

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.

1. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI (E), 1, 1026a 24, 30. No tocante às referências textuais do *opus aristotelicum* seguimos as seguintes edições críticas: ARISTOTLE, *The Complete Works: the revised Oxford translation*, Jonathan BARNES (ed.), Princeton University Press Princeton, 1998; ARISTOTE, *La Métaphysique*, Jean TRICOT, Vrin, Paris, 1974; ARISTOTELES, *Metafísica*, Valentín García Yebra (ed.), Gredos: Bibl. Hispánica de Filosofía, Madrid, 1990 (ed. trilingue: grego/latim/castelhano). A tradução do original grego para o português, em todas as citações directas, é da nossa responsabilidade.

Ora, podendo “*meta*”, na sua grega plurivocidade semântica significar, entre outras acepções, “depois” tanto em sentido temporal como locativo, terá o editor Rodense pretendido significar apenas a posição cronológica dos manuscritos em causa, ou terá 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 parece certa: quer a intitulação 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 de”, ou mesmo “acima de”...) **as coisas físicas**. Na verdade, tal acepção, refractária já à ociosa controvérsia acerca do critério editorial, afigura-se-nos mais sugestiva e pregnante 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 fazer desaguar no mesmo estuário um **saber** (*sophia*) que, ao assumir a busca científica 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.

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:

consideramos mais dignos de valor e mais sabedores os mestres-de-obra em cada <ofício> do que os operários – e além disso mais entendidos, porque conhecem as causas do que estão a fazer (ao invés daqueles que, tal como alguns seres inanimados, fazem alguma coisa, é certo, mas fazem-no sem saber o que fazem) (...); além disso, supomos como mais sábio no tocante a toda a ciência aquele que <conhece> com mais exactidão e é mais capaz de ensinar as causas, (...) posto que ensinam de facto aqueles que explicam 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,

7. τὸς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασιν (τοὺς δ' ὥσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖ μὲν, οὐκ εἰδότες δὲ ποιεῖ ἢ ποιεῖ) [...], <ὀπολαμβάνομεν> ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην: [...] οὗτοι γὰρ διδάσκουσιν, οἱ τὰς αἰτίας λέγοντες περὶ ἑκάστου: *Ibidem*, I (A), 1, 981a 30 - 981 b 2 (...); 2, 982a 13 (...); 29-30

8. Cf. *Ibidem*, I (A), 2, 982b 2-3

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 efectiva operacionalidade, na medida em que se aceder a tais causas e princípios sob determinada condição, a saber como **primeiras causas** e os **princípios supremos**. Com efeito, segundo Aristóteles,

aquele que escolhe o conhecimento pelo conhecimento preferirá o que for mais ciência, ou seja aquela que se reportar ao mais conhecível – ora, mais conhecíveis são os princípios e as causas.⁹

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 e sectoriais da realidade. Possuímo-la – e aqui reside o carácter arquitectónico da metafísica aristotélica – quando determinamos a causas e os princípios de todas as coisas sem distinção ou restrição. Significa isto que cabe à metafísica permitir que a vida teórica se realize em

1. **primordial manifestação**, na ordem apofântica da **explicitação** (*logos*) do princípio;
2. **questionamento último**, na ordem sapiencial da **procura** (*zetesis*) da causa;

9. ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' αὐτὸ αἰρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλιστα αἰρήσεται, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἢ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ, μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἷτια: *Ibidem*, I (A), 2, 982a 32 - 982b 2

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, com efeito, a ciência do ser-tal-como-ser é **divina** a duplo título:

seja porque que Deus a possuiria, seja porque versaria sobre o que se refere ao divino. E apenas esta <ciência> reúne ambas as possibilidades, visto que, por um lado, Deus a todos parece ser uma de entre as causas e também um certo princípio, e por outro, só Deus, ou ele principalmente, poderia possuir uma ciência assim. Todas as ciências são, de facto, mais necessárias do que esta, mas melhor nenhuma delas.¹⁰

O que se encontra em jogo no trecho supracitado?

II. A Metafísica nas suas diversas acepções epistemológicas.

I. 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.¹¹ Esta foi, de resto, a definição que mais permeabilidade encontrou na história do pensamento metafísico ocidental, em parte por ser também aquela que levanta mais dificuldades a uma compreensão do seu significado genuíno, tanto mais que tal ciência não se identifica com nenhuma das ditas

10. ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, [...] κὰν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν: ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία: *Ibidem*, I (A), 2, 983 a 5-10

11. Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 20

particulares.¹² As ciências particulares delimitam uma parte do ser, considerando apenas os seus aspectos acidentais¹³ com o intuito de lhe circunscrever apenas os seus atributos peculiares e as suas propriedades singulares. Nesse sentido, no que ao ser diz respeito, a Matemática incidirá na sua modalidade numérica e respectivas propriedades: igualdade, comensurabilidade, proporcionalidade, etc. A Física, por seu turno, nos aspectos naturais, determinando-lhe as características peculiares, tais como a mobilidade. A Biologia, enfim, 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 acerca da noção de ciência, e em íntima relação com as prerrogativas da metafísica atrás sublinhadas, importará 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:

12. Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 22-24

13. Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 25

14. Cf. *Ibidem*, XI (Κ), 3, 1060b 31-32

o ser diz-se de muitos modos, mas todos eles relativamente a um único princípio – nuns casos são designados seres porque são substâncias, noutros porque são afecções da substância, noutros ainda porque são um caminho para a substância (...).¹⁵

Na sua esfíngica provocação, o problema da substância apresenta-se, portanto, 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

“primeiro” diz-se de muitos modos: ainda assim a substância é o primeiro de todos <a ser dito>, seja na ordem do discurso, seja na do conhecimento, seja na do tempo (...), de tal forma que aquilo que no passado e no presente constantemente se procurou e problematizou, a saber “o que é o ser?” é o mesmo <que perguntar> “o que é a substância?”¹⁶

E o que é o ser 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 da referida noção entre *ousia* (= o que está sendo, ou essência) e *hypokeimenon* (= o que está lançado por baixo, isto é, o que subjaz). Assim sendo, a ciência das causas e dos princípios do ser-tal-como-ser 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 mo-

15. τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν: τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν: *Ibidem*, IV (Γ), 2, 1003b 5-7

16. πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον: ὁμῶς δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, [...] καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία: *Ibidem*, VII (Γ), 1, 1028a 32 - 1028b 4

dos” (*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-tal-como-ser e, *ipso facto*, como teoria da substância, Aristóteles definiu-a também, 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, sem cuidar de dissipar essa desconcertante, mas porventura sapiente, ambiguidade. Seja como for, é no Livro I (A) da *Metafísica* que a filosofia primeira é conotada como ciência **divina** (*theia*)¹⁹. Contudo, sem nunca cunhar de imediato o termo teologia, é nos Livros I (A), III (B), e VI (E) que Aristóteles adota, respectivamente, o modo participial “os que fazem teologia” (*theologesantes*)²⁰, a forma substantiva “teólogos” (*theologoï*)²¹, bem como a versão multiadjec-

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 a mesma 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 deliberadamente 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, pretendendo com isso obviar um discurso “doutrinal” da realidade divina, ainda que acomodado sob a capa de uma filosofia primeira (não me parece, todavia, 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

