

TEOLOGIA FILOSÓFICA E FILOSOFIA DA RELIGIÃO: UMA DISCRETA E TANGÍVEL (DES)CONTINUIDADE NA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

De acordo com a lição aristotélica, a **filosofia primeira** [*prote philosophia*] reporta-se não só ao saber das primeiras causas e dos princípios supremos [cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982a 32 - 982b 2], mas também ao conhecimento do **ser-tal-como-ser** [*to on he on*] e respectivos atributos [cf. *Ibid.*, IV, 1, 1003a 20]. Todavia, ao sondar o fluxo de problemas e de aporias que percorre o Livro XII da *Metafísica*, bem como o repertório de metodologias e soluções de que o Estagirita lança mão para os enfrentar, importa não perder de vista que o rigoroso escrutínio metafísico da **substância** [*ousia*] tende a prolongar-se mais no campo de uma teologia filosófica do que propriamente no de uma fenomenologia da experiência religiosa. Isso não significa que o que designamos de filosofia da religião se encontre, à partida, liminarmente descartada desse horizonte reflexivo; todavia, ela insinuar-se-á, em tal contexto, a título meramente epilokal, afigurando-se intempestiva qualquer exegese que nos distraia do cenário estritamente ontológico em que se desenrola o enredo da especulação aristotélica sobre o ser.

Embora Aristóteles utilize amiúde o inciso **o ser diz-se de muitos modos** [*to on pollakos legetai*: cf. *Ibid.*, I, 9, 992b 19; IV, 2, 1003a 33; b 5; VI, 2, 1026a 33; 1028a 5; VII, 1, 1028a 10; 1028a 33], é na noção de substância

que assenta aquela ciência que, desde o empreendimento editorial de Andronico de Rodes, persistiu sob o designativo de **metafísica** [*ta meta ta physika*]. Grafada umas vezes como *ousia* [forma participial de *einai*: ser] e outras quantas como *hypokeimenon* [forma participial de “*hypokeisthai*”: encontrar-se debaixo; estar sob], a noção de substância incorpora na metafísica aristotélica três matizes distintos [cf. *Ibid.*, VII, 3, 1029a 3]: o de **matéria** [*hyle*], o de **forma** [*eidos* ou *morphe*], e o de **sínolo** [*synolon*: **composto** (**hilemórfico** <matéria e forma>)]. Esta tríplice acepção confere ao conceito de substância não uma significação linear e unívoca, mas uma gama polícroma de sentidos, a saber: **essência/existência determinada** [*ousia / to ti en einai*: cf. *Ibid.*, VII, 6, 1031a 18]; **suporte onde algo assenta** [*hypokeimenon*: cf. *Ibid.*, VII, 3, 1028b 36]; **género/espécie** [*eidos/genos*: cf. *Ibid.*, 28, 1024a 29ss]; **ipseidade** [*kath' auto*: cf. *Ibid.*, V, 18, 1022a 25-27]; **unidade** [*to hen*: cf. *Ibid.*, XI, 3, 1061a 16ss.]; **quididade definível** [*horistikon*: cf. *Ibid.*, V, 9, 1017b 23] e **subsistente separado** [*khoriston*: cf. *Ibid.*, VIII, 1, 1042a 30]. É neste quadro de variáveis conceptuais que Aristóteles delimita o raio de acção da filosofia primeira tomada como **ciência** [*episteme*], i.e. um saber exercido como **procura** [*zetesis*] das **causas** [*aitiai*] e dos **princípios** [*arkhai*] e como **fundamento** [*hypokeimenon*] ou <a>**firmamento** [*ousia*] do ser.

