

# A PLURALIDADE DOS MOVENTES IMÓVEIS E OS TIPOS DE INTELECÇÃO NA *METAFÍSICA* Λ DE ARISTÓTELES

## THE PLURALITY OF UNMOVED MOVERS AND THE TYPES OF INTELLECTION ARISTOTLE'S *METAPHYSICS* Λ

COSTA SOUSA, M. (2016). A pluralidade dos Moventes Imóveis e os Tipos de Intelecção na *Metafísica* Λ de Aristóteles. *Archai*, n. 16, jan.-apr., p. 77-106

DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_16\\_3](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_16_3)

**RESUMO:** Este estudo, partindo de uma leitura do livro Λ da *Metafísica*<sup>1</sup> segundo a qual o seu objeto de investigação são as substâncias enquanto princípios<sup>2</sup>, tem como objetivo investigar a natureza do primeiro movente imóvel e dos outros moventes também ditos imóveis. Para isto, analisarei três pontos: a) como Aristóteles chega à necessidade das substâncias imóveis do ponto de vista do movimento; b) a noção de primeiro/pri-

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

Meline Costa Sousa, 'A pluralidade dos Moventes Imóveis e os Tipos de Intelecção na *Metafísica* Λ de Aristóteles', p. 77-106

mazia dita do movente que move o primeiro céu e dos moventes que movem as outras esferas celestes; c) por que razão o primeiro movente imóvel, do ponto de vista noético, é diferente dos intelectos humanos.

**Palavras-chave:** Aristóteles, Metafísica, Deus, Substâncias, Intelecto

**ABSTRACT:** In this paper, I aim to explore the nature of the first unmoved motor and the nature of the other unmoved movers in Aristotle's *Metaphysics* Λ. My analysis will focus on the following topics: a) how does Aristotle identifies the concept of unmoved substances taking as starting point the concept of movement; b) the concept of first/primacy associated to the first unmoved motor as well as to the other celestial spheres' movers; c) finally, from a noetic point of view, why does the first unmoved mover is different from the human intellect.

**Keywords:** Aristotle, Metaphysics, God, Substances, Intellect

Com respeito aos moventes imóveis<sup>3</sup>, logo no início da *Metafísica*  $\Lambda$ , o leitor depara-se com uma dificuldade. Ainda que Aristóteles seja explícito acerca do fato de haver um primeiro movente imóvel, em  $\Lambda$  8 (1073a33-b1), ao reconhecer que é necessário haver outras substâncias eternas por natureza e imóveis em si (*τὴν τε φύσιν αἰδίου καὶ ἀκινήτους καθ' αὐτάς*), não se sabe ao certo a natureza destas substâncias. Do ponto de vista do movimento, fica claro que, em ambos os casos, trata-se das substâncias imóveis e eternas. No entanto, do ponto de vista noético, ou seja, enquanto intelectos, não fica claro se também estas outras substâncias imóveis são ato puro e por isso auto-intelecção.

Porque em *Metafísica*  $\Lambda$  é estabelecido que o movente imóvel não age em vista de outro movente, já que seu fim é ele mesmo, nega-se que a sua intelecção dependa de qualquer tipo de conteúdo como, por exemplo, dos fantasmas. Sendo assim, a distinção entre dois tipos de intelecção parece estar ancorada justamente na distinção entre a natureza dos intelectos. Se por um lado o intelecto humano, ainda que incorpóreo (*ασώματος*) e não misturado (*ἀμιγῆ*), depende dos fantasmas para entender, os moventes imóveis, completamente auto-suficientes, realizam uma ação que depende apenas deles mesmos. Contudo, ficam abertas as questões: tudo que é dito do primeiro movente imóvel pode ser dito dos outros moventes imóveis? Eles compartilham a mesma espécie? Por que razão a comparação com o intelecto humano?

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Meline Costa Sousa, 'A pluralidade dos Moventes Imóveis e os Tipos de Intelecção na *Metafísica*  $\Lambda$  de Aristóteles', p. 77-106

Meline Costa Sousa, 'A pluralidade dos Moventes Imóveis e os Tipos de Intelecção na *Metafísica* Λ de Aristóteles', p. 77-106

Em Λ 1 (1069a30-b3), depara-se com a primeira distinção entre a substância sensível (*αἰσθητή*), englobando as substâncias que realizam um movimento circular eterno, e a substância imóvel (*ἀκίνητος*). Do fato de Aristóteles, neste primeiro momento, valer-se do singular para se referir ao terceiro tipo de substância, a substância imóvel, não se pode inferir que se trata de um único movente imóvel. Isto, pois também é utilizado o singular para se referir ao primeiro grande tipo, a substância sensível, o qual se subdivide em entes corruptíveis, as plantas e os animais, e entes eternos, os corpos celestes.

Deixando de lado a discussão acerca das substâncias sensíveis, presente em 1069b3-1070a30<sup>4</sup>, ao tratar dos princípios dos entes (1070a31-1071b2), Aristóteles reconhece haver, dentre todos os princípios, um primeiro e único que move todas as coisas (*τὸ πρῶτον πάντων κινῶν πάντα*). Contudo, ainda que se reconheça este primeiro princípio, ele não é identificado com o terceiro tipo de substância, a substância imóvel. Daqui não se pode concluir que há apenas uma única substância imóvel que é o primeiro princípio para todas as outras substâncias. O que se pode concluir é que, dentre as substâncias, há uma que é a primeira e princípio para as outras. Em outras palavras, da existência de um primeiro princípio não decorre que haja apenas uma única substância imóvel. Como mostrarei, Aristóteles indica a existência de muitas substâncias que são princípios de movimento e que fazem parte do grande gênero substância imóvel.

Acerca dos primeiros princípios dos entes (aqui se trata da investigação dos princípios em geral e não apenas do primeiro princípio de todas as coisas), uma das suas propriedades é o fato de estar em ato (1070b17-20). Assim, tendo em vista que o princípio de certo ente é um dos seus semelhantes, os princípios das substâncias também são substâncias.

Começa em 1071b3 a discussão dedicada a mostrar que “é necessário que exista a substância eterna imóvel” (*Met.*  $\Lambda$  1071b4-5). Trata-se, portanto, do discurso sobre o segundo tipo de substância enunciada em 1069a33. Novamente, aqui o uso do singular não significa se tratar da investigação de um indivíduo, mas da investigação de um tipo de substância.