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

tivada “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:

existirão três ciências especulativas, a saber a Matemática, a Física e a Teologia, e não há como ignorar que, se o divino se encontra algures, ele encontra-se nessa natureza <subent. separada, imóvel e eterna>, e nesse sentido importa que a <ciência> mais estimável se ocupe do género <de ser> mais estimável. Ora, sendo as ciências especulativas as que são preferíveis de entre todas, esta última <i.e. 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 e, por conseguinte, intimamente acicatado pela questão “o que é a substância?”, não há como escapar a um esforço de tipificação das mesmas: “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, no limite de um exigente lance conjectural, tenhamos de nos questionar sobre a existência de uma subs-

22. Cf. *Ibidem*, VI (E), I, 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. τρεῖς ἄν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική, οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ ποῦ τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει, καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν: *Ibidem*, VI (E), I, 1026a 19-23

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

tância distinta e separada das sensíveis e corruptíveis.²⁵ É justamente no aprofundamento dessa hipótese que Aristóteles apura o sentido de uma filosofia primeira cujo perfil demarca ontologicamente a relevância e a primazia de uma ciência teológica no imediato cotejo com as restantes ciências especulativas, como é o caso da Física e da Matemática. Refere o Estagirita:

Poderia alguém levantar o seguinte problema: se a ciência do ser-tal-como-ser deve ser considerada universal ou não. Cada uma das ciências matemáticas trata apenas de um gênero determinado, ao passo que a <matemática> universal trata do que há de comum a todos. Ora, se as substâncias naturais fossem as primeiras de entre os entes, então a física seria a primeira de entre as ciências; se existe, todavia, uma outra natureza e uma substância separada e imóvel, outra deverá ser necessariamente a ciência desse estudo, bem assim como anterior à física, e além disso universal por força dessa anterioridade.²⁶

Resulta evidente, portanto, que o discurso acerca da realidade divina não configura apenas um momento, uma etapa, um patamar, da indagação metafísica, constituindo outrossim o porte essencial e definitivo da mesma. Na verdade, assim o atesta Aristóteles, se a indagação pelo ser não culminasse no estudo da realidade divina, isto é, de uma 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, como é óbvio, a física assumir-se-ia como a primeira das ciências.²⁷

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

26. ἀπορήσειε δ' ἂν τις πότερόν ποτε τὴν τοῦ ὄντος ἢ τὴν ἐπιστήμην καθόλου δεῖ θείναι ἢ οὐ. τῶν μὲν γὰρ μαθηματικῶν ἐκάστη περὶ ἓν τι γένος ἀφωρισμένον ἐστίν, ἡ δὲ καθόλου κοινὴ περὶ πάντων. εἰ μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἰσὶ, καὶ ἡ φυσικὴ πρώτη τῶν ἐπιστημῶν εἴη: εἰ δ' ἐστὶν ἕτερα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἕτεραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν: *Ibidem*, XI (K), 7, 1064b 6-14

27. Cf. *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 27-29

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-tal-como-ser;
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 poética (*poietikai epistemai*), e saberes de ordem teórica 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:

- Conhecimento proveniente da experiência:
 - conhecer e fazer sem saber “como” e “porque” (nível da *empeiria*)
 - conhecer e fazer sabendo “como”, mas não sabendo “porque” (nível da *tekhne*)
- Conhecimento proveniente da ciência: conhecer e agir sabendo “como” e “porque” (nível da *episteme*)
 - Ciências práticas (nas quais se inclui, por exemplo, o agir ético e político): nível da *praxis*

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

- Ciências poiéticas (nas quais se inclui, por exemplo, as produções artesanais e literárias): nível da *poiesis*
- Ciências teóricas, contemplativas ou especulativas: nível da *theoria*
 - Física ou Filosofia segunda;
 - Matemática;
 - 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 virtuosa das suas acções e o escopo ortológico das suas decisões. 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 explicita criativamente 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 do ponto de vista moral de uma vida virtuosa.

Bem distintas das ciências praxico-poiéticas são as ciências teóricas. Estas não visam nem a acção nem a produção, mas tão 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 teóricas, a Física, dita também Filosofia segunda, visa o estudo das substâncias sensíveis (*aisthetikai*) e com capacidade de movimento (*kinetikai*). Ao arripio 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 menor.³⁰ E a Matemática, o que

29. Cf. *Ibidem*, I (A), I, 980a 1

30. Acerca da sobredeterminação da física pela metafísica no Livro II (α), é perfeitamente

estuda? Os platônicos (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 platônica com uma interpretação bem diversa: a Matemática não tem de se deter nas coisas sensíveis enquanto tais, nem sequer nos seres que subsistem separadamente (*khoristos*) no mundo sensível. Assim, embora assumindo o estudo dos entes, tal como as demais ciências teóricas, 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 realce 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*. Refere Aristóteles:

posto que existe uma ciência do ser-tal-como-ser e enquanto separado, importa examinar se, em definitivo, essa ciência se identifica com a Física ou se não será dela distinta; ora, a Física ocupa-se das coisas que possuem um princípio de movimento em si mesmas, por outro lado, a Matemática é uma ciência especulativa que trata dos entes que permanecem, mas não separados. Do ser separado e imóvel trata uma ciência absolutamente distinta de ambas as precedentes, a ser verdade que existe uma tal substância, quero eu dizer uma substância separada e imóvel, como nos esforçaremos por mos-

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 platônica, uma indagação dos fundamentos últimos da natureza e da verdade.

trar³¹. E se entre os seeres existe um com tal natureza, aí deverá estar seguramente o divino, e este será o primeiro e supremo princípio. É evidente, em suma, que existem três géneros de ciências especulativas: física, matemática e teologia.³²

Assim, se a Matemática estuda, por um lado, os entes substanciais nas suas propriedades supra-sensíveis, permanentes e não separadas, e se a Física estuda, por outro, 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 teóricas são, para Aritóteles, superiores às prático-poiéticas; e dentro das teóricas, a Metafísica, propriamente dita Filosofia primeira, detém a primazia sobre as duas restantes. A Metafísica apresenta-se, assim, como a ciência mais elevada, excelente e digna.³³

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 maneio ou manuseio, quer dizer no sentido analógico daquela utência ou utilização que implica o emprego da mão para

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. ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν καὶ χωριστόν, σκεπτόν ποτέρον ποτε τῆ φυσικῆ τὴν αὐτὴν θετέον εἶναι ταύτην ἢ μᾶλλον ἑτέραν. ἢ μὲν οὖν φυσικὴ περὶ τὰ κινήσεως ἔχοντ' ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς ἔστιν, ἢ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις αὐτῆ, ἀλλ' οὐ χωριστά. περὶ τὸ χωριστόν ἄρα ὄν καὶ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἔστι τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι. καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὐτῆ ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσικῆ, μαθηματικῆ, θεολογικῆ: ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI (K), 7, 1064a 28 - 1064b 2

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

a produção de um artefacto³⁴; bem pelo contrário, os 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, apresentando-se nesse sentido como a ciência livre por excelência, como refere Aristóteles:

da mesma forma que chamamos livre àquele homem que existe por si mesmo e não por outro, também essa ciência é a única que se apresenta livre entre as demais, pois é a única que existe por si mesma.³⁶

Prescindindo de qualquer interesse produtivo ou prático, todo o homem sente por natureza um desejo de saber³⁷ que se origina, realiza e projecta no espanto ou admiração (*thaumazein*).³⁸ Para o pensador de Estagira, devido a tal desinteresse é que

À filosofia chamamos com toda a razão “ciência da verdade”, porque o fim da <ciência> especulativa é a verdade, ao passo que a obra é o <fim> da <ciência> prática; com efeito, os que agem, quando examinam o modo como se dispõem <a fazê-lo>, não visam propriamente o eterno mas a relação e o momento. Todavia, não conhecemos o que é verdadeiro sem conhecer a sua causa (...) e o mais verdadeiro

34. 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.