Além de ter definido a filosofia primeira como conhecimento do ser-come-tal e como teoria da substância, Aristóteles homologou-a também como ciência de carácter **divino** [*theion*]. Sucede, todavia, que não esclareceu de forma liminar e concludente se esse carácter divino decorreria de um saber apropriado à **divindade** [*ho theos*] ou, então, de um saber que, apesar de humano, incide numa substância que, pela sua primazia ontológica, seria **concernente ao divino** [*peri tou theou*]. Seja como for, tal aceno teológico não parece constituir, na filosofia aristotélica, argumento válido e fiável para obviar, no imediato, uma fenomenologia da religião. Para além do mais, a discussão aristotélica da primazia da ciência da substância separada, eterna e imóvel face às restantes ciências

teoréticas, designadamente face à Física, dita Filosofia segunda ou da natureza, e face à Matemática [cf. *Ibid.*, VI, 1, 1026a 19-23], encerra uma ambiguidade difícil de ignorar: se, por um lado, não passa despercebido o silêncio face à emergência do fenómeno religioso, por outro, não deixa de suscitar alguma perplexidade o emprego persistente de termos fortemente associados ao contexto teológico como **teologia** [*theologia*: cf. *Meteor*, 353a 35] e **teólogos** [*theologoi*: cf. *Ibid.*, III, 4, 1000a 9; XII, 6, 1071b 27; 10, 1075b 26], ou com a expressão **os que pensam acerca do divino** [*theologesantes*: cf. *Ibid.*, I, 983b 29], só para referir, de passagem, alguns exemplos. Ora, é no intervalo aporético dessa ambiguidade que se joga, na metafísica aristotélica, o que, em nosso entendimento, se afigura como indeclinável tensão entre uma *teologia explícita*, vertida em enunciação assertiva e categórica, e uma *religião implícita*, remetida para um plano suspensivo e hipotético.

Retomemos o nó górdio da dificuldade. Ao qualificar de **ciência mais divina** [*theiote episteme*: cf. *Ibid.*, I, 2, 983a 6] o saber que constitui o vértice culminante da hierarquização dos diversos níveis de conhecimento, 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 a ele acedem possuem um conhecimento acima do qual nada mais há para conhecer ou pensar? Tal indecisão nunca chegará a ser clarificada, posto que Aristóteles em parte alguma faculta uma topografia indutiva, deducional ou empírica do campo de onde extrai o qualificativo **divino** [*theion*], atributo de que lança mão para assegurar o desenlace da sua argumentação metafísica. Uma coisa é certa, o manuseamento aristotélico da noção de **divino** [*theion*] reporta-se, do ponto de vista epistemológico, ao que presentemente se poderia designar de, passe o anacronismo, *teologia filosófica*, cujos contornos se esboçam já na expressão autóctone **filosofia especulativa teológica** [*philosophia theoretike theologike*: cf. *Ibid.*, VI, 1, 1026a 19]. Ora, tendo em conta que a doutrina do **ser-tal-como-ser** [*to on he on*] culmina, no Livro XII da *Metafísica*, no

domínio incorruptível e separado da substância imóvel [cf. *Ibid.*, XII, 1, 1069a 33], pode-se adiantar – sem prejuízo, à partida, de melhor interpretação – que a teologia filosófica aristotélica se enraíza numa analítica do movimento.

Ora, de acordo com Aristóteles, o movimento tipifica-se, de forma gradativa, em quatro gêneros de substâncias. Os dois primeiros gêneros são de natureza sensível: no primeiro encontram-se as substâncias sensíveis corruptíveis; do segundo constam as substâncias sensíveis mas não corruptíveis [cf. *Ibid.*, XII, 1, 1069a 30ss]. Por seu turno, as substâncias sensíveis corruptíveis caracterizam-se por estarem sujeitas a todos os “tipos de movimento”, a saber geração e corrupção, crescimento e diminuição, alteração e translação [cf. *Ibid.*, XII, 2, 1069b 8ss]. Em bom rigor, todas as modalidades de ser que exprimem substancialmente o movimento podem ser redutíveis a uma **figuração** [*skhema*] transitiva e cinética: de certo modo, ***todos os outros movimentos decorrem do movimento local*** [*Ibid.*, XII, 8, 1073a 12]. De entre as substâncias sensíveis destacam-se os corpos supralunares, cuja natureza incorruptível se deve a uma espécie de materialidade não perecível e eterna, a saber o éter, ou “quintessência”. Este gênero de substâncias depende de um tipo de movimento que Aristóteles considera ser o mais perfeito dos movimentos locais, i.e. a translação circular, própria das esferas celestes [cf. *Ibid.*, XII, 6, 1071b 11; 7, 1072a 22; 8, 1073a 13 ss.]. Confinadas a um eterno movimento circular, tais substâncias não se geram nem se corrompem, não aumentam nem decrescem, enfim não se alteram. Acima das substâncias sensíveis não corruptíveis encontram-se não só os entes supra-sensíveis não separados dos entes corpóreos (como os entes matemáticos), como ainda a substância separada de todas as restantes, designado pelo Estagirita de **primeiro motor** [*proton kinoun*: cf. *Ibid.*, XII, 8, 1074a 36]. Como ente supremo, o primeiro motor determina-se, na sua natureza substancial, como ***eterno, imóvel e separado dos sensíveis*** [*aidios ...*

