóteles sobre a natureza e o funcionamento do mundo, onde todos os elementos estão intrinsecamente conectados em um sistema complexo de relações causais.

### **3.1.1.3 A relação entre causa eficiente e causa final**

Nessa perspectiva, a relação entre a causa eficiente e a causa final em Aristóteles é, de fato, bastante interessante e complexa, revelando uma interdependência fundamental entre elas. Por um lado, a causa eficiente depende da causa final para sua atuação, pois o agente só começa a agir quando há um objetivo a ser alcançado, um fim a ser realizado. Assim, o propósito final é o impulso que incita o agente a iniciar o processo causal, fornecendo-lhe direção e motivação para agir em direção ao resultado desejado. Por outro lado, a causa final também depende da causa eficiente para sua efetivação. A finalidade pretendida só se concretiza quando há uma ação realizada para alcançá-la.

Sem a intervenção do agente causal, a causa final permanece apenas como uma ideia ou aspiração, sem jamais se concretizar. Portanto, a relação entre a causa final e a causa eficiente em Aristóteles é de uma dependência mútua e complementar. Ambas as

causas são essenciais para o funcionamento do processo causal, trabalhando em conjunto para a realização efetiva dos objetivos e propósitos no mundo natural.

A causa eficiente é, assim, a força motriz que transforma o propósito ou objetivo em realidade. Ela é responsável por implementar as ações necessárias para atingir o fim desejado. Por exemplo, no caso de um escultor criando uma estátua, o fim da obra (a causa final) é representar uma figura ou forma específica, mas é a habilidade e a ação do escultor (a causa eficiente) que tornam essa figura real e tangível. Sem a ação do escultor, o objetivo final permanece inatingível.

Em resumo, a causa eficiente e a causa final são duas faces de uma mesma moeda. A causa final dá o sentido e a direção do processo, enquanto a causa eficiente é responsável pela realização prática desse processo. Juntas, elas completam o ciclo causal, sendo ambas essenciais para a materialização dos objetivos no mundo natural:

[...] o agente é movido por um fim (motor movido: *movens motum*), enquanto o fim já não é movido por nada, motor imóvel em seu gênero: *movens immobile*) [...]. Mas a causa eficiente não faz do fim um fim, não é a causa da causalidade do fim: como vimos, a razão pela qual o fim é desejado em sua própria natureza de bem, o fato de constituir uma perfeição; portanto, o agente não faz do fim um fim (que seja bom), mas simplesmente que a bondade que o fim supõe é obtida (Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 251, tradução nossa).

Percebe-se, efetivamente, que a causa final está intrinsecamente relacionada à causa motora, embora esta não seja a causalidade do fim. Isso não significa que a causa eficiente não faça o fim tornar-se efetivo, até porque, sem ela, a causa final jamais se concretizaria como um fim realizado.

A afirmação “a causa eficiente não faz com que o fim seja bom” (*Ibid.*, p. 251, tradução nossa) pode ser compreendida no contexto das quatro causas aristotélicas. Ela destaca uma distinção importante entre a causa eficiente e a qualidade moral ou ética do “resultado final”. Ou seja, o fato de algo ser produzido ou realizado por meio de uma causa eficiente não garante que o resultado será necessariamente bom ou ético.

Isso implica que a avaliação da qualidade moral de um resultado não pode ser determinada apenas pela eficácia da causa eficiente. No entanto, contestar a afirmação de que “sem a causa eficiente, o fim nunca será efetivado” (*Ibid.*, p. 210, tradução nossa) é um ponto válido, visto que outros tipos de causas podem desempenhar papéis importantes na realização de um objetivo.

Dessa forma, a causa eficiente desempenha um papel fundamental na realização e efetivação da coisa, pois é o agente que produz diretamente o efeito desejado. Sem a causa

eficiente, muitas vezes o resultado pretendido não seria alcançado. Portanto, embora seja verdade que a causa eficiente por si só não determine se um fim é bom ou ruim, sua presença é essencial para transformar uma ideia ou propósito em realidade concretizada e acabada.

Nessa lógica, a segurança do fim está mais diretamente relacionada à causa final, que é o propósito ou objetivo que o agente alcançou, pois é a coisa acabada, perfeita. Em outros termos, a causa eficiente desempenha um papel fundamental na realização do fim desejado, mas ela não determina a bondade intrínseca desse fim. No entanto, sua presença é indispensável para transformar a intenção ou propósito em realidade tangível, tornando possível a efetivação do objetivo final.

Logo, a causa final, em sua peculiaridade, destaca que os objetos naturais têm um propósito intrínseco, o *para quê* das coisas, levando a uma compreensão mais profunda e significativa do mundo natural. Como diz Santo Tomás de Aquino, o fim é encontrado no começo de toda causalidade; é a causa das causas, estando na origem da causa eficiente (Cf. *Suma Teológica*, I-II, 1, 2).

Por exemplo, se um escultor (causa eficiente) esculpe uma estátua com a intenção de representar uma figura histórica (causa final), a qualidade do fim (a estátua bem-feita e significativa) depende de como o propósito foi definido e se a execução corresponde a esse propósito. A causa eficiente é responsável por realizar a ação, mas a avaliação da qualidade do fim depende da causa final e da causa formal.

Essa íntima relação entre causa final e causa eficiente destaca a riqueza e complexidade da causalidade na tradição aristotélica. Ela evidencia como diferentes tipos de causas estão interligados de forma intrínseca, influenciando-se reciprocamente. Essa compreensão ressalta a necessidade de examinar não apenas os agentes causais imediatos, mas também os propósitos subjacentes que orientam sua ação. Ao fazê-lo, alcançamos uma visão mais completa e aprofundada dos processos causais que moldam o mundo ao nosso redor.

Assim sendo, nas causas extrínsecas, “o agente é a causa do fim em termos de realização ou aquisição, uma vez que o fim é alcançado pelas operações do agente” (Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 251, tradução nossa). Dado que a matéria e a forma dependem necessariamente de um agente para se unir, é o agente que opera motivado pelo fim (Cf. Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 251, tradução nossa).

### 3.2 O ACASO

Em Física II, 4-6, encontramos um conjunto de fenômenos que parecem escapar à determinação *teleológica*. A tarefa de Aristóteles é esclarecer que o acaso não é um tipo de causa (como as demais que vimos), porém, os resultados são causados, isto é, têm causas; e explicar quando algo é proveniente ou não do acaso.

