

Deus e Movimento no Livro XII (Λ) da *Metafísica* de Aristóteles: a teologia na encruzilhada da filosofia primeira e da epistemologia

Introdução

O termo «metafísica» e a sua propensão para uma «filosofia teológica»

Aristóteles não criou o termo «metafísica». Tão pouco ele ocorre em qualquer parte da sua obra, por muito que o tentemos capturar na formidável extensão dos escritos que lhe são atribuídos no conjunto do *Corpus*. A indexação do termo à filosofia aristotélica revela-se, portanto, no mínimo curiosa, para não dizer insólita.

Do pouco que se sabe da origem do mote em apreço, é dado assente que o primeiro editor do *Corpus aristotelicum*, Andronico de Rodes, socorre-se no séc. I a.C. da expressão *ta meta ta physika*, ou seja, «os livros que vêm depois dos da física», para designar os catorze livros dedicados àquele saber que Aristóteles designa de «filosofia primeira» (*prote philosophia*)¹. Ora, podendo o termo

¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI (E), 1, 1026a 24, 30

NB: para toda e qualquer referência aos textos de Aristóteles utilizaram-se as três seguintes edições:

1. ARISTOTLE, *The Complete Works: the revised Oxford translation*, Jonathan BARNES (ed.), Princeton University Press, Princeton, 1998;
- 2.- ARISTOTE, *La Métaphysique*, Jean TRICOT, Vrin, Paris, 1974;

meta, na sua grega plurivocidade semântica, entre outras acepções, significar «depois» tanto em sentido temporal como locativo, terá o editor Rodense pretendido significar apenas a posição cronológica dos manuscritos em causa, ou obedecido a uma exigência de arrumação epigráfica? É difícil avaliar com cirúrgico rigor o desígnio editorial de Andronico, e nesse sentido superar a ambiguidade gerada pela polissemia de *meta*. Uma coisa é certa: quer a intuição dos manuscritos tenha obedecido a um critério de sucessão cronológica, quer a um critério de sequenciação epigráfica, o seu sentido foi, na senda aliás de luminosa intuição teofrastina, adquirindo ao longo do tempo suficiente espessura hermenêutica para patentear a Metafísica já não na sua posição espacial ou temporal em relação às investigações da Física, mas sim como indagação das coisas que estão após (isto é, «para além», ou mesmo «acima»...) as coisas físicas. Na verdade, tal acepção, refractária já à irrelevante controvérsia acerca do critério editorial, afigura-se-nos mais sugestiva e pregnant para entender o que Aristóteles terá justamente pretendido exprimir no objecto visado pela filosofia primeira, a saber, a indagação do «ser tal como ser» (*to on he on*)². De resto, para tipificar essa indagação ontológica, Aristóteles emprega indiscriminadamente termos como «saber» (*sophia*)³, «filosofia» (*philosophia*)⁴, a já mencionada «filosofia primeira» (*prote philosophia*)⁵, e mesmo «filosofia especulativa teológica» (*philosophia theoretike theologike*)⁶. Esta última acepção parece-nos decisiva, posto que permite desaguar no mesmo estuário um saber (*sophia*) que, ao assumir a busca das causas e dos princípios do ser, se repercute, em última análise, numa ciência (*episteme*) que determina a demanda epistémica da Causa primeira e do Princípio dos princípios.

3. ARISTOTELES, *Metafísica*, Valentín García Yebra (ed.), Gredos: Bibl. Hispánica de Filosofia, Madrid, 1990 (ed. trilingue: grego/latim/castelhano). A tradução do original grego para o português, em todas as citações e referências, é da nossa responsabilidade.

² Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 20.

³ Cf. *Ibidem*, I (A), 2, 982a 6.

⁴ Cf. *Ibidem*, XI (K), 3, 1061b 5-6; 4, 1061b 25.

⁵ Cf. *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 24, 30.

⁶ Cf. *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 19.

I. O timbre epistemológico da *Metafísica*

O conhecimento da realidade pode correlacionar-se em dois níveis distintos: pela «id-entificação» do «quê» e pela «ex-plicação» do «porquê». No primeiro caso, ocorre a percepção da fulminante epifania do que aí está doado, posto ou constituído; no segundo, além da intuição do estar da coisa, tal como se patenteia na experiência da sua irrefragável presença, também acedemos à respectiva razão de ser. Por conseguinte, possui ciência quem conhece o porquê de um ente, coisa, fenómeno, ou ocorrência. Quem alcança esse nível causal, além de saber que as coisas existem, sabe também porque é que são assim e não de outro modo. Refere Aristóteles:

em cada ofício atribui-se maior consideração aos mestres-de-obra, e isso na medida em que os julgamos mais esclarecidos e sabedores do que propriamente os operários: com efeito, aqueles vislumbram as causas do que está sendo executado, ao passo que estes, tal como alguns seres inanimados, executam é certo, mas sem visar que fazem o que fazem. (...) Aquele que conhece com mais rigor e é capaz de ensinar as causas é o mais sábio no tocante a toda a ciência, (...) posto que ensinam os que referem a causa de cada coisa.⁷

A definição de ciência introduz-nos, portanto, na compreensão do significado de causa. Quanto aos princípios, « é mediante e a partir deles que tudo é conhecido».⁸

Causas e princípios constituem-se assim como condições e fundamentos estruturantes das coisas, na medida em que lhes conferem uma possibilidade de ser como são e de serem conhecidas como tal. Todavia tal binómio carece ainda de um ajustamento complementar: o esclarecimento dos atributos «primeiro» e «supremo», com os quais qualificamos as causas e os princípios.

Quando se visa o conhecimento das causas e dos princípios de algo possui-se ciência disso, mas não necessariamente ciência dita metafísica. Desta só se pode esperar conseqüente desenlace, na medida em que se aceder a tais causas e princípios sob determinada condição, a saber, como primeiras causas e princípios supremos. Com efeito, segundo Aristóteles,

aquele que escolhe o conhecer pelo conhecer preferirá sobretudo o que for mais ciência, ou seja, a ciência do mais conhecível – ora, mais conhecíveis são os primeiros princípios e causas.⁹

⁷ *Ibidem*, I (A), 1, 981a 30 – 981 b 2 (...); 2, 982a 13 (...); 29-30.

⁸ *Ibidem*, I (A), 2, 982b 2-3.

⁹ *Ibidem*, I (A), 2, 982a 32 – 982b 2.

Aristóteles é, pois, muito preciso: existe ciência se determinarmos as causas e princípios dos fenómenos – ciência astrológica relativamente aos fenómenos celestes, ciência psico-biológica no tocante aos seres vivos, e ciência física no que concerne aos entes que se movem na região sublunar. E quando é que se possui ciência metafísica? Não a possuímos, por certo, quando circunscrevemos o exame das causas e dos princípios a domínios regionais, parcelares, sectoriais, da realidade. Possuímo-la – e aqui reside o carácter arquitectónico da metafísica aristotélica – quando determinamos as causas e os princípios supremos de todas as coisas sem restrição. Significa isto que cabe à metafísica permitir que a vida teórica se realize num tríplice vislumbre:

1. primordial manifestação, na ordem apofântica da explicitação (*logos*) do princípio;
2. questionamento último, na ordem sapiencial da procura (*zetesis*) da causa;
3. suprema inteligibilidade, na ordem ôntica do fundamento (*hypokeimenon*) ou do (a)firmamento (*ousia*) do ser.

No supramencionado tríptico reside justamente o intuito hermenêutico de definir coordenadas que permitem situar a teologia aristotélica no reduto epistemológico de uma ontologia fundamental, mediante o esclarecimento metafísico do atributo «divino» (*theion*).

Para Aristóteles a ciência do ser tal como ser é divina a duplo título:

ou porque teria de ser divina entre as ciências aquela que Deus preferencialmente possuísse, ou porque versaria sobre o que se relaciona com o divino. Esta ciência é a única que reveste efectivamente esse duplo carácter: por um lado, Deus é considerado por todos como sendo uma entre demais causas e também um certo princípio, por outro lado, apenas Deus poderia possuir uma ciência assim, ou pelo menos ele mais do que ninguém. Todas as ciências são de facto mais necessárias do que esta, contudo nenhuma delas é mais excelente.¹⁰

O que se encontra em jogo neste trecho?

¹⁰ *Ibidem*, I (A), 2, 983 a 5-10.

II. A Metafísica nas suas diversas acepções epistemológicas.

1. A Metafísica como ciência do «ser tal como ser» (to on he on)

No início do Livro IV (Γ) Aristóteles caracteriza a Metafísica como «ciência que contempla o ser tal como ser e respectivos atributos» (*episteme tis he theoierei to on he on kai ta touto hyparkonta kath'auto*)¹¹. Esta foi, de resto, a definição que mais permeabilidade encontrou na história do pensamento metafísico ocidental. Todavia, é também aquela que levanta mais dificuldades a uma compreensão do seu significado genuíno. Refere o filósofo:

tal ciência não se identifica com nenhuma das ditas particulares, visto que nenhuma delas visa de modo universal o ser tal como ser.¹²

As ciências particulares, refere ainda Aristóteles no mesmo passo,

delimitando uma parte do ser, consideram apenas os seus aspectos acidentais¹³

com o intuito de lhe circunscrever apenas os seus atributos peculiares e as suas propriedades singulares. Nesse sentido, relativamente ao ser, a Matemática incidirá na sua modalidade numérica e respectivas propriedades: igualdade, comensurabilidade, proporcionalidade, etc. A Física nos aspectos naturais, determinando-lhe as características peculiares, tais como a mobilidade. A Biologia, por seu turno, nas propriedades vitais e seus atributos peculiares: geração, alteração, e corrupção. A diferença entre estas ciências ditas particulares (porque circunscritas e limitadas a aspectos da realidade) e a ciência metafísica reside no facto de aquelas dirigem a sua atenção para as partes ou regiões do ser, enquanto esta última se caracteriza por abarcar o ser tomado na sua máxima extensão e mínima compreensão, isto é, o «ser tal como ser»¹⁴.

À luz dos considerandos precedentes sobre a noção de ciência, e em íntima relação com as prerrogativas da metafísica atrás

¹¹ Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 20.

¹² *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 22-24.

¹³ *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 25.

¹⁴ *Ibidem*, XI (K), 3, 1060b 31-32.

sublinhadas, importará, em suma, definir a ciência metafísica como saber primeiro e supremo das causas e dos princípios do ser tal como ser.

2. *A Metafísica como conhecimento da «essência» (ousia) ou do que «subjaz» (hypokeimenon)*

Aristóteles classifica reiteradamente a sua filosofia primeira como conhecimento da substância. Tal recorrência é explicável não só porque o estudo da substância representa na *Metafísica* um dos vectores mais persistentemente trilhados, mas também porque, em inúmeros passos, do *opus aristotelicum* muitas das formulações especulativas são endereçadas para os meandros desse reduto. Refere Aristóteles:

o ser diz-se em múltiplas acepções, porém todo ele relativamente a um único princípio – nuns casos há entes ditos como tal porque são substâncias, noutros porque são afecções da substância, noutros ainda porque são um caminho para a substância.¹⁵

O problema da substância apresenta-se, portanto, na sua esfíngica provocação, como nó incontornável de toda a «filosofia primeira». Pelo menos assim o considera Aristóteles, quando elege a questão da substância como o objecto primeiro, mais importante, e eterno da demanda filosófica, partindo do princípio que

existindo várias acepções do termo «primeiro», a substância é dita primeira, a saber, na ordem do discurso, na do conhecimento, e na do tempo (...), o que contribui para que no enunciado de cada ser esteja plenamente presente o de substância, (...) de tal forma que a questão «o que é o ser?» constitui na verdade o objecto constantemente buscado e sempre aporético de todas as investigações passadas e presentes.¹⁶

E «o que é o ser» (*ti to on*) para Aristóteles? Segundo o pensador Estagirita, o ser é essencial e fundamentalmente substância. De resto, tal bipolaridade encontra-se franqueada e reflectida na constante oscilação léxico-semântica entre «ousia» (= o que está sendo, ou essência) e «hypokeimenon» (= o que está lançado por baixo, isto é, que subjaz). Assim sendo, a ciência das causas e dos

¹⁵ *Ibidem*, IV (Γ), 2, 1003b 5-7.

¹⁶ *Ibidem*, VII (Z), 1, 1028a 32 – 1028b 4.

princípios do ser como tal mais não é do que o saber das causas e dos princípios das substâncias, não incorrendo por isso em equívoco o emprego sinonímico de substância e de essência. Bem pelo contrário: mesmo quando Aristóteles utiliza até ao paroxismo o inciso «o ser diz-se de muitos modos» (*to on legetai pollakos*)¹⁷, pretende justificar que o fundamento do ser radica na recíproca comutação das expressões lógicas do ser pela patenteação ôntica do mesmo.

