

FERNANDO REY PUENTE

OS SENTIDOS DO TEMPO EM ARISTÓTELES

*Este exemplar corresponde à
redação final de tese defendida
e aprovada pela Comissão
Julgadora em 16/12/98*

*Manuel Puente
Reinhold Aloys Wellmer
7.0.0001-017*

Tese de Doutorado apresentada como exigência
parcial para obtenção do grau de Doutor em
Filosofia à Comissão Julgadora, sob orientação
do Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Campinas - 1998

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
V.	Ex
TOMBO BC/	37611
PROC.	229/99
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	05/05/99
N.º CPD	

CM-00122909-3

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

R 33 s

Rey Puente, Fernando
Os sentidos do tempo em Aristóteles / Fernando Rey Puente.
-- Campinas, SP : [s.n.], 1998.

Orientador: Francisco Benjamin de Souza Netto.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Aristóteles. 2. Categorias (Filosofia). 3. Física.
4. Tempo. 5. Memória. I. Souza Netto, Francisco Benjamin.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer em primeiro lugar o apoio financeiro recebido do CNPq, durante quatro anos, sob a forma de uma bolsa de estudos que me possibilitou desenvolver esta pesquisa no Brasil e por um ano na Itália, mais precisamente em Pádua.

Gostaria também de agradecer ao meu orientador, o Prof. Dr. Francisco Benjamim de Souza Netto por ter acreditado na viabilidade de um projeto tão ambicioso quanto este, bem como pelas sugestões e comentários por ele realizados a fim de melhorar a redação final deste trabalho.

Por fim, mas não em último lugar, gostaria de agradecer de modo especial a gentil acolhida do meu co-orientador em Pádua, o Prof. Dr. Enrico Berti, com quem pude discutir e pôr em prova várias idéias a respeito desta pesquisa e de quem pude receber diversas informações bibliográficas úteis para o aprofundamento da mesma.

“Man versteht den Aristoteles nicht, wenn man bei ihm stehen bleibt. Man muss auch wissen, was er nicht sagt, und selbst muss man die Wege gewandelt haben, die er wandelt, die Schwierigkeiten, mit denen er kämpft, den ganzen Process, den er durhlaufen, durchempfunden haben, um zu verstehen, was er sagt. Ein bloss historisches Wissen ist in Bezug auf keinen Philosophen weniger als auf Aristoteles möglich”

F.W.J.Schelling, *Philosophie der Mythologie*

ÍNDICE

Introdução.....	p.I
-----------------	-----

Os Sentidos do Ente e o Tempo

1. O sentido categorial do tempo.....	p.1
1.1. A multiplicidade do ente, do um e do tempo.....	p.1
1.2. Ποτέ, ποσόν e χρόνος.....	p.23
2. O sentido accidental do ente e de ποτέ.....	p.41
3. O sentido veritativo do ente e de ποτέ.....	p.49
4. O sentido modal do tempo.....	p.61
4.1. O ato e a potência e o movimento.....	p.61
4.2. A consignificação temporal do verbo e o ποτέ.....	p.74

Os Tipos de Substância e o Tempo

1. Os tipos de substância e as partes da filosofia.....	p.85
2. O sentido físico do tempo: χρόνος.....	p.99
2.1. A definição do tempo.....	p.99
2.2. O número.....	p.136
2.3. O movimento.....	p.158
2.4. O anterior-posterior.....	p.164
2.5. O agora.....	p.185
3. O sentido cosmológico do tempo: αιών.....	p.202
4. O sentido metafísico do tempo.....	p.224

O Âmbito Humano e o Tempo

1. A dimensão psicofisiológica do homem e o tempo.....	p.239
1.1. Os sentidos próprios, o sentido comum e a percepção do tempo.....	p.239
1.2. A memória e o tempo.....	p.258
1.3. A passagem da cognição à ação: o movimento animal e o tempo.....	p.270
2. A dimensão prática do homem e o tempo.....	p.287
2.1. A ação (<i>πράξις</i>) e a produção (<i>ποίησις</i>).....	p.287
2.2. O tempo e o agora resignificados: o âmbito da ação humana.....	p.297
2.3. O tempo recriado pela linguagem: o âmbito da produção humana.....	p.307
2.3.1. As formas de discurso e o tempo.....	p.307
2.3.2. A poesia e a história: tempo trágico e tempo histórico.....	p.312
Conclusão.....	p.320
Bibliografia.....	p.333