Aristóteles (*Met.*  $\Theta$  8) apresenta uma sequência de raciocínios para demonstrar a primazia dos princípios e a necessidade de que eles não sejam corruptíveis. O primeiro pode ser assim reconstruído: as substâncias são princípios para os entes; os princípios são anteriores e primeiros; logo, as substâncias são anteriores e primeiras. O segundo pode ser assim reconstruído: se todos os princípios são corruptíveis, todos os entes também são corruptíveis; as substâncias são princípios; as substâncias são corruptíveis. No entanto, é sabido que existem dois tipos de substâncias que não são corruptíveis, a eterna e a imóvel; de onde se conclui que nem todos os princípios são corruptíveis.

Ao contrário de igualar estas substâncias, Aristóteles reconhece que, também entre elas, algumas são princípios para as outras. Como as substâncias eternas se movem circularmente, elas dependem de um princípio para o movimento que esteja sempre em ato.

Se não fosse assim, ou seja, se o princípio que é causa do movimento das esferas celestes não estivesse em ato, mas em potência para mover e “visto que aquilo que está em potência para agir pode não agir” (*Met.* Λ 1071b13-4), seria possível que não houvesse movimento. Deste modo, é necessário haver um princípio cuja essência é ato e que seja princípio para o movimento (*Met.* Λ 1071b20-23).

O uso do plural na passagem mencionada indica que a substância, princípio para o movimento e, por isto, imóvel e sempre em ato, não é uma única substância, mas τὰς οὐσίας. O que pode gerar certa confusão é o fato de ora Aristóteles falar de uma substância que é o primeiro princípio dentre todos os princípios ora falar das substâncias que são princípios dos movimentos eternos<sup>5</sup>. Haveria uma distinção na natureza destas substâncias ou elas são do mesmo gênero (substância imóvel)?

Em Λ 7 1072a21-26 há uma indicação de que, para o movimento eterno do primeiro céu, existe uma substância que é princípio em ato e que o move eternamente. Como aponta Mugnier (1930, p. 16; 58), o primeiro movente seria responsável por mover o primeiro céu, a parte mais elevada e perfeita, a esfera mais excêntrica ou o primeiro céu.

Por não se mover, este movente não depende de nada a fim de atualizar a sua potência. O estabelecimento de uma substância primeira cuja atualização não envolve nenhuma potência, já que ela é ato puro, pressupõe que o ato seja anterior à potência. Como o movimento se realizaria, caso a potencialidade eternamente precedesse ao ato?!

No entanto, Aristóteles não parece estabelecer apenas a existência de uma substância primeira, mas de um gênero imóvel que faz referência a muitas substâncias que são princípios para o movimento. Elas são primeiras porque há uma precedência do ato com respeito à potência.

Aqui, a primazia se dá em vista da categoria da relação. Deste modo, primeiro/primazia é dito em dois sentidos. Por um lado diz respeito a τὸ πρῶτον πάντων κινῶν πάντα e, por outro, é dito de cada um dos moventes imóveis na medida em que são ato puro e princípio para o movimento das esferas celestes e, por isto, a anterioridade se deve a uma relação entre aquilo que está em potência e o princípio em ato que atualiza esta potência.

Ainda que a investigação quantitativa acerca dos corpos celestes seja relegada à astronomia, os passos 1073a14-b3 parecem claramente tratar da multiplicidade e natureza destes princípios imóveis:

Se se deve postular uma substância deste tipo ou mais de uma e quantas são, não se deve ficar sem resposta ainda mais se consideramos que sobre o seu número, as declarações dos outros não deram nenhuma indicação clara [...] Deste modo, o princípio, sendo o primeiro entre os entes, não está sujeito ao movimento nem em si, nem por acidente; ele move por meio de um movimento único, primeiro e eterno. Necessariamente, considerando que o movido é movido por alguma coisa e o primeiro movente por si é imóvel e que o movimento eterno é movido por um movente eterno e que cada movimento singular é movido por um movente singular e porque nós vemos que,

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Meline Costa Sousa, 'A pluralidade dos Moventes Imóveis e os Tipos de Intelecção na *Metafísica Λ* de Aristóteles', p. 77-106

para além do movimento do todo, cujo motor, como nós dissemos, é a substância primeira e imóvel, existem outros moventes eternos, aqueles dos astros errantes, [...] é necessário também que cada um destes movimentos seja movido por uma substância eterna e imóvel em si: porque a natureza dos astros é ser uma substância eterna, cujo motor é eterno e anterior ao movido, e porque é necessário que isto que é anterior a uma substância seja uma substância, claramente, é necessário que existam outras substâncias eternas por natureza e imóveis em si [...] é claro que existem substâncias e que, entre elas, uma é primeira e a outra é segunda na mesma ordem dos movimentos dos astros. (*Met.* Λ 8 1073a14-b3; Trad. Fazzo, 2012, p. 194)

São três os pontos importantes deste trecho. Primeiro, a busca pelo estabelecimento da natureza desta substância considerada primeira e o seu número. Na sequência, Aristóteles faz a distinção entre o movimento simples do universo, cujo movente é a substância primeira imóvel e os movimentos eternos dos astros errantes, para cada um dos quais há uma substância eterna e imóvel em si. Por fim, a passagem se conclui com a defesa da necessidade de que cada um dos movimentos seja movido por uma substância eterna e imóvel em si: os astros são substâncias eternas; os moventes dos astros são eternos e anteriores aos movidos; o que é anterior e princípio também é substância; logo os moventes dos astros são substâncias eternas por natureza e imóveis em si. Deste modo, a passagem é clara acerca da existência de muitas substâncias imóveis que são princípios para o movimento.

Em linhas gerais, o raciocínio aristotélico na *Metafísica* Λ pode ser assim formulado: tudo que se move

é movido por outro (1073a26); se há um primeiro céu que se move, há um primeiro movente que o move (1072a21-4); se há outras esferas que eternamente se movem, há outros moventes que eternamente as movem (1073a28-34).