3. *A Metafísica como inteligência divina, saber de carácter divino, ou discurso acerca das coisas divinas: o aceno a uma «filosofia teológica» (philosophia theologike).*

Além de ter definido a «filosofia primera» como conhecimento do ser como tal e como teoria da substância, Aristóteles definiu-a também, mantendo-a em desconcertante mas porventura sapiente ambiguidade, como saber que possuiria a divindade (*ho theos*), ou ciência de carácter divino (*to theion*), ou investigação acerca da substância divina (*peri tou theou*)¹⁸. É no Livro I (A) da *Metafísica* que a filosofia primeira é conotada como ciência divina (*theia*)¹⁹. Contudo, sem nunca cunhar explicitamente o termo teologia, é nos Livros I (A), III (B), e VI (E) que Aristóteles adopta, respectivamente, o modo participial «os que fazem teologia» (*theologesantes*)²⁰, a forma substantiva «teólogos» (*theologi*)²¹, e a versão

¹⁷ Embora alguns estudiosos da filosofia aristotélica reputeem esta expressão de «duvidosa», por se tratar eventualmente de uma adição editorial posterior (cf. comentário de TRICOT in *op. cit.*, pag.345, not.3), são vários os passos da *Metafísica* em que esta expressão é profusamente empregue. Permitimo-nos ressaltar apenas alguns: cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (A), 9, 992b 19 (a mesmíssima tese deste passo é retomada em *Top.*, I, 15, 107a 3-17); e *Metafísica*, IV (Γ), 2, 1003a 33; b 5; VI (E), 2, 1026a 33; 1028a 5; VII (Z), 1, 1028a 10; 1028a 33...

¹⁸ Optamos propositadamente pelo tríptico «próprio da divindade», «de carácter divino», «acerca da substância divina», e não pela expressão «discurso acerca de Deus», ou «doutrina acerca de Deus». Existe, na verdade, uma grande diferença entre estes dois modos de abordar aquilo que poderíamos considerar já como o gesto teológico do pensamento aristotélico. Com efeito, uma coisa é o emprego do qualificativo «divino» reportado a uma entidade positiva; outra coisa bem diferente é incorporar a realidade divina num formato substantivado, ou seja, entendendo-a como «Deus», e pretendendo com isso obviar um discurso «doutrinal» da realidade divina, ainda que acomodado sob a capa de uma filosofia primeira (parece-nos não ser essa a orientação em causa na *Metafísica* do Estagirita).

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (A), 2, 983a 6.

²⁰ Cf. *Ibidem*, I (A), 983b 29.

atributiva adjetivada «filosofia especulativa teológica» (*philosophia theoretike theologike*)²². De que modo pode este aceno teológico coadunar-se com as sugestões teóricas precedentes?

A teologia representa na metafísica aristotélica o ponto proeminente da indagação científica das causas e princípios constitutivos do ser, e nesse sentido todo aquele que empreenda um exame metafísico das primeiras causas e dos princípios tem necessariamente de se deparar com a questão do divino. Refere Aristóteles, a propósito:

a ninguém passa despercebido que, se o divino se encontra algures, ele encontra-se nessa natureza «imóvel e separada», e nesse sentido importa que a ciência mais digna de consideração vise o género mais digno. Ora, sendo as ciências especulativas as que escolhemos de entre todas, a teológica é a preferível das especulativas.²³

Este passo afigura-se-nos relevante e programático para captar o vínculo metafísico entre ontologia e teologia na investigação da substância. Posto que o ser se exprime nas substâncias²⁴, intimamente ligada à questão «o que é a substância?», impõe-se uma tipologia das substâncias: «que substâncias existem?». Existem apenas substâncias sensíveis e corruptíveis, ou existirão também substâncias supra-sensíveis e eternas? Ora, a Teologia aristotélica releva precisamente do facto de não nos podermos interrogar acerca do que seja uma substância, sem que tenhamos de nos questionar sobre a existência de uma substância distinta e separada das sensíveis e corruptíveis²⁵. É justamente no aprofundamento dessa hipótese que Aristóteles apura o sentido de uma filosofia primeira do ser como tal, que atinge a sua culminância na autonomia e primazia da ciência teológica no confronto com as restantes ciências especulativas, como é o caso da Física e da Matemática. Refere o Estagirita:

pode alguém experimentar dificuldade se tiver de considerar se a ciência do ser como tal é ou não universal. Sendo verdade que

²¹ Cf. *Ibidem*, III (B), 4, 1000a 9: a mesma designação pode ser encontrada nos capítulos 6 e 10 do Livro XII (Λ): cf. respectivamente 1071b 27; 1075b 26.

²² Cf. *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 19; no Livro XI (K) ocorre uma versão análoga quando Aristóteles se refere a uma «ciência especulativa teológica» (*episteme theoretike theologike*): cf. 7, 1064b 2.

²³ Cf. *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 19-23.

²⁴ Cf. *Ibidem*, VII (Z), 1, 1028a 10 ss.

²⁵ Cf. *Ibidem*, VII (Z), 2, 1028 b 30-32.

no domínio das ciências matemáticas cada saber trata apenas de um género determinado, a matemática universal tem, por seu turno, de se ocupar de forma comum de todos. Ora, se as substâncias naturais fossem as primeiras de entre os entes, então a física seria a primeira de entre as ciências; mas se existe uma outra natureza e substância separada e imóvel, outra deve ser necessariamente a ciência desse estudo, uma ciência não apenas prévia à física, mas também universal na medida dessa anterioridade.²⁶

Resulta evidente que o discurso acerca da realidade divina não configura apenas um momento, uma etapa, um patamar, da indagação metafísica, mas constitui outrossim o porte essencial e definitivo da mesma. Na verdade, e assim o estima Aristóteles, se a indagação pelo ser não culminasse no estudo da realidade divina, isto é, da substância imóvel, supra-sensível e eterna, nunca acederíamos à plenitude do saber metafísico, posto que

se não existisse nenhuma outra substância para além das substâncias constituídas pela natureza, então a física assumir-se-ia como a primeira das ciências.²⁷

Ora, é precisamente esse estar «para além (ou acima) da física» que consagra epistemologicamente a perfeição, a elevação, a primazia, e a necessidade metafísica de um saber teológico.

Recapitulando, temos pois que a *Metafísica* se estratifica na filosofia aristotélica em quatro níveis epistémicos: ela surge como

1. saber das primeiras causas e princípios da realidade;
2. ciência do ser como tal;
3. investigação acerca da substância; e
4. indagação da substância divina.

4. *As três ciências especulativas: Física, Matemática e Metafísica*

Aristóteles distingue, na gama dos diversos saberes científicos, entre ciências de ordem prática (*pratikai epistemai*), ciências de ordem poiética (*poietikai epistemai*), e saberes de ordem teórica

²⁶ *Ibidem*, XI (K), 7, 1064b 6-14.

²⁷ *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 27-29.

ou especulativa ou contemplativa (*theoretikai epistemai*). Subsequentemente, divide os saberes de ordem especulativa em Física, Matemática e Filosofia Primeira ou Teologia.

Tendo em conta o texto aristotélico²⁸, podemos esquematizar esse inventário do seguinte modo:

1. Conhecimento proveniente da experiência:
 - a. conhecer e fazer sem saber «como» e «porquê» (nível da *empeiria*)
 - b. conhecer e fazer sabendo «como» mas não sabendo «porquê» (nível da *tekhne*)
2. Conhecimento proveniente da ciência: conhecer e agir sabendo «como» e «porquê» (nível da *episteme*)
 - a. Ciências práticas (nas quais se inclui, por exemplo, o agir ético e político): nível da *praxis*
 - b. Ciências poiéticas (nas quais se inclui, por exemplo, as produções artesanais e literárias) : nível da *poiesis*
 - c. Ciências teoréticas, contemplativas, ou especulativas: nível da *theoria*
 - i. Física ou Filosofia segunda;
 - ii. Matemática;
 - iii. Filosofia primeira ou Filosofia teológica (em póstuma acepção: Metafísica ou Ontologia...)

As ciências práticas têm a ver, segundo o entendimento aristotélico, com as acções que têm o seu início e o seu termo no sujeito que age em vista de algo, implicando nesse sentido uma modificação na ordem que o qualifica ética ou politicamente. Tais modificações contribuem, de resto, para o aperfeiçoar ou degradar, consoante a tonalidade e o escopo das suas acções. As ciências poiéticas, por seu turno, têm a ver com aquelas produções cujo início reside na competência técnica do sujeito que executa algo, mas cujo fim se esgota no objecto produzido, sem que isso afecte a ordem estruturante do indivíduo. Tais produções conferem-lhe competências e habilidade no exercício da sua função, mas não o qualificam moralmente.

Bem distintas das ciências praxico-poiéticas são as ciências teoréticas. Estas não visam nem a acção nem a produção, mas tão

²⁸ Cf. *Ibidem*, VI (E), 1025 b 19 ss.

só o saber enquanto tal, sem interesse de qualquer outra espécie que não o «desejo natural de saber» (*orexis tou eidenai physei*)²⁹. Na esfera das ciências teoréticas, a Física, dita também Filosofia segunda, visa o estudo das substâncias sensíveis (*aisthetikai*) e com capacidade de movimento (*kinetikai*). Ao arrepio da Física tal como a concebemos hoje, podemos considerar a Filosofia segunda aristotélica como uma «metafísica do mundo sensível». Na verdade, não são raras as passagens em que Aristóteles a subsume na Metafísica, nomeadamente no Livro alfa menor³⁰. E a Matemática, o que estuda? Os platónicos (e antes deles os pitagóricos, mas de outro modo) admitiam que o objecto da Matemática se restringia aos entes substanciais verdadeiros; entes que configuravam um modo de ser diverso do das coisas sensíveis, subsistindo fora delas em si e por si (*kauth'auto*). Aristóteles, por seu turno, avança em relação a essa concepção platónica com uma interpretação bem diversa: a Matemática não tem que se deter nas coisas sensíveis enquanto tais, nem sequer nos seres que subsistem separadamente (*choristos*) no mundo sensível. Os entes sensíveis não só assumem qualidades e atributos, como para além disso tais propriedades podem ser, no proverbial inciso do Estagirita, «ditas de vários modos» (*pollakhos legetai*). Assim, embora assumindo o estudo dos entes, tal como as demais ciências teoréticas, a Matemática assume-o apenas do ponto de vista de uma das suas muitas peculiaridades, a saber, quantidade e extensão. Por isso mesmo, os objectos de que trata a Matemática são os entes sob o signo modal da permanência (*menonta*) e da inseparabilidade (*akhorista*).

Esta prévia caracterização dos objectos da Física e da Matemática assume particular relevo, na medida em que torna mais clara a caracterização do objecto da Metafísica ou, aristotelicamente falando, da Filosofia Primeira ou Teologia. Refere Aristóteles:

posto que existe uma ciência do ser tal como ser e separado, importa examinar se em definitivo temos de admitir que essa

²⁹ Cf. *Ibidem*, I (A), I, 980a 1.

³⁰ Acerca dessa sobredeterminação da física pela metafísica no Livro II (α), é perfeitamente possível realçar uma longa cadeia de analogias e paralelismos entre os três capítulos deste livro e os fragmentos do *Protreptico*; o conjunto dessas afinidades abona fortemente em favor da hipótese de se considerar aquilo que lemos ainda no curtíssimo segundo livro da nossa *Metafísica* como uma introdução a um estudo de Física que Aristóteles terá escrito na sua fase académica. Tal estudo visaria, bem ao jeito da Academia platónica, uma indagação dos fundamentos últimos da natureza e da verdade.

ciência se confunde com a Física, ou se não será distinta; por outro lado, a Matemática é uma ciência especulativa que trata dos entes estáveis mas não separados. Ora, o ser separado e imóvel é por conseguinte objecto de uma ciência absolutamente distinta das duas precedentes, a ser verdade que existe uma tal substância, quero eu dizer, uma substância separada e imóvel, como nos esforçaremos por mostrá-lo³¹. E se entre todos os entes existe um de tal natureza, aí deverá estar seguramente o divino, tornando-se por isso o primeiro e supremo princípio. É, em suma, manifesto que existem três espécies de ciências especulativas: a física, a matemática, e a teológica.³²

Assim, se a Matemática estuda os entes substanciais nas suas propriedades supra-sensíveis, permanentes e não separadas, se a Física estuda, os entes substanciais tomados nas suas particularidades sensíveis e mutáveis (sobretudo cinéticas), caberá à Metafísica, por seu turno, estudar aquela substância que está necessariamente «para além da física» (*meta physika*), ou seja, aquela substância separada que é supra-sensível, imóvel, eterna, e *a fortiori* divina.

5. A superioridade e primazia da Metafísica

As ciências teoréticas são, para Aritóteles, superiores às prático-poiéticas; e dentro das teoréticas, a Metafísica detém a primazia sobre as duas restantes. A Metafísica apresenta-se, assim, como a ciência mais elevada, excelente, e digna³³.

Mas para que serve a Metafísica? A resposta obtém-se, segundo o próprio dizer aristotélico, por antítese dialéctica: a Metafísica é a ciência mais sublime porque justamente a sua relevância não é instrumental, não decorre de um manejo ou manuseio, no sentido analógico daquela utência ou utilização que implica o emprego da mão para a produção de um artefacto³⁴; bem pelo contrário, os

³¹ Aristóteles refere-se obviamente ao passo 1071b 3ss.do capítulo 6 do Livro XII (Λ) da *Metafísica*, onde se encontra requerida a «existência necessária de um Primeiro motor eterno e imóvel» (*anagke einai aidion tina ousian akineton*).

³² ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI (K), 7, 1064a 28 – 1064b 2.

³³ Cf. *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 19-23.

³⁴ De resto o termo «útil» é designado em grego pelos lexemas «kre», «khreia», «khrema», «khresimos», «khrestos», cuja raiz, por metástase, remete ideomorficamente para a imagem da «mão» (*kheir*): nesse sentido, o útil é, no seu contexto intermediário, «poiético» e instrumental, o que está ao dispor da mão, ou se adequa a um emprego manual, possibilitando uma manufactura.

demais saberes é que se devem servir dela, colocá-la ao dispor da mão, para aceder a uma fundamentação justificada do seu objecto e a uma apropriação crítica do seu método. Precisando melhor: a *Metafísica* não visa escopos empíricos, nem persegue finalidades práticas ou produtivas.³⁵ As ciências que visam tais escopos e perseguem tais finalidades não se aferem em si mesmas, não valem por si, mas só na medida em que se exercem segundo essas motivações empíricas e prático-poiéticas. A *Metafísica*, por seu turno, possui auto-referencialidade, posto que possui nela própria o escopo da sua indagação, e nesse sentido é a ciência livre por excelência, como refere Aristóteles:

da mesma forma que chamamos livre àquele homem cujo fim é visado em si e não noutra, também essa ciência é a única que se apresenta livre entre as demais, pois é a única cujo fim reside em si própria.³⁶

Prescindindo de qualquer interesse produtivo ou prático, todo o homem sente por natureza o desejo de saber³⁷, que se projecta, realiza e alimenta no espanto e na admiração³⁸. Para o pensador de Estagira, devido a tal desinteresse é que à filosofia

chamamos justamente «ciência da verdade», porque o fim do saber especulativo visa a verdade, ao passo que o fim do saber prático visa uma obra; com efeito, os que agem, quando examinam o que aí se encontra disposto, não visam propriamente o eterno mas a relação e o momento em que decorre. Todavia, não conhecemos o que é verdadeiro sem conhecer a sua causa (...): ora, o mais verdadeiro será o que é causa de que as coisas sejam verdadeiras, (...) de tal modo que podemos afirmar que uma coisa tem tanto de ser como tem de verdade³⁹.

Este prévio elenco de tópicos e problemas, situa-nos já nas imediações da questão teológica em Aristóteles.

No Livro I (A) da *Metafísica*, Aristóteles refere-se com meridiana clareza quer à opinião corrente que concebe o divino (*to theion*) como «uma das causas e certo princípio» (*ton aition einai*

³⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (A), 2, 982b 11-21.

³⁶ *Ibidem*, I (A), 2, 982b 25-28.

³⁷ Cf. *Ibidem*, I (A), 1, 980a 1.

³⁸ *Ibidem*, I (A), 1, 982b 11-14.

³⁹ *Ibidem*, II (α), 1, 993b 20-32.

kai arkhe tis), quer à hipótese de a «divindade» (*ho theos*) poder surgir à partida como «único ou principal detentora da filosofia primeira» (*monon e malist' an ekhoi prote philosophia*)⁴⁰. É, porém, no Livro XII (Λ) que o problema adquire contornos dir-se-iam aporéticos. Ao referir que

todas as causas primeiras são necessariamente eternas, e sobretudo as causas imóveis e separadas, porque elas são forçosamente as causas (...) dos entes divinos que nos são manifestos⁴¹,

Aristóteles acaba por defender uma divinização das causas imóveis, e não o contrário, como seria de esperar, uma imobilidade dos entes divinos – o que é diferente.

A questão teológica em Aristóteles não pode, por conseguinte, ser acantonada numa substantivação, entificação, reificação, ou hipostatização da divindade. Acedemos àquilo que Aristóteles entende por «divino» mediante um processo de qualificação, uma aposição adjectiva do atributo de «divino», num terreno puramente epistemológico. Nesse sentido, quem pensa encontrar em Aristóteles uma prova linear e discursiva da existência de Deus terá de moderar inflacionadas expectativas exegéticas, porque o que efectivamente encontra é uma ciência que, pela sua primazia na hierarquia dos saberes, é reputada de «mais divina» (*theiotate episteme*)⁴², sem que no entanto – e aqui se situa o inextricável nó do problema – Aristóteles nos forneça o ponto de vista hermenêutico de onde extrai esse qualificativo.

Quando qualifica de divina a ciência do ente tal como ente o que terá em mente Aristóteles? Um saber que é divino porque é possuído por uma realidade divina; ou um saber que é divino porque aqueles que acedem a ele têm da realidade um conhecimento acima do qual nada mais há para conhecer? Esta precisão é decisiva para se perceber o modo como teremos mais adiante de situar a Teologia aristotélica: sendo a Metafísica um saber cujo principal e legítimo detentor teria de ser o ente divino, importa averiguar se é a posse desse saber que confere divindade ao ser que o detém, ou se esse saber é divino porque é detido por um ente supremo. Esta indecisão nunca chega a ser clarificada na filosofia aristotélica, e estamos em crer que a primeira alternativa assume

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, I (A), 2, 983a 8-9.

⁴¹ *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 16-17.

⁴² Cf. *Ibidem*, I (A), 2, 983a 6.

uma clara precedência, visto que a opção pela segunda alternativa implicaria a tematização de uma filosofia da religião, coisa que não ocorre na *Metafísica* de Aristóteles. Ora, mesmo tendo em conta que a questão da realidade divina surge formulada no Livro XII (A) numa analítica do Movimento, e nesse contexto entendida como «substância imóvel»⁴³, tudo leva a crer que Teologia aristotélica se reporta ao problema físico do Movimento.

Mesmo admitindo que a *Metafísica* é um saber divino porque é divino o ente que o possui, e deixando por enquanto de parte a dificuldade acerca da proveniência do atributo de divino com que Aristóteles qualifica o ente que possui em supremo grau esse saber, podemos ainda perguntar: de que forma é que esse ente divino possui a ciência «divina»? Ora, segundo Aristóteles, o ente divino possui a ciência metafísica de forma completa (em termos de extensão), perfeita (em termos de compreensão), contínua (em termos temporais). Todavia, e não obstante o facto de a *Metafísica* ser divina porque efectivamente corresponde ao *modus cognoscendi* da própria divindade, existe na actividade especulativa um *icto*, um ponto de tangência entre o humano e o divino, na medida em que a razão humana pode aceder ao conhecimento efectivo do divino, mediante o conhecimento metafísico da realidade. Ora, é precisamente nesta segunda parte do círculo hermenêutico que reside o escopo da nossa investigação. E é por ventura nela que encontramos maiores dificuldades para equacionar a questão teológica em Aristóteles. Com efeito, ainda que se concedesse o benefício da dúvida à legitimidade da primeira parte do círculo hermenêutico, que consagra o carácter divino da *Metafísica* em virtude de ser divino o ente que a possui (e apesar disso Aristóteles teria, a este nível, de pressupor uma revelação positiva que equacionasse o carácter gratuito e espontâneo de uma teofania), em que moldes teríamos então de equacionar conceptualmente a segunda parte do círculo, segundo a qual é possível chegar ao conhecimento da realidade divina mediante uma consistente e fundamentada indagação metafísica da realidade? Do desenlace deste círculo dependerá, porventura, uma recta compreensão da concepção teológica de Aristóteles, assim como do lugar que ela ocupa adentro da sua *Metafísica*.

Antes de mais importará ainda esclarecer um aspecto que nos parece decisivo para completar o mosaico introdutório de problemas em torno da perspectivação da Teologia aristotélica: o

⁴³ Cf. *Ibidem*, XII (A), 1, 1069a 33.

timbre eudemónico que informa toda a filosofia não só prática, mas também teórica, do Estagirita. Para Aristóteles é justamente no ponto de tangência da ciência indagativa do ser tal como ser em relação ao saber auto-remissivo da divindade, que consiste a suprema felicidade. O ente divino é feliz por se inteligir a si próprio; o homem alcança a felicidade na medida em que conhece não apenas as causas últimas e os princípios supremos da realidade, mas sobretudo se, passe o pleonasma, puder ver-se no ponto de vista supremo dessa contemplação fundante e firmante. Esclarece Aristóteles:

o acto contemplativo é o que há de mais agradável e excelente. Ora, é admirável que a divindade sinta esse bem estar que nós por vezes experimentamos: e se o sente de modo pleno, ainda mais digno de admiração se torna.⁴⁴

Talvez a ética aristotélica encontre neste território metafísico um dos seus mais surpreendentes e estimulantes afloramentos. Não chega a possuir aquele pletórico e denso intelectualismo da psicagogia moral socrático-platónica, contudo encerra os mesmos pressupostos hermenêuticos: com efeito, o homem só atingirá a vida feliz na medida em que ascender, embora efémera e imperfeitamente, à contemplação das últimas causas e princípios supremos da realidade. Tal ascenso teológico é facultada à razão humana mediante um aprofundamento crítico da indagação metafísica.

A questão para nós decisiva prende-se com a *forma mentis* desse aprofundamento crítico. Nessa linha, veremos em que medida a Teologia aristotélica se situa na esteira de uma justificação racional para o problema do Movimento, obtendo assim da divindade não o ponto de vista de um argumento ontológico, de uma via cosmológica, de uma evidência interior ou egológica, mas o ponto de vista daquilo a que poderíamos chamar de postulado epistemológico ou, invertendo abusivamente o estribilho escolástico, o ponto de vista de uma *theologia ancilla primae philosophiae*.

⁴⁴ *Ibidem*, XII (A), 7, 1072b 24-26.

III. O ser dado na fundação ôntica das substâncias e na determinação formal das categorias

1. O significado do ser

Vimos como a questão teológica releva, em Aristóteles, da consumação de um círculo, que na primeira parte coloca a qualidade «divina» como ponto de partida metafísico, e na segunda como ponto de chegada epistemológico. Ora, posto que nos interessa uma avaliação da consistência hermenêutica da segunda parte do círculo, sem perder de vista a primeira, impõe-se, antes de mais, começar pela ambivalência metafísica de uma questão «de ontem, hoje e sempre» (*palai kai nyn kai aei*) e «sempre tão procurada quanto dificultosa» (*aei zetoumenon kai aporoumenon*), a saber, «o que é o ser?» (*ti to on;*), o que é o mesmo que perguntar, «o que é a substância (*tis he ousia;*)?»⁴⁵

O problema do ser assume pendularmente, em Aristóteles, dois pólos diferenciados mas não separados:

1. verdade categorial afirmável (numa acepção lógica ou formal) e
2. suporte substancial firmante (numa acepção ôntica ou material).

Esta bífida (não dual) perspectivação do ser pode ser vista ainda sob o ponto de vista, também ele dúplice, de dois tópicos metafísicos: acto (*energeia/entelekheia*) e potência (*dynamis/exis*). Cruzadas as duas perspectivas com os dois tópicos, obtemos três vectores que nos fornecem o quadro nocional da Ontologia aristotélica, a saber:

1. o ser como veracidade;
2. o ser como acidente e
3. o ser como e substância e categoria.

Se a estes três pares binomiais associarmos a doutrina da causalidade, segundo a qual tudo decorre do concurso causal de uma eficiência (*poiesis*), de uma matéria (*hyle*), de uma forma

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, VII (Z), 1, 1028b 3-4.

(*morphe*) e de um fim (*telos*), obtemos o dispositivo genérico de toda a Metafísica aristotélica ⁴⁶.

Para Aristóteles, exorbitam do âmbito da Metafísica o ser tomado como «verdade» (*aletheia*) ⁴⁷ e o ser tomado como «acidente» (*symbebekos*) ⁴⁸. O primeiro porque é puramente mental, ou seja, subsiste apenas no pensamento, na sua irradiação dianoética, e não fora dele ⁴⁹. O segundo porque resulta de todos aqueles aspectos da realidade que são meramente casuais e fortuitos (ou seja, são mas podiam muito bem não ser), motivo pelo qual Aristóteles, nessa linha, define o ser do acidente como aquilo que não é nem necessário (*ou ex anagkes*) nem aplicável à maioria dos casos (*ou epi to poly*) ⁵⁰, e portanto não podendo constituir objecto de ciência ⁵¹, visto que a ciência visa as causas e os princípios do ser sob a dupla égide da necessidade e da universalidade. Devido ao seu carácter indeterminado, é que o ser dos acidentes e respectivas causas caem fora da possibilidade da ciência, e portanto fora do domínio da Metafísica entendida como tal ⁵². Compete à Metafísica, portanto, debruçar-se sobre os restantes significados do ser: seja sobre o ser tomado como substância e categoria, seja sobre o ser tomado como potência e acto.

2. O ser afirmado categorialmente

Das inúmeras afirmações da Metafísica, uma das mais canónicas é a que atribui às categorias o papel de «figuras» (*skhemata*) ⁵³ portadoras de «significação do próprio ser» (*to einai tauto semainei*) ⁵⁴. Contudo, não é possível caracterizar na filosofia aristotélica o que poderíamos designar de esquematismo ontológico sem que se empreenda preliminarmente uma caracterização da substância.