INTRODUÇÃO

Não nos parece necessário do ponto de vista filosófico justificar o porquê de mais um trabalho sobre o tempo, tampouco do porquê mais um trabalho que se proponha a investigar este tema em Aristóteles, pois que é sabido desde a própria origem do pensar filosófico que o tempo é um enigma e um desafio insolúvel que se coloca ante a nossa capacidade de compreensão. Basta lembrarmos-nos da célebre e citadíssima sentença de Agostinho nas *Confissões*, de acordo com a qual, se ninguém lhe perguntasse o que seria o tempo, ele saberia o que ele é, entretanto, ao ser inquirido sobre este tema, ele não seria capaz de explicá-lo. Sabe-se também que após algumas discussões mais ou menos esparsas em Platão (p.ex.: no *Timeu* e no *Parmênides*) o conceito do tempo recebeu a sua primeira e até hoje imprescindível análise sistemática no quarto livro da *Física* de Aristóteles, mais especificamente nos capítulos dez à catorze deste livro, ou seja, naquelas páginas que se convencionou denominar o tratado do tempo. A importância deste texto para a História da Filosofia é incalculável, pois é impossível pensar em qualquer tentativa séria de pensar o problema do tempo, desde Plotino até Bergson e Heidegger, passando por Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Schelling e Husserl, que não tivesse de colocar-se a favor ou em contra das idéias expostas com concisão e profundidade neste pequeno tratado.

Todavia, parece-nos necessário justificar o porquê de não nos determos apenas na análise deste tratado. A própria ambigüidade do nosso título já aponta para esta razão. O que quer dizer exatamente os sentidos do tempo? As percepções, as direções ou os significados do tempo? É precisamente por causa dessa multiplicidade de acepções que o vocábulo "sentido" possui em português, que nos pareceu conveniente escolhê-lo. Isto porque o próprio Aristóteles foi o mestre do discernimento e do estabelecimento de nuances entre os diversos significados de um termo e, por conseguinte, nada mais oportuno do que refletir no próprio título do trabalho a polivocidade de significados que o tempo possui nas obras de Aristóteles e que nos propussemos a investigar e a reconstruir.

A bem da verdade, o presente estudo iniciou-se com uma tradução e análise minuciosa do tratado do tempo, mas à medida que avançávamos nas nossas investigações acerca deste texto, percebíamos que era impossível dissociá-lo totalmente de outros textos e passagens do *Corpus aristotelicum* que também abordavam o tema do tempo, bem como de outros termos além de *χρόνος* que se referiam ao tempo. Então a questão de saber como

relacionar estes textos e esses vocábulos entre si foi se tornando central para nós. Em paralelo a isso, a leitura de uma imensa literatura secundária sobre o problema do tempo em Aristóteles, convenceu-nos da inexistência de uma análise mais global sobre o tempo em toda a obra do Estagirita, assim como do risco, quase que inevitável, dado a extrema concisão dos argumentos, de realizar apenas mais uma paráfrase, dentre as muitas já existentes, do tratado do tempo, caso nos limitássemos única e exclusivamente à análise deste célebre texto.