Na verdade, o próprio Aristóteles afirma que há coisas que ocorrem no domínio do que acontece *em vista de algo ou em vista de quê*, embora elas mesmas não sejam em vista de algo, ou seja, sem finalidade ou sem um propósito intrínseco:

Entre as coisas que vêm a ser, umas vêm a ser em vista de algo, mas outras não; entre aquelas, uma são por escolhas, outras não por escolhas, mas todas elas estão entre as coisas que vêm a ser em vista de algo; por conseguinte, é evidente que, mesmo entre as coisas que vêm a ser à parte daquilo que é necessário ou *no mais das vezes*, há algumas a respeito das quais é possível que se dê *em vista de algo* (*Física*, II.5, 196<sup>b</sup> 17).

Nessa perspectiva, Aristóteles dá o exemplo de alguém que vai à praça por acaso, ou seja, sem a intenção de recobrar um empréstimo, mas acaba encontrando o devedor, e o desfecho é o ressarcimento. Contudo, não foi esse o propósito de sua ida à praça. É nessa linha de raciocínio que ele recorre à causação por concomitância para diferenciar as coisas que podem ser feitas a partir do pensamento (a razão) daquelas que resultam do “acaso”. Ora, se algo surgiu “por acaso”, embora tenha ocorrido de maneira completada, deve ser analisado por meio de um caminho de pesquisa e explanação. Quando consideramos eventos que surgem “por acaso”, podemos argumentar que esses eventos reforçam a importância e a superioridade da causa final em Aristóteles.

Dessa forma, em Física 196<sup>b</sup> II.5, 13, ele afirma: “mas, dado que, além dessas, há também outras coisas que vêm a ser, as quais todos afirmam ser por acaso, é evidente que o acaso e o espontâneo são algo [...]”. Sendo assim, notamos que dentro da doutrina aristotélica há uma explicação para certos acontecimentos que fogem da razão<sup>15</sup>. São realidades que acontecem, embora não com muita frequência, mas que chamam a atenção, e por isso Aristóteles tenta dar uma possível explicação.

Outrossim, a razão para isso é dupla: em primeiro lugar, pela organização subjacente, ou seja, a existência do acaso pressupõe uma organização subjacente onde as causas naturais e finais operam. O acaso só pode ser identificado como tal contra um pano de fundo de regularidade e propósito. No exemplo dado por Aristóteles do encontro

---

<sup>15</sup>Aristóteles nos Analíticos Posteriores (em grego, *Ἀναλυτικὰ ὕστερα*) enfatiza: “o que se produz em ordem a um fim, nunca se produz por acaso” (Analíticos Posteriores, II.11, 95<sup>a</sup> 15-16).

acidental de alguém que vai à praça sem a intenção de recobrar um empréstimo, isso só faz sentido em um contexto em que as pessoas normalmente têm razões e objetivos para suas ações, como passear, comprar alimentos etc. Esse pano de fundo de intencionalidade permite que reconheçamos o acaso quando ele ocorre.

Em segundo lugar, pela finalidade implicada: mesmo eventos que ocorram "por acaso" podem implicar um propósito maior. Assim, uma pessoa foi à praça sem a intenção de encontrar o devedor. Seu ato de ir à praça foi movido por outras razões, ou até mesmo por nenhuma razão específica. O encontro e o subsequente pagamento da dívida ocorreram por acaso, uma vez que a pessoa não foi à praça com esse propósito em mente. Embora accidental, esse evento pode ter um impacto significativo, como o ressarcimento da dívida ou o início de uma nova parceria.

Com efeito, a noção de causalidade em Aristóteles abre um caminho para a busca de explicações da coisa por meio das causas material, formal e motora dessa coisa. Aqui, podemos perceber a superioridade e a importância da causa final, que conduz todo esse percurso especulativo, como veremos nesta próxima seção.

### 3.3 SUPERIORIDADE E IMPORTÂNCIA DA CAUSA FINAL

Nesse panorama, a causa final é essencial para entender a totalidade de um processo. Ela revela o *telos*, ou objetivo, que cada coisa ou ação busca alcançar, completando a explicação das transformações e existências. Sem a causa final, nossa compreensão dos processos naturais e humanos seria incompleta, pois perderíamos a visão do propósito e do sentido que orientam todas as transformações.

Nesta seção, em um primeiro momento, trataremos da superioridade da causa final, mas apenas no campo epistemológico. Argumentaremos que as causas são interdependentes, mas, quando vistas sob a ótica de um fim efetivo, a causa final pode ser vista tanto como não-realizada quanto como realizada, sendo superior às demais quando efetivada. Como causa final efetivada (acabamento), ela possui uma força epistêmica diferenciada, pois provoca um caminho de pesquisa e explanação da coisa acabada e leva à busca das outras causas.

Em um segundo momento, enfatizaremos a importância da causa final, que não só hierarquiza e orienta as outras causas, mas também completa a explicação *teleológica* de todas as coisas, tornando-se necessária para uma compreensão profunda e integrada da realidade.

### 3.3.1 A superioridade da causa final

À vista disso, Aristóteles, reagindo às tentativas monistas e em defesa da pluralidade das causas, chama a atenção para a necessidade de buscar a causa mais extrema de cada coisa. Por isso, ele afirma que a explicação completa de qualquer fenômeno não pode ser reduzida a uma única causa, mas deve considerar todas as causas necessárias, que trabalham de maneira interdependente.

Ele sugere que, para compreender plenamente o ser ou o acontecimento, é preciso identificar as múltiplas camadas causais que estão envolvidas, desde a causa material até a causa final, sem negligenciar nenhuma delas. Isso reflete a visão aristotélica de um mundo multifacetado, onde a complexidade da realidade só pode ser explicada por meio da integração de diferentes aspectos causais:

É preciso sempre buscar a causa mais extrema de cada coisa, como nos outros casos (por exemplo: o homem constrói casa porque é construtor, e o construtor constrói segundo a arte da construção: ora, esta última é anterior, e é assim em todos os demais casos); além disso, de gêneros, é preciso buscar como causas gêneros e, de particulares, particulares (por exemplo, escultor é causa de estátua, mas esse escultor é causa dessa estátua), assim como, das coisas possíveis, é preciso buscar como causas capacidades, ao passo que, em relação àquilo que está sendo efetuado, as causas efetivamente atuantes (*Física*, II.3 195<sup>b</sup> 21).

Aristóteles, nesta passagem, expõe a importância de identificar corretamente as causas mais fundamentais ou “extremas” para compreender completamente a essência e a origem de algo. Esta abordagem sublinha a complexidade e a hierarquia das causas, diferenciando entre gêneros e particulares, capacidades e realizações. A *causa mais extrema* se revela quando a coisa está pronta, efetivada. Ela provoca a busca das outras causas, no sentido de que leva à busca pela explicação da coisa, sua constituição, sua essência e o agente movente. Nessa citação, notamos a hierarquia das causas e a superioridade da causa final, ao passo que o caminho que chegou à causa eficiente partiu da causa final, da busca pela causa mais extrema: o “esse escultor é causa dessa estátua” (*Ibid.*, II.3, 195<sup>b</sup> 21) só pode ser dito e só pode provocar a explicação de porque é assim, quando a estátua está pronta, não antes.