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

36. ὡσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὦν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὔσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν: μόνη γὰρ αὐτῆς αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν: *Ibidem*, I (A), 2, 982b 25-28

37. Cf. *Ibidem*, I (A), 1, 980a 1

38. Cf. *Ibidem*, I (A), 1, 982b 11-14

será para as demais coisas a causa de que sejam verdadeiras, (...) de tal modo que podemos afirmar que cada coisa tem tanto de ser como de verdade.³⁹

Como se interligam, então, o ser e o divino? 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 kai arkhe tis*), quer à hipótese de a “divindade” (*ho theos*) poder surgir à partida como “único ou principal detentor da filosofia primeira” (*monon e malist' an ekhoi prote philosophia*)⁴⁰. É, porém, no Livro XII (Λ) que o problema adquire contornos mais contundentes. Ao referir que

todas as causas são necessariamente eternas, e sobretudo estas <substantivas, imóveis e separadas>, porque elas são forçosamente as causas (...) dos seres 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 irrefutável da existência de Deus terá de moderar as suas expectativas exegéticas, porque o que efectivamente encontra é uma ciência que, pela sua pri-

39. ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον· καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἶδιον ἀλλ' ὁ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί. οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας [...] καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι [...], ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας: *Ibidem*, II (α), 1, 993b 20-32

40. Cf. *Ibidem*, I (A), 2, 983a 8-9

41. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια αἶδια εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα: ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων: *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 17-18

mazia na hierarquia dos saberes, é reputada de “mais divina” (*theiotate episteme*)⁴² sem que no entanto – e aqui se adensa 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 acessam a ele têm da realidade um conhecimento acima do qual nada mais há para conhecer? Esta dicrânica hesitação 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, embora estejamos em crer que a primeira alternativa assume um ar mais estagirítico, visto que a manifesta opção pela segunda alternativa implicaria a tematização de uma filosofia da religião, coisa que não ocorre de todo na *Metafísica* de Aristóteles. Ora, mesmo tendo em conta que a questão da realidade divina surge formulada no Livro XII (Λ) numa analítica do Movimento, e nesse contexto entendida como “substância imóvel”⁴³, tudo leva a crer que Teologia aristotélica se encontra umbilicalmente ligada 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 compreen-

42. Cf. *Ibidem*, I (A), 2, 983a 6

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

são), 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 porventura 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 clarificada compreensão da concepção teológica de Aristóteles, assim como do lugar que ela ocupa no travejamento epistémico da sua *Metafísica*.

Antes do mais importará ainda esclarecer um aspecto que nos parece decisivo para completar o mosaico introdutório de problemas em torno da perspetivação da Teologia aristotélica: o timbre eudemónico que informa toda a filosofia não só prática, mas também teórica. 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 reside 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 pleonismo, puder ver-se no ponto de vista supremo dessa contemplação fundante e firmante. Esclarece Aristóteles:

a contemplação é o que há de mais agradável e excelente; ora, se a divindade se sente sempre bem dessa forma, tal como nós de quando em vez, isso é admirável.⁴⁴

Talvez a ética aristotélica encontre neste território metafísico um dos seus mais surpreendentes e estimulantes afloramentos. Não chega a possuir aquela luminosa noeticidade da psicagogia socrático-platónica, contudo arranca dos mesmos pressupostos hermenêuticos: com efeito, o homem só atingirá a vida feliz na medida em que ascender à contemplação das últimas causas e princípios supremos da realidade mediante um aprofundamento crítico da indagação metafísica.

A questão para nós decisiva prende-se com a *forma mentis* onde se exerce esse 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 e exacerbando abusivamente o estribilho escolástico, o ponto de vista de uma *theologia ancilla primae philosophiae*.

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

44. ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν: *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 24-26

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, em Aristóteles, move-se pendularmentedois entre dois pólos diferenciados mas interconexos:

- o da verdade categorial afirmável (numa acepção lógica) e
- o do suporte substancial firmante (numa acepção ôntica).

Esta bipolarizada (não dual) perspectivação do ser pode ser vista ainda sob o ponto de vista, também ele dúplice, de dois tópicos metafísicos: como acto (*energeia/entelekheia*) e como 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:

- o ser como veracidade;
- o ser como acidente e
- 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 (*morphe*) e de um fim (*telos*), obtemos o dispositivo genérico de toda a Metafísica aristotélica.⁴⁶

Para Aristóteles, caem fora do âmbito da Metafísica o ser tomado como “verdade” (*aletheia*)⁴⁷ e o ser tomado como “acidente” (*symbebekos*).⁴⁸ No primeiro caso, porque ninguém logra atingir a verdade sem se dar conta

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

46. Num passo do capítulo 3 do Livro XI (K) da *Metafísica*, Aristóteles acrescenta outros aspectos a ter em conta na plurivocidade da pergunta pelo ser: «(...) cada um dos entes como ente, na medida em que tanto pode ser uma afecção, estado, disposição, movimento, ou algo de semelhante, relativamente ao ser tomado como tal (...)» [1061a 8-10 do].

47. Cf. *Ibidem*, II (α), 1, 993a 30

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

daquele perturbante fio da navalha que a torna o que há de mais fácil e simultaneamente mais difícil de ser alcançado.⁴⁹ No segundo, porque estamos perante aspectos da realidade que são meramente casuais, fortuitos e, portanto, contingentes no sentido de que são mas podiam muito bem não ser, ou ser de outro modo), 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 ciência⁵¹, visto que a ciência visa as causas e os princípios do ser sob a dupla égide respectivamente da necessidade e da universalidade. Devido ao seu carácter indeterminado, 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 “figurações” (*skhemata*)⁵³ capazes de “significar o 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.

No dizer aristotélico, consideram-se substâncias, em sentido genérico, todos aqueles entes individuais que não podem deixar de ser o que são para serem outra coisa.⁵⁵ Há com efeito múltiplos aspectos que conferem

49. Cf. *Ibidem*, VI (E), 4, 1028a 1

50. Cf. *Ibidem*, V (Δ), 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

55. Cf. *Ibidem*, V (Δ), 9, 1017b 24

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 as possíveis modalizações, Aristóteles elaborou elencos categoriais destinados a contemplar todas as ocorrências 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, pelo que, desde já, importa obstruir a propagação hermenêutica de um equívoco tão tentador quanto

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

desvirtuador do recto entendimento da ontologia aristotélica: categorias não são acidentes, mas antes “figurações”, “esquemas” (*skemata*), que possibilitam a sedimentação dos “acidentes” (*symbebekoi*) num “abstracto” (*hypokeimenon*).⁵⁹ Sem essa **mediação figurativa das categorias**, nada se poderia predicar de um sujeito ou referir a um abstracto, tanto na esfera lógica como na óntica, e, nesse caso, 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 provalvemente 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 universal.⁶⁰ 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 accidental.⁶¹ Além disso, sendo importante sublinhar que, anulada a substância, se anulam não só todas as demais categorias, como tam-

59. Tal confusão pode ser liminarmente diluída na leitura atenta de um passo 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 predicção (tais como ser “o quê”, “de que qualidade”, “de que grandeza”, “onde”, “quando”...), e ainda para além destes ser “em potência” e “em acto”» [1026a 33 – 1026b 2].