⁴⁶ No passo 1061a 8-10 do capítulo 3 do Livro XI (K) da *Metafísica*, Aristóteles acrescenta inclusive mais quatro aspectos a ter em conta na plurivocidade da pergunta pelo ser: « (...) **cada um dos entes como ente, tanto pode ser uma afecção, estado, disposição, movimento, ou algo de semelhante, relativamente ao ser tomado como tal (...)** ».

⁴⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, II (α), 1, 993a 30.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 25; VI (E), 4, 1027b 17.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, VI (E), 4, 1028a 1.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, V (D), 30, 1025a 14.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, VI (E), 2, 1026b 2-5.

⁵² Cf. *Ibidem*, VI (E), 3, 1027a 28.

⁵³ Cf. *Ibidem*, VI (E), 2, 1026a 36.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, V (Δ), 7, 1017a 27.

Consideram-se substâncias, no dizer aristotélico, e em sentido genérico, todos aqueles entes individuais que possuem ser próprio, ou seja, que não podem deixar de ser o que são para serem outra coisa⁵⁵. Há com efeito múltiplos aspectos que conferem essa inalienável identidade aos entes individuais, mesmo não tendo uma existência em si e separada: por exemplo, a qualidade, a dimensão ou grandeza, as relações, as acções ou paixões, o lugar ou tempo em que se encontram. Ora, tendo em conta todas estas modalizações, Aristóteles elaborou elencos categoriais variáveis destinados a contemplar todas as ocorrência predicativas do ser. Apesar de em *Categorias* e *Tópicos* serem escalonadas dez categorias⁵⁶, e de em *Analíticos posteriores*, *Física* e *Metafísica* surgirem formuladas apenas oito ou sete⁵⁷, o certo é que, cruzando as diferentes listagens⁵⁸, obtemos a seguinte sinopse categorial:

Substância	<i>ousia</i>	o que
Qualidade	<i>poion</i>	o qual
Quantidade	<i>poson</i>	quanto
Lugar	<i>pou</i>	onde
Tempo	<i>pote</i>	quando
Acção	<i>poiein</i>	o que produz
Paixão	<i>paskhein</i>	o que padece/recebe
Relação	<i>pros ti</i>	relativo a
Ter	<i>ekhein</i>	posse/disposição/hábito
Jazer	<i>keisthai</i>	posição/estado

O ser tem, por conseguinte, tantos significados quantas as categorias supramencionadas. Contudo, quer sejam dez, oito ou sete, a da substância é a que adquire proeminência metafísica para Aristóteles. A razão é evidente: só enquanto referidas à substância é que as demais categorias têm relevância e consistência ôntica. E desde já importa obstruir a propagação hermenêutica de um

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, V (Δ), 9, 1017b 24.

⁵⁶ Cf. *Idem*, *Categorias*, 4, 1b 25-27; *Tópicos*, I, 9, 103b 20-24.

⁵⁷ Cf. *Idem*, *Analíticos posteriores*, I, 22, 83b 15-17; *Física*, V, 1, 225b 5; *Metafísica*, XI (K), 12, 1068a 8ss.

⁵⁸ Acerca desta discrepância cf. a preciosa anotação de Tricot ao passo 1017a 26 in *op. cit.*, pag.270, not. 1.

equivoco tão tentador quanto desvirtuador do recto entendimento da ontologia aristotélica: categorias não são acidentes; categorias são «figuras», «esquemas» (*skemata*), que possibilitam a sedimentação dos «acidentes» (*symbebekoi*) num «abstracto» (*hypokeimennon*)⁵⁹. Esse ocaso, ou *lapsus* metafísico é tão válido na esfera lógica como na ôntica, visto que sem o concurso, diríamos «a priorístico», das categorias nada se poderia respectivamente predicar de um sujeito ou referir a um abstracto, e assim sendo, nem os acidentes afectariam as substâncias mediante a sua «queda» (de *symbainein*, que significa etimologicamente «cair com os dois pés juntos»), nem a substância actualizaria o precipitado accidental para a constituição da singularidade individual dos entes, nem provavelmente poderia ser consumado o processo gnoseológico da abstracção, já que a mesma mediação «figurativa» requerida para o aparato accidental da substância individual é a mesma que possibilita a centrifugação dos acidentes em vista da obtenção da respectiva essência universal⁶⁰. Em suma: nenhum acidente pode «cair» sem a mediação figuradora das categorias, nem as categorias podem consumir essa mediação sem a correlata receptividade da substância. Cada ente individual mais não é, por conseguinte, do que a decantação *a simultaneo* dessa tríplice condição de possibilidade: substancial, categorial e accidental⁶¹.

Todavia, sendo importante sublinhar que, anulada a substância, se anulam não só todas as demais categorias, como também o próprio ser de cada ente em extensão e compreensão⁶², também é importante salvaguardar o princípio segundo o qual é às categorias

⁵⁹ Tal confusão pode ser liminarmente diluída na leitura atenta do passo 1026a 33 – 1026b 2 do capítulo 2 do Livro VI (E) da *Metafísica* onde Aristóteles elabora uma enumeração encadeada de múltiplas acepções do ser, precisando: «**o ser referido simplesmente como tal pode ser dito em vários sentidos um dos quais «por acidente», outro «como verdadeiro», outro mais «não-ser como falso», e à parte destes sentidos do ser surgem também as figuras de predicação (tais como ser «o quê», «de que qualidade», «de que grandeza», «onde», «quando»...), e ainda para além destes ser «em potência» e «em acto»**» (o itálico do excerto é nosso).

⁶⁰ Um parêntese: não teremos porventura de identificar nesta aristotélica mediação esquemática das categorias o paradeiro de uma das pedras de toque tão ansiosamente procuradas por Kant para obter o **nexo transcendental** que tornaria o polo receptivo da sensibilidade activável pelos conceitos produzidos e o polo espontâneo do entendimento afectável pelas intuições recebidas, e que acaba por identificar com o estatuto, curiosamente também ele **intermediário** e «**figurador**», da **imaginação transcendental**?

⁶¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII (Z), 1, 1028a 34.

⁶² Cf. *Ibidem*, V (Δ), 9, 1017b 18-20.

que cabe significar a realidade em todos os aspectos da sua expressão. Daí que, na perspectiva aristotélica,

todos o ser é significado pelas figuras das categorias, e nesse sentido existem tantos modos de o dizer quantos os significados do mesmo.⁶³

O que quer que seja o que chamamos de «ser», apenas se pode expressar sob a figuração modal das categorias. Nesse sentido, as categorias fornecem todos os aspectos sob os quais a realidade pode ser por nós conhecida, de tal forma que apenas podemos conhecer a realidade que nos é dada como substância nos diversos modos categoriais, e não sob nenhuma outra figura. Por isso, refere Aristóteles,

o ser tal como ser possui determinadas peculiaridades que lhe são próprias, e é ao filósofo que, acerca delas, cabe investigar a verdade.⁶⁴

Tais atributos ou propriedades categoriais – convém referi-lo – para lá do seu aparato lógico e formal, representam modalidades óticas: brotando do ser, permitem ao mesmo tempo predicá-lo. Em Aristóteles o ser afirma-se nas categorias, na medida em que estas se firmam no ser, ou mais concretamente, no ser da substância, e por isso é que a substância só existe como horizonte de relação categorial, ainda que a relação corresponda a uma das suas modalizações possíveis⁶⁵. Poder-se-ia dizer, por conseguinte que não é só a categoria da relação que é modalizadora substancial, a própria substância é co-relacionável aos acidentes pela mediação esquemática das categorias⁶⁶.

⁶³ *Ibidem*, V (Δ), 7, 1017a 22-24.

⁶⁴ *Ibidem*, IV (Γ), 2, 1004b 15-17.

⁶⁵ No passo 1045b 29-30 do capítulo 1 do Livro IX (Θ) da *Metafísica* Aristóteles é por demais explícito: «(...) é apenas na relação com a noção de substância que são ditos os restantes entes categoriais, a saber, quantidade, qualidade, e tantos outros que deste modo se enunciam: todos eles implicam a noção de substância. (...)».

⁶⁶ Só a partir deste ponto de vista é que se compreende a absoluta primazia da substância: ela será pois uma espécie de categoria supra-categorial (protocolar, diríamos), que não pode deixar de ser categoria, mas que é mais do que uma categoria, pois subsume as demais categorias.

3. O ser firmado substancialmente

O que é portanto a substância? Verificamos que Aristóteles não responde de forma unívoca a esta indagação, mantendo-se fiel ao inciso recorrente da sua filosofia primeira, segundo o qual «o ser diz-se em muitos sentidos» (*to on legetai pollakos*)⁶⁷. Todavia, isso não significa que as suas respostas, apesar de múltiplas, sejam contraditórias. Refere o filósofo:

a substância é um abstracto, sendo este num certo sentido matéria (e entendo por matéria aquilo que, não sendo propriamente algo determinado em acto, é contudo em potência algo de determinado), num outro sentido fórmula e forma (ou seja, aquilo que, sendo determinado, é todavia separável por formulação), e num terceiro sentido composto de matéria e forma.⁶⁸

Assim, a noção substância, que Aristóteles tanto designa de «ousia» (forma participial do verbo «*eimi*»: aquilo que é...), como «hipokeimenon» (forma participial do verbo «*hypokeimai*»: o que está lançado sob...), pode assumir três significados distintos⁶⁹:

1. matéria («*hyle*»)⁷⁰,
2. forma («*eidos*» ou «*morphe*») ou essência («*to ti he on*»)⁷¹ e
3. sínolo («*synolon*»)⁷², isto é, compósito individual de matéria e forma.

A matéria (*hyle*) é, para Aristóteles, aquilo «de que» (*ex hou*) provém ou se produz algo. Este componente da substância é onti-

⁶⁷ A expressão «diz-se» pode ser permutada por «é dito», uma vez que, equivalendo sintacticamente, se desconhece o intuito pragmático de Aristóteles ao empregar esta forma verbal, isto é, se a pretendeu usar na voz média ou na voz passiva. Em todo caso, quer pretendesse dar mais ênfase ao aspecto lógico da voz activa (o ser é dito), quer ao aspecto fenomenológico da voz média (o ser diz-se; mostra-se; revela-se), o lastro óntico do inciso permanece sempre salvaguardado.

⁶⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII (H), 1, 1042a 26-30.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, VIII (H), 3, 1043a 27-28; XII (L), 3, 1070a 9-12.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, VII (Z), 3, 1029a 3.

⁷¹ Cf. *loc. cit.*. Parece-nos importante a chamada de atenção de Tricot para esta acepção formal de substância. Segundo este tradutor e comentador da *Metafísica*, Bonitz teria já alertado para o facto de Aristóteles ter incorrido num *lapsus*, ao ter conotado a substância como forma: para uma informação mais detalhada desta tese, cf. Tricot, *oc. cit.*, pag. 353, not. 1.

⁷² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII (Z), 3, 1029a 3.

camente estruturante, na medida em que é na matéria que ocorre o movimento. Com efeito, segundo Aristóteles,

se a mudança ocorre, (...) é necessário que exista um abstracto que se altere de um contrário ao outro, pois o que muda não podem ser os contrários. (...) Assim, para além dos contrários, é necessário que, para um sujeito mudar, exista uma terceira coisa: a matéria. (...) Nesse sentido, é necessariamente a matéria quem muda.⁷³

Por outro lado, a «forma» (*morphe*), ou, como lhe chama também Aristóteles, a «espécie» (*eidos*), é aquilo que «con-figura» a matéria. De resto, para definir uma ordem tão furtiva como a formal é surpreendente que, na esteira da tradição sapiencial, Aristóteles recorra ao expediente simbólico da luz: efectuando uma apropriação esquematista da metáfora visual, define a forma como «figura» (*skhema*)⁷⁴. A forma deixa de ser, como ocorre em Platão, eidética (contemplável), para ser esquemática (figuradora). É nesse sentido que a inteligibilidade da forma se joga na determinação imediata da matéria, sem necessidade portanto nem de transcursividade dialéctica nem de participação eidética. Não é, portanto, a alma que tende para o mundo das formas, é a própria matéria que contém a sua promorfose, quer dizer uma disposição para se actualizar numa forma que a recorte e destaque da pura e prima indeterminação, conferindo-lhe identidade e singularidade: o acto intelectualivo é apenas testemunha qualificada dessa composição hilemórfica, constitutiva da individualidade concreta de cada ente determinado⁷⁵.

Considera-se, portanto, que substância é, em primeiro lugar, forma. Ora, a forma, segundo Aristóteles, não é como em Platão uma realidade ideal extrínseca, separada e autónoma, mas tem a ver com a intrínseca, e íntima natureza das coisas, ou seja, tem a ver com «aquilo que as coisas são» (*to ti esti*), com a sua essência (*to ti hen einai*). Nesse sentido, e usando um exemplo muito caro à antropologia e psicologia aristotélicas, a forma ou essência do homem encontra-se dada na sua alma, ou seja, naquilo que o identifica como ser vivente racional. A forma e a essência serão, em suma, aquilo que faz com que possamos conhecer algo que se

⁷³ *Ibidem*, XII (L), 2, 1069b 4-14.