Por conseguinte, em Aristóteles, a noção de “perfeito” é quando algo atinge a plenitude de sua finalidade. É o estado de completude, onde a potencialidade foi atualizada. Em outras palavras, é o estado em que algo está sendo determinado conforme sua natureza ou propósito final. Assim sendo, é por meio dessa perfeição final (a coisa acabada) que se permite ir em busca das “causas efetivamente atuantes”.

Daremos dois argumentos para fomentar a noção da superioridade da causa final. O primeiro argumento é que *as causas são interdependentes, mas, quando vistas na ótica de um fim efetivo*, destacam a complexa correlação entre as causas e como elas atuam em conjunto para alcançar um propósito final.

Nesse sentido, as causas em Aristóteles são interdependentes, mas essa interdependência só faz sentido à luz de um fim eficaz. Por conseguinte, a causa final atua como o princípio organizador que integra a causa material, a causa formal e a causa eficiente. Por exemplo, em Física 195<sup>b</sup> 21, na construção de uma casa, a causa final (oferecer abrigo) é o objetivo que coordena a seleção dos materiais (causa material), o projeto da estrutura (causa formal) e o trabalho dos construtores (causa eficiente). Sem esse objetivo, os outros elementos permaneceriam desconectados e sem propósito. Assim, o complexo espetacular entre as causas e como elas atuam em conjunto para alcançar um propósito final destaca a superioridade da causa final.

Nesse exemplo dado por Aristóteles, do homem que constrói uma casa porque é construtor, todas as causas estão envolvidas. Entretanto, somente quando consideramos a construção de uma casa na ótica do fim efetivo (acabamento) reconhecemos que todas as causas aristotélicas estão envolvidas no processo: a causa material é representada pelos materiais de construção, a causa formal pelo projeto inovador e a causa eficiente pelo trabalho do construtor.

O segundo argumento é que a *causa final pode ser vista como não realizada e como realizada, e é como causa final efetivada que ela se revela superior às demais*. Enquanto não for realizada, a causa final representa o propósito ou objetivo a ser alcançado; quando efetivada, ela revela sua superioridade sobre as outras causas, pois orienta e coordena todo o processo de mudança ou criação. Assim, ela, como causa final efetivada, tem uma força epistêmica diferenciada, provoca não só um caminho de pesquisa e explanação da coisa acabada, mas também leva à busca das outras causas. Não se trata apenas de descrever o que foi alcançado, mas sim de entender como e por que esse resultado foi obtido.

Dito de outro modo, a causa final, quando efetivada, representa a concretização do propósito ou objetivo último do processo. Enquanto outras causas (formais, materiais e eficientes) desempenham papéis importantes na preparação e condução do processo, ela é que define o que se busca alcançar. Logo, quando esse propósito é realizado, isso demonstra a eficácia e a superioridade da causa final sobre as outras. É por meio da causa final que se compreende plenamente como o processo ocorreu e como todas as causas envolvidas se desenvolveram para a realização desse propósito final. Isso, inclusive, pode

ocorrer sem uma ação volitiva, mas revela a força potencial da causa final uma vez efetivada.

Nessa lógica, Aristóteles dá o exemplo das andorinhas, das plantas e das aves, que agem com uma finalidade, entretanto não são movidas por um intelecto, pois não se trata de uma ação consciente e volitiva, embora cheguem à perfeição enquanto realização do ser:

Isso é evidente sobretudo no caso dos outros animais, que produzem não por técnica, tampouco depois de ter examinado ou deliberado. Daí alguns se embarçam em saber se é com inteligência ou com algo diverso que operam as aranhas, as formigas e outros desse tipo. E a quem passo a passo procede dessa maneira, evidencia-se que até mesmo nas plantas surgem coisas convenientes ao acabamento, por exemplo, as folhas em vista da proteção do fruto. Por conseguinte, se é por natureza e em vista de algo que a andorinha faz o ninho, a aranha faz a teia, bem como as plantas fazem as folhas em vista dos frutos, e as raízes para baixo, não para cima, em vista do alimento, é manifesto que há uma causa de tal tipo nas coisas que vem a ser e são por natureza. E uma vez que a natureza é dupla, uma como matéria, outra, como forma e, dado que esta última é acabamento e as demais coisas são em vista do acabamento, é ela que é causa *em vista de quê* (*Física*, II.8, 199<sup>a</sup> 2032).

Essa citação ressalta a presença da causa final na natureza, observando como diferentes seres vivos e processos naturais buscam alcançar um propósito específico. Muitos animais agem de maneira instintiva, sem a necessidade de deliberar ou planejar suas ações. Eles simplesmente seguem seus instintos naturais para realizar determinadas tarefas, como construir ninhos ou teias. Certamente, é inaceitável pensar que as andorinhas fazem os ninhos conscientemente, ou seja, que elas tenham plena consciência de sua ação e sabem o motivo de realizá-la. Contudo, é igualmente ilógico afirmar que a nidificação não é feita em vista de algo, como, no caso das andorinhas, para a incubação de seus ovos, ou que as plantas não fazem as folhas em vista dos frutos.

Assim sendo, a finalidade é a busca de objetivos inerentes à sua natureza e à sua sobrevivência como parte do mundo natural. Aqui, a causa final é em vista no acabamento e na perfeição da coisa ao atingir sua essência: há uma causa final orientando essas atividades na natureza. Essa causa final é aquilo em vista do qual as coisas são produzidas ou organizadas. Por exemplo, as folhas são produzidas para proteger os frutos, e as raízes nascem para baixo na busca de alimentos. Essa causa final é entendida como parte da natureza das coisas, direcionando sua formação e comportamento.

Ademais, para Santo Tomás, a causa final pode ser entendida, como estamos sustentando, da seguinte forma: uma vez efetivada, ela leva à busca das outras causas e se revela como articuladora da ação das demais. Ela explica o *para quê* de todas as coisas

e é a verdadeira causa da causalidade eficiente, a *causa causarum*, isto é, a causa das causas, o pressuposto necessário para que os outros tipos de causalidade ocorram:

[...] o fim é a causa da causalidade do agente, porque faz que este produza seu efeito; da mesma maneira, faz que a matéria *seja* causa material e que a forma *seja* causa formal, já que a matéria não recebe a forma se não pelo fim (é dizer, em ordem a produção de um novo ente, ou de uma nova perfeição accidental), e a forma inerente a matéria pelo mesmo motivo. E esta é a razão de que se afirma que o fim é a *causa das causas* (*causa causarum*), porque é causa da causalidade de todas as causas (*De principiis naturae*, c. 4, tradução nossa).