Portanto, do ponto de vista do movimento, a existência dos moventes é postulada a partir da constatação de que é necessário que haja um princípio para o movimento eterno do primeiro céu e dos corpos celestes. Dado que o movimento de cada uma das esferas é circular, ou seja, incessante e eterno, os seus princípios também serão eternos, mas imóveis (pois se existissem em potência, o movimento poderia não acontecer).

É no livro VIII da *Física*, especificamente nos capítulos oito e nove, nos quais Aristóteles demonstra que o movimento circular é o único dentre os movimentos locais que pode ser contínuo (VIII.8) e eterno (VIII.9). Em linhas gerais, o argumento utilizado para demonstrar a continuidade do movimento circular em VIII.8 pode ser reconstruído do seguinte modo: o movimento local é circular, retilíneo ou misto. Se o movimento misto é composto de movimento circular e movimento retilíneo, ele é contínuo porque o movimento circular é contínuo ou porque o movimento retilíneo é contínuo ou porque os dois movimentos são contínuos. No entanto, o movimento retilíneo não é contínuo. Logo, o movimento circular é o primeiro<sup>6</sup> movimento contínuo. Contra a possibilidade de o movimento retilíneo ser contínuo, Aristóteles apresenta o seguinte argumento: tudo que possui pontos em ato pára. O movimento retilíneo possui pontos em ato. Logo, o movimento retilíneo pára. Assim, se o movimento pára, ele não pode ser contínuo.

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Meline Costa Sousa, 'A pluralidade dos Moventes Imóveis e os Tipos de Intelecção na *Metafísica* Λ de Aristóteles', p. 77-106

## II

A fim de explicar como os moventes imóveis movem, em  $\Lambda$  7 (1072a19-1073a13) é apresentada a analogia com o desejável e o inteligível. Do mesmo modo que há muitos objetos do desejo e muitos inteligíveis, os quais são princípios para o movimento e movem sem serem movidos, também há muitas substâncias imóveis que também são princípio para o movimento.

Estas analogias são propostas com a finalidade de explicar como determinados moventes movem sem que, eles próprios, também se movam já que nem o desejado nem o inteligível se movem. Segundo Lacks (2000, p. 207; 221), com este exemplo, Aristóteles apresenta os dois únicos tipos de moventes imóveis, o desejado e o inteligível, estabelecendo, em seguida (1072a27-30), a identidade entre eles.

No caso do desejável, a finalidade da vontade é o que é bom. Este move não porque ele é desejado, mas porque ele é bom. Assim, o que o torna bom não é o fato de ele ser desejado, mas a bondade que é própria de um ente e que, por isto, é desejado. Trata-se, portanto, do bom enquanto causa final na medida em que ele é aquilo em vista do qual o que deseja se move.

No caso do inteligível (*νοητός*), ele move a faculdade que realiza a intelcção (*νόησις*) ao ser o conteúdo do intelecto (*νοῦς*). Deste modo, a intelcção se realiza tendo em vista o inteligível. Neste sentido, o inteligível é causa final para o intelecto na medida em que este se move na direção do objeto da intelcção.

Com respeito à identidade entre o desejado e o inteligível, segundo Laks (2000, p. 222), ela aplica-se apenas ao primeiro ente que é desejado e ao primeiro ente que é inteligido. Neste caso, ou seja, considerando o primeiro movente e a sua unidade, ele é o que é desejado e inteligido. Deste modo, por ser aquilo que é desejado pelos outros intelectos, este movente seria princípio do eterno movimento dos céus, em outras palavras, ele é a causa final responsável por mover sem ser movido<sup>7</sup>.

Como foi exposto, ainda que Aristóteles reconheça a existência de outros moventes imóveis, os quais, devido a natureza imóvel, podem ser considerados membros do terceiro tipo de substância mencionado nas primeiras linhas do livro  $\Lambda$ , a passagem 1074a31-b1 parece negar que seja a mesma a espécie do primeiro movente imóvel e a espécie dos outros moventes. Caso eles fossem indivíduos de uma mesma espécie, seria necessário um princípio para a multiplicação e individualização dos moventes. Se houvesse muitos céus, para cada um deles seria necessário um princípio motor; o que implicaria em muitos moventes da mesma espécie. Assim, como explicar a multiplicidade de moventes de uma mesma espécie já que eles são incorpóreos?

Mugnier propõe uma interessante formulação da questão acerca do número de moventes imóveis e da natureza deles em vista do primeiro movente:

Contudo qual o papel que exerceria o Primeiro Movente na produção dos movimentos destas diferentes esferas? Seria ele o único motor que move as diferentes partes deste imenso organismo? Nós poderíamos responder afirmativamente se o movimento fosse simplesmente

transmitido de orbe em orbe a partir do Primeiro Céu; neste caso, as esferas celestes seriam comparáveis às múltiplas engrenagens de um relógio que transmitem entre si um impulso recebido e o *Πρῶτον Κινοῦν* não seria outra coisa que a força que coloca tudo em movimento. No entanto, não é assim como nós veremos: se fosse verdadeiro que as orbes planetárias comunicam sua rotação às orbes inferiores, cada uma haveria uma revolução que lhe é própria e que supõe um motor particular. O primeiro movente não pode ser a única fonte: as esferas planetárias reclamam cada uma o seu. Assim, surge um formidável problema: qual é a natureza dos motores celestes outros que o *Πρῶτον Κινοῦν*? Aristóteles respondeu esta questão na *Metafisica* Λ.8 [...] (MUGNIER, 1930, p. 164)

Qual seria a resposta dada por Aristóteles em Λ 8 (1073a14-1074b14)? É justamente neste capítulo que se encontra a dificuldade acerca da substância imóvel<sup>8</sup>. A princípio (1073a14-1073b3), reconhece-se que, para além do primeiro movente responsável pelo movimento simples do primeiro céu, são necessários tantos moventes eternos e imóveis quantos são os movimentos eternos. De acordo com Jaeger (1946, p. 396), a adoção e adaptação do modelo cosmológico de Eudoxo, o qual admite uma esfera especial para cada movimento, permite que se atribua a cada movimento celeste um movente imóvel.