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? vide KANT Immanuel, *KrV*, A 141 – 142 [= B 180 – 181]

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

bém o próprio ser de cada ente em extensão e compreensão⁶², também é importante salvaguardar o princípio segundo o qual é às categorias que cabe significar a realidade em todos os aspectos da sua expressão. Pela figuração categorial, existem, pois, tantos modos de o dizer quantos os significados do mesmo.⁶³

O que quer que chamamos de “ser”, apenas se pode expressar sob a figuração modal das categorias. Nesse sentido, as categorias fornecem todos os aspectos mediante os quais a realidade pode ser por nós conhecida: apenas podemos conhecer a realidade que nos é dada como substância nos diversos modos categoriais. Por isso, de acordo com 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 Para lá do seu aparato lógico e formal, tais atributos ou propriedades categoriais – convém referi-lo – representam modalidades ônticas que, assentando no ser, permitem ao mesmo tempo predicá-lo. Significa isto que **o ser se afirma nas categorias**, na medida em que **estas se firmam no ser**, ou mais concretamente, no ser da **substância**, pelo que a substância constitui em si mesma um **horizonte de relação categorial** (ainda que a relação corresponda a uma das suas modalizações possíveis).⁶⁵ Poder-se-ia dizer, por conseguinte, que não é apenas a categoria da relação que é modalizadora substancial, a própria substância é co-relacionável aos acidentes pela mediação esquemática das categorias.⁶⁶

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

63. Cf. *Ibidem*, V (Δ), 7, 1017a 22-24

64. Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 2, 1004b 15-17

65. Num passo 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. (...)» [1045b 29-30].

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, então, 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 de muitos modos” (*to on legetai pollakos*)⁶⁷. Todavia, isso não significa que as suas respostas, apesar de multímodas, sejam contraditórias. Refere o filósofo:

a substância é um suporte <abstracto, sujeito> quer enquanto matéria (refiro-me à matéria como algo que não sendo determinado em acto, é em potência algo determinado), quer enquanto enunciado e forma, a qual, sendo determinada, é separável pelo enunciado <pele pensamento>, quer, num terceiro sentido, enquanto composto das duas <i.e. matéria e forma>.⁶⁸

Posto isto, a noção **substância** – que Aristóteles tanto designa “ousia” (forma participial de “*einai*”: aquilo que é) como “hipokeimenon” (forma participial de “*hypokeisthai*”: o que está lançado sob) – pode assumir três significados distintos⁶⁹:

- matéria (“*hyle*”)⁷⁰,
- forma (“*eidos*” ou “*morphe*”) ou essência (“*to ti he on*”)⁷¹ e
- sínolo (“*synolon*”)⁷², isto é, compósito individual de matéria e forma.

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 o 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. ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ἕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τὸδε τι οὐσα ἐνεργεία δυνάμει ἔστι τὸδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν: τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων: 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

Quanto à **matéria** (*hyle*), ela constitui, para Aristóteles, aquilo “de que” (*ex hou*) provém ou se produz algo. Este componente da substância é onticamente estruturante, na medida em que é na matéria que ocorre o movimento. Com efeito, segundo Aristóteles,

se a mudança ocorre entre os opostos (...) é necessário que subsista algo que se altere de um contrário ao outro, pois os contrários não se alteram. (...) Nesse sentido, é a matéria que tem necessariamente de mudar.⁷³

A matéria resulta, como se vê, fundamental para a constituição das coisas, e nesse sentido pode ser considerada substância, ou seja, como sub-posto que se oferece à determinação formal.

Quanto à **forma** (“*eidōs*” ou “*morphe*”), ela constitui aquilo que “con-figura” a matéria. Recorrendo, na esteira da tradição sapiencial – o que não deixa de ser surpreendente – ao simbolismo da luz mediante uma apropriação esquematista da metáfora visual, Aristóteles concebe a forma como “figuração” (*skhema*)⁷⁴. A forma já não apresenta, como em Platão, um recorte eidético (contemplável), para passar a exibir um contorno esquemático (figurador). Isso significa 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. Não sendo uma realidade puramente extrínseca e separada, a forma tem a ver, ao invés, com a intrínseca natureza das coisas, ou seja, com “aquilo

73. εἰ δ' ἡ μεταβολὴ ἐκ τῶν ἀντικειμένων [...] ἀνάγκη ὑπεῖναι τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν: οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει [...]: ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη. [...] ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην: *Ibidem*, XII (Λ), 2, 1069b 4-14

74. Cf. *Ibidem*, VII (Z), 3, 1029a 4

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, aquilo que identifica o homem como ser vivente racional encontra-se substancialmente configurada numa forma (ou essência) chamada alma, a mesma alma que permite que possamos conhecer tudo aquilo que, na sua individuação, se apresente formalmente determinado e categorialmente situado. 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, move, sente e entende). O exemplo ainda se torna muito mais evidente se aplicado ao campo poético da produção: se a forma de uma estátua não se destacasse de uma dada materialidade (pedra, metal, madeira, etc.), nenhuma estátua existiria na sua concreta individualidade.

No tocante, enfim, ao **sínolo** (“*synolon*”), ele constitui o 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 constitutivo da individualidade concreta de cada ente determinado.⁷⁵

Na sequência dessa tríplice caracterização (material, formal e hilemórfica), podemos avançar agora para as sete acepções de substância (*ousía*), 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:

- **suporte onde algo assenta** (*hypokeimenon*)⁷⁶;
- **subsistente separado** (*choriston*)⁷⁷;

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

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

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

- **quididade definível** (*horistikon*)⁷⁸;
- **essência determinada** (*to ti en einai*)⁷⁹;
- **ipseidade** (*kath' auto*)⁸⁰;
- **unidade** (*to hen*)⁸¹ e
- **gênero/espécie** (*eidos/genos*)⁸².

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 de matéria e forma – parece configurar a substância por excelência; mas não de um ponto de vista especulativo: neste 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 poder ser substância que não fosse *sínolo*, não se perceberia de que modo o ente divino pudesse ser *substância substantive*, visto que só a forma se encontra em condições de garantir metafisicamente essa condição. Por isso, o ente divino – como adiante se verá – é um acto puro concebido, enquanto desprovido de materialidade, como puramente formal. As substâncias sensíveis, por seu lado, não sendo puras formas naquele sentido em que o é, na sua pura actualidade, a substância divina, são formas que apenas subsistem unidas à matéria, como *sínolos*, portanto.

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.

Para concluir, podemos referir então que a noção de ser é maximamente determinada na substância, pois, no seu significado mais forte, o ser é efectivamente substância. Esta 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 substancialmente determinável, essa causa reside precisamente na forma.⁸³

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

A aceção mais importante da doutrina da matéria e forma é a que se determina, em sede metafísica, na relação com o par potência-acto.⁸⁴ Além dos significados explicitadores do ser (dados na figuração categorial) e da sua base firmante (dada na substância – categoria protocolar), a potência e o 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, por seu turno, confirma-se como acto ou actualização. Nesse sentido, tudo o que possui matéria possui necessariamente – em maior ou menor grau – potencialidade.⁸⁵ 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: a de enteléquia (*entelekheia*). A distinção justifica-se em pleno. Ao empre-

83. Cf. *Ibidem*, VII (Z), 17, 1041b 7-9

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

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*.

gar 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 “acto-não-actualizado” que institui ou desencadeia, *a posteriori*, a passagem da potência a acto. Ora, àquele acto absolutamente primeiro e puro, i.e. 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 actualizante.⁸⁷

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 nunca a inversa. Segundo Aristóteles,

86. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX (Θ), 8, 1050a 23. Chama-se a atenção para os detalhados 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 “entelequia” 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 tanto pode ser designada como *dynamis* e como *exis*. A primeira acepção <cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 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 possibilidade de uma potência de progeneratura se traduzir actualmente em descendência); 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.