Conforme Santo Tomás, a causa final é a causa da causalidade do agente (causa eficiente), da matéria (causa material) e da forma (causa formal) porque ela é a primeira, tendo precedência sobre as demais. Além disso, é a condição necessária para que as outras causas possam ocorrer. Ela possibilita que as outras causas alcancem a perfeição e atualizem suas potências, o que fica claro quando se afirma que “a matéria não recebe a forma se não pelo fim” (Alvira; Clavell; Melendo, 2001, p. 250, tradução nossa).

Por exemplo, um escultor se propõe a fazer uma escultura (causa final); em virtude desse desejo, ele se move, age (causa eficiente) para criar uma nova escultura (causa formal) e, para isso, escolherá o material que será utilizado (causa material). Dessa forma, percebe-se que a causa final possui precedência racional, explicativa e epistemológica. Ou seja, uma vez efetivada, ela abre o caminho para compreender e explicar a coisa.

Outro argumento a favor da superioridade da causa final como acabamento é a explicação dada pelo próprio Aristóteles sobre o eclipse, que pode ser definido como “privação da luz na lua devido à interposição da Terra” (Cf. Aristóteles 1999 *apud* Angioni, 2009, p. 287-288). Pensemos que a causa material seja a interposição da Lua entre a Terra e o Sol, pois a Lua, como um objeto físico, constitui a matéria envolvida nesse fenômeno. Dessa maneira, a causa formal (que é a essência, a forma) está relacionada à configuração específica da interposição da Lua entre a Terra e o Sol. O modo ou forma particular como a Lua se alinha com o Sol e a Terra determina a aparência e as características do eclipse. Já a causa eficiente são os movimentos orbitais da Terra, da Lua e do Sol, sendo a interação gravitacional e orbital entre esses corpos celestes que resulta na posição da Lua, bloqueando parcial ou completamente a luz do Sol.

Mas a causa final, qual seria, para fazer jus à teoria *hilemórfica teleológica* deste filósofo? Ora, no caso de um eclipse solar, não se trata necessariamente de um propósito

consciente, mas sim da expressão das leis naturais e das relações entre os corpos celestes conforme o funcionamento do sistema solar. Embora não ocorra sempre, poderia-se dizer que a causa final seria o fenômeno ocorrido, ou seja, seu acabamento. Dessa forma, Aristóteles reconhecia que nem todos os eventos naturais eram governados por um propósito intrínseco ou finalidade. Assim, os eclipses são fenômenos naturais que ocorrem devido às posições relativas da Terra, da Lua e do Sol, sendo regidos pelas leis da Física e da astronomia.

Portanto, o eclipse se enquadra nesta explicação, conforme Lucas Angioni:

Aristóteles afirma que ‘*A* ocorre sempre ou necessariamente da mesma maneira’, mas isso não quer dizer que ‘*A* existe eternamente nem toda a duração, da mesma maneira’. O termo *A* é modo abreviado de exprimir uma relação causal ou uma relação atributiva: ‘o eclipse sempre ocorre do mesmo modo’ não quer dizer que o eclipse existe sempre (Aristóteles, 1999 *apud* Angioni, 2009, p. 287).

Essa citação destaca a distinção entre a regularidade de um evento e sua existência contínua. Para isso, devemos considerar duas questões: a distinção entre causalidade e atribuição, e a interpretação do conceito de “sempre”.

Quanto à primeira, Aristóteles usa o termo *A* como uma maneira abreviada de expressar uma relação causal ou uma relação atributiva. Por exemplo, quando dizemos que *o eclipse sempre ocorre do mesmo modo*, estamos descrevendo uma regularidade causal, onde certas condições levam à ocorrência de um eclipse. Assim, “*A* ocorre sempre ou necessariamente da mesma maneira” (*Ibid.*, p. 287). Isso significa que, quando certas condições são atendidas, o evento sempre acontece da mesma forma, obedecendo a uma sequência ou padrão previsível.

Quanto à segunda consideração, é importante notar que a regularidade dos acontecimentos não implica em sua existência contínua ou eterna. Mesmo que o evento *A* ocorra sempre da mesma maneira quando as condições são satisfatórias, isso não significa que o evento exista perpetuamente ao longo do tempo, sem interrupção, como ocorre com o eclipse. Portanto, quando Aristóteles fala sobre algo acontecer “sempre ou necessariamente da mesma maneira”, ele está se referindo à regularidade ou uniformidade dos eventos, e não à sua existência eterna ou ininterrupta (Aristóteles, 1999 *apud* Angioni, 2009, p. 287). Assim, quando a causa final é efetivada e alcança seu estado de acabamento, sua importância e superioridade se tornam evidentes.

### 3.3.2 A importância da causa final

Assim, sobrelevar a importância da causa final sobre as demais não implica ignorá-las, mas revela uma compreensão complexa das causas e dos propósitos na natureza, partindo da explicação da coisa acabada. Pode-se, então, considerar a relevância da causa final dentro de um quadro mais amplo, que incorpora diferentes tipos de causas e considera uma variedade de abordagens para compreender a complexidade da realidade. Trata-se de reconhecer a contribuição única e essencial da causa final, sem recorrer a simplificações sobre o funcionamento da natureza.

Desse modo, Aristóteles confirma que diferentes tipos de causas (formais, materiais, eficientes e finais) desempenham papéis importantes na explicação das características naturais e humanas. No entanto, ele argumenta que a causa final ocupa uma posição especial devido à sua capacidade de unificar, orientar e completar a explicação dos processos. Isso não significa que as outras causas sejam ignoradas ou menos importantes, mas sim que a causa final fornece uma perspectiva fundamental para entender a *teleologia* na natureza.

Por conseguinte, em Física 199<sup>b</sup> 26, ele enfatiza que na natureza está sempre presente o *em vista de algo*, ou seja, existe um princípio intrínseco à coisa movida, conduzindo-a ao acabamento (Cf. *Física*, II.8, 199<sup>b</sup> 14). Por exemplo, “nas plantas há o em vista de algo, embora de maneira menos articulada” (*Ibid.*, II.8, 199<sup>b</sup> 9), pois as plantas fazem as folhas em vista de algo, e as raízes crescem para baixo, não para cima, em vista do alimento (Cf. *Ibid.*, II.8, 199<sup>a</sup> 20).