No entanto, no mesmo capítulo (1074a31-b1), é negado que haja muitos céus a partir da analogia com a multiplicidade dos indivíduos da espécie humana. Caso existissem muitos indivíduos da espécie céu como existem muitos homens, em ambos os casos, haveria uma única espécie composta de muitos indivíduos, ou seja, uma única espécie céu, composta de céus individuais. Contudo, os entes de uma espécie

são multiplicados devido à matéria; ainda que a essência deles seja una e cada indivíduo da espécie céu fosse material, não poderiam ser eterno.

O raciocínio descrito acima, que nega a multiplicidade dos céus, foi interpretado de muitos modos. Segundo Mansion (1927, p. 307-41 *apud* Mugnier, 1930, p. 176), a possibilidade de muitos céus, os quais são interpretados pelo comentador como universos múltiplos, e, conseqüentemente, a possibilidade de muitos primeiros moventes imóveis enquanto indivíduos de uma mesma espécie, não é compatível com a teoria da individuação. Para o comentador o Primeiro Motor não pode ser multiplicado em 55 exemplares da mesma espécie, embora fique aberta a possibilidade de muitos primeiros moventes de espécies diferentes.

Deste modo, a solução que Mugnier (1930, p. 176) adota, seguindo as considerações supracitadas de Mansion, é que os múltiplos primeiros moventes imóveis pertencem a espécies diferentes e que há entre eles uma hierarquia; o estabelecimento desta hierarquia se daria pelo número de rotações, o qual aumenta conforme a esfera se distancia do primeiro céu. A partir desta proposta, pode-se considerar que o terceiro tipo de substância mencionada por Aristóteles em  $\Lambda$  1, a substância imóvel, não é uma espécie, mas, como no caso da substância sensível, é um gênero que comporta muitas espécies imóveis.

Outros como, por exemplo, Ravaisson (1837 *apud* Mugnier, 1930, p. 179), reconhecem que há uma dificuldade em  $\Lambda$  8 em vista da afirmação da pluralidade de motores imóveis e, logo em seguida, a defesa, por parte de Aristóteles, da existência de apenas um pri-

meiro motor e um céu. A solução proposta é considerar que a doutrina policinética, ou seja, de muitos moventes, é apenas uma teoria a ser rejeitada.

A alternativa escolhida por Merlan é interpretar  $\Lambda$  8 à luz da discussão platônica acerca dos números ideais de modo que “algumas das dificuldades e aparentes contradições que emergem desse problema seriam, ou pelo menos pareciam a Aristóteles, menos extraordinárias quando vistas contra esse pano de fundo platônico” (MERLAN, 2005, p. 28).

Durante a crítica à tradição em lambda (1069a35), são reconhecidas duas considerações feitas até então acerca do que seria a substância imóvel; segundo Aristóteles, alguns a dividiam entre formas e objetos matemáticos e outros negavam tal divisão. Em vista deste rastreamento da discussão, nosso filósofo parece opor-se às considerações até então feitas em vista do esclarecimento da natureza dos entes imóveis. Para Merlan (2005, p. 30), a divisão substancial presente  $\Lambda$  1 seria uma modificação da divisão básica de Platão, para o qual há entes sensíveis e entes imóveis, os quais se dividem entre os objetos matemáticos e as formas.

Logo, um problema está envolvido nessa herança comum: qual é a natureza dessas diversas substâncias e como devem ser distribuídos entre elas os predicados acima enumerados [perecível, móvel, não separado; eterno, imperecível, imóvel, separado]? No que diz respeito à Aristóteles, ele, com efeito, reservou a imutabilidade total à esfera mais elevada, mas estendeu tanto a eternidade quanto a indestrutibilidade não como até então tinha sido feito, aos objetos matemáticos (porque ele negou a existência de tais obje-

tos), mas, em vez disso, aos corpos celestes. (Merlan, 2005, p. 31)

Diferentemente da interpretação que propus até então, Merlan considera que em todos os capítulos anteriores a  $\Lambda$  8 há o reconhecimento de apenas uma substância imóvel que se identifica ao primeiro movente. Por isto, o comentador sugere que os leitores se surpreendem com a pluralidade de moventes imóveis estabelecida no oitavo capítulo. Em nenhum momento Merlan cogita a possibilidade de que o discurso aristotélico acerca da substância imóvel nos capítulos anteriores a  $\Lambda$  8 também seja um discurso acerca de muitas substâncias imóveis: “o capítulo 8 do livro  $\Lambda$  exhibe um quê de politeísta, ao passo que os outros capítulos revelam uma inspiração monoteísta” (MERLAN, 2005. p. 34).

A solução de Merlan para a ambiguidade monocinetismo/policinetismo posta em  $\Lambda$  parte da polissemia do conceito de substância (*οὐσία*), o qual pode se referir tanto à divisão do ser à qual o indivíduo pertence, quanto ao indivíduo ele mesmo. Para o estudioso, ainda que tenha sido demonstrada a necessidade da existência desta substância imóvel, tanto pelos raciocínios do texto, quanto pelo referimento à tradição, se tal substância abarca ou não mais de um indivíduo, seria um questão deixada em aberto por Aristóteles.

Acerca do que torna cada um dos moventes imóveis únicos, Merlan, novamente, recorre ao posicionando platônico para compreender a posição aristotélica: “Aristóteles, ao introduzir os seus moventes imóveis, tinha os números ideias de Platão em mente como os seus modelos, ele poderia ter sentido que

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Meline Costa Sousa, ‘A pluralidade dos Moventes Imóveis e os Tipos de Intelecção na *Metafísica*  $\Lambda$  de Aristóteles’, p. 77-106

esses motores diferem um do outro da mesma maneira” (MERLAN, 2005, p. 35).

Contudo, como procurei mostrar, ao contrário da leitura de Merlan<sup>9</sup>, o discurso acerca da pluralidade de moventes imóveis parece percorrer toda a obra, mesmo que Aristóteles reconheça apenas um primeiro movente em sentido absoluto.

### III

Tendo analisado algumas questões em torno da substância imóvel, cabe, agora, continuar a investigação acerca da natureza dos moventes imóveis do ponto de vista noético. Enquanto utilizados para expressar a essência do primeiro movente imóvel, é necessário compreender se são três os sentidos de *voũς* e *vόησις* (dito do primeiro movente imóvel ou deus, dos outros moventes imóveis<sup>10</sup> e dos homens) ou se, em *Metafísica* Λ, Aristóteles estabelece apenas a distinção entre a intelcção realizada pelo primeiro movente imóvel e pelos intellectos receptivos (os intellectos humanos)<sup>11</sup>.