Foi com base neste receio de escrever uma mera paráfrase do tratado do tempo e diante da inexistência de uma análise global deste problema na obra de Aristóteles que nos propussemos a tarefa pretensiosa e talvez inexequível de levar a cabo esta análise, a mais universal possível, de todos os textos e passagens do *Corpus aristotelicum* do nosso conhecimento que se referissem de algum modo à problemática do tempo. Neste trabalho hercúleo de levantamento de textos e passagens significativos para nós, é preciso mencionar, porque não o fazemos no decorrer do nosso texto, a ajuda indispensável e imprescindível que o *Index Aristotelicum* de H. Bonitz nos prestou. Sem ele não saberíamos nem mesmo por onde começar neste cipóal de conceitos articulados a partir de distintos planos e perspectivas de análise que compõem a obra imortal de Aristóteles. É óbvio também que estamos plenamente cômnicos da nossa diminuta proporção face aos inúmeros especialistas do pensamento aristotélico que detinham e detêm um cabedal de conhecimentos sobre Aristóteles muito mais vasto e preciso do que o nosso. O que nos motivou a seguir em frente, apesar da clara consciência de nosso despreparo face a esses eméritos pesquisadores pretéritos ou hodiernos, foi o encontro de alguns poucos e excelentes livros ou artigos desses exegetas que acenavam na mesma direção da nossa intuição, a saber, na direção de uma análise mais global da problemática do tempo em Aristóteles, que evitasse recair na insuficiência e incompletude de uma análise que se detivesse apenas e tão somente nas reflexões contidas no tratado do tempo. Todavia, estes mesmos livros ou artigos muitas vezes ignoram-se reciprocamente quer em razão da dificuldade de acesso a alguns destes textos quer em função dos obstáculos linguísticos envolvidos nesta tarefa, de modo que nós, tal como na célebre metáfora do anão sentado nas costas do gigante, acreditamos ter podido enxergar um pouco mais longe.

Por esta razão nós nos propusemos a tarefa de tentar entrecruzar os dados de todo o aparato crítico que nos foi possível utilizar, visando ganhar deste modo algumas novas perspectivas sobre os diferentes aspectos da problemática do tempo na obra do Estagirita. Além disso, a nossa leitura entrecruzada de alguns textos e passagens, pouco conhecidas ou mesmo ignoradas, sobre este tema contidas em outras obras do Estagirita com o tratado do tempo, proporcionou-nos, ao menos assim o supomos, uma perspectiva nova e original para tentar esclarecer as diversas manifestações do fenômeno do tempo e do agora na obra de Aristóteles.

A grande pergunta que nos colocávamos, a seguir, era a de saber de que modo poderíamos estruturar e sistematizar essa enorme quantidade de informações por nós selecionada. A melhor solução pareceu-nos ser a de seguir os modelos de sistematização ínsitos ao próprio pensamento de Aristóteles e que ele mesmo havia empregado em suas reflexões filosóficas. A partir destas considerações é que se formaram as três partes do nosso trabalho.

A primeira delas se estrutura segundo os quatro modos possíveis de se dizer o ente, a saber, como categoria, como acidente, como verdade e como ato ou potência. Nela procuramos entender como Aristóteles concebeu o tempo nestes diferentes modos de se dizer o ente e de que modo os conceitos de *πότη* e de *χρόνος* se relacionam entre si.

A segunda parte segue a divisão tripartite das substâncias presente em Aristóteles, a saber, a substância imaterial e imóvel, a substância composta de matéria incorruptível (o éter) e sempre em movimento circular e uniforme e, por fim, a substância composta de matéria corruptível (a terra, a água, o ar e o fogo). Seguimos também a orientação de Aristóteles de que é preciso começar uma investigação com aquilo que é mais conhecível para nós e menos conhecível em si, para o que é mais conhecível em si e menos conhecível para nós, razão pela qual iniciamos a nossa análise com o sentido físico do tempo e só depois nos ocupamos do seu sentido cosmológico e metafísico. A análise de *χρόνος* no âmbito físico é a mais extensa e minuciosa, constituindo o centro mesmo do nosso estudo, pois que nela todos os principais conceitos para pensar o tempo são expostos e explicados. Procedemos a esta análise de modo dual, no que também procuramos seguir Aristóteles, pois os dois primeiros capítulos do seu tratado que culminam na célebre definição do

tempo como número de um movimento segundo o anterior-posterior, constituem um todo coeso e indissociável que é necessário comentar linha a linha. A seguir adotamos o seguinte procedimento, dado que os capítulos restantes não possuem o mesmo grau de coesão que os dois primeiros: procuramos analisar em detalhe todos os termos que compõem a definição do tempo, bem como o conceito de agora, onipresente no tratado e que, embora não entre formalmente na definição do tempo, é absolutamente essencial para a compreensão do mesmo, pois, nas palavras do próprio Estagirita, “é impossível ser ou pensar o tempo sem o agora” (cf. *Phys.* 251 b₁₉₋₂₀). Para finalizar esta segunda parte discutimos o conceito de *αἰών* no âmbito cosmológico, bem como qual o papel do tempo na demonstração da necessidade de um Movente Imóvel.