Isso significa que a matéria está teleologicamente organizada e estruturada em vista de um acabamento. E, embora o fim não seja possível sem ela, o fim não é devido à matéria:

Pois bem: é manifesto que, vê nas coisas naturais, o que é necessário é aquilo que nos referimos como matéria, bem como os movimentos dela. E ambas as causas devem ser enunciadas pelo estudioso da natureza, mas, sobretudo, a em vista de quê, pois ela é causa responsável pela matéria, ao passo que esta última não é causa responsável pelo acabamento. E o acabamento é aquilo em vista de quê, assim como é o princípio pela definição e pelo anunciado [...] (*Ibid.*, II.9, 200<sup>a</sup> 30).

Assim, a citação destaca que há duas causas essenciais que devem ser consideradas ao estudar a natureza: a causa material e os movimentos associados a ela. Essas causas são fundamentais para entender a constituição e o funcionamento das coisas naturais, e o estudioso da natureza deve conhecer todas. No entanto, a causa final tem uma

responsabilidade diferenciada. Qual é ela? A responsabilidade de articular tudo em um acabamento pronto.

Nessa perspectiva, o acabamento é descrito tanto como o princípio que orienta o processo quanto o resultado definido por esse princípio. É aquilo em vista do que todo o processo é realizado, e que define sua natureza e propósito. Assim, é o ponto de convergência de todas as outras causas, orientando e direcionando seu funcionamento em direção a um objetivo específico. Nesse viés, o acabamento representa o *telos*, ou seja, aquilo que dá sentido e significado a todo o processo de mudança e existência. Enquanto outras causas desempenham papéis específicos na preparação e condução do processo, é a causa final que define o que se busca alcançar.

Tudo isso aponta para a centralidade e a importância da causa final no pensamento aristotélico. Assim, em *Metafísica* 1044<sup>a</sup> 31, Aristóteles diz claramente que a causa final é o fim do homem, a realização de seu potencial humano. Além disso, ele a identifica com a causa formal, ou seja, tende a identificar o fim com a forma. Já em *De Anima*, afirma que “tudo aquilo que é por natureza existe para um fim” (*De Anima*, 434<sup>a</sup>). Portanto, é próprio da natureza do fim atrair:

O fim causa por modo de atração: é justamente o que caracteriza a causalidade do fim em oposição aos gêneros de causas. Matéria e forma exercem sua causalidade em sua união mútua como potência e ato; o agente, extraindo uma nova forma de matéria; o fim, atraindo o agente para si, movimentando algum tipo de apetite ou orientação natural, e assim atualizando as potências operativas da causa eficiente: a característica do fim é atrair (Alvira; CLavell; Melendo, 2001, p. 242, tradução nossa).

Essa citação destaca a natureza específica da causalidade da causa final em contraste com outros tipos de causas, como material, formal e eficiente. Com efeito, devemos considerar duas questões nessa citação: a primeira é que o fim atrai o agente para si. A citação sugere que a causa final atua por meio de um princípio de atração. Enquanto as outras causas exercem sua influência por meio de processos como potência e ato (formal e material) ou por extrair uma nova forma da matéria (eficiente), a causa final o faz de maneira diferente. Ela atrai o agente ou o executor da ação em direção a um determinado propósito ou objetivo.

Além disso, a segunda questão é que esse movimento de atração distingue a causa final dos demais gêneros causais. Terminantemente, é algo bastante peculiar, pois isso não ocorre nas outras causas. Em outras palavras, a causa final, ao atrair o agente em direção ao seu propósito, leva à atualização das potências operacionais da causa eficiente. Isso

significa que o agente é motivado ou direcionado pela causa final a determinadas ações que levam à concretização do propósito desejado.

É certo, como sabemos, que o agente extrai uma nova forma da matéria; entretanto, a própria causa motora é motivada pela causa final. Ao começar uma determinada ação, o agente foi movido pelo fim, pelo bem que é distinto de si. Deste modo, na arte, o *telos* de uma obra de arte era o efeito emocional ou estético que ela buscava alcançar. Essa causa final é concebida como um “bem” que está além do agente, algo que ele busca realizar ou alcançar, e que é distinto dele mesmo.

Compreender a finalidade de uma obra de arte permitiria apreciá-la em sua totalidade, por isso a noção de causa final desempenhou um papel importante na concepção filosófica de *aitia*, bem como na teoria do conhecimento.

Essa concepção de que há uma *teleologia* presente na natureza permeia toda a obra aristotélica. No capítulo três do livro da Física, no contexto das quatro causas, Aristóteles, ao falar da causa final, diz: “Além disso, denomina-se 'causa' como o fim, ou seja, aquilo em vista do que, por exemplo, do caminhar, à saúde. De fato, por que caminha? Dizemos a 'fim de que tenha saúde' e, assim, dizendo, julgamos ter dado a causa” (*Física*, II.3, 194<sup>b</sup> 23).

Se alguém perguntasse, por exemplo: por que a forma da estátua (pensemos em qualquer estátua significativa) atrai tanto a atenção das pessoas? A resposta seria necessariamente sua beleza estética. Certamente, a resposta de Aristóteles seria embasada em sua *doutrina teleológica*: o fator que explica por que a estátua tem a forma que lhe foi atribuída é o propósito para o qual a estátua foi concebida, sua finalidade, a causa da motivação do agente.

Portanto, a noção aristotélica de causalidade faz-se necessária não só para uma abordagem integrada das coisas, mas também para o conhecimento e a explicação do mundo. Ela permite uma compreensão mais profunda da realidade. Quer identificar as causas, favorecendo, por meio de sua investigação filosófica, a construção e a explicação do conhecimento científico.

Sendo assim, é possível existir uma perfeita harmonia e complementariedade entre a causalidade e o conhecimento empírico, até porque toda a estrutura do pensamento aristotélico parte da observação e da afirmação de que o essencial das coisas encontra-se nelas mesmas. Aristóteles é bastante empirista e parte da experiência para conhecer as causas. Defendia que compreender essas causas, baseadas em observações empíricas das características naturais, era essencial para entender a natureza das coisas.

Efetivamente, a própria experiência leva a razão a chegar ao conhecimento da causalidade por meio de ações cotidianas. Também a própria existência do homem prova que ele é causado, pois, como diz José de Finance: “Sempre que a existência começa, é preciso afirmar que é causada” (Finance, 1965, p. 360, tradução nossa).

Assim, a causalidade é uma exigência da razão<sup>16</sup>; ela se faz necessária para construir qualquer conhecimento. E, mesmo que os sentidos não consigam retirar da experiência esse conceito, o intelecto o abstrai, tal precioso conceito: “[...] quando a causa não é manifesta na experiência<sup>17</sup>, deve ser afirmada pela razão” (Selvaggi, 1988, p. 314).