A primeira aparição dos termos *voũς* e *vόησις*<sup>12</sup> em *Metafísica* Λ acontece no sétimo capítulo (1072a30). O objeto de investigação deste capítulo, continuando a discussão iniciada no capítulo anterior (Λ 6), é a substância eterna imóvel.

A intelcção em si mesma é do que é excelente em si e a melhor intelcção é daquilo que é melhor. O intelecto entende a si mesmo enquanto é parte do que é inteligido, pois [se torna] o que é inteligido ao apreender e entender

de modo que intelecto e inteligido são um só. O intelecto é receptivo do que é inteligido e das substâncias e está em ato quando as possui. Isto, mais que aquilo, é o que se diz [ser] divino [com respeito] ao que o intelecto possui. (*Met.* Λ 7 1072b18-24)

A passagem é iniciada com o reconhecimento de que “a melhor intelecção é daquilo que é melhor” (*Met.* Λ 7 1072b18-9). Em seguida, constata-se uma das características do intelecto que o diferencia das outras faculdades perceptivas da alma, a dizer, o fato de, no momento em que ele entende algo, “ele entende a si mesmo enquanto parte do que é inteligido” (*Met.* Λ 7 1072b19-20). Dada a imaterialidade do intelecto e a natureza do inteligível, o objeto de intelecção, há uma identidade entre eles de modo que “intelecto e inteligido são um só” (*Met.* Λ 7 1072b22-3)<sup>13</sup>.

Por fim, são estabelecidas mais duas características: o intelecto é receptivo do que é inteligível e ele se atualiza quando os possui. Dentre estas características, a mais divina é a segunda, pois se trata do momento no qual ele está em ato. O adjetivo “mais divino” deve-se ao fato de ele se aproximar da ação própria do primeiro movente imóvel, dito deus (Θεός)<sup>14</sup> ou bem. Esta consiste na eterna auto-intelecção de modo que, por não depender de outra substância em vista da qual a sua ação se realiza, a sua intelecção é o mais perfeito dos atos. Caso fosse necessário postular outra substância mais nobre que esta, “[aquela] receberia o título de primeira e melhor” (DE KONINCK, 2008, p. 39).

Assim, não é o fato de os intelectos serem receptivos que os aproxima do que é mais excelente, mas o fato de, em determinada circunstância, estarem em

ato; neste momento, eles integram outra substância, mas também integram a si mesmos. Contudo, se os moventes eternos são imóveis, em que sentido Aristóteles os considera ato puro? Que tipo de atividade eles eternamente realizam?

Em  $\Lambda$  9 é analisado, com mais detalhes, o intelecto e a intelecção após reconhece-la, em  $\Lambda$  7, como o mais divino dos atos. Nesta seção, determinar-se-á o modo pelo qual a intelecção é atribuída ao primeiro movente imóvel<sup>15</sup> tendo em vista o princípio da perfeição. Como aponta Brunschwig (2000, p. 277), uma das dificuldades deste nono capítulo é determinar precisamente em que medida a análise do intelecto humano é relevante para a investigação do intelecto divino e vice-versa.

A investigação se inicia com a análise de três situações: a) o intelecto nada entende; b) ele entende, mas depende de outro para realizar tal ação; c) está na sua essência a intelecção. Aristóteles exclui as duas primeiras opções já que, caso o intelecto nada entendesse, ele estaria em condição semelhante ao indivíduo que dorme. Em outras palavras, seria contraditório considerar uma ação como a mais divina das ações quando ela não é realizada. No caso da segunda opção, porque depende de outro ente para entender, não se trata da ação que é própria do intelecto, uma das suas propriedades essenciais, mas ele a realiza por acidente. Assim, a substância mais excelente não seria o intelecto, mas o outro ente do qual ele depende para realizar a sua ação. Se ele não entende por si, o seu valor não está em entender (princípio da perfeição).

Uma vez excluídas estas opções, resta a terceira e última: entender é essencial ao intelecto. Uma ulterior

questão é adicionada. Dado que ele entende, qual é o objeto da sua ação, ele mesmo ou algo diferente? Se é algo diferente, trata-se sempre do mesmo ou o seu objeto varia? A resposta aristotélica para estas questões é que “[o intelecto] pensa o que é mais divino e de maior valor e não muda de objeto” (*Met.*  $\Lambda$  9 1074b26-7).

Conforme Brunschwig (2000, p. 282), o uso da terminologia para se referir ao primeiro movente é indicativo do que lhe é peculiar. Em alguns momentos, Aristóteles se refere a ele como *νόησις* e não como *νοῦς*. Trata-se, portanto, não de um intelecto enquanto uma potencialidade para entender, mas como o ato de intelecção que é independente de qualquer outro elemento para se realizar. O raciocínio de Aristóteles pode ser assim reconstruído:

O intelecto necessariamente e exclusivamente entende o que é mais excelente.

O que é mais excelente não é nada além de si mesmo.

Logo, o intelecto necessariamente e exclusivamente entende a si mesmo. (Idem, p. 288)

Este raciocínio parece resolver o problema acerca da distinção entre os moventes imóveis. Quando Aristóteles discute em  $\Lambda$  7 a substância imóvel, a princípio, não fica claro se ele refere-se ao gênero movente imóvel ou ao primeiro princípio imóvel nem o uso do termo *Θεός*; especialmente se se considera que logo em seguida, em  $\Lambda$  8, é investigado “se se deve postular

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-abr. 2016

Meline Costa Sousa, ‘A pluralidade dos Moventes Imóveis e os Tipos de Intelecção na *Metafísica*  $\Lambda$  de Aristóteles’, p. 77-106

uma substância deste tipo ou mais de uma e quantas” (*Met.* Λ 8 1073a14-15). Contudo, se o primeiro movente imóvel é o melhor dos entes, a melhor intelecção, segundo o raciocínio supracitado, é aquela realizada por ele, pois ele e a ação de inteligir (auto-intelecção) se identificam. Assim, o melhor entende o melhor na medida em que ele é o conteúdo da intelecção.