A terceira e última parte ocupa-se da relação do homem com o tempo e aqui também procuramos nos guiar pelos dois planos diversos de análise a que o homem foi submetido por Aristóteles, o plano psicofisiológico e o plano das ações ético-políticas. No primeiro caso investigamos a íntima relação do tempo com a percepção, própria e comum, bem como com a memória. A seguir tentamos mostrar a conexão existente entre as faculdades críticas e as faculdades apetitivas e de que modo o movimento animal só pode ser compreendido a partir de ambas essas faculdades. No segundo caso, ou seja, na dimensão prática de análise do homem, voltamo-nos para a diferença fundamental entre a ação e a produção e tentamos mostrar de que modo no plano prático as noções físicas do tempo são resignificadas, assim como no plano produtivo o tempo em seu sentido usual também é recriado pela linguagem, seja pelos discursos políticos - demonstrativo, deliberativo e judicativo -, que se subdividem de acordo com a divisão tripartite do tempo em passado, presente e futuro, seja pela poesia que estrutura o tempo narrativo de modo mais filosófico, porque causal e necessário, ao contrário do mero relato histórico que se apresenta apenas como uma narrativa casual e contingente.

Na Conclusão, enfim, procuramos mostrar de modo resumido e esquemático os principais ganhos teóricos que acreditamos ter obtido por meio de nossa análise.

Resta, por fim, assinalar que, salvo indicação em contrário, todas as traduções das passagens de Aristóteles ou de outros autores gregos por nós referidas foram por nós mesmos realizadas.

OS SENTIDOS DO ENTE E O TEMPO

1. O sentido categorial do tempo

1.1. A multiplicidade do ente, do um, do bem e do tempo

É sabido que, segundo Aristóteles, dos princípios primeiros não há demonstração, dado que estes são de per se evidentes, sendo, por conseguinte, indemonstráveis. “Nós dizemos nem todo conhecimento ser demonstrativo, afirma Aristóteles, mas o conhecimento das proposições imediatas é indemonstrável” (*Anal.post.* 72 b₁₈₋₂₀). Caso fosse possível demonstrá-los, prossegue Aristóteles, então o processo demonstrativo não teria mais fim, impossibilitando assim tanto a ciência (que se fundamenta no conhecimento das causas, cf., p.ex., *Anal.post.* 71 b₈₋₁₂) quanto o conhecimento em geral, dado que o pensamento não pode percorrer uma série infinita (cf. *Anal.post.* 83 b₅₋₆ e *Met.* 994 b₂₂₋₂₃).

Há, entretanto, uma demonstração indireta destes princípios primeiros, a saber, a demonstração elêntica. Esta diferencia-se da demonstração pura e simples, pois quem a quisesse levar a cabo incorreria necessariamente em uma petição de princípio, ou seja, teria de supor na própria demonstração o termo a ser demonstrado. Todavia, em sendo um outro o responsável por esta contradição, então, de acordo com Aristóteles, não estaríamos diante de uma demonstração propriamente dita, mas sim ante uma confutação (cf. *Met.* 1006 a₁₅₋₁₈). Esta estratégia, utilizada pelo Estagirita para explicitar a universalidade do princípio de não-contradição no livro Gama da *Metafísica*, é também por ele empregada para demonstrar elênticamente, ou seja, confutatoriamente o princípio da polivocidade do ente¹. Note-se bem que a polivocidade do ente aqui em questão é a da multiplicidade categorial e não a da divisão quatripartite do ente que orienta a divisão dos capítulos nesta primeira parte do nosso estudo e sobre a qual Aristóteles quase não se pronuncia (uma exceção é: *Met.* 1026 a₃₃ -b₂). Como vemos, a própria polivocidade deve ser entendida de dois modos: como polivocidade categorial e como quatripartição semântico-ontológica do ente (ente segundo o esquema das categorias, ente segundo a potência e o ato, ente como verdadeiro

¹ Cf. S. Tomás de Aquino, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio, Liber I, Lectio 3, par. 24.*

ou falso e ente como acidente). Isto ocorre principalmente no segundo e terceiro capítulos do livro I da *Física*, bem como no segundo capítulo do livro Ni da *Metafísica*².