Vemos essa importância da causa final até no campo científico, pois a própria ciência parte das realidades dadas e trabalha com pressupostos de que existem causas neste mundo. Ela analisa os fenômenos naturais buscando minuciosamente as respostas ou simplesmente as causas deles para depois formar as leis. Analisa, também, os fenômenos naturais buscando minuciosamente as respostas ou simplesmente as causas deles para depois formar as leis. À vista disso, ela faz todo esse percurso com o objetivo de melhorias para as relações humanas. Desse jeito, o médico quer descobrir a causa de tal doença que se manifesta em determinado paciente, causando reações ou efeitos desagradáveis a ele.

Da mesma forma, a gravidade descoberta e explicada por Newton é a causa da estabilidade das coisas. Desse modo, a seleção natural é a causa da evolução das espécies encontrada por Darwin. Assim, compreende-se, aliás, que a causalidade não é só objeto da razão, mas também da própria ciência. “Ora, para agir sobre a natureza é preciso conhecer as causas que podem exercer uma determinada atividade, modificar o curso dos eventos e produzir os efeitos que se querem” (*Ibid.*, p. 315). Essas teorias partiram da causa final efetivada. Foi e é um bom caminho seguro e promissor para chegar às outras causas.

---

<sup>16</sup> O pensamento de Aristóteles é que os seres humanos não devem se limitar à imanência, ou seja, à experiência sensível, mas serem convidados a transcender o mundo empírico para construir um saber sistemático. Isso não implica desprezar, evidentemente, o sensível, mas ultrapassá-lo. Esse processo só é possível ao se adquirir o conhecimento das causas primeiras e últimas. De fato, é próprio do intelecto humano conhecer, por meio dos entes materiais, marcados por acidentes, a essência das coisas. Embora o conhecimento sensível e o intelectual não sejam a mesma coisa, eles não devem ser separados, pois, entre o conhecimento sensível e o intelectual, há distinção, mas não separação; existe unidade, mas não identificação.

<sup>17</sup> Aristóteles muitas vezes é apresentado como empirista. No entanto, não devemos entender o termo *empirista* no sentido moderno e pejorativo, que reduz todo o conhecimento à mera experiência (o que será abordado mais adiante). Aristóteles reconhece que a essência se encontra nas coisas particulares (Chauí, 2000, p. 276). O homem, ao conhecê-las, dá um salto qualitativo, ou seja, do ente particular ele chega ao conceito universal. Este ponto de vista não é aceito pelos empiristas modernos, que negam a natureza intrínseca da causalidade. Para uma visão mais ampla da causalidade na história da filosofia, ver AGUIAR, Túlio. *Causalidade e direção do tempo: Hume e o debate contemporâneo*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

Embora a ciência moderna tenda a enfatizar mais as causas materiais e eficientes, buscando explicar os eventos em termos de relações causais observáveis e mensuráveis, a noção de causalidade aristotélica auxilia na crescente compreensão científica do mundo e pode levar a uma compreensão científica mais abrangente, se partir da causa final efetivada e avançar para a determinação das outras causas.

Na concepção de Selvaggi, a causalidade é apresentada como uma exigência da razão humana. Isso significa que é fundamental para a nossa capacidade de compreender e explicar o mundo ao nosso redor. Assim sendo, a razão, a partir de cada coisa dada, busca explicar sua constituição, sua origem, bem como as relações de causa e efeito entre os eventos e as manifestações que observamos.

Ademais, se estivermos passando por um determinado lugar e nos depararmos com um grande estouro, automaticamente a nossa razão procurará a causa de tal fenômeno. Nossa reação seria: “O que aconteceu?! O que foi isso?!” Ora, procurar o motivo de algo é procurar sua causa. Dessa maneira, a causalidade nos ajuda a encontrar respostas para essas perguntas, fornecendo um quadro conceitual para entender como os eventos estão interconectados.

Dessa forma, conhecer a causa é conhecer o porquê que explica a necessidade de a coisa ser como ela é; de sua existência, visto que todos os seres presentes na natureza não têm em si mesmos a razão suficiente. Logo, a razão busca explicar a constituição, a origem e o ser de todas as coisas dadas. Isso implica que estamos constantemente buscando entender não apenas o que observamos, mas também porque as coisas são como são.

Além disso, outro aspecto que revela a importância da causa final é a contingência no mundo natural, que se dá por meio da observação empírica. Por conseguinte, o fato de que muitas coisas poderiam ser diferentes do que são nos impulsiona a investigar as causas dessas coisas. Em outras palavras, as coisas existentes têm causas, possuem tudo o que foi necessário para elas existirem e serem o que são, mas não são causas de si mesmas, dependem de circunstâncias para atualizarem suas potências. Consequentemente, necessitam de um princípio que seja exterior a si, que deve ser responsável pelo seu ato e pela sua origem. Isso só ratifica a perfeição e importância da causalidade aplicada ao ser, revestindo-a de grande importância, porque o contingente exige uma causa realmente distinta dele:

Tudo o que existe ou passa a existir deve ter uma razão que explique a sua existência ou a sua chegada, razão essa que se encontra no ser considerado ou fora dele. No primeiro caso, o ser, por possuir em sua

natureza tudo o que necessita para existir, existe necessariamente. No segundo caso, a existência do ser é contingente: por si só, esse ser não tem o que precisa para existir. Desta maneira concluímos: todo ser contingente requer, para ser, uma causa. Especifiquemos: uma causa eficiente, porque é somente através da causa eficiente que as outras (a final e a exemplar) exercem a sua influência (Finance, 1965, p. 361, tradução nossa).

Assim sendo, como diz José de Finance, “tudo o que existe ou passa a existir deve ter uma razão que explique a sua existência” (*Ibid.*, p. 361, tradução nossa), pois, tratando-se de uma realidade contingente, ela necessita de uma causa eficiente para exercer influência sobre ela. Assim, seria inconcebível que uma determinada coisa, enquanto potência – por exemplo, uma madeira – chegasse a ser uma mesa sozinha, ou seja, fosse a causa de sua própria atualização ou perfeição. Desse modo, a citação acima não apenas explica a necessidade de causas para a existência dos seres, mas também destaca a interconexão entre diferentes tipos de causas e a importância de considerar o propósito ou fim ao investigar a origem e a natureza das coisas.

Portanto, seres contingentes requerem causas eficientes para existirem, enquanto a causa final desempenha um papel importante e superior, influenciando e direcionando a busca por essas causas. Isso reafirma a importância de se explicar a existência e a mudança no mundo, abrindo caminhos para estudos sérios a esse respeito.

### 3.4 INICIANDO UM DIÁLOGO

Assim, gostaríamos de encerrar nosso percurso nesta dissertação abrindo um diálogo, ainda que muito incipiente, com a análise feita por Russell, a fim de estabelecer uma base de continuidade em nossa investigação sobre o tema da causalidade. E, como dentre as críticas levantadas por Russell contra a noção de causalidade duas nos chamam mais a atenção, vamos nos deter nelas como base para este início de confronto entre sua leitura crítica e a noção aristotélica de causalidade.