Por isto, no caso exclusivo do primeiro movente imóvel, há uma identidade entre *νοῦς* e *νόησις* que o torna diferente de todos os outros intelectos. A intelecção da intelecção (*νόησις νοήσεως*) significa que “deus como sujeito pensante (deus=*nous*) é idêntico ao processo do pensar divino (deus=*noesis*) e ao objeto do pensamento divino (deus=*noesis noeseos*)” (Dudley, 1999, p. 78).

No entanto, diferentemente de Λ 7, no qual a relação entre intelecto e inteligido é abordada de modo genérico, em Λ 9, Aristóteles trata da intelecção que é própria de deus, o primeiro movente. São dois os pontos que corroboram esta interpretação. Logo nas primeiras linhas da seção, o filósofo deixa claro tratar-se da investigação das aporias em torno “do mais divino dos fenômenos” (*Met.* Λ 9 1074b15-6) e em quais condições ele pode ser considerado o mais divino. O outro ponto se baseia no fato de que a intelecção realizada pelos outros intelectos (e aqui não fica claro se se trata apenas do intelecto humano), muda de conteúdo e, por isto, é “uma forma de movimento” (*Met.* Λ 9 1074b27).

Caso a intelecção do primeiro movente mudasse de conteúdo, ele passaria de um estado de potência para a intelecção em ato disto que, antes, estava em potência para ser inteligido. Assim, o conteúdo da intelec-

ção, isto em vista do qual o intelecto se atualiza, seria de maior valor que o intelecto. Conclui Aristóteles, então, que o primeiro movente imóvel, enquanto intelecto e o melhor dos entes, entende a si mesmo sendo intelecção de intelecção. Caso contrário, ele não seria o melhor, mas o melhor seria aquilo por ele inteligido.

Com respeito à comparação feita com a intelecção (*νόησις*)<sup>16</sup> humana em  $\Lambda$  9, como aponta Brunschwig (2000, p. 291), ainda que ela também seja da ordem das disposições humanas, ela não aparece na listagem proposta na passagem  $\Lambda$  9 1074b35 (sensação, opinião e pensamento). Uma primeira justificativa para isto é o fato de as faculdades da sensação, da opinião e do pensamento não se identificarem com o conteúdo da cognição, mas serem substancialmente diferentes, enquanto no momento da intelecção, mesmo no caso humano, intelecto e conteúdo inteligido se identificam.

No caso da sensação, por exemplo, o aparato visual é diferente da cor que é vista e, em nenhum momento da visão, o olho coincide com o que é visto. A distinção se baseia, portanto, na fusão durante a intelecção<sup>17</sup>, a qual não é compartilhada por nenhuma outra experiência cognitiva.

É a relação entre o intelecto humano e os fantasmas que nos ajuda a compreender as características da intelecção realizada pelos homens.

Os fantasmas ou aparências (*φάντασμα*)<sup>18</sup> resultam da composição das formas que foram apreendidas pela sensação, reproduzindo fidedignamente, ou não, o ente apreendido pelos sentidos externos. Caston chama a atenção para a estrita conexão entre a fanta-

sia e a sensação de modo que o conteúdo daquela está diretamente associado ao conteúdo desta já que são as formas e as qualidades sensíveis sentidas que “lhe servirão de base para modificações futuras” (CASTON, 2011, p. 35-6).

Sobre o modo pelo qual o intelecto lida com estes fantasmas, eles fornecem para a faculdade racional as formas a serem inteligidas. São dois os pontos importantes da relação entre intelecto e fantasmas. O primeiro diz respeito ao fato de o intelecto receber, a partir deles, as formas a serem inteligidas. Deste modo, a intelecção depende da recepção das formas que se encontram nos fantasmas e, por isto, o intelecto é dito receptivo. Como Aristóteles nega a existência das formas separadas, ou seja, que existam formas sem que haja para elas uma matéria, as formas que serão recebidas pelo intelecto humano são aquelas que compõem os compostos hilemórficos no mundo extra-sensorial e que, por meio da sensação e da imaginação, tornam-se disponíveis para a intelecção. Em 432a5-7, é afirmado que também os conteúdos inteligíveis adquiridos por abstração estão nas formas sensíveis.

O outro ponto importante vincula-se ao papel dos fantasmas na passagem que o intelecto realiza da potência ao ato. Como bem aponta Diaz (2009, p. 211), a imaginação funciona como mediadora entre sensação e intelecto, pois a dinâmica do conhecimento, a partir da percepção, requer precisamente uma mediação entre o que se percebe e o que se pensa.

Contudo, que a intelecção dependa da imaginação e dos fantasmas não significa que ela se reduza a recepção deles. O fato de um dos intelectos descritos em

*De anima* Γ 5 430a10-25 estar em potência e ser receptivo não significa que a atividade que é peculiar ao intelecto, a dizer, a intelecção seja apenas uma recepção passiva de formas. Por mais que o homem seja um ser corpóreo e incapaz de prescindir do uso dos sentidos, após apreender as formas a partir dos fantasmas, o intelecto teórico produz premissas e conhecimento<sup>19</sup>. No entanto, dado o escopo deste artigo, os diferentes processos que compõem a intelecção, dentre eles aquele marcado pela autonomia em vista dos sentidos, devem ser tratados em outra investigação.

Seria um equívoco considerar que “o conhecimento não é a posse de representações exatas de um objeto, mas o indivíduo se torna idêntico ao objeto” (RORTY, 1980, p. 25 *apud* DE KONINCK, 2008, p. 41). Ao identificar intelecto e inteligido, Aristóteles reconhece a identidade entre a faculdade imaterial da alma humana e as formas que são percebidas, as quais, por uma sequência de processos cognitivos, são fornecidas a ele pela imaginação e pela memória. Assim, porque esta identidade já existe em potência, ela pode se efetivar em ato, ou seja, intelecto e forma podem vir a ser um só. No entanto, esta identidade não pode ser entendida como se o intelecto deixasse de ser intelecto e se tornasse, por exemplo, uma casa. O indivíduo não se torna idêntico ao objeto, mas a forma que se encontra representada na imaginação, ao ser apropriada pelo intelecto, identifica-se com ele por já existir nele em potência.