é evidente que o acto (...) é anterior à potência não só segundo a geração e o tempo, mas também segundo a substância (...), e que tudo o que se gera desenvolve-se a partir de um princípio <que é> também um fim. (...) Com efeito, o fim é o acto, e é graças a este 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, ou seja 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 consistência, incluindo qualquer conhecimento ou afirmação acerca disso.⁸⁹ 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: Aristóteles postula que “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 [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.⁹¹

88. δῆλον ὅτι ἡ ἐνέργεια [...] προτέρα τῆς δυνάμεως κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον. ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσία [...] καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ’ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος [...], τέλος δ’ ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται: ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX (Θ), 8, 1050a 3-10

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

90. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 3, 1070a 4

91. καὶ τὸ γινώσκειν οὐκ ἔστιν, τὰ γὰρ οὕτως ἀπειρα πῶς ἐνδέχεται νοεῖν; [...] ἀπείρω οὐδενὶ ἔστιν εἶναι: εἰ δὲ μή, οὐκ ἀπειρόν γ’ ἔστι 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 αἷτια γνωρίσωμεν: τὸ δ’

IV. Existência e natureza da substância supra-sensível

1. Os três gêneros de substâncias existentes

A questão “o que é a substância?” encontra o seu primeiro ponto de ancoragem metafísica num problema a enfrentar, 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 pensador Estagirita, existem **quatro gêneros de substâncias** hierarquicamente agrupadas em dois níveis.⁹²

No primeiro nível agrupam-se as substâncias sensíveis, subdividindo-se estas, por um lado em sensíveis corruptíveis e, por outro, em sensíveis não-corruptíveis. As substâncias sensíveis corruptíveis, enquanto dotadas de matéria, caracterizam-se por estarem sujeitas à degeneração e a todos os “tipos de movimento”⁹³, a saber geração e corrupção, crescimento e diminuição, alteração e translação, ou seja todas as modalidades de movimento cuja fenomenalidade pode ser redutível à “figuração” (*skema*) categorial do espaço onde ocorre o movimento local⁹⁴ na sua patência transitiva e cinética; já as substâncias sensíveis mas não-corruptíveis, porquanto dotadas de matéria incorruptível, caracterizam-se por se manterem intactas (v.g. os astros, as estrelas, etc.) graças à matéria não

ἄπειρον κατὰ τὴν πρόσθεσιν οὐκ ἔστιν ἐν πεπερασμένῳ διεξελθεῖν: 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 pela sua solidez e clarividência a de S. Tomás: refere o Aquinatese, comentando este passo (nº 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

perecível e eterna – o éter, ou “quinta essência” – de que são feitas, bem como ao movimento que Aristóteles considera ser, de resto, o mais perfeito dos movimentos locais, ou seja a translação circular, própria das esferas celestes.⁹⁵ Tais substâncias não se geram nem corrompem, não aumentam nem decrescem, e não se alteram: conformam-se a um eterno movimento circular.

No segundo nível agrupam-se as substâncias supra-sensíveis, que, tal como as sensíveis, se podem subdividir por um lado em supra-sensíveis não separadas (a saber não separadas dos entes corpóreos) e, por outro, em substâncias supra-sensíveis mas, como acontece num único caso, totalmente separadas. No primeiro caso, encontram-se v.g. os entes matemáticos que, devendo a incorruptibilidade que os caracteriza à sua existência puramente formal na mente, não são, todavia, “separáveis” da natureza material dos entes sujeitos à sua função quantificadora, mensuradora e calculadora; já no segundo caso comparece uma substância que, enquanto privada de matéria, apresenta-se, à semelhança dos entes matemáticos, como supra-sensível, mas, ao invés daqueles, enquanto puramente separada de tudo o que se encontra materialmente sujeito à corrupção e ao movimento, exhibe o estatuto de um ente supremo cuja transcendência Aristóteles imputa a um Primeiro motor 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

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

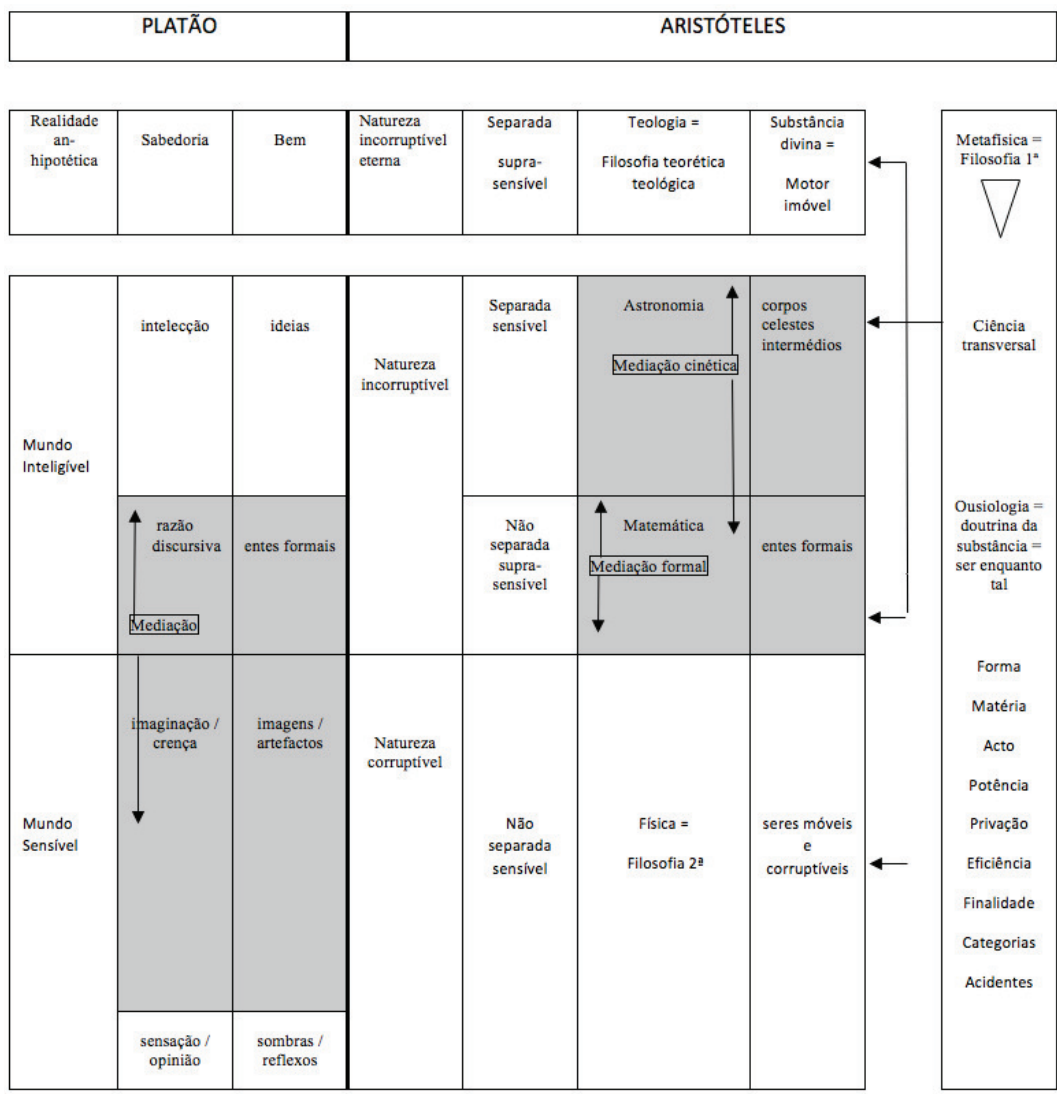
96. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (Λ), 7, 1073a 4-5