Nessa perspectiva, a primeira delas assume que a causalidade é uma relação que, nas palavras de Russell, pode ser formulada como: “Dado qualquer evento  $e_1$ , há um evento  $e_2$  e um intervalo de tempo  $t$  que, sempre que ocorre  $e_1$ ,  $e_2$  segue-se após o intervalo de tempo  $t$ ” (RUSSELL, 1957, p. 203). Alguém pode, por exemplo, colocar uma moedinha na máquina ( $e_1$ ) e, após um intervalo de tempo ( $t$ ), seguir-se a liberação do prêmio ( $e_2$ ).

Em seguida, Russell critica essa concepção de que a causalidade é uma relação necessária entre causa e efeito. Segundo ele, o evento pressuposto na formulação da

relação precisa ser uma lei e gozar de necessidade, pois sempre que (e1) acontecer, (e2) deve seguir-se no intervalo (t). Contudo, não encontramos essa lei na realidade. Logo, é possível colocar a moedinha na fenda da máquina e não alcançar o resultado esperado em t. Não há necessidade aqui, nem física, nem lógica (Cf. RUSSELL, 1957, p. 206).

Deste modo, a crítica de Russell à concepção aristotélica da causalidade se baseia na ausência de uma relação necessária entre causa e efeito. No entanto, ele argumenta que essa visão é problemática, pois não encontramos essa necessidade na realidade observada, e nossa compreensão da causalidade deve ser informada pela evidência empírica e pela consideração cuidadosa das múltiplas variáveis envolvidas em qualquer processo causal.

Assim, Russell ilustra sua crítica com um exemplo prático: colocar uma moeda em uma máquina de vendas (Cf. *Ibid.*, p. 206). Segundo Aristóteles, se a causa (colocar a moeda na máquina) ocorrer, o efeito (a máquina liberar o produto) deve necessariamente seguir-se em um determinado intervalo de tempo. Entretanto, na prática, isso nem sempre acontece. Pode ocorrer que, mesmo após a causa ter sido realizada, o efeito esperado não seja produzido. Isso demonstra que não há uma necessidade física ou lógica inerente à relação entre causa e efeito.

Dessa maneira, a segunda crítica de Russell a que nos referimos é a de que a causalidade é uma lei que, nas palavras de Russell, pode ser formulada como: “Ora, argumenta-se que esta lei (a lei da causalidade) significa que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos” (*Ibid.*, p. 205). Se isso fosse o caso, sustenta Russell, sempre que alguém colocasse a ficha na máquina, sairia o prêmio. No entanto, essa é uma pretensão que não se verifica. À vista disso, qualquer exemplo de sequência é apenas provável, e a relação de causa e efeito deveria ser uma lei necessária. Mas não existe essa lei de que toda pedra que bate na vidraça quebra a vidraça (Cf. *Ibid.*, p. 212). Por conseguinte, é provável que, ao colocar a ficha na fenda da máquina, o prêmio saia, mas também é provável que, naquele intervalo de tempo (t), a máquina pare de funcionar e o prêmio não saia.

Assim, Russell contesta essa visão, apontando para a complexidade e a variabilidade dos fenômenos naturais. Ele argumenta que, na prática, não podemos garantir que as mesmas causas sempre produzirão os mesmos efeitos. Com efeito, existem inúmeras variáveis e condições que podem influenciar o resultado de um processo causal, tornando impossível prever com “certeza” o que acontecerá. Além disso, fenômenos complexos e sistemas dinâmicos podem apresentar comportamentos imprevisíveis e não lineares, desafiando a ideia de uma relação causal determinística e invariável.

Agora, isso não quer dizer que não podemos ter certeza de ter descoberto um verdadeiro caso de causa e efeito. Pelo contrário, isso quer dizer que “mesmo quando temos um caso de causa e efeito no sentido atual, significa apenas que, com base na observação, é provável que, quando um ocorrer, o outro ocorrerá” (RUSSELL, 1957, p. 213). Essa citação ressalta que, embora possamos identificar casos de aparente causa e efeito na realidade, isso não implica uma "certeza" de que essa relação seja universal e invariável. Em vez disso, sugere que, mesmo quando observamos uma relação causal entre dois eventos, isso apenas indica uma probabilidade de que, quando um evento ocorrer, o outro também ocorrerá.

Essa ideia de Russell destaca a importância de reconhecer os limites do nosso conhecimento e a necessidade de uma abordagem mais cautelosa e probabilística à causalidade. Embora possamos identificar padrões e regularidades na natureza, devemos estar cientes da possibilidade de exceções e variações, e não assumir que as relações causais são absolutas e infalíveis. Essa postura reflexiva e crítica nos ajuda a evitar simplificações excessivas e a abordar a causalidade com uma compreensão mais matizada e contextualizada.

Colocando a leitura crítica de Russell em confronto com a noção aristotélica de causalidade, contudo, percebemos que as duas críticas de Russell apontadas acima não se chocam com a noção aristotélica de causalidade, no sentido de *aitia*, como foi tratada.

Realmente, a noção de causalidade aristotélica pressupõe um trabalho investigativo/explanatório que pode levar à explicação de uma coisa particular, assim como de muitas, mas não precisa ser considerada uma lei geral e necessária.

Destarte, a investigação de uma estátua, partindo da causa final efetivada, pode levar ao conhecimento da causa material (mármore), da causa formal (estátua) e da causa motora (escultor) daquela estátua, mas isso não quer dizer, por exemplo, que todo escultor fará uma estátua igual àquela. Dessa forma, não quer dizer nem mesmo que aquele escultor fará outra estátua igual àquela. Também não quer dizer que ele não consiga. Quer dizer, como afirma Russell, que temos um caso de causa e efeito no sentido atual, analisado com base na observação, e que pode ser provável que, quando um evento ocorrer, o efeito similar ocorra, mas isso não é necessário.

Além disso, considerando a crítica feita por Russell à questão da necessidade, podemos dizer que não há choque entre a demanda de Russell e a noção aristotélica de causalidade, porque esta última não defende a existência de uma necessidade, física ou lógica, para os fenômenos naturais. O que Aristóteles diz é que “o escultor é causa da estátua, mas esse escultor é causa dessa estátua” (*Física*, II.3 195<sup>b</sup> 21). Ora, não havia

nenhuma necessidade de que o escultor fizesse a estátua, mas agora que ele a fez, se olharmos a partir da causa final, podemos descobrir que essa estátua é necessariamente daquele escultor. Não é uma necessidade física, porque ele poderia ter morrido antes de concluir a estátua; também não é uma necessidade lógica, porque não haveria nada ilógico se ele não concluísse a estátua. Mas é uma necessidade de ligação entre o efeito e a sua causa.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao final do nosso percurso de investigação e considerando que nosso objetivo foi *acentuar a importância da causa final na concepção aristotélica*, apresentaremos três conclusões que nossa investigação permite tirar e que, ao que tudo indica, se complementam.