⁷⁴ Cf. *Ibidem*, VII (Z), 3, 1029a 4.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, XII (A), 3, 1070a 12-13.

encontra já categorialmente qualificado e determinado nas propriedades acidentais.

Todavia, e retomando uma vez mais a psicologia aristotélica, se a alma racional não informasse um corpo material não existiria o ser humano vivente (a saber, o ente que se nutre, reproduz, sente, move e entende). O exemplo ainda se torna muito mais evidente se aplicado ao campo poético da produção: se a forma da mesa não se realizasse na materialidade da madeira, a mesa não teria qualquer existência na sua singularidade concreta. O mesmo modelo pode ser aplicado a tudo o que existe. A matéria resulta, pois, fundamental para a constituição das coisas, e nesse sentido pode ser considerada substância, ou seja, como «sub-posto» que se oferece à determinação formal.

No respeitante ao sínolo, podemos considerá-lo como compósito (unitário, individual e concreto) de matéria e forma. Nesse sentido, todas as coisas concretas não são mais do que sínolos de matéria e forma, podendo ser consideradas substâncias na justa medida em que resultarem analiticamente de uma matéria e de uma forma, e sinteticamente de um composto hilemórfico.

Na sequência dessa tríplice caracterização, podemos avançar agora para as sete acepções de substância, que Aristóteles propõe não de uma maneira uniforme e sistematizada, mas de forma dispersa (o que não significa contraditória), ao longo da *Metafísica*. Assim, a substância pode ser definida como:

1. substracto onde algo recai (*hypokeimenon*) ⁷⁶;
2. subsistente separado (*choriston*) ⁷⁷;
3. quiddidade definível (*horistikon*) ⁷⁸;
4. essência determinante (*to ti en einai*) ⁷⁹;
5. ipseidade (*kath' auto*) ⁸⁰;
6. unidade (*to hen*) ⁸¹ e
7. género/espécie (*eidos/genos*) ⁸².

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, VII (Z), 3, 1028b 36.

⁷⁷ Cf. *Ibidem*, VIII (H), 1, 1042a 30.

⁷⁸ Cf. *Ibidem*, V (Δ), 9, 1017b 23.

⁷⁹ Cf. *Ibidem*, VII (Z), 6, 1031a 18.

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, V (Δ), 18, 1022a 25-27.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, XI (K), 3, 1061a 16ss.

⁸² Cf. *Ibidem*, V (Δ), 28, 1024a 29ss.

Em certos passos da sua obra, Aristóteles parece conferir ao sínolo o significado mais forte e excelente de substância; noutros, porém, parece atribuir maior dignidade e consistência à forma. Convém realçar que não existe aqui qualquer indecisão ou contradição. De um ponto de vista empírico, é manifesto que o sínolo – o indivíduo tomado como composto concreto e unitário – parece configurar a substância por excelência; mas não de um ponto de vista especulativo: nesse plano o Estagirita concede um nítido relevo e primazia à forma, identificando nela o sentido por excelência de substância.

A primazia da forma parece-nos relevante para equacionar hermeneuticamente a questão teológica em Aristóteles. Com efeito, se apenas o sínolo pudesse configurar a substância como tal, a ponto de nada ser substância o que não fosse sínolo, não se perceberia de que modo o ente divino pudesse ser *substância substante*, como efectivamente o é na *Metafísica* de Aristóteles: a forma é de facto aquilo que melhor configura metafisicamente a substância como tal. Por isso, o ente divino – como veremos – é acto puro, puramente formal, tal como as divinas e celestes substâncias motrizes. As substâncias sensíveis, por seu lado, não sendo formas no sentido em que o são o ente divino e as esferas celestes, são formas que apenas subsistem unidas à matéria, como sínolos, portanto.

Para concluir, podemos referir então que a noção de ser é maximamente determinada na substância: no seu significado mais forte, o ser é efectivamente substância. No que respeita à substância, ela pode ser identificada, num certo sentido, como matéria; num segundo sentido, mais empírico, como sínolo; e num sentido especulativo, pleno, como forma. Daí que Aristóteles eleja a forma não só como «causa do ser», mas como causa do ser em supremo grau, já que, com efeito,

ao procurar a causa pela qual a matéria é algo de determinado, essa causa reside na forma: essa causa formal é substância.⁸³

4. Relação isométrica entre os pares forma-matéria e acto-potência

A acepção mais importante da doutrina da matéria e forma é a que se determina, em sede metafísica, na relação com o par

⁸³ *Ibidem*, VII (Z), 17, 1041b 7-9.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, IX (Θ), 6, 1048a 25 ss.

potência-acto.⁸⁴ Além dos significados fundamentais do ser (dados nas figuras das categorias), e da sua base firmante (dada na substância – categoria protocolar), potência e acto assumem, enquanto modalidades ontológicas fundamentais, capital importância na economia do pensamento aristotélico.

Se a matéria é tida no seu desígnio potencial como capacidade de assumir ou receber forma, a forma, em vez, confirma-se como acto ou actualização. Nesse sentido, tudo o que possui matéria possui necessariamente – em maior ou menor grau – potencialidade⁸⁵. Os entes que não possuem matéria – como as entidades matemáticas, a alma, o intelecto agente, a substância divina – encontram-se conseqüentemente privados de matéria, e por isso são actos puros.

O acto (*energeia*) contém também em Aristóteles uma outra ressonância: enteléquia (*entelekheia*). A distinção justifica-se em pleno. Ao empregar o termo enteléquia Aristóteles salvaguarda o estatuto de absoluta pureza daquele tipo de actos que não provêm da actualização de uma potência; trata-se outrossim daquele tipo de «actão-actualizado» que adquiriu a perfeição (*teleiotes*), ou então que institui ou desencadeia, *a posteriori*, a passagem da potência a acto. Ora, àquele acto absolutamente primeiro e puro ou então finalizado, que desencadeia ou consoma o processo de actualização da potência, Aristóteles designa de «enteléquia», ao passo que ao acto que resulta simplesmente da actualização finalizável de uma potência Aristóteles chama «energeia»⁸⁶. Esta distinção é crucial, pois permite situar a questão teológica ao seu verdadeiro nível: a substância divina é acto não no sentido energético (pois não procede de uma potência, e assim não seria divina), mas no sentido enteléquico, visto que se trata de uma realidade agente que instaura o próprio processo de actualização, e nesse sentido pode ser considerado acto puro, ou seja, acto actuante, ou activo, ou actualizante⁸⁷.

⁸⁵ Para uma noção mais detalhada de potência, cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V (Δ), 12, 1019a 15 ss.; e sobretudo IX (Θ), 1, 1045b 35ss., para se perceber o alcance da distinção entre *dynamis* e *entelekheia*.

⁸⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX (Θ), 8, 1050a 23. Chama-se a atenção para os detalhes e minuciosos comentários de Tricot in *op. cit.*, pag. 209, n. 3, assim como pag. 512, not. 1.

⁸⁷ A distinção metafísica entre «energeia» e «enteléquia» para a designação de acto, possui um paralelo ao nível da concepção aristotélica da potência, se bem que com outros contornos e alcance. Assim, potência para Aristóteles tanto pode ser designada como *dynamis* e como *exis*. A primeira aceção <cf. ARISTÓTELES, *Meta-*

Ora, a primazia da forma em relação à matéria reflecte-se na prioridade do acto sobre a potência: a potência existe sempre em vista do acto e não o contrário. Segundo Aristóteles,

neste sentido, o acto é manifestamente anterior à potência não apenas quanto à ordem da geração e à a ordem do tempo, mas também quanto à substância: (...) com efeito, tudo o que surge se encaminha para um princípio e um fim. Ora, o fim é justamente o acto, e é graças ao acto que a potência se dá.⁸⁸

Com o acto correlacionam-se ainda as duas restantes causas: a final e a eficiente. A causa final é intrinsecamente acto porque o fim, aquilo em vista do qual uma coisa é o que é, não pode ser algo potencialmente diferido *ad infinitum*, pois se assim fosse nada teria consistência⁸⁹. A causa eficiente, tal como a causa final, têm também de ser originariamente acto, porque só em estado actual uma coisa pode ser «princípio» ou «fim» de outra. Esta impossibilidade metafísica de «remeter para o infinito» (*eis apeiron ienai*), regredindo na busca da causa eficiente ou progredindo na busca da causa final, tem uma evidente repercussão onto-gnoseológica: «é necessário parar» (*anagke stenai*)⁹⁰, caso contrário

o conhecimento seria destruído, e nesse caso como conheceríamos então as coisas que são infinitas em acto? (...) Nenhuma espécie de infinito possui existência, ou então a infinitude não seria infinita. Mesmo que admitíssemos uma série infinita de causas, tão pouco seria ainda possível conhecer, visto que só julgamos saber quando efectivamente conhecemos as causas: ora, o infinito entendido como adição sucessiva de partes nunca poderá ser transcrito num tempo finito.⁹¹

física, IX (Θ), 7, 1048b 37ss.> significa «possibilidade»; a segunda <cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (A), 3, 983b 15> significa «disposição», «capacidade», «faculdade», ou mesmo «hábito». Quer dizer: tomada na primeira acepção, a potência pode ser considerada passiva, ou seja só é verdadeiramente potência se passar efectivamente a acto (por exemplo, na relação paternal, o ser humano masculino só poderá ser pai, se essa possibilidade se traduzir actualmente em filhos); tomada na segunda, pode ser considerada activa, ou seja, não perde o seu valor potencial mesmo que eventualmente não passe a acto, como acontece por exemplo com a potência visual <cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX (Θ), 8, 1050a 10-12>: com efeito, essa faculdade, capacidade, ou disposição, não fica afectada, mesmo quando não existem estímulos visuais para actualizar o exercício desse sentido, como acontece durante período do sono.

⁸⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX (Θ), 8, 1050a 3-9.

⁸⁹ Cf. *Ibidem*, II (α), 2, 994a 5-7; 20-21.

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 3, 1070a 4.

⁹¹ *Ibidem*, II (α), 2, 994b 21-22 (...) 27-31. Pelo seu porte obscuro e aporético, o passo tem-se prestado a múltiplas interpretações, de entre as quais se destaca

IV. Existência e natureza da substância supra-sensível

1. Os três géneros de substâncias existentes

A questão «o que é a substância?» encontra o seu ponto de saturação metafísica num problema ulterior, a saber, «que substâncias existem?». Ora, é precisamente no desenlace desta última questão que encontramos vertidas na *Metafísica* aristotélica as bases especulativas de uma Filosofia teológica.

De acordo com o inventário do pensador Estagirita existem quatro géneros de substâncias hierarquicamente escalonadas⁹². Os dois primeiros géneros são de natureza sensível: no primeiro encontram-se as substâncias sensíveis corruptíveis; do segundo constam as substâncias sensíveis mas não corruptíveis.

As substâncias sensíveis corruptíveis caracterizam-se por estarem sujeitas a todos os «tipos de movimento»⁹³, a saber, geração e corrupção, crescimento e diminuição, alteração e translação. Ora, de acordo com o Estagirita, todas as modalidades que exprimem o movimento na sua fenomenalidade podem ser categorialmente redutíveis à «figura» (*skema*) do espaço, na sua patência transitiva e cinética: «todos os demais movimentos são posteriores ao movimento local».⁹⁴ Dentro das sensíveis contam-se as incorruptíveis como as esferas celestes, os astros, as estrelas, as quais são, no dizer de Aristóteles, incorruptíveis porque constituídas de matéria não perecível e eterna – o éter, ou «quinta essência». Este género de substâncias encontra-se dependente apenas de um tipo de movimento, que Aristóteles considera ser de resto o mais perfeito dos movimentos locais: a translação circular, própria das esferas celestes⁹⁵. Tais substâncias não se geram nem corrompem, não aumen-

pela sua solidez e clarividência a de S. Tomás: refere o Aquinatense, comentando este passo (n.º 328), que « In omni eo quod movetur necesse est intelligere materiam. Omne enim quod movetur est in potentia: ens autem in potentia est materia; ipsa autem materia habet rationem infiniti, et ipsi infinito, quod est materia, convenit ipsum nihil, quia materia secundum se intelligitur absque omni forma. Et, cum ei quod est infinitum conveniat hoc quod est nihil, sequitur per oppositum quod illud per quod est esse non sit infinitum, et quod *infinito*, idest materiae, non sit esse infinitum. Sed esse est per formam : ergo non est infinitum in formis».

⁹² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (Λ), 1, 1069a 30ss.

⁹³ Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 2, 1069b 8ss.

⁹⁴ Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1073a 12.