akinetos ... kekhorimenos ton aistheton: cf. *Ibid.*, XII, 7, 1073a 4-5], residindo aí, de um ponto de vista ontológico, o seu transcensivo carácter divino.

Recapitulando, as substâncias podem ser então tipificadas, de acordo com as supramencionadas quatro instâncias, como sensíveis e corruptíveis [entes corpóreos sublunares], sensíveis não corruptíveis [entes corpóreos etéreos], supra-sensíveis não separadas [entes matemáticos] e supra-sensível, imóvel e eterna [substância divina]. Os dois primeiros tipos circunscrevem tanto as substâncias corruptíveis como as incorruptíveis, constituídas de matéria e forma; todavia, enquanto as substâncias corruptíveis provêm de sínteses individuais, resultantes das combinatórias hilemórficas dos quatro elementos primordiais [terra, água, ar e fogo], já as incorruptíveis provêm da difusa materialidade do éter. Já as substâncias supra-sensíveis, tanto as matemáticas [não separadas] como a divina [separada], apresentam-se como formas puras, absolutamente privadas de matéria.

Ora, é justamente da imaterialidade da substância supra-sensível separada que decorre não só o carácter metafísico da sua imóvel mobilidade, mas também a índole formal da sua pura actualidade. O subtil exame da morfologia do acto, em Aristóteles, é sintomático: designado ora por *energeia* ora por *entelekheia*, a distinção indicia uma flutuação conceptual nada negligenciável de um ponto de vista ontológico. Ao empregar o termo *entelekheia*, Aristóteles salvaguarda o estatuto de absoluta pureza dos actos que não provêm da actualização de uma potência – trata-se, com efeito, daquele tipo de acto não actualizado, acto absolutamente primeiro, puro, finalizado e perfeito (i.e. acabado e terminado), o qual, em última análise, possibilita ou consuma o processo de actualização da potência, ou seja que assegura a passagem da potência a acto; já ao acto que resulta simplesmente da actualização finalizável e aperfeiçoável de uma potência, Aristóteles designa de *energeia* [cf. *Ibid.*, IX, 1, 1045b 35ss.; 8, 1050a 23]. Esta distinção permite situar a questão teológica no

seu adequado nicho metafísico: a substância divina **é acto** não no sentido energético, pois não pode proceder de uma potência [se procedesse não seria, na verdade, divina], mas no sentido enteléquico, visto que se trata de um acto puro, ou seja, actuante, activo, ou actualizante. Mais: a primazia da forma em relação à matéria espelha analogicamente, a prioridade do acto sobre a potência, posto que a potência existe em vista do acto, e não o contrário [cf. *Ibid.*, IX, 8, 1050a 3-9].