Deste modo, a identidade entre intelecto e o que é inteligido é peculiar à intelecção. O que torna o movimento imóvel diferente dos outros intelectos é o fato de estes dependerem de um conteúdo diferente deles

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Meline Costa Sousa, 'A pluralidade dos Momentos Imóveis e os Tipos de Intelecção na *Metafísica* Λ de Aristóteles', p. 77-106

próprios para que a intelecção aconteça (por exemplo, a substância da casa inteligida é diferente da substância do intelecto, enquanto, no caso de deus, a sua substância é a própria intelecção).

### III

Conclui-se, portanto, que as considerações acerca da intelecção no livro  $\Lambda$  da *Metafísica* apontam para uma distinção entre o primeiro movente imóvel e os intelectos humanos baseada em suas naturezas. No caso de deus, o movente imóvel, o fato de ser o mais perfeito dos intelectos e, por isto, não ter como finalidade outro ente além de si mesmo, o que implicaria em uma dependência, faz com que ele realize uma única e eterna ação, a dizer, a auto-intelecção.

Com respeito aos intelectos humanos, os quais se dividem em intelecto que produz todas as coisas e intelecto que vem a ser todas as coisas, com respeito a sua parte em potência, o intelecto que vem a ser todas as coisas, ele depende dos fantasmas para adquirir as formas e passar ao ato. Deste modo, este intelecto sai da potência com a ajuda da imaginação e se torna divino ao inteligir estas formas e, por concomitância, inteligir a si mesmo. É apenas quando apreende as formas que ele se auto-intelige.

Contudo, no caso das outras espécies de moventes imóveis, os quais compõem o gênero da substância imóvel abordada ao longo dos capítulos de  $\Lambda$ , não fica claro se a intelecção realizada por eles é idêntica a auto-intelecção do primeiro movente imóvel ou se estes intelectos dependem de um conteúdo diferente deles mesmos, como no caso do intelecto humano.

## NOTAS

1 Deixarei de lado a discussão acerca do fato de o livro  $\Lambda$  pertencer ou não à *Metafísica* ou ter sido composto antes dos seus outros livros. Cf. Berti (2005, p. 471-87). Todas as referências à *Metafísica* dizem respeito à edição feita por Fazzo (2012).

2 Ao contrário de compreender  $\Lambda$  como um tratado exclusivo sobre o primeiro movente imóvel, compreendo-o como uma investigação de três tipos de substâncias, dentre eles o gênero imóvel. Cf. De Koninck (2008, p. 16); Olson (2013); Lang (1993).

3 Sigo a interpretação de Mugnier, segundo a qual os moventes imóveis diferem entre si pela espécie. Compreendo, portanto, que se trata dos entes que compõem o gênero substância imóvel. Mais a frente, argumentarei contra a interpretação crítica da ideia de que se trate de um mesmo gênero.

4 Sobre a discussão acerca das ambiguidades no texto com respeito à investigação das substâncias sensíveis cf. Fazzo (2008; 2013).

5 Sobre a pluralidade de moventes imóveis na *Física*, cf. Olson (2013).

6 É primeiro, pois, segundo os sentidos de anterioridade dados na *Física* VIII.7 e VIII.9, o que é composto é posterior com respeito à substância, ao tempo e à definição aquilo a partir do qual ele é composto.

7 Por questão de foco, não discutirei o tipo de causalidade exercido pelo primeiro movente imóvel. Ver Berti (2005, p. 492-500).

8 Para Jaeger, esta dificuldade deve-se à mudança de posição por parte de Aristóteles ao entrar em contato com o cálculo do número das esferas celestes realizado pela escola de Calipo, passando a reconhecer a existência de muitos moventes imóveis. Cf. Jaeger (1946, p. 402).

9 O comentador nega, ainda, que os moventes imóveis são diferentes espécies do mesmo gênero. Seu primeiro argumento diz respeito ao fato de o gênero exercer a função de matéria e, por isto, eles não seriam completamente imateriais. Este argumento não é suficiente para negar que a substância imóvel seja um gênero, pois quando Aristóteles nega que o primeiro mo-

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-abr. 2016

Meline Costa Sousa, 'A pluralidade dos Moventes Imóveis e os Tipos de Intelecção na *Metafísica*  $\Lambda$  de Aristóteles', p. 77-106

Meline Costa Sousa, 'A pluralidade dos Moventes Imóveis e os Tipos de Intelecção na *Metafisica*  $\Lambda$  de Aristóteles', p. 77-106

vente imóvel é material, o filósofo tem em vista a individuação aos moldes daquela que acontece com os indivíduos sublunares. Assim, o sentido de matéria é de uma composição elementar própria destes entes; possuir matéria em sentido genérico não é o mesmo que possuir um corpo material. A matéria neste segundo sentido não é princípio de individuação, pois, se os 55 moventes fazem parte do mesmo gênero, este é matéria para todos eles de modo inequívoco; cada um dos indivíduos da espécie humana, por exemplo, possui uma matéria que lhe é própria e o individua, de modo que o corpo de dois homens não é o mesmo, enquanto o gênero de dois moventes celestes é o mesmo. Seu segundo argumento baseia-se no fato de que os moventes que se encontram na relação posterior/anterior não formam uma espécie ou gênero, pois são substâncias completamente diferentes. O problema desta argumentação é que a relação anterior-posterior em  $\Lambda$  é estabelecida em vista da distinção ato-potência. Trata-se de uma distinção que estabelece a primazia ou anterioridade do movente em vista de ele ser pura atualidade e princípio para o movimento da esfera celeste. Portanto, não se trata de uma relação entre moventes imóveis, mas de uma relação entre moventes e movidos, dois tipos distintos de entes. Ainda que uma esfera celeste contribua para o movimento da outra, a causa do movimento de cada uma delas é o movente que lhe é próprio. Caso os moventes imóveis, os quais são pura atualidade, se relacionassem uns com os outros, dependendo uns dos outros para agir, eles não seriam auto-suficientes e em ato (este ponto ficará mais claro durante a exposição da ação que lhes é peculiar, a dizer, a intelecção).

10 Menn afirma que os moventes imóveis das esferas celestes não podem ser considerados intelectos. Cf. Menn (1992, p. 545).