A tese contra a qual Aristóteles se insurge nas passagens da *Física* supracitadas é a da univocidade do Princípio Supremo postulada por Parmênides. Ora, esta tese parmenídea instaura a aporia segundo a qual a realidade do devir é negada, já que o não-ente não pode ser e que apenas o Ente é. Mais ainda, se apenas este “Ente imóvel” fosse efetivamente, então ele não seria um princípio, ao menos não na acepção aristotélica, porquanto nesta um princípio só o é verdadeiramente se, e somente se, é princípio de alguma coisa, em outras palavras, apenas e tão somente se há uma ou mais coisas distintas do princípio e das quais precisamente ele é princípio (cf. *Phys.* 185 a₃₋₅).

Neste momento da sua inquirição, que Aristóteles, a propósito, reconhece como transcendendo o âmbito da física (cf. *Phys.* 184 b₂₅ - 185 a₁), ele postula o que lhe parece evidente por indução (*ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς*)³, ou seja, que dentre os entes físicos, todos ou pelo menos alguns, estão em movimento (cf. *Phys.* 185 a₁₂₋₁₄). Esta evidência do movimento (*μεταβολή*), entendido aqui como a totalidade dos fenômenos exteriores⁴, ou seja, não apenas como geração e corrupção, mas também como movimento local e como as mutações quantitativas e qualitativas, constitui um dos pilares fundamentais da *Física* e se reflete, no âmbito metafísico, na indemonstrabilidade da multivocidade constitutiva do ente. Ora, vê-se aqui com clareza que para Aristóteles foi precisamente a negação do movimento que levou Parmênides ao postulado da univocidade do ente e será, portanto, a partir da afirmação irrestrita do movimento (Aristóteles afirma, em outra passagem da *Física*, que caso a evidência do movimento fosse apenas uma mera opinião ou mesmo se imaginária, ainda assim haveria movimento, pois tanto a opinião (*δόξα*), quanto a imaginação (*φαντασία*), já são, por si mesmas, um certo tipo de movimento, cf. *Phys.*

² Uma exposição detalhada desta refutação pode ser lida em G.Reale, “L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la 'tavola' dei significati di esso secondo Aristotele”, reeditado em: G.Reale, *Il Concetto di Filosofia Prima e l'Unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1993.

³ Cf. os comentários de M.D.Boeri, *Aristóteles - Física. Libros I-II*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993, p.132: “El vocablo *ἐπαγωγή* tiene en Aristóteles un uso técnico y sus significados, según el contexto, son fundamentalmente dos: 1) Proceso mediante el cual se va de lo particular a lo universal: cf. *Top.* 105 a₁₃₋₁₄. 2) Recuento o adición de casos particulares: cf. *Cat.* 13 b₃₇.”

⁴ Cf. A.Mansion, *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, Vrin, Paris, 1946², pp.175-176.

254 a₂₇₋₃₀) que o Estagirita procurará expandir os horizontes do ente para além da mera dicotomia estabelecida por Parmênides entre Ente e não-ente. Esta expansão semântica do que é em meio ao não-ente, também pode ser lida como a atenuação de uma negação radical do ser (*οὐκ εἶναι*) que instituiu uma diversidade (*ἕτερος*) irreduzível entre estes dois termos, para uma negação, por assim dizer, mitigada do ser (*μη εἶναι*), em que se postula apenas uma diferença (*διαφορά*) entre eles (assim, por exemplo, “Corisco sentado” e “Corisco em pé” não são proposições irreconciliáveis - desde que se respeite a impossibilidade de uma simultaneidade destas atribuições -, mas apenas diferenças de estado que ocorrem sucessivamente em um único indivíduo).