Além disso, 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 o fosse nada existiria de facto [cf. *Ibid.*, II, 2, 994a 5-7; 20-21]. Tal como a causa final, também a causa eficiente tem de ser originariamente acto, porque só em estado actual uma coisa pode ser princípio de outra. A impossibilidade metafísica de **remeter para o infinito** [*eis apeiron ienai*] a busca regressiva da causa primeira ou a busca prospectiva da causa última, possui uma contrapartida óbvia: é necessário deter-se [*anagke stenai*: cf. *Ibid.*, XII, 3, 1070a 4] num determinado ponto, caso contrário destruir-se-ia a possibilidade do conhecimento e, nesse caso, como conheceríamos então as coisas que são infinitas em acto? Apropriando-nos da voz aristotélica, dir-se-ia que

«nenhuma espécie de infinito [lit. Indefinido = ilimitado] possui existência, ou então a infinitude não é infinita; mesmo que fossem infinitas as espécies de causas, tão-pouco poderia haver conhecimento, visto que só julgamos saber quando efectivamente conhecemos as causas: ora, o infinito como adição sucessiva de partes não é possível ser percorrido num tempo finito».¹

1. και ἀπείρω οὐδενὶ ἔστιν εἶναι: εἰ δὲ μὴ, οὐκ ἄπειρόν γ' ἐστὶ τὸ ἀπείρω εἶναι. ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ ἀπειρά γ' ἦσαν πλήθει τὰ εἶδη τῶν αἰτίων, οὐκ ἂν ἦν οὐδ' οὕτω τὸ γινώσκειν: τότε γὰρ εἰδέναι οἰόμεθα ὅταν τὰ αἶτια γνωρίσωμεν: τὸ δ' ἄπειρον κατὰ τὴν πρόσθεσιν οὐκ ἔστιν ἐν πεπερασμένῳ διεξελθεῖν: *Ibid.*, II, 2, 994b 27-31

Numa tentativa para superar este contexto aporético, Aristóteles sugere não apenas a existência de múltiplos motores imóveis como mediação causalística dos múltiplos movimentos singulares, como ainda a existência de um Primeiro princípio motriz, absolutamente imóvel, como causa suprema de todos os movimentos do universo [cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072b 8-11]. Tal princípio tudo move sem ser movido por nada, devendo por isso destacar-se como puro acto não apenas *imóvel* [*akinetos*], mas também *eterno e primeiro* [*aidios ... protos*: IX, 8, 1050b 5-6].

Visto que a teologia aristotélica decorre, como se vê, mais de um exame metafísico da substância do que de uma experiência religiosa, hierofânica, do divino, quer-nos parecer que só muito incidental e obliquamente se poderá reconduzir a ontologia do Estagirita a uma filosofia da religião. Esta, com efeito, tenderá a conjugar experiencialmente o ente divino como *datum revelationis*, ao passo que uma *filosofia especulativa teológica* procura, antes de mais, implicá-lo epistemologicamente num *factum substantialis*. É no empolamento de uma analítica do movimento que se adivinha, por conseguinte, um certo esvaziamento religioso da reflexão filosófica sobre a substância divina em Aristóteles. O Livro XII espelha bem, do princípio ao fim, a especular eclosão da substância sob o signo do movimento:

«o princípio e o primeiro dos seres é imóvel, tanto em si mesmo como acidentalmente, sendo que o primeiro movimento <que ele produz> é eterno e uno. Ora, posto que o que é movido tem necessariamente de ser movido por algo, que o primeiro motor é imóvel em si, 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 necessário que cada uma destas translações seja também produzida por uma substância imóvel por si mesma e eterna».²

Mediante uma sequenciação quase silogística dos elos argumentativos, Aristóteles conduz a reflexão até ao limite da sua tensão aporética: como poderá o Primeiro motor mover, permanecendo absolutamente imóvel? O desfecho é surpreendente: o Primeiro motor move à imagem das faculdades desiderativa e intelectual presentes na alma humana. O objecto amável do desejo não pode deixar de ser belo e bom; todavia, a Beleza e o Bem movem teleologicamente o amante sem que se movam ou sem que nada os mova, tal como, de resto, o inteligível que move o entendimento sem se mover e sem por ele ser movido [cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072a 27-35], e o mesmo se aplica analogicamente à dialéctica do amante e do amado: a substância suprema move da mesma forma que o objecto do amor move atraindo o amante. Não se trata de causalidade eficiente, do tipo daquela inerente, por exemplo, à mão do artesão que esculpe uma estátua de mármore; trata-se mais propriamente de causalidade finalística [cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072b 1-4], sendo precisamente neste escopo teleológico que importa situar a teologia aristotélica. Com efeito, a suprema substância divina não é cosmogénica, não cria o mundo *ex nihilo*, mas, imprimindo-lhe tensão finalística, é cinética, tudo movendo enquanto desejada, inteligida ou amada [cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072b 3]. O primeiro motor subsiste, por conseguinte, na sua pura imobilidade, mantendo o mundo num eterno movimento actual.

2. ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινεῖ δὲ τὴν πρῶτην αἰδίον καὶ μίαν κίνησιν: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινεῖ ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό, καὶ τὴν αἰδίον κίνησιν ὑπὸ αἰδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἐνός, ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντός τὴν ἀπλήν φορὰν, ἣν κινεῖν φαμέν τὴν πρῶτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὐσας τὰς τῶν πλανήτων αἰδίους (αἰδίον γὰρ καὶ ἄστατον τὸ κύκλω σώμα: δέδεικται δ' ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων), ἀνάγκη καὶ τούτων ἐκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὐτὴν καὶ αἰδίου οὐσίας: *Ibid.*, XII, 8, 1073a 24-34

Partindo do pressuposto segundo o qual a supra-sensível substância motriz é divina porque é imóvel, Aristóteles empreende, no Livro XII da *Metafísica*, um curioso rastreio teológico desse princípio. Com efeito, tal motricidade imóvel expressa a Vida na sua forma mais digna e excelente – a vida da pura intelecção [cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072b 26-30], pese embora uma vida assim apenas poder ser fruída pelo homem em efémeros *lapsos de tempo* [*mikron khronon*: cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072b 14-16], visto que não há modo de colmatar a radical e abissal desproporção entre uma intelecção humana capaz de apreender isto e aquilo, e uma inteligência divina que se compraz em inteligir-se na intelecção de si própria enquanto *intelecção do inteligir* [*noesis tou noetou*: cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072b 18-24]. Uma intelecção de tal natureza «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». A resposta afigura-se óbvia: «nesse caso, só entenderá o próprio acto de entender» [*Ibid.*, XII, 9, 1074b 15-19 ... 23]. Apesar da linearidade da formulação, persiste, ainda assim, uma dificuldade: a auto-intelecção é divina porque é pensada por um intelecto que, na sua indeclinável auto-posição, se entende a si próprio, ou é pensada por um intelecto que é divino porque se entende a si próprio? Não se pode dizer que tal ambivalência tenha passado incólume pelo crivo de Aristóteles.

O modo como, segundo Aristóteles, o movimento primeiro da intelecção do inteligir se conecta com o movimento segundo da intelecção do inteligível apoia-se, em larga medida, numa interpretação original da cosmologia vigente. O pensador macedónio sempre admitiu que o Princípio divino, por si só, não basta para mover todas as esferas celestes que compõem o mundo supralunar. O ente divino *produz o movimento primeiro que é eterno e único* [*kinoun ten proten aidion kai mian kinesin*: cf. *Ibid.*, XII, 8, 1073a 25]. Todavia, entre esta primeira instância motriz e os corpos que se movem no mundo sublunar existe um orbe intermédio onde inúmeras esferas interagem reciprocamente. Quem move esta

plétora de corpos celestes? A resposta pode ser dupla: ou é movida por movimento oriundo da primeira esfera e transmitido consecutivamente até à última; ou é movida por outras substâncias supra-sensíveis imóveis e eternas que movem de modo análogo ao Primeiro motor.