Recapitulando, temos pois que as substâncias podem assumir hierarquicamente quatro formas: podem ser

- **sensíveis e corruptíveis** (entes corpóreos sublunares);
- **sensíveis não corruptíveis** (entes corpóreos etéreos);
- **supra-sensíveis não separadas** (entes matemáticos) e
- **supra-sensível separada, imóvel e eterna** (ente divino).

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, na sua pura formalidade, 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. Assim, 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. Não resitimos em ver neste escalonamento aristotélico dos saberes desde a Física à Metafísica, passando pelas instâncias intermédias (*mesotikai*) da Astronomia e da Matemática⁹⁷, 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 intelectual (*noesis*) das entidades eidéticas (*ideai*). Arriscaríamos a esquematizar essa possível afinidade no cotejo sinóptico que se segue:

97. Cf. *Ibidem*, VI (E), 1-2, 1025b 1 – 1026a 33; XI (K), 7-8, 1063b 36 – 1064b 14



Em função da sinopse esquemática proposta, dá para perceber que talvez não seja possível equacionar a questão teológica em Aristóteles à revelia de um saber metafísico que estuda as causas últimas e princípios supremos do ser-tal-como-ser tomado na sua estruturante e fundamentante determinação substancial.⁹⁸

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

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 constituem-se como dimensões incorruptíveis. Mesmo admitindo, por absurdo, que o tempo possa ser gerável e corromper-se, teríamos ainda assim, para evitar que o argumento implodisse por auto-contradição, de pressupor que previamente à sua “gênese” existiria um “antes” (*proteron*), e posteriormente à sua “corrupção” um “depois” (*hysteron*): ora, o binómio “antes”/“depois” não anula mas antes confirma dialecticamente a absoluta irreducibilidade do fluxo temporal. “Antes” e “depois” serão sempre modalidades do tempo, independentemente da fictícia simulação de uma gênese ou corrupção temporais: logo, o tempo é eterno e incorruptível. A mesma argumentação parece alimentar dialecticamente a existência do movimento.⁹⁹ Com efeito, podemos desde logo considerar o movimento como *causa sui* não só na medida em for eterno – pelo menos é sob esta condição que pode gerar movimento eterno¹⁰⁰ –, mas também na medida em for imóvel, pois apenas nesta condição é que a mobilidade pode ser causa do que se move.¹⁰¹ 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

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

a translação é o primeiro dos movimentos, e dentro daquelas, é o circular, sendo que aquele <subent. primeiro motor> move este; por isso ele <subent. primeiro motor> é necessariamente um ser, e, na medida em que existe por necessidade, existe bem <com uma razão de ser>, e por isso mesmo é um princípio.¹⁰²

Para além do seu carácter eterno e imóvel, esse supremo princípio motriz deve ser acto puro¹⁰³, pois, caso assim não fosse, não se perceberia por que 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). Ao empregar a noção “acto puro” (*entelekheia*), o Estagirita 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 também acto puro. A tal princípio Aristóteles designa, no Livro IX (Θ) da *Metafísica*, de acto motriz eterno e primeiro, porquanto

é evidente que o acto é em termos substanciais anterior à potência, e também (...) que, na ordem do tempo, um acto preexiste sempre a outro acto, até chegar ao daquele move sempre e primeiramente.¹⁰⁵

Todavia, é no Livro XII (Λ) que Aristóteles adiciona às noções de “eterno” (*aidios*) e “primeiro” (*protos*) a de “imóvel” (*akinetos*).¹⁰⁶ Com efeito, tal princípio motriz imóvel, mais não é do que a já referida substância supra-sensível, eterna e imóvel que o Estagirita deduz a partir da sua

102. φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλω· ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή: *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 8-11

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

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

105. φανερόν ὅτι πρότερον τῆ οὐσίας ἐνέργεια δυνάμεως [...] τοῦ χρόνου αἰεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ αἰεὶ κινούντος πρώτως: *Ibidem*, IX (Θ), 8, 1050b 5-6

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

tipologia metafísica das substâncias¹⁰⁷, completando assim o exame especulativo do princípio do movimento e preparando simultaneamente a entrada em cena da teologia sob a égide de uma filosofia especulativa.

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 Todavia, as 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, pelo menos enquanto desfecho de um *postulatum epistemologicum*, já no domínio de uma filosofia da religião revela insuficiências que parece justo sublinhar, posto que 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 (com o aparente 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 qualquer movimento fora das coisas: o movimento produz-se sempre segundo as categorias do ser, e nada há de comum a essas coisas que não se encontre também em alguma categoria.

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.

Em cada coisa tudo ocorre de dois modos: por exemplo, em relação a um ser determinado, a forma por um lado e a privação por outro; 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 de alteração quantas as espécies de ser. Ora, sendo distinto em cada género o estar em potência e o estar em acto, chamo de movimento à actualização da potência enquanto está em potência.¹⁰⁹ (...) Que o movimento reside nos entes que se movem, é evidente: com efeito, ele é acto [*entelekheia*] do móvel sob efeito de um movente, e o acto (*energeia*) do movente não é outro, pelo que deve ser acto (*entelekheia*) de ambos, pois como movente tem potência para tal, e move ao exercer essa actividade (*energeia*); mas é actualizador de um móvel, de modo que o acto (*energeia*) de ambos é um só.¹¹⁰

Ao passo supracitado devemos associar um outro, extraído do Livro XII, que refere o seguinte:

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

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. οὐκ ἔστι δὲ τις κίνησις παρὰ τὰ πράγματα: μεταβάλλει γὰρ αἰεὶ κατὰ τὰς τοῦ ὄντος κατηγορίας, κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστιν ὃ οὐδ' ἐν μιᾷ κατηγορίᾳ. ἕκαστον δὲ διχῶς ὑπάρχει πᾶσιν (οἶον τὸ τόδε – τὸ μὲν γὰρ μορφή αὐτοῦ τὸ δὲ στέρησις – καὶ κατὰ τὸ ποιὸν τὸ μὲν λευκὸν τὸ δὲ μέλαν, καὶ κατὰ τὸ ποσὸν τὸ μὲν τέλειον τὸ δὲ ἀτελές, καὶ κατὰ φερόν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω, ἢ κοῦφον καὶ βαρὺ): ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς τοσαῦτ' εἶδη ὅσα τοῦ ὄντος. διηρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν δυνάμει τοῦ δ' ἐντελεχείᾳ, τὴν τοῦ δυνάμει ἢ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν. [...] ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινήτῳ, δηλον: ἐντελέχεια γὰρ ἐστὶ τούτου ὑπὸ τοῦ κινήτικοῦ. καὶ ἡ τοῦ κινήτικοῦ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστίν. δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφοῖν: κινήτικὸν μὲν γὰρ ἐστὶ τῷ δύνασθαι, κινουὶν δὲ τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινήτοῦ, ὡσθ' ὁμοίως μία ἢ ἀμφοῖν ἐνέργεια: ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI (K), 9, 1065b 5-16 (...) 1066a 26-32. Cf. preciosa dilucidación de Tricot in *op. cit.*, p. 620, not.1

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.¹¹¹

Ora, é em função desta dúplici analítica do movimento que a teologia se encaixa de forma coerente no todo unitário da *Metafísica*. De que forma é que Aristóteles orienta, então, essa analítica do movimento até à posição do problema teológico?