A refutação confutatória à tese parmenídea pode ser analisada, então, como o desdobramento lógico do pressuposto de que Parmênides “considera que o ente se diz de modo absoluto, mas, para Aristóteles, ele é dito de muitos modos” (*ἢ ἀπλῶς λαμβάνει τὸ ὄν λέγεσθαι, λεγομένου πολλαχῶς*, *Phys.* 186 a₂₄₋₂₅). E nisto, segundo ele, consiste o erro básico de Parmênides. Esta atitude, como o Estagirita nos esclarece em um outro texto, seria apenas admissível na esfera do pensamento puro, mas seria demencial em se considerando os entes naturais (cf. *De gen. et corrup.* 325 a₁₇₋₁₉), pois estes, como vimos no parágrafo acima, são-nos evidentes em sua multiplicidade por meio dos sentidos.

O Ente-uno de Parmênides não pode ser um outro em relação a si mesmo sem deixar de ser, pois, por definição, somente ele é efetivamente. Logo, o Ente não pode ser predicado de nada que não seja ele mesmo, caso contrário, ele seria um predicado do que não é. Em outras palavras, o Ente seria um predicado do não-ente, ou ainda, o Ente teria como substrato o não-ente. A outra alternativa, isto é, a de que o Ente pudesse ser o substrato universal das predicções - levando-se sempre em conta a tese parmenídea da univocidade do Ente - é também absurda, porquanto deste modo os predicados que lhe seriam atribuídos não seriam, dado que se apenas o Ente é, os seus atributos não passariam de não-entes. O Ente-uno parmenídeo, portanto, não pode ser nem predicado, nem sujeito da predicção e isto pela mesma razão segundo a qual ele também não pode ser verdadeiramente um princípio, ou seja, porque sendo Um ele não pode se expressar por meio de nenhum termo relativo, como, por exemplo, sujeito-predicado ou substrato-

atributo, na medida em que ambos esses pares de conceitos pressupõem um hiato fundamental e intransponível entre dois aspectos constitutivos do ente.

Dado o nosso interesse aqui não ser o de nos aprofundarmos na pertinência ou não da crítica empreendida por Aristóteles contra Parmênides, passemos à análise da sua crítica à posição dos platônicos, crítica esta central para a compreensão da filosofia aristotélica.

Vimos precedentemente que há, para Aristóteles, um hiato fundamental no ente, sendo este originariamente cindido em dois aspectos constitutivos. Ora, isto, segundo ele, já havia sido visto pelos Acadêmicos, que postulavam o par fundamental Ente-não-ente, na tentativa de explicar a multivocidade do que é, “mas é absurdo, adverte Aristóteles, mais ainda impossível que algo de natureza única torne-se causa de que do ente algo seja um isto, um tal, um tanto ou um onde” (*Met.* 1089 a₁₂₋₁₄). É interessante notar que nesta passagem, a única nos livros Mi e Ni da *Metafísica*, segundo a comentarista mais percuciente destes livros⁵, onde Aristóteles trata o par fundamental dos platônicos, o Um e o Dois Indefinido, não como meros princípios dos entes matemáticos (o que ocorre, por exemplo, em *Met.* 987b₂₉₋₃₅), mas sim como os princípios de todos os entes. Esta dualidade do princípio, entretanto, não consegue dar conta da diversidade categorial ínsita ao ente e ao não-ente, já que ambos, segundo o Estagirita, são ditos de muitos modos (cf. *Met.* 1089 a₁₅₋₁₆) e só assim, ou seja, só partindo-se de uma multivocidade primordial e irreduzível do ente e do não-ente é que se pode derivar a multiplicidade de modos com que efetivamente dizemos que algo é ou que não é.