⁹⁵ Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 6, 1071b 11; 7, 1072a 22; 8, 1073a 13 ss.. Alguns autores considerem a tese cinética do movimento, enunciada nestes passos, refractária a

tam nem decrescem, e não se alteram: conformam-se a um eterno movimento circular. Acima das substâncias sensíveis não corruptíveis encontra-se, por um lado os entes supra-sensíveis mas não separados dos entes corpóreos que podem contar, quantificar e calcular como as entidades matemáticas, por outro lado a substância que concentra em si a suprema dignidade ôntica, na medida em que, separada como é, transcende os já mencionados tipos substanciais: referimo-nos obviamente ao ente supremo que Aristóteles reputa de Primeiro motor, e ao qual confere o estatuto de divino (*theion*) na justa medida em que se apresenta como substância (*ousia*), eterno (*aidios*), imóvel (*akinetos*) e separado dos sensíveis (*kekhorimenos ton aistheton*)⁹⁶. Recapitulando, temos pois que as substâncias podem assumir hierarquicamente quatro formas: podem ser

1. sensíveis e corruptíveis (entes corpóreos sublunares)
2. sensíveis não corruptíveis (entes corpóreos etéreos)
3. supra-sensíveis não separadas (entes matemáticos)
4. supra-sensível, imóvel e eterna (ente divino).

De que são constituídos todos estes tipos de substâncias? No respeitante aos dois primeiros tipos, quer as corruptíveis quer as incorruptíveis são constituídas de matéria e forma; todavia, enquanto as corruptíveis resultam da síntese hilemórfica da base material e da determinação formal dos quatro elementos primordiais (terra, água, ar e fogo), já as incorruptíveis provêm da informe materialidade do éter. No que toca às substâncias supra-sensíveis, a saber, matemáticas (não separadas) e divina (separada), apresentam-se estas como formas puras, absolutamente privadas de matéria. De resto, é devido à imaterialidade da substância supra-sensível separada que se percebe não só o estatuto metafísico da sua mobilidade imóvel, mas também o estatuto formal da sua actualidade pura.

uma pretensa ortodoxia aristotélica (cf. a propósito o comentário de Tricot, *op. cit.*, pag. 686, not. 2); outros autores, por seu turno, entendem vislumbrar aqui uma influência remota dos escritos do «primeiro Aristóteles», mormente do *Acerca da Filosofia (Peri philosophias)*, onde, entre outros, abundam os problemas relativos à natureza e propriedades dos corpos celestes [cf. a propósito o excelente estudo de Bertrand DUMOULIN, *Recherches sur le premier Aristote: Eudème, De la Philosophie, Protreptique*; Vrin, Paris (1981) pag. 71ss.].

⁹⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (A), 7, 1073a 4-5.

Enquanto a Física, a Astrologia e a Matemática representam os saberes que se ocupam respectivamente dos primeiros três tipos substanciais, à Metafísica compete debruçar-se epistemologicamente sobre o último ⁹⁷. Daí que não seja possível equacionar a questão teológica em Aristóteles à revelia da ciência metafísica, que estuda, como se viu, as causas últimas e princípios supremos do ser tal como ser, tomado na sua estruturante e fundamentante determinação substancial ⁹⁸.

2. *Demonstração da existência de uma substância supra-sensível*

Se todas as substâncias fossem corruptíveis, a incorruptibilidade não existiria. A verdade, contudo, é que, segundo Aristóteles, Tempo e Movimento são incorruptíveis. Mesmo admitindo, por absurdo, que o Tempo possa ser gerável e corromper-se, teríamos ainda assim de pressupor, para evitar que o argumento implodisse por auto-contradição, que previamente à sua «gênese» exis-

⁹⁷ Cf. *Ibidem*, VI (E), 1-2, 1025b 1 – 1026a 33; XI (K), 7-8, 1063b 36 – 1064b 14. Talvez tenhamos de ver neste escalonamento aristotélico dos saberes, desde a Física à Metafísica, passando pelas instâncias intermédias (*mesotikai*) da Astronomia e da Matemática, uma versão epistemológica imanentizada da hierarquização que Platão efectua no Livro VII da República, com o intuito de, através da intermediação da crença (*pistis*) nas imagens (*eidola/eikones*) e da discursividade (*dianoesis*) das entidades matemáticas (*mathemata*), ligar dialecticamente a percepção sensitiva (*aisthesis*) das entidades sombrias (*skiai*) à visão intelectiva (*noesis*) das entidades eidéticas (*ideai*). Tal afinidade poderia redundar no seguinte cotejo sinóptico:

PLATÃO			ARISTÓTELES				
Realidade anhipotética	Saber <i>Sophia</i>	Bem <i>To agathon</i>	Natureza esquemática	Episteme	Filosofia	Ontologia	ser tal como ser
Mundo inteligível	intelecção <i>noesis</i>	ideias <i>ideai</i>	Natureza supra-sensível	separada incorruptível	primeira	Teologia	substância imóvel eterna
	discursividade <i>dianoesis</i>	seres matemáticos <i>mathemata</i>		não separada incorruptível	Matemática	entes matemáticos	
Mundo sensível	crença/imagem <i>pistis/eikasia</i>	imagens <i>eidola/eikones</i>	Natureza sensível	separada incorruptível	Astrologia	acorporos supralunares circumcelestes	
	sensação <i>aisthesis</i>	sombras <i>skiai</i>		não separada corruptível	Física	corpos sublunares móveis	

⁹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI (E), 1, 1026 a 28-33.

tiria um «antes» (*proteron*) e posteriormente à sua «corrupção» um «depois» (*hysteron*): ora, o «antes» e o «depois» não anulam, mas antes confirma dialecticamente a absoluta irreduzibilidade do Tempo. «Antes» e «depois» serão sempre modalidades do Tempo, independentemente da fictícia simulação de uma génese ou corrupção temporais: logo, o Tempo é eterno e incorruptível. A mesma argumentação parece alimentar dialecticamente a existência do Movimento⁹⁹. Com efeito, podemos considerar o Movimento como *causa sui*, em primeiro lugar, se for eterno: pelo menos sob esta condição é que pode gerar movimento eterno¹⁰⁰; em segundo lugar, se for imóvel: apenas nesta condição é que a mobilidade pode ser causa do que se move¹⁰¹. Assim sendo, tudo o que se move tem de ser sempre movido por outra coisa. Todavia, incorrer-se-ia num absurdo ao perpetuar essa cadeia de movimentos, remetendo a busca das causas para o infinito. Um processo deste tipo não só frustraria a exequibilidade do próprio conhecimento, como inviabilizaria inclusive a própria possibilidade ôntica do movimento. É justamente por isso, que, para Aristóteles, faz todo o sentido pensar a existência de motores imóveis como causas dos múltiplos movimentos singulares, como ainda se lhe afigura legítimo requerer a existência de um Primeiro princípio motor absolutamente imóvel que seja a causa suprema de todos os movimentos do universo. Assim o conclui Aristóteles, quando refere que

sendo a translacção o primeiro dos movimentos, e sendo o movimento circular o primeiro dos movimentos translativos, é necessário que aquele seja movido por um Primeiro motor. Por isso o Primeiro motor é um ente necessário, e enquanto necessário é um Bem, e por isso mesmo um Princípio.¹⁰²

Para além do seu carácter eterno e imóvel, esse supremo princípio motriz deve ser acto puro¹⁰³: se assim não fosse, não se percebe porque razão haveria esse princípio de produzir e suster todos os movimentos se, potencialmente, poderia muito bem não o fazer, resultando daí a inexistência actual dos movimentos singulares (coisa absurda, pois existem efectivamente movimentos singulares).

⁹⁹ Cf. *Ibidem*, XII (A), 6, 1071b 7-10.

¹⁰⁰ Cf. *Ibidem*, XII (A), 6, 1071b 12ss.

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*, XII (A), 7, 1072b 7.

¹⁰² Cf. *Ibidem*, XII (A), 7, 1072b 8-11.

¹⁰³ Cf. *Ibidem*, IX (Θ), 8, 1050a 8-9.

Ao empregar a noção «acto puro» (*entelekheia*), o filósofo macedónio salvaguarda o carácter absolutamente actualizante do acto de mover: move tudo sem ser movido por nada ¹⁰⁴.

Em suma: sendo o Movimento incorruptível, é necessário que um Princípio o produza; para o produzir é necessário que esse Princípio além de eterno seja não só imóvel mas também acto puro. A tal Princípio, Aristóteles designa, no Livro IX (Θ) da *Metafísica*, de acto motriz eterno e primeiro, porquanto

sendo evidente que o acto é em termos substanciais anterior à potência, e sendo evidente também que na ordem do tempo um acto preexiste sempre a outro acto, temos de chegar necessariamente ao acto que move eterna e primordialmente. ¹⁰⁵

Todavia, é no Livro XII (Λ) que Aristóteles acrescenta a noção de «imóvel» (*akinetos*) ¹⁰⁶ às noções de «eterno» (*aidios*) e «primeiro» (*protos*), completando assim o exame especulativo do princípio do Movimento, e preparando simultaneamente a ascensão metafísica da razão à Teologia. Com efeito, tal princípio motriz imóvel, mais não é do que a já referida substância supra-sensível que o Estagirita deduz a partir da sua tipologia metafísica das substâncias. Por conseguinte,

que existe efectivamente uma substância eterna, imóvel, e separada dos entes sensíveis, é o que resulta manifesto do que acabámos de referir ¹⁰⁷.

V. A aporia teológica no Livro XII (Λ) da *Metafísica*: causalidade do movimento divino ou divindade do motor imóvel?

1. *Os tipos substanciais de movimento*

Em íntima relação com o escalonamento das várias substâncias, Aristóteles faz corresponder uma analítica do devir. ¹⁰⁸ Toda-

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1074a 36-38.

¹⁰⁵ *Ibidem*, IX (Θ), 8, 1050b 3-6.

¹⁰⁶ Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 6, 1071b 5.

¹⁰⁷ Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1073a 3-5.

¹⁰⁸ Acerca dos diferentes tipos de devir cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII (Z), 7, 1032a 12ss. (em especial o comentário bem esclarecedor de Tricot in *op. cit.*, pp. 378-379, not.4); VIII (H), 1, 1042a 33ss.; XII (Λ), 2, 1069b 7ss.

via, se aporias e embaraços inerentes ao equacionamento da questão teológica relevam justamente de uma fenomenologia das substâncias no âmbito de uma prospecção metafísica do Movimento. Embora a culminância teológica desse processo nos pareça perfeitamente legítima, enquanto desfecho de um *postulatum epistemologicum*, já no domínio de uma filosofia da religião revela insuficiências que parece justo sublinhar. Esta, com efeito, coloca o ente divino a montante do processo discursivo (isto é, enquanto *datum entis*), e não a jusante (ou seja, enquanto *factum rationis*), como parece ser apanágio da filosofia teológica aristotélica. Em nosso entender, é nesse empolamento epistemológico, e conseqüente esvaziamento religioso da realidade divina, que sobrevive a fenomenologia metafísica do Movimento na casa aristotélica.

Há duas passagens na *Metafísica* que espelham e evocam bem esse protagonismo configurador do Movimento. Uma diz respeito ao Livro XI (K), e refere o seguinte:

Não existe movimento fora das coisas, posto que o movimento se exerce sempre em conformidade com as categorias do ser, e não há nada de comum a esses sujeitos de mudança que não implique uma categoria determinada. Tudo ocorre em tudo de um duplo modo: por exemplo, em relação à substância, a forma e a respectiva privação; em relação à qualidade, o branco e o negro; em relação à quantidade, o completo e o incompleto; em relação ao movimento translativo, o para cima e o para baixo, o leve e o pesado. Há, por conseguinte, tantas espécies de movimentos e alterações quantas as espécies de ser. Ora, à distinção que medeia entre a potência e o acto em cada género, até à actualização da potência como tal, é precisamente o que eu chamo de Movimento.¹⁰⁹ (...) Que o Movimento reside nos entes que se movem, parece-me isso bem evidente: o movimento é com efeito acto («entelekheia») do móvel por efeito de um movente. Mas o acto («energeia») do movente não é outro fora dele: deve, com efeito, ser acto («entelekheia») de ambos, pois o movente move porque tem potência para tal, e ao mover move porque exerce uma actividade («energeia»), e por isso é actualizador de um móbil.¹¹⁰

Ao passo supracitado, devemos associar outro, do Livro XII (A), e que refere o seguinte:

¹⁰⁹ Parece-nos incontornável o esclarecimento de Tricot para arejar a densa atmosfera deste inciso: cf. in *op. cit.*, pp. 615-616, not. 1.

¹¹⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI (K), 9, 1065b 5-16 (...) 1066a 26-32. Cf. preciosa dilucidação de Tricot in *op. cit.*, p. 620, not. 1.

O Princípio e o primeiro dos seres é imóvel, tanto em si mesmo como do ponto de vista dos acidentes. E é imóvel porque imprime a todos os entes um movimento primeiro, eterno e uno. Ora, posto que o que é movido tem necessariamente de ser movido por algo; e que o primeiro motor é imóvel em si; e que um movimento eterno tem de ser imprimido por um ser eterno e um movimento uno por um ser uno; posto que, por outro lado, para além do simples movimento de translação do Universo (movimento esse que, em nosso entender, é imprimido pela substância primeira e imóvel), vemos que existem outros movimentos translativos eternos como o dos corpos celestes (pois, como vimos na *Física*, o movimento de um corpo que se move circularmente é eterno e insusceptível de repouso), é absolutamente necessário que cada movimento destas translações eternas seja também produzido por uma substância imóvel por si mesma e eterna.¹¹¹

Ora, é em função dessa dúplice analítica do Movimento que a Teologia se encaixa de forma coerente no todo unitário da *Metafísica*. Como é que Aristóteles orienta essa analítica do Movimento até à posição do problema teológico?