A primeira conclusão é que *a noção aristotélica de causalidade* põe em marcha um percurso ou caminho de investigação. Isso significa que, para conhecer a causa de um objeto ou fenômeno, é necessário investigar o processo de sua constituição, isto é, o percurso de seu vir-a-ser. Trata-se de uma noção que provoca um caminho de pesquisa, partindo do objeto em seu estado atual para buscar o que possibilitou ele tornar-se tal coisa. Ora, em Aristóteles, isso não se dá de modo *a priori*, mas *a posteriori*; ele parte da coisa em si mesma, tal como se apresenta ao sujeito cognoscente, para chegar à sua causa. Sabemos que Aristóteles valoriza o objeto em sua concretude, isto é, em suas particularidades.

Isso é de suma importância, visto que a filosofia aristotélica, principalmente no que tange à sua noção de causa final como acabamento, tem sido frequentemente mal interpretada. Por isso, valorizamos tanto o estudo sério e aprofundado. Dessa forma, uma investigação empenhada estará em consonância com o pensamento do autor estudado.

A segunda conclusão é que essa *investigação deve ir na direção de uma compreensão global do objeto*, uma compreensão que permita uma explanação abrangente de tudo aquilo que possibilitou o seu surgimento. No pensamento aristotélico, o conhecimento não é isolado nem restrito, mas amplo. Logo, não se desenvolve apenas uma noção de causa, mas uma multicausalidade. Efetivamente, a própria noção de causa como *aitia* remete à noção de explanação e explicação em sentido mais profundo do termo. Dado isso, infere-se que a totalidade favorece um conhecimento amplo e holístico de uma determinada coisa ou fenômeno, que se comprova na correlação harmônica e perfeita entre as quatro causas, que, embora distintas, não se contradizem, como, por exemplo, a causa final, que é a causa da causalidade de todas as coisas e goza de precedência epistemológica.

A última conclusão é que *a causa final, como acabamento, não é a causa das causas, mas tem uma importância que se sobressai às outras*. Essa superioridade ressalta a sua importância, pois, ao ser efetivada (acabamento), ela tem uma força epistêmica diferenciada. Ela provoca um caminho de pesquisa e explanação da coisa acabada e leva à busca das outras causas. Como vimos, Aristóteles faz um caminho similar em seu

filosofar: ele não parte da causa primeira das coisas, mas das causas mais próximas, como a causa final, para, depois, chegar à compreensão das outras.

Nosso percurso investigativo culminou no encontro com a crítica de Russell à noção aristotélica de causalidade. Pode-se perceber que uma discussão interessante, de aproximação e tensão, foi aberta. A perspectiva agora é dar continuidade à investigação, aprofundando melhor a crítica russelliana e sua interação com a noção aristotélica de causalidade. Dessa forma, a investigação aprofundada da crítica de Bertrand Russell à noção de causalidade e sua interação com a teoria aristotélica das causas oferece, sem dúvida, uma rica área de estudo para questionar e redefinir conceitos fundamentais na filosofia. Assim, para seguir adiante neste caminho, é necessário explorar detalhadamente as posições de Russell e Aristóteles, destacando os pontos de convergência e divergência, bem como as implicações filosóficas e científicas de suas visões.

## 6 REFERÊNCIAS

ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomás. *Metafísica*. 8ª ed. Espanha: Eunsa, 2001.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ªed. trad. Ivone Castilho Benedetti. Martins Fontes: São Paulo, 2007.

AGUIAR, Túlio. *Causalidade e direção do tempo: Hume e o debate contemporâneo*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

ANGIONI, Lucas. *Física I e II. Departamento de Filosofia Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, n. 34, janeiro/1999*. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/publicacoes/pub/livros/1574>. Acesso em: 22 nov. 2023.

\_\_\_\_\_. *De Anima I-III. Departamento de Filosofia Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, n. 38, setembro/1999*. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/publicacoes/pub/livros/1518>. Acesso em: 22 nov. 2023.

\_\_\_\_\_. *As quatro causas na filosofia da natureza de Aristóteles*. ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. V n° 10, 2011. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/16447/10218>>. Acesso em: 10 jun. 2024.

AQUINO, Tomás de. *Comentários à Metafísica de Aristóteles I-IV*. trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. trad. Alexandre Correia. v. I. São Paulo: Permanência, 2020.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. 5ª ed. v. II. trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Sumário e comentário. 5ª ed. v. III. trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. *Física I - II*. prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Organon. Analíticos Posteriores*. v. IV. trad. Pinhada Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, LDA, 1987.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

BERTI, Enrico: *Perfil de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.

BULHÕES, Fernanda. *Nietzsche e o Nascimento da Filosofia Grega*. *Revista de filosofia*. Rio Grande do Norte, v. 20, n. 33, p. 391-410, janeiro/junho.2013. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7524/5594>. Acesso em: 22 nov. 2023.

CORPUS THOMISTICUM *Sancti Thomae de Aquino De principiis naturae. Textum Leonino 1972 praebito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.* Disponível em: <<https://www.corpusthomisticum.org/opn.html>>. Acesso em: 10 jun. 2024.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia.* São Paulo: Ática, 2000.

CHÂTELET, François; BERNHARDT, Jean; AUBENQUE, Pierre. *A Filosofia Pagã.* 2ª ed. Do século VI a.C. ao Século III. d.C. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973.

FINANCE, de Joseph. *Conocimiento Del Ser: Tratado de Ontologia.* Roma: Gredos, 1965.

GARRET, Brian. *Metafísica: conceitos-chave em filosofia.* trad. Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2008.

LUCAS, Ramón Lucas. *El hombre espíritu encarnado.* Compendio de filosofía del hombre. Sígueme: Salamanca, 2003.

MELENDO, Tomás. *Metafísica da realidade: as relações entre filosofia e vida.* São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2002.

PLATÃO. *Fédon.* Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Minerva, 1988.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História Pagã Antiga.* 3ª ed. v. I. trad. Ivo Storniolo. Paulus, 2003.

RUSSELL, Bertrand. *Sobre a noção de Causa. Em: Misticismo e lógica.* Trad. Wilson Velloso. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

SELVAGGI, Filippo. *Filosofia do Mundo: Cosmologia Filosófica.* 2ª ed. trad. Alexander A. MacIntyre. São Paulo: Loyola, 1988.