Esta multivocidade do ente aludida acima nada mais é do que a multivocidade categorial que, por sua vez, é a expressão metafísica da pluralidade inerente à própria dimensão da experiência. Constata-se esta pluralidade da experiência por meio da diversidade de movimentos que ocorrem no mundo sublunar, os quais mantêm uma intrincada relação de reciprocidade condicionante com as categorias. Esta mútua implicação entre as modalidades do ente e as do movimento é essencial para compreendermos a relação entre a *Física* e a *Metafísica*, que será objeto específico de

⁵ Cf. J. Annas, *Aristotle's Metaphysics - Books M and N*, Clarendon Press, Oxford, 1976, p.200: “This long section is a criticism of the two Academy principles, but not in their role as producers of mathematical objects. Aristotle's target is rather the way they figure as the principles of Being and Not-being, from which all objects, not just mathematical ones, are in some way derived” e p.201: “This is the only section in *M-N* where this side of the principles is systematically treated”.

nossa investigação na segunda parte deste estudo. Aqui, contudo, cabe observar que se as categorias, por um lado, são as condições imanentes do devir, na medida em que os diversos tipos de movimentos fundamentam-se na própria polivocidade categorial (cf. *Phys.* 201 a₃₋₉), por outro lado, as próprias categorias são de certa forma conhecidas por meio dos diversos tipos de movimento a elas correlatos, pois que a predicação efetiva só é possível porque a propriedade essencial do movimento é ser “extático” (cf. *Phys.* 222 b₁₆ e *De an.* 406 b₁₂₋₁₃). Este caráter “extático” do movimento deve ser entendido literalmente como o abandono de um estado originário em direção a um outro final. Deste modo, apenas porque é possível determinar uma substância que se corrompe ou se gera, que recebe ou perde atributos quantitativos ou qualitativos, ou ainda, que se desloca espacialmente é que se pode efetivamente predicar algo de algo. Essa substância a que nos referíamos, porém, só pode ser a substância corruptível característica do mundo sublunar, pois só ela está sob o jugo do tempo, isto é, só dela pode se dizer propriamente que se encontra no tempo, já que “ser-no-tempo”, como nos esclarece o Estagirita, nada mais é do que “ser medido pelo tempo”, ou seja, ser a medida de um certo movimento ou repouso. Pois daquilo que não se encontra em movimento ou em repouso não se pode dizer que se encontre no tempo.

As modalidades de predicação estudadas por Aristóteles nas *Categorias* são basicamente duas, a saber: o que é dito do sujeito (*καθ' ὑποκειμένου*) e o que está no sujeito (*ἐν ὑποκειμένῳ*). A primeira, também chamada de predicação verdadeira, exprime o que uma coisa é, ou seja, a sua substância primeira (*πρῶτε οὐσία*), operando, portanto, no interior de um mesmo gênero e explicitando a relação extensiva existente entre este, as suas espécies e os indivíduos pertencentes a estas (âmbito sinonímico). A segunda modalidade de predicação, também denominada inerência, exprime também o que algo é, mas apenas enquanto é algo em outra coisa, isto é, em um sujeito. Não nos esqueçamos que, em sendo as categorias termos sem ligação (cf. *Cat.* 1 b₂₅), elas constituem apenas o esquema dos predicados possíveis, ou seja, elas ainda não são consideradas enquanto predicções efetivas e por isso se manifestam apenas em um sujeito. Sob este aspecto, portanto, ainda não são algo (um predicado) de um sujeito (âmbito paronímico). Todavia, se consideradas enquanto predicções efetivas, o que veremos mais

adiante, a diferença entre estes dois tipos de predicação pode ser traduzida também em termos intensivos. A primeira possui um caráter necessário, dado que se expressa por meio das relações analíticas - próprias do conhecimento científico (*ἐπιστήμη*) - no interior de um mesmo gênero, enquanto que a segunda, ao estabelecer uma relação entre dois ou mais gêneros ou entre as suas respectivas espécies e indivíduos, apresenta um caráter apenas contingente, pois que, para Aristóteles, não pode haver ciência inter-, mas apenas intragenérica, ou seja, não pode haver uma ciência oníabrangente e total, como para Platão o era a dialética. A dialética aristotélica também abarca diferentes gêneros, porém ela não é considerada por ele como uma ciência em senso estrito, dado esta ser para ele caracterizada eminentemente por seu cunho apodíctico e necessário, características estas ausentes da sua concepção de dialética (cf. *An.post.* 77 a₂₅₋₃₅).