De acordo com Aristóteles, a substância sensível perecível caracteriza-se por se encontrar exposta a três tipos de movimento. Destes movimentos, dois tipos referem-se exclusivamente aos corpos vivos (dotados de alma), e um é comum não só aos corpos vivos como também aos corpos físicos inanimados.

No que respeita ao movimento referente aos corpos vivos, há que distinguir entre um tipo de movimento que poderemos considerar genético (*genesis*), e que tem a ver com o processo de mudança dos seres vivos no lapso de tempo que decorre entre a sua geração e a sua corrupção, e um segundo tipo de movimento que poderemos considerar metabólico (*metabole*), e que tem a ver com o processo de alteração que configura o próprio crescimento e decréscimo de um corpo vivo. A estes dois tipos de movimento Aristóteles dedica especial atenção nas obras que recaem no âmbito de uma psicologia metafísica (como é o caso do *Acerca da Alma*) ou no âmbito da biologia (como acontece, entre outros, com o *Tratado da Geração dos Animais*). Por outro lado, e dentro ainda do tipo de movimento relativo às substâncias sensíveis, Aristóteles salienta um terceiro tipo de movimento que já não tem a ver com aquele que ocorre apenas no estrito plano psico-biológico dos seres vivos: trata-se do movimento cinético (*kinesis*), na medida em

¹¹¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (A), 8, 1073a 24-34.

que se processa no plano translativo, isto é, ao nível da deslocação (*phora*) dos corpos físicos no espaço. Além destes três tipos de movimento, Aristóteles presta atenção a um quarto tipo de movimento que já não é da ordem psico-biológica ou física, mas de ordem ontológica: o movimento inscrito na figura metafísica da multiplicidade, pluralidade e diversidade dos entes entre si.

Ora, é neste inventário dos tipos de movimento que reside o nó da questão teológica em Aristóteles. Por mais estranho e paradoxal que pareça, o problema do ente divino não decorre, na *Metafísica*, de uma indagação especulativa que fundamenta o movimento inerente à pluralidade, multiplicidade, ou diversidade dos seres. Não: o que constitui o nervo da argumentação metafísica de Aristóteles é uma indagação epistemologicamente orientada para a busca do princípio causal do movimento tomado na estrita acepção física da mobilidade cinética, translativa, ou seja o movimento que decorre da deslocação dos seres no espaço.

Nesse sentido, entendemos que dedução aristotélica da existência de um ente divino a partir do carácter divino do movimento (quando precisamente deveria ser o contrário: deduzir a existência do movimento pelo carácter motriz do ente divino), por si só já constitui uma inversão ontológica cujo resultado se salda, em última análise, numa redução da Teologia à Epistemologia. Para além de tudo, a fixação metafísica na deslocação dos corpos físicos no espaço constitui, já por si só, uma redução hermenêutica, que delimita a Teologia não propriamente ao nível do movimento inerente à pluralidade, multiplicidade e diversidade ônticas, mas ao nível do movimento reduzido à sua expressão translativa.

Mesmo quando Aristóteles refere que a substância supra-sensível e eterna carece absolutamente de movimento, pois é origem actual e actuante do mesmo, parecendo com isso resguardar e salvaguardar metafisicamente o problema teológico de possíveis mal-entendidos e equívocos empírico-fisicalistas, não suprime mas adia o embaraço. Ao criticar Platão e Leucipo no Livro XII (A) da *Metafísica* pelo facto de não esclarecerem o porquê, a natureza, o sentido, e a causa da eternidade do movimento¹¹², também Aristóteles incorre no mesmo défice justificacional, na medida em que não esclarece o porquê, a natureza, o sentido, e a causa da divindade da substância supra-sensível eterna e imóvel. Não basta explicar que o movimento é eterno porque a sua causa é divina,

¹¹² Cf. *Ibidem*, XII (A), 6, 1071b 32-34.

para epistemologicamente acrescentar algo mais ao défice justificativo de Platão e Leucipo; Aristóteles teria de explicar também a razão de ser dessa divindade. Se existe uma apropriação analógica, Aristóteles deveria esclarecer o analogado primário dessa divindade. Mas não o faz: mesmo alegando um estatuto causalístico para a substância supra-sensível e eterna, visando-a como princípio supremo e causa última do movimento, Aristóteles não esclarece de forma cabal se essa substância é imóvel porque é divina ou se é divina porque é imóvel. Ora, como tudo parece apontar para o facto de Aristóteles tomar partido pela segunda alternativa, segundo a qual a substância supra-sensível é divina porque é imóvel (e não o contrário), é legítimo supor que a Teologia aristotélica permanece refém do problema do Movimento, designadamente – o que constitui outro reducionismo hermenêutico – do Movimento translativo. Refere Aristóteles:

Posto que existe um ser que move, sendo ele próprio imóvel, logo existente em acto, tal ser não pode de modo algum tornar-se algo que não ele próprio. Por outro lado, a translação é o primeiro dos movimentos, consistindo o seu grau mais elevado o movimento circular. Ora, quem produz tal translação circular é precisamente esse primeiro Motor imóvel.¹¹³

Como é que Aristóteles desencadeia, na *Metafísica*, a inversão antinómica e a redução hermenêutica da realidade divina ao movimento cinético, é o que se procurará entender de seguida.

2. A causa da natureza imaterial, imóvel, e eterna do Primeiro motor

A que título pode o Primeiro motor mover permanecendo absolutamente imóvel? Aristóteles responde avançando com dois exemplos de onde extrai uma afinidade analógica: a dimensão desiderativa e intelectiva. O objecto amável do desejo não pode deixar de ser belo e bom; ora, a Beleza e o Bem movem teleologicamente o amante sem que se movam ou nada os mova¹¹⁴. De igual modo o inteligível: move o entendimento sem se mover nem ser movido¹¹⁵.

¹¹³ *Ibidem*, XII (A), 8, 1072b 8-10.

¹¹⁴ Cf. *Ibidem*, XII (A), 7, 1072a 27-30.

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*, XII (A), 7, 1072a 30-35.

A estes dois tipos de movimento imóvel é análoga a actividade do Motor imóvel: tal substância suprema move da mesma forma que o objecto do amor move atraindo o amante. Não se trata pois de causalidade eficiente, do tipo daquela inerente por exemplo à mão do artesão que esculpe uma estátua de mármore; trata-se outrossim de causalidade finalística, e é dentro desse escopo teleológico que temos de situar a Teologia aristotélica ¹¹⁶. De facto, a suprema substância divina não é cosmogénica, não cria o mundo *ex nihilo*, mas é cinética, induz-lhe tensão finalística, tudo «movendo enquanto amada» (*kinei hos eromenon*) ¹¹⁷. O Primeiro motor subsiste, por conseguinte, na sua pura imobilidade, mantendo o mundo em eterno movimento actual.

Partindo do pressuposto segundo o qual a supra-sensível substância motriz é divina porque é imóvel, Aristóteles empreende no Livro XII (Λ) da *Metafísica* uma curiosa fenomenologia teológica (não religiosa, entenda-se...) desse Primeiro motor. Fornecendo uma análise *metafisicamente correcta* do Princípio divino, tal fenomenologia persuade não só pelo impressionismo descritivo (como se o autor nos fornecesse um fresco cromático dos atributos e predicados divinos), mas também pelo indiscutível refinamento e apuro dessa teoscopia. Em primeiro lugar, tal Princípio divino, «em relação ao qual se encontram suspensos o Céu e a Natureza» (*ek toiautes ertetai ho ouranos kai he physis*) ¹¹⁸, é Vida (*zoe*). E Vida na sua mais digna e excelente acepção: vida da pura intelecção. Tão digna e excelente que à condição humana apenas lhe é dada fruir em fugazes e intermitentes «lapsos de tempo» (*mikron khronon*) ¹¹⁹. Ora, no dizer aristotélico,

Deus possui vida, visto que o acto intelectual é vida, e Deus coincide com esse mesmo acto: e é no acto de Deus ser isso mesmo que consiste a sua vida nobilíssima e eterna. Por isso é que se considera Deus um vivente eterno e excelente, por forma que, tanto a vida como a duração contínua e eterna, são atributos de Deus, pois Deus é isso mesmo. ¹²⁰

Mas que coisa entende a supra-sensível substância divina? Deus entende a coisa mais excelente: ele mesmo. Nesse sentido, a inteli-

¹¹⁶ Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 1-4.

¹¹⁷ Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 3.

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 13-14.

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 14-16.

¹²⁰ *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 26-30.

gência divina consiste em contemplar-se na intelecção de si própria, enquanto «intelecção do inteligir» (*noesis tou noetou*). É à luz da auto-posição radical e absoluta desse acto intelectual, que Aristóteles, ainda no capítulo 7 do Livro XII (Λ), refere:

sendo intelecção por si, essa intelecção deve visar o que é mais excelente por si, ou seja, a intelecção mais elevada deve ser intelecção do que há de mais elevado. Assim, como o intelecto se entende a si mesmo apreendendo o inteligível, torna-se para si mesmo inteligível nesse contacto com o inteligível e na respectiva intelecção disso, de tal forma que existe uma plena identificação entre intelecto e inteligível. O intelecto é o receptáculo não apenas do inteligível, mas também da substância, e na medida em que os contém está em acto: ora, é devido a esse estado actual, mais do que ao potencial, que parece consistir o carácter divino da intelecto, e justamente por isso é que a contemplação é o que há de mais agradável e excelente.¹²¹

No capítulo 9, ao deparar-se com a «dificuldade» (*aporia*) e o «obstáculo» (*dyskolia*) suscitados a qualquer empresa especulativa que procure explicar porque é que a Intelecção «parece ser o mais divino dos fenómenos» (*dokei einai ton phainomenon theiotaton*)¹²², refere o filósofo de Estagira:

O intelecto que se entende a si próprio é o que há de mais sólido: a sua intelecção é intelecção da intelecção. (...) Apesar de entendido e intelecto serem distintos, eles coincidirão nos objectos desprovidos de matéria, e nesse sentido o intelecto e entendido serão uma e a mesma coisa.¹²³

Em suma: a filosofia teológica aristotélica equaciona a realidade divina dotada com as seguintes propriedades metafísicas:

1. eternidade
2. imobilidade
3. acto puro
4. vida intelectual
5. intelecção da intelecção

Todavia, uma questão persiste: a auto-intelecção é divina porque é pensada por um intelecto que, na sua absoluta auto-posição,

¹²¹ *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 18-24.

¹²² Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 9, 1074b 15-17.

¹²³ *Ibidem*, XII (Λ), 9, 1074b 33-35 (...) 1075 a 3-5.

se entende a si próprio, ou é pensada por um intelecto que se entende a si próprio porque é divina? Já se vê: a triagem de tal ambiguidade teria de mobilizar não apenas uma solução epistemológica, mas convocar também uma sobredeterminação ontológica. De resto, essa ambivalência assomou com particular acuidade à consideração de Aristóteles:

Tudo o que se relaciona com o intelecto coloca alguns problemas. Por um lado, parece ser com efeito o mais divino dos fenômenos; por outro, compreender o que determina o seu modo de ser suscita determinadas dificuldades. Na verdade, ou bem que não entende nada (e, nesse caso, assemelhando-se em tudo a um ser que dorme, de onde provém a sua dignidade «divina»?); ou bem que entende alguma coisa, (...) e nesse caso só entenderá o próprio acto de entender.¹²⁴

Quer dizer: não é clara para Aristóteles a origem ôntica do atributo conceptual de «divino» (*theion*). Há que admitir, por conseguinte, que a *Metafísica* aristotélica revela uma certa ineficácia hermenêutica para discernir se Deus é causa do puro acto de entender e da pura imobilidade, ou então se é por causa da intelecção do entender e da imóvel mobilidade que o intelecto é divino. É verdade que Aristóteles esclarece que a existência em acto exprime melhor «o divino» (*to theion*) do que propriamente o estado potencial¹²⁵: assim sendo, poderia, na verdade, o inciso «elemento divino que parece contido no intelecto» (*dokei ho nous theion ekhein*)¹²⁶ conferir à sua fenomenologia teológica o estatuto positivo (no sentido de *positum*, de realidade «posta», «ante-posta», ou mesmo «proposta» à inteligência) que lhe faltava. Todavia, à semelhança do que mais tarde a metafísica cartesiana consagrará, na exasperada vertigem racional de uma *res cogitans* que introspectivamente descobre no espaço finito da sua consciência a auto-posição incomensurável da ideia de «suma perfeição divina», é legítimo pensar que o «Deus» (*theos*) aristotélico, sem deixar de configurar uma certa Teologia filosófica (na medida em que vai acedendo na cadeia discursiva das causas até a um patamar superior de legitimação), pertence acima de tudo à ordem epistémica de uma Filosofia teológica: a realidade divina é «usada» epistemologicamente para acolher a causa última do Movimento, da mesma forma que a ideia de Deus «serviu» meto-

¹²⁴ *Ibidem*, XII (A), 9, 1074b 15-19; (...) 23.