De acordo com Aristóteles, a substância sensível percível caracteriza-se por se encontrar exposta a três tipos de movimento. Destes movimentos, dois tipos referem-se exclusivamente aos corpos vivos (dotados de alma), o restante 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 ora no âmbito mais físico de uma biologia (como acontece, entre

111. ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινεῖται δὲ τὴν πρῶτην αἰδίον καὶ μίαν κίνησιν: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινεῖται ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό, καὶ τὴν αἰδίον κίνησιν ὑπὸ αἰδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνός, ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντός τὴν ἀπλήν φορὰν, ἣν κινεῖν φαμέν τὴν πρῶτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὐσας τὰς τῶν πλανήτων αἰδίου (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: *Ibidem* XII (Λ), 8, 1073a 24-34

outros, com o *Tratado da Geração dos Animais*), ora no âmbito mais metafísico de uma psicologia, entendida esta como ontologia do ser vivente (como é o caso do *Acerca da Alma*). 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 no plano bio-psicológico dos seres viventes, mas com o que se explicita no plano físico do movimento cinético (*kinesis*), ou seja no plano translativo da deslocação (*phora*) dos corpos físicos no espaço. Sucede que, para além destes três tipos de movimento, Aristóteles também presta atenção a um quarto tipo de movimento – não tão óbvio quantos os três já apontados – cuja tematização já não é de timbre psico-biológico ou físico, mas de ordem ontológica: o movimento inscrito na figura metafísica da multiplicidade, pluralidade e diversidade dos entes entre si. Ora, por mais estranho e paradoxal que pareça, o problema do ente divino não decorre, na *Metafísica*, de uma indagação especulativa que, como seria de esperar, arrancasse de uma fenomenologia da pluralidade, multiplicidade, ou diversidade dos seres. Não: o que constitui o epicentro da argumentação metafísica de Aristóteles polariza-se na indagação do princípio causal do movimento, ainda por cima tomado este na estrita acepção física da mobilidade cinética ou translativa.

Nesse sentido, entendemos que a dedução aristotélica da existência de um ente divino a partir do movimento (quando precisamente se esperaria o contrário: deduzir a existência do movimento a partir de um 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, desde logo, uma redução hermenêutica, que circunscreve 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 em absoluto 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 antes agrava o embaraço. Ao criticar Platão e Leucipo no Livro XII (Λ) da *Metafísica* pelo facto de não esclarecerem o porquê, a natureza, o sentido, e a causa da **eternidade** do movimento¹¹², também Aristóteles parece incorrer no mesmo défice justificacional, na medida em que não esclarece o porquê, a natureza, o sentido, e a causa da **divinidade** da substância supra-sensível eterna e imóvel. Não basta explicar que o movimento é eterno porque a sua causa é divina, para epistemologicamente acrescentar algo mais ao défice justificativo de Platão e Leucipo; esperar-se-ia que Aristóteles explicasse igualmente a razão de ser dessa divinidade, ou pelo menos da sua respectiva apropriação analógica. 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 – a partir da qual se torna possível sustentar que a substância supra-sensível é divina porque é imóvel (e não o contrário) – é legítimo supor que a teologia aristotélica permanece metafisicamente sobredeterminada pelo problema do movimento, designadamente – o que constitui outro reducionismo hermenêutico – do movimento translativo. Refere Aristóteles:

posto que há algo que move sendo ele próprio imóvel, e nesse sentido sendo em acto, de forma alguma é possível ser de outra maneira.¹¹³

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

113. ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινουὺν ἀπὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς: *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1072b 8-10

Como é que Aristóteles desencadeia, na *Metafísica*, uma espécie de *theoretical turn* que valida a subsunção da teologia na física, é o que se procurará esclarecer 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 à questão começando por recorrer à analogia isomórfica entre a a dimensão desiderativa e a intelectual. 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 nada os mova.¹¹⁴ O mesmo sucede com o inteligível: enquanto visado pela intelecção move-a sem, contudo, se mover nem ser por ela movido.¹¹⁵

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, ou o inteligível a intelecção. Não se trata, pois, daquele tipo de causalidade eficiente do artesão que esculpe uma estátua de mármore; trata-se outrossim de pura causalidade finalística, e é dentro desse escopo teleológico que temos de situar a Teologia aristotélica.¹¹⁶ Com efeito, a suprema substância divina não é cosmogénica nem cria o mundo *ex nihilo*, é certo, mas precisamente porque “move enquanto amada” (*kinei hos eromenon*)¹¹⁷, a tensão finalística que inere da sua motriz imobilidade, permite-lhe manter o mundo em eterno movimento.

Partindo do pressuposto segundo o qual a substância motriz é divina porque é imóvel, Aristóteles empreende no Livro XII (Λ) da *Metafísica* uma curiosa fenomenologia teológica (não religiosa, entenda-se...) des-

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

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

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

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

se 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 notável refinamento conceptual dessa teoscopia. Em primeiro lugar, tal Princípio divino, “do qual pendem o céu e a natureza” (*ek toiautes ertetai ho ouranos kai he physis*)¹¹⁸, é pura Vida, Vida tão digna e excelente que, no seu ápice de intelecção, só por fugazes e tangenciais “lapsos de tempo” (*mikron khronon*)¹¹⁹ pode o homem fruí-la. Ora, no dizer aristotélico,

Deus possui vida, pois o acto de intelecção é vida, e ele é esse mesmo acto: é o acto de ser em si mesmo vida excelente e eterna; por isso dizemos que Deus é um vivente eterno e excelente, por forma que, tanto a vida como a duração contínua e eterna são próprias de Deus: Deus é isso mesmo.¹²⁰

Mas que coisa entende a substância divina? Deus entende o que há de mais excelente: ele próprio. Nesse sentido, a inteligência divina consiste em contemplar-se na intelecção de si mesmo, 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:

a intelecção que é por si mesma visa o que é mais excelente por si mesmo, e a mais elevada o que há de mais elevado. Assim, o intelecto entende-se a si mesmo pela apreensão do inteligível: ele torna-se inteligível para si captando e entendendo, de tal forma que intelecto e inteligível são o mesmo. O intelecto é, com efeito, o receptáculo do inteligível e da substância, e está em acto ao contê-los, de tal

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

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

120. <ὁ θεὸς> ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκεῖνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίου ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰῶν συννεχῆς καὶ αἰδίου ὑπάρχει τῷ θεῷ: τοῦτο γὰρ ὁ θεός: *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 26-30

modo que é mais esta <posse> do que aquela <capacidade> que parece constituir o intelecto como divino, e a contemplação como o <que há de> mais agradável e excelente.¹²¹

No capítulo 9, ao deparar-se com a “dificuldade” (*aporia*) suscitada a qualquer demanda 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:

<a intelecção que> se entende a si própria (...) é o que há de mais sólido: e essa intelecção é intelecção da intelecção (...); apesar de intelecção e entendido não serem de todo distintos, nos objectos desprovidos de matéria eles serão o mesmo, e nesse sentido intelecção e entendido serão um só.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 por ser pensada como tal, ou é pensada como tal por ser divina? Já se vê: a triagem de tal ambiguidade teria de mobilizar não apenas uma solução epistemológica, mas convocar também uma sobredeterminação ontológica. De

121. ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτήν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἀριστον. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 18-24

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

123. <ἡ νόησις [...]> αὐτὸν ἄρα νοεῖ [...] ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. [...] ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία: *Ibidem*, XII (Λ), 9, 1074b 33-35 (...) 1075 a 3-5

resto, essa ambivalência assomou com particular acuidade à consideração de Aristóteles:

Tudo o que se relaciona com o intelecto encerra uma certa dificuldade. Por um lado, parece ser, com efeito, o mais divino dos fenómenos; por outro, <entender> de que modo pode ser como é, envolve algumas complicações. Na verdade, se ele nada entende, que dignidade terá então? – antes se assemelhará a ser que dorme; se entende, (...) então entenda-se a si mesmo.¹²⁴

Quer dizer: no embaraço da aporia, não é clara para Aristóteles a origem ôntica do atributo conceptual de “divino” (*theion*). Há que admitir, por conseguinte, que a *Metafísica* aristotélica não nos oferece qualquer indício hermenêutico 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 “pro-posta” à inteligência) de que carece. Todavia, à semelhança do que mais tarde a metafísica cartesiana consagrará na 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

124. τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας: δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας. εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὡσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων: εἴτε νοεῖ, [...] νοεῖ [...] αὐτὸς αὐτὸν: *Ibidem*, XII (Λ), 9, 1074b 15-19; (...) 23

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

126. *Loc. cit.*

das causas até a um patamar superior de legitimação), pertence acima de tudo à ordem epistémica de uma **Filosofia teológica**: aí, com efeito, a realidade divina é “usada” epistemologicamente para acolher a causa última do movimento, da mesma forma que a ideia de Deus “serviu” metodologicamente à *mathesis* cartesiana para mitigar o desamparado e sobressaltado solipsismo da consciência pensante. Não se poderá, portanto, num sentido muito lato e libérrimo, falar de uma *theologia ancilla primae philosophiae*, enquanto se folheiam as densas páginas do Livro XII (Λ) da *Metafísica* de Aristóteles?

VI. Alguns aspectos hermeneuticamente discutíveis 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 ao tempo 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, com efeito, “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.

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

Recusando, à partida, uma solução mecanicista, Aristóteles adopta a perspectiva mediadora ou intermediária da segunda alternativa.¹²⁸ Segundo o filósofo, 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 estes 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 e ajustamentos que pessoalmente entendia necessárias, enumera cinquenta e cinco esferas onde se movem os corpos celestes (admitindo ainda que o seu número pudesse decrescer para quarenta e sete)¹²⁹: essa cosmovisão constitui, assim, a matriz científica (hoje chamar-lhe-íamos sem hesitar *paradigma*), com base na qual se poderiam “explicar os fenómenos” (*ta phainomena apodosein*)¹³⁰. A questão é que, independentemente de esta formulação pretender ser,

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, atribuindo a uma glândula pineal (sede da alma onde as imagens e impressões se reúnem por intermédio de ínfimos corpúsculos designados “espíritos animais”) a função de elemento mediador dessa díade [vide *Ibidem*, art.^o 32], 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 (Λ), 8, 1074 a 1-17

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

de jure, de raiz metafísica, é efectivamente de uma perspectiva fisicalista que, *de facto*, acaba por ser devedora. Para além disso, sendo tantas as esferas que hierarquicamente interagem no orbe celeste para produzir o movimento,

é evidente que tem de existir necessariamente um igual número de substâncias eternas por natureza e imóveis em si, (...) de tal modo que <relativamente ao número dos movimentos celestes> também é razoável supor um número idêntico para as substâncias e princípios imóveis e sensíveis.¹³¹

Nesse caso, 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 desde já dissipada à luz do argumento protocolar da impossibilidade de remontar o processo causalístico ao infinito e da correlata necessidade de se deter num ponto intransponível: 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 regredir ao infinito, então algum dos corpos divinos que se movem através do céu será fim de todos os movimentos translativos.¹³²

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

131. φανερόν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν αἰδίου καὶ ἀκινήτους καθ' αὐτάς [...], ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους καὶ τὰς αἰσθητὰς τοσαύτας εὐλογον ὑπολαβεῖν: *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1073a 38-39 (...) 1074a 15

132. εἰ γὰρ [...] φορὰ πᾶσα φερομένου τινός ἐστιν, οὐδεμία φορὰ αὐτῆς ἂν ἔνεκα εἴη οὐδ' ἄλλης φορᾶς, ἀλλὰ τῶν ἀστρῶν ἔνεκα. [...] ἐπειδὴ οὐχ οἷόν τε εἰς ἄπειρον, τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν: *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1074a 25-31

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.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

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 resposta, já a vimos, é lapidar: entende à semelhança da atracção que o amado exerce no amante, sem que aquele disso tenha qualquer 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

133. ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῶ δὲ γε πολλά. 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: *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1074a 31-39

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

conhecimento da realidade divina: tal conhecimento imperfeito da imperfeição representaria, aos olhos de Aristóteles, uma *diminutio* divina. Tomados na sua concreta singularidade, os entes individuais são, num certo sentido, “estranhos” ao pensamento divino. Embora possa ser objecto de amor, o “deus” aristotélico é incapaz de amar – na melhor das hipóteses, apenas se amará 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 de um déficit revelacional – que só mais tarde o advento do cristianismo logrará colmatar e consubstanciar culturalmente na ideia de domiciliação mundana e encarnação humana do divino – que se pode entender perfeitamente a falta de comparência da dimensão religiosa na filosofia teológica aristotélica.¹³⁵ Mas isso não explica tudo, nem provavelmente ajuda a precaver-nos face a um desastroso mal-entendido: a religião não comparece na reflexão metafísica de Aristóteles porque pura e simplesmente dela não necessita para o travejamento sistémico da sua reflexão, e não propriamente porque lhe recuse qualquer credi-

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 do 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.

bilidade ou relevância – bem longe disso. Parece-nos até que há indícios que desfazem essa leitura precipitada, caso contrário, como entender a deflagração daquele passo do Livro XII (Λ) da *Metafísica*, onde se lê:

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; e por isso é que <os deuses> se assemelham à forma humana e a outros animais, como referem alguns, 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>.¹³⁶

Estamos em crer 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

136. παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπάλαιων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τὲ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην 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 φροντο τὰς πρῶτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρήσθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς 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: ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (Λ), 8,1074b 1-14

estatuto divino do movimento, evitando assim os embaraços em que incorre efectivamente uma teologia dissolvida em intentos puramente epistemológicos.

Conclusão

Ambiguidades e aporias da teologia aristotélica

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

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. Nesse sentido, 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 propriamen-

te se constitui como centro de gravidade da indagação metafísica, mas sim o Movimento. Embora não comprometa ou desautorize a relevância filosófica e o rigor conceptual e sistémico da teologia aristotélica, tal redução escamoteia, contudo, a riqueza hermenêutica de todas as suas implicações.