Detenhamo-nos um pouco mais nessa diferença com Platão a fim de que possamos apreender, em toda a sua originalidade, o pensamento aristotélico. A dialética platônica compreendia dois momentos opostos. O primeiro momento, o da condução (*συναγωγή*), que tinha por objetivo a recondução de uma pluralidade de indivíduos a unidades cada vez mais abrangentes, até alcançar a unidade mais geral de todas, o universal. O outro momento, a divisão (*διαίρεσις*), consistia na decomposição de um gênero, obtido por condução, em seus elementos específicos e particulares. Este procedimento lógico de Platão, bem como veremos a seguir o de Aristóteles, sustentava-se em uma tese de envergadura essencialmente metafísica (no caso a doutrina esotérica platônica do Um e do Dois Indefinido) e por isso apresentava um caráter predominantemente dicotômico, isto é, procedia-se a uma decomposição dual do gênero do qual se partia e de suas respectivas espécies, até se chegar ao particular (cf. *Sofista* 252 c -254 a).

Aristóteles, ao ingressar na Academia na época em que este procedimento estava no centro dos interesses de Platão, irá elaborando pouco a pouco a sua própria filosofia a partir de uma crítica a este método dialético. O que ele faz e que o diferencia de seu mestre é que ele analisa cuidadosamente as especificidades das diversas conexões estabelecidas entre os termos individuados por este processo. Por esta razão, como dissemos mais acima, ele diferencia primeiramente dois tipos básicos de relação entre um sujeito e seus predicados,

de modo que, para ele, toda proposição efetiva exprime a definição ou a propriedade de algo ou um acidente que lhe acomete (cf. *Top.* 101 b₁₇₋₁₈).

Uma característica central para evidenciar a diferenciação entre essas conexões (consideradas enquanto predicacões efetivas) é a dimensão modal, ignorada pelo método dicotômico. Aristóteles mostra que a relação entre alguns destes termos apresenta um caráter necessário, traduzido na figura do silogismo perfeito, enquanto a relação entre outros termos não apresenta esta propriedade, sendo no máximo uma forma débil e imperfeita de silogismo. Deixemos que o próprio Aristóteles exemplifique esta fraqueza do método dicotômico: “Seja pois animal significado por A, mortal por B, imortal por C e homem, cuja definição é preciso dar por D. Todo animal considerado é mortal ou imortal, isto é, o que fosse A enquanto tal teria de ser ou B ou C. Novamente, admite-se que, sempre prosseguindo a divisão, o homem é animal, de modo que se considera A pertencer a D. O silogismo então é que todo o D será ou B ou C, por conseguinte é necessário o homem ser ou mortal ou imortal, mas que seja animal mortal não é necessário, embora tivesse sido solicitado. Isto era o que deveria ter sido demonstrado por silogismo” (*An.pr.* 46 b₃₋₁₂).

Platão em seu diálogo *O Sofista* (255 d) já havia estabelecido uma classificação dos entes em “por si” (*καθ' αὐτά*) e “relativos” (*πρός τι*), classificação esta que Aristóteles critica e reelabora em sua doutrina da polivocidade categorial do ente. A diferença com a doutrina platônica consiste basicamente em dois pontos: o primeiro é que Aristóteles se recusa a classificar todos os atributos do ente sob a categoria de *πρός τι*, afirmando enfaticamente a multiplicidade original e irreduzível de aspectos que estes representam, ou seja, a substância (*οὐσία*), a quantidade (*ποσόν*), a qualidade (*ποιόν*), a relação (*πρός τι*), o lugar (*πού*), o tempo (*ποτέ*), o jazer (*κεῖσθαι*), o ter (*ἔχειν*), o agir (*ποιεῖν*) e o padecer (*πάσχειν*) (cf. *Cat.* 1 b₂₅ - 2 a₄ e *Top.* 103 b₂₁₋₂₃). O segundo ponto de divergência é que o Estagirita não considera o ente como um gênero supremo