11 O intelecto humano é considerado receptivo em vista do seu estado de potencialidade com respeito à posse das formas inteligíveis. No *De anima*  $\Gamma$  4 e 5, ele é tratado como o intelecto potencial ou passivo, o qual vem a ser todas as coisas. Não entrarei aqui na discussão acerca do estatuto ontológico dos dois intelectos mencionados por Aristóteles nestes capítulos do *De anima*. Valer-me-ei apenas das considerações acerca do intelecto receptivo. Não discutirei também a natureza do intelecto humano, ver Kahn (1992, p. 359-79).

12 Segundo De Koninck, a inteligência diz respeito apenas ao conhecimento dos indivisíveis. Cf. De Koninck (2008, p. 95-96).

13 Sobre a identidade entre intelecto e conteúdo inteligido, cf. *De anima* Γ 4, 430a3-10.

14 Sobre os nomes que Aristóteles usa para se referir ao primeiro movente imóvel ver Menn (1992). Sobre as interpretações acerca do que Aristóteles considera divino, cf. Berti (2005, p. 489-500).

15 Mais à frente justificarei por que se trata apenas do primeiro movente imóvel.

16 Para uma discussão mais detalhada acerca da inteligência ver Berti (2004); Kahn (1992).

17 A auto-reflexividade da inteligência também aparece no *De anima* Γ 5 durante a comparação entre o intelecto e os sentidos.

18 Aparência é o termo escolhido por Movia para traduzir φάντασμα. Ver Movia (1979, 428a1-2).

19 Aristóteles no *De anima* Γ 6 faz a distinção entre dois tipos de inteligência: uma que envolve a estrutura predicativa, podendo ser verdadeira ou falsa e outro tipo de inteligência que é sempre verdadeiro e não envolve predicação. Segundo Kal (1988), trata-se da distinção entre as verdades cognitivas e lógicas. Por isto, quando digo que o intelecto produz premissas e conhecimento não tenho em vista a inteligência dos indivisíveis ou dos princípios do conhecimento.

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Meline Costa Sousa, 'A pluralidade dos Moventes Imóveis e os Tipos de Inteligência na *Metafísica* Λ de Aristóteles', p. 77-106

## BIBLIOGRAFIA

BERTI, E. (2004). *Nuovi studi aristotelici* (vol. 1). Brescia, Morcelliana.

\_(2005). *Nuovi studi aristotelici* (vol. 2). Brescia, Morcelliana.

BRUNSCHWIG, J. (2000). *Metaphysics* Λ.9: A Thought-Experiment. In: FREDE, M.; CHARLES, D. *Aristotle's Metaphysics Lambda*. New York, Clarendon Press/Oxford, p. 275-306.

BURNYEAT, M. F. (1992). Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?. In: NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford, New York, Clarendon Press, p. 15-26.

CASTON, V. (2011). *Aristotle on perceptual content*. Disponível em: <http://www.topoi.org/wp-content/uploads/2011/03/AristPercContent.pdf>.

DE KONINCK, T. (2008). *Aristote, l'intelligence et dieu*. Paris, Presses Universitaires de France.

\_(2008). L'intelligence de l'indivisible. In: DE KONINCK, T. *Aristote, l'intelligence et dieu*. Paris, Presses Universitaires de France, p. 95-120.

DIAZ, M. E. (2009). Aísthesis y phantasia en el pensamiento aristotélico. In: DIAZ, M.E.;

GRACIELA, M. (eds.). *Surgimiento de la Phantasia en La Grecia Clásica: parecer y aparecer em Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires, Prometeo, p. 169-202.

DUDLEY, J. (1999). *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell' Etica Nicomachea*. Milano, Vita e Pensiero.

FAZZO, S. (2008). L'esordio del libro lambda della Metafisica. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 100, no. 2/3, p. 159-81.

\_(2012). *Il Libro Lambda della Metafisica di Aristotele*. Traduction. Napolis, Bibliopolis.

\_(2013). Heavenly Matter in Aristotle, *Metaphysics Lambda 2. Phronesis*, 58, p. 160-175.

FREDE, M.; CHARLES, D. (2000). *Aristotle's Metaphysics Lambda*. New York, Clarendon Press/Oxford.

KAL, V. (1988). *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*. Leiden, E. J. Brill.

JAEGER, W. W. (1946). *Aristoteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. J. Gaos. México, Fondo de Cultura Economica.

LANG, H. S. (1993). The Structure and Subject of *Metaphysics Λ*. *Phronesis* 38, p. 257-280.

LACKS, A. (2000). *Metaphysics Λ.7*. In: FREDE, M.; CHARLES, D. (eds.). *Aristotle's Metaphysics Lambda*. New York, Clarendon Press/Oxford, p. 207-244.

MERLAN, P. (2005). Os motores imóveis de Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo, Odysseus Editora, p. 27-71.

MENN, S. (1992). "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good". *The Review of Metaphysics*, vol. 45, no. 3, p. 543-573.

MORAUX, P. (1965). Aristote. *Du ciel*. Text, translation, notes. Paris, Société D'édition Les Belles Lettres.

MOVIA, G. (2001). *Aristotele L'anima*. Milano, Bompiani.

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

Meline Costa Sousa, 'A pluralidade dos Momentos Imóveis e os Tipos de Intelecção na *Metafísica Λ* de Aristóteles', p. 77-106

MUGNIER, R. (1930). *La théorie du premier moteur et L'évolution de la pensée aristotélicienne*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

NUSSBAUM, M. C.; PUTNAM, H. (1992). Changing Aristotle's Mind. In: NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford, New York, Clarendon Press, p. 26-56.

RUGGIU, L. (2007). *Aristotele. Fisica. Traduzione*. Milano, Mimesis.

OLSON, R. M. (2013). *Aristotle on God: Divine Nous as Unmoved Mover*. In: DILLER, J.;

KASHER, A. (eds.). *Models of God and Alternative Ultimate Realities*. New York/London,

Springer Science, p. 101-9.

TRICOT, J. (1933). *Aristote. Métaphysique*. Traduction. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

ZINGANO, M. (org.) (2005). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo, Odysseus Editora.

Submetido em Fevereiro e aprovado para publicação em Agosto, 2015.