Recusando à partida a solução mecanicista da transmissão consecutiva do movimento, Aristóteles adota a solução mediacional inerente à segunda alternativa. Segundo o autor, os movimentos das esferas encontram-se de facto ordenados de diversos modos a fim de produzirem as translações específicas de todos os corpos celestes em geral e de cada um em particular. Uma formulação mecanicista seria insuficiente para explicar esse movimento celeste, pois deixaria por explicar a natureza trans-mecanicista do acto primeiro do primeiro motor. Aristóteles sugere, por conseguinte, a teoria da multiplicidade dos motores pensados como substâncias supra-sensíveis capazes de mover finalisticamente à semelhança do Princípio motriz divino: a suprema substância divina moveria, então, a primeira esfera celeste, enquanto outras substâncias supra-sensíveis, a um nível intermédio, moveriam as restantes. A combinação teórica de elementos cosmológicos [de matriz físico-astrológica] e princípios filosóficos [de índole metafísica] é relevante para se perceber o modo como a teologia aristotélica se encontra epistemologicamente sobredeterminada pelo esclarecimento de problemas cujas raízes mergulham no âmbito de uma física dos movimentos celestes. 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 cinquenta e cinco o número de esferas que determinam o curso orbital dos corpos celestes, admitindo ainda que o seu número pudesse decrescer para quarenta e sete [cf. *Ibid.*, XII, 8, 1074 a 1-17]. Seja como for, é na interacção destes movimentos supralunares que reside o fundamento mediante o qual se podem **explicar os fenómenos** [*ta phainomena apodosein*: cf. *Ibid.*, XII, 8, 1074a 1] que urdem a textura da realidade. A impossibilidade de remeter para o infinito a busca de um princípio ou causa, bem como a necessidade de

deter tal procedimento num ponto intransponível, tornam a constituir, neste ponto, um marco de crucial importância: com efeito, segundo o Estagirita,

«se toda a translação é relativa a algo que se translata, nenhum movimento translativo existe por causa de si nem por causa de outra translação, mas <pelo movimento> dos astros [...], como não é possível regressar ao infinito, então algum dos corpos divinos que se movem através do céu será fim de todos os movimentos translativos».³

Da conclusão supramencionada resulta a tese aristotélica da unidade e unicidade do Primeiro motor imóvel, bem como, *ipso facto*, da unidade e unicidade do próprio universo:

«que existe apenas um céu, é evidente. Se existissem tantos céus quantos os homens, então o princípio relativo a cada um seria uno na forma mas múltiplo em número. Porém, tudo o que é múltiplo em número contém matéria (na verdade, a forma de uma multiplicidade é uma e a mesma, como acontece com a de “homem” <aplicada a muitos>, mesmo que “Sócrates” seja um). Por seu turno, aquilo que primeiramente é [= a substância/essência primeira] não tem matéria, uma vez que é acto puro. Assim sendo, o primeiro motor imóvel é uno em razão e em número, como também é uno o que é movido eterna e continuamente. Em suma: há apenas um céu».⁴

A solução é elegante. Contudo, ainda assim, Aristóteles não clarifica com suficiente nitidez a relação entre a divindade do Primeiro motor imóvel e a eternidade das substâncias motrizes, tal como a relação entre

3. εἰ γὰρ [...] φορὰ πᾶσα φερομένου τινός ἐστιν, οὐδεμία φορὰ αὐτῆς ἂν ἔνεκα εἴη οὐδ' ἄλλης φορᾶς, ἀλλὰ τῶν ἀστρων ἔνεκα. [...] ἐπειδὴ οὐχ οἶόν τε εἰς ἀπειρον, τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν: *Ibid.*, XII, 8, 1074a 25-32

4. ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῶ δέ γε πολλαί. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει (εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς): τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον: ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον ὄν: καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς: εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος: *Ibid.*, XII, 8, 1074a 31-39

estas substâncias supra-sensíveis eternas e imóveis e os corpos celestes que elas movem. De que modo, então, a imóvel e divina substância motriz inteligirá o mundo? A resposta é desconcertante: se a divina auto-intelecção apenas atrai à semelhança da atracção que o amado exerce no amante – ainda que, tal como aquele, disso não possua qualquer saber –, então os entes individuais [tomados na sua limitada e finita particularidade, singularidade e concretude] não podem constituir objecto de directo conhecimento pela realidade divina: este conhecimento da imperfeição resultaria ele próprio imperfeito e, conseqüentemente, uma *diminutio essendi* incompatível com a perfeição divina. Os entes individuais, tomados na sua concreta singularidade, são indiferentes ao pensamento divino. Nesse sentido, a divindade é objecto de amor, mas não ama; na melhor das hipóteses, apenas se ama a si própria, no eterno comprazimento de uma auto-intelecção, pelo que os entes individuais não se tornam objecto do seu amor. É verdade que os seres singulares e individuais dependem ontologicamente da realidade divina, mas dependem dela apenas na medida em que tendem-para-ela, sem que, em algum momento que seja, esta desperte da sua absoluta *impassibilidade* [*apahteia*].

Sucedem que, nos interstícios desta formulação subsiste, contudo, a nosso ver, uma *epokhê* religiosa, cujos contornos são reabilitados *in extremis*, deixando-se delinear de forma nítida nas linhas finais do Livro XII:

«foi transmitido pelos antigos e antepassados na figuração de um mito que perdurou para as gerações vindouras, que estes <corpos celestes> são deuses e que o divino reveste toda a natureza. O restante foi mais tarde acrescentado de forma mitológica, com a finalidade de persuadir a massa popular em proveito das leis e do interesse comum; referem alguns que <os deuses> se assemelham à forma humana e a outros animais, e outros atributos idênticos aos referidos, de forma que se alguém ao separá-los tomar deles apenas <o sentido> primeiro, isto é facto de acreditarem que as substâncias

primeiras são consideradas deuses, teremos de admitir isso como divino, assim como também o facto de tais opiniões, muitas vezes desenvolvidas na medida do possível por cada arte e filosofia, e de novo perdidas, terem permanecido até hoje como vestígios <desse saber ancestral>. E apenas neste sentido é que são para nós evidentes as opiniões dos nossos antepassados em face das suas primeiras <tradições>». ⁵

O referido passo contém, ao contrário do que se estaria à espera, uma visão embrionária, implícita, daquilo que poderia muito bem constituir o impulso preambular de uma fenomenologia da experiência religiosa. Tivesse Aristóteles aproveitado todas as virtualidades oferecidas pelas “opiniões dos antepassados” e pelas narrações míticas dessa primordial “tradição divina”, e muito possivelmente não teria legado à posteridade uma filosofia teológica determinada pelo escrutínio metafísico do movimento, mas também, por que não dizê-lo?, uma filosofia da religião insuflada pela explicitação das condições existenciais de apropriação e aplicação dos atributos divinos. Mas, não acalentemos ilusões, tal não passa de um lance hipotético, de alcance muito vago, sinuoso e residual. Na prática, apenas poderemos confrontar a filosofia teológica aristotélica com os limites do seu mundo discursivo e, *mutatis mutandis*, com o mundo dos seus limites especulativos.

São várias as aporias que decorrem desses limites. Em primeiro lugar, importa salientar que a questão teológica releva de uma fundamentação para o problema do movimento cinético. A que se deve a primazia e protagonismo metafísico do movimento tomado na sua aceção

5. παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ἔλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν: ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρῶτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρήσθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἶκος πολλὰκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἢ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἢ παρὰ τῶν πρῶτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον: *Ibid.*, XII, 8, 1074b 1-14

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 assegura a existência do movimento, ou é 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*), mas 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 escamoteia o critério e o horizonte hermenêutico de onde extrai o atributo de “divino” com que qualifica o motor imóvel.

Em suma: tudo se conjuga, no Livro XII da Metafísica, para a constituição de uma teologia onde, em bom rigor, a primazia metafísica da substância divina depende mais de uma analítica epistemológica do movimento do que propriamente de uma dissecagem das múltiplas manifestações da atitude religiosa ou da vivência do sagrado, à sombra da qual pudesse germinar e vingar uma filosofia da religião.