¹²⁵ Cf. *Ibidem*, XII (A), 7, 1072b 23.

¹²⁶ *Loc. cit.*

dologicamente à *mathesis* cartesiana para mitigar o desamparado e sobressaltado solipsismo da consciência pensante. Não se poderá, portanto, num sentido muito lato e libérrimo, falar instrumentalmente de uma *theologia ancilla primae philosophiae*, enquanto se folheiam as densas páginas do Livro XII (Λ) da *Metafísica* de Aristóteles?

Conclusão

Alguns aspectos hermeneuticamente insuficientes na teologia aristotélica.

1. *O teor epistemológico do postulado da unicidade, subsistência e perfeição da divindade: a bissectriz física e cosmológica.*

Como entender a sobredeterminação epistemológica da teologia aristotélica? Por mais extravagante que pareça, a resposta deve começar por ser dada a partir da cosmologia vigente, pelo menos tal como Aristóteles a entende e interpreta. O pensador macedónio sempre admitiu que o Princípio divino por si só não basta para mover todas as esferas celestes de que o mundo supralunar é constituído. O ente divino «move apenas e eternamente o primeiro móvel» (*kinoun ten proten aidion kai mian kinesin*)¹²⁷. Todavia, entre esta primeira esfera e a Terra (ou mundo sublunar) são imensas as esferas concêntricas que se movem interagindo umas com as outras. Quem move esta pletora de corpos celestes? A resposta pode ser dupla:

1. ou são movidas mecanicamente, por movimento oriundo da primeira esfera e transmitido consecutivamente até à última;
2. ou são movidas por outras substâncias supra-sensíveis imóveis e eternas que movem de modo análogo ao Primeiro motor.

Recusando à partida a solução mecanicista, Aristóteles adopta a perspectiva mediadora ou intermediária da segunda alterna-

¹²⁷ Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1073a 25.

tiva.¹²⁸ Segundo o autor, os movimentos das esferas encontram-se de facto ordenados de diversos modos a fim de produzirem o movimento dos planetas. Uma formulação mecanicista seria insuficiente para explicar esse movimento celeste, pelo menos a partir do seu acto primeiro. Para colmatar a inoperância metafísica do mecanicismo, Aristóteles sugere a teoria da multiplicidade dos motores, pensados como substâncias supra-sensíveis capazes de mover como causas finais à semelhança do Princípio motriz divino. De acordo com essa perspectiva, a suprema substância divina moveria a primeira esfera celeste, enquanto outras substâncias supra-sensíveis moveriam as restantes. Este contexto teórico, que combina elementos cosmológicos de matriz físico-astrológica e princípios filosóficos de índole metafísica, é relevante para se perceber o modo como a concepção epistemológica sobredetermina, na casa aristotélica, a posição do problema teológico. Com efeito, é na base de cálculos fornecidos pela cosmologia do seu tempo que Aristóteles, introduzindo embora algumas correcções que pessoalmente entendia necessárias, estabelece em número de cinquenta e cinco o número das esferas onde se movem os corpos celestes (admitindo ainda que o seu número pudesse decrescer para quarenta e sete)¹²⁹; essa cosmovisão constitui assim o fundamento mediante o qual se podem «explicar os fenómenos» (*ta phainomena apodosein*)¹³⁰. A questão é que, independentemente de esta formulação pretender ser *de jure* de raiz metafísica, é efectivamente de uma perspectiva fiscalista que *de facto* acaba por ser devedora, no modo de equacionar a solução.

Para além disso, como reconhece o filósofo, sendo tantas as esferas que hierarquicamente interagem no orbe celeste para produzir o movimento,

tem de existir necessariamente um igual número de substâncias eternas por natureza e de princípios imóveis em si, (...) de tal forma que «relativamente ao número dos movimentos celestes» temos de supor um número idêntico das substâncias e princípios imóveis e sensíveis¹³¹,

¹²⁸ Da mesma forma que Descartes, no *Tratado da Paixões da Alma*, elege a solução fisiologista para explicar antropologicamente a tensão dual entre corpo e alma, elegendo uma glândula como elemento mediador dessa diade, também Aristóteles, procurando articular metafisicamente o mundo da divina imobilidade e o mundo sublunar dos entes móveis, opera uma redução da teologia à cosmologia, ao atribuir às esferas celestes essa prerrogativa mediacional ou intermediária.

¹²⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (A), 8, 1074 a 1-17.

¹³⁰ Cf. *Ibidem*, XII (A), 8, 1074a 1.

¹³¹ *Ibidem*, XII (A), 8, 1073a 38-39 (...) 1074a 15.

pergunta-se: não poderá essa multiplicidade de princípios e substâncias imóveis constituir válido fundamento metafísico para o politeísmo? Não obstante a obscuridade em que Aristóteles deixou este ponto da sua doutrina metafísica, tal suspeita pode ser dissipada à luz do argumento protocolar da impossibilidade de remontar o processo causalístico ao infinito e na correlata necessidade de se deter num ponto intransponível: com efeito, segundo o Estagirita,

tudo o que se move por translação existe por causa do translato: se todo o movimento translativo é translação de um translato, e se nenhum movimento translativo existe por causa de si nem por causa de outra translação, mas pelo movimento dos astros. (...) Ora, como não é possível remeter para o infinito, será fim de todo o movimento de translação apenas um dos corpos divinos que se movem no céu.¹³²

Dessa conclusão resulta a intransigente defesa aristotélica da unidade e unicidade do Primeiro motor imóvel, e deducionalmente a unicidade do próprio universo:

Que existe apenas um Céu, é evidente. Se a quantidade de céus fosse igual à dos homens, então o princípio motriz de cada um seria formalmente uno mas múltiplo na quantidade. Porém, tudo o que é múltiplo em quantidade releva de uma matéria (na verdade, a forma de uma multiplicidade é apenas uma e a mesma, como acontece com a forma «homem» «aplicada a vários entes», embora «Sócrates» seja um em termos numéricos). Por seu turno, a essência primeira não tem matéria, uma vez que é acto puro. Assim sendo, o Motor primeiro e imóvel é formal e numericamente uno, como também é uno também o movimento eterno e contínuo que dele provém. Em suma: apenas um é o Céu.¹³³

É ao cair do pano no Livro XII (Λ) da *Metafísica* que Aristóteles, glosando aliás um célebre apotegma homérico, dá mais ênfase à condição monista da realidade divina: « não é coisa boa o poder nas mãos de muitos; seja apenas um o que rege » (*ouk agathon polykoiranie: eis koiranos esto*)¹³⁴.

¹³² *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1074a 25-31.

¹³³ *bidem*, XII (Λ), 8, 1074a 31-39.

¹³⁴ Cit. *apud* HOMERO, *Iliada*, II, 204, in ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (Λ), 10, 1076a 4.

2. O *défice onto-religioso da teologia aristotélica*

Aristóteles, em nosso entender, não clarifica com suficiente nitidez, no Livro XII (Λ) da *Metafísica*, a relação entre a divindade do Primeiro motor imóvel e a eternidade das substâncias motrizes, tal como a relação entre estas substâncias supra-sensíveis eternas e imóveis e os corpos celestes que elas movem: de que modo então a imóvel e divina substância motriz entende o mundo? A divina auto-intelecção apenas atrai à semelhança da atracção do amante pelo amado, sem que este disso tenha saber. Nesse sentido, a Teologia aristotélica determina que os entes individuais (tomados na sua limitada e finita particularidade, singularidade e concretude) não constituem objecto de conhecimento da realidade divina: este conhecimento imperfeito da imperfeição, aos olhos de Aristóteles, representa uma *diminutio* divina. Os entes individuais, tomados na sua concreta singularidade, são «indignos» do pensamento divino.

Outra limitação do «Deus aristotélico» – decorrente das considerações precedentes – incide no facto de Deus ser objecto de amor, mas de não amar, ou na melhor das hipóteses, de apenas se amar a si próprio, no eterno comprazimento da intelecção de si. Os entes individuais não se tornam, pois, objecto do seu amor. É verdade que as singularidades cósmicas e as individualidades humanas dependem ontologicamente da realidade divina, mas dependem apenas por «tenderem» teleologicamente para ela, sem que, contudo, essa realidade divina rompa por um momento que seja a sua absoluta «impassibilidade» (*apahteia*). É no interior do *défice* revelacional de um transvase de ser, queda, ou mesmo esvaziamento (*kenosis*), consubstanciáveis em incarnação mundana e humana do divino, que se intende a inibição religiosa da filosofia teológica aristotélica ¹³⁵.

¹³⁵ São fundamentalmente duas as razões pelas quais, a nosso ver, Aristóteles não ratifica uma filosofia da religião, que poderia muito bem ter sido empreendida na continuidade da reflexão metafísica sobre a primordial função taumatúrgica (nascida e geradora de espanto e admiração) do mito [cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (A), 2, 982b 12-19], mas entroniza uma filosofia teológica:

1. segundo a ordem gnoseológica do discurso, Deus é a derradeira entidade, o ponto onde a cadeia causal se deve deter epistemologicamente: por isso Aristóteles parte do pressuposto da eternidade do movimento para chegar à conclusão da existência de uma entidade imóvel, que não é Deus, mas «divina».
2. segundo a ordem ontológica do ser, o carácter divino do Motor Imóvel apenas garante um fundamento para o movimento cinético, designadamente o translativo, e neste o circular: tal carácter divino resulta contudo de uma fenomenologia dos atributos divinos, e não propriamente de uma indagação ontológica da entidade que os possui.

Tal diluição religiosa surge, de resto, enfatizada num passo bem característico do Livro XII (Λ) da *Metafísica*:

Reza uma remota e antiga tradição, que perdurou para as gerações vindouras sob forma de mito, segundo a qual os corpos celestes são deuses, e que o divino reveste toda a natureza (o actual aparato desse mito resulta de acrescentos narrativos tardios, com a finalidade de persuadir o vulgo à observância das leis e à defesa do interesse comum). Nesse sentido tem-se conferido aos deuses não apenas formas humanas como até animais, e atributos analógicos do género. Extraíndo e seleccionando desses relatos míticos apenas o seu sentido primordial, a saber, que todas as substâncias primeiras são deuses, somos levados a pensar numa verdadeira tradição divina: as diversas artes e a Filosofia fizeram perdurar até agora tais opiniões, que se desenvolveram à sua sombra e de novo se perderam, como relíquias dessa sapiência antiga. Assim, apenas sob esta reserva mental, admitimos como evidentes as opiniões dos nossos antepassados e a respectiva tradição primordial.¹³⁶

Pensamos, em suma, que se o Estagirita tivesse aproveitado todas as virtualidades fenomenológicas oferecidas pelas «opiniões dos antepassados» e decorrentes narrações míticas oriundas dessa primordial «tradição divina», talvez não legasse à posteridade apenas uma filosofia teológica empenhada em salvaguardar as tonalidades metafísicas do estatuto divino do Movimento. Mesmo colocando sob reserva mental uma concepção de Deus reduzida à miniatura humana, e à medida da natureza, poderia ter acautelado metafisicamente uma filosofia da religião, mediante a qual assegurasse fenomenologicamente um firmamento óntico dos atributos divinos com que qualifica o Primeiro motor imóvel, evitando assim os embaraços em que incorre efectivamente uma Teologia dissolvida em intentos puramente epistemológicos.

Como entender as insuficiências hermenêuticas desse *postulatum epistemologicum*?

3. Ambiguidades e aporias da teologia aristotélica

Destacamos quatro ambiguidades que, no périplo pelo Livro XII (Λ) da *Metafísica*, nos revelam o carácter aporético da formulação teológica na casa aristotélica.

¹³⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (Λ), 8,1074b 1-14.

Em primeiro lugar, importa salientar que a questão teológica releva de uma fundamentação para o problema do movimento cinético. Fica por esclarecer a razão de ser desta primazia e protagonismo metafísico do movimento tomado na sua acepção translativa.

Em segundo lugar, convém destacar a radical ambiguidade metafísica entre o carácter divino do motor imóvel e o carácter motriz do ente divino: é Deus quem prova a existência do movimento, ou o movimento que prova a existência de Deus?

Em terceiro lugar, o esforço em compaginar o horizonte epistemológico da enunciação do problema do Movimento com o quadro fenomenológico dos atributos divinos, não acompanha o circuito hermenêutico inter-remissivo segundo o qual não basta que Deus seja explicado epistemologicamente (no caso vertente *por causa do Movimento*), é necessário que Deus se destaque como fundamento ôntico da própria possibilidade discursiva da causalidade.

Por último, parece-nos relevante salientar que a concepção teológica de Aristóteles prima pela ausência positiva de um critério que esclareça de que horizonte hermenêutico extrai o atributo de «divino» com que qualifica o motor imóvel. Tudo se conjuga na *Metafísica* para a constituição de uma Teologia onde, em bom rigor, não é Deus quem propriamente se constitui como centro de gravidade da indagação metafísica, mas sim o Movimento. Tal redução embora não comprometa ou desautorize a relevância filosófica e o rigor conceptual e sistémico da teologia aristotélica, escamoteia contudo a riqueza hermenêutica de todas as suas implicações.

ANTÓNIO CAMPELO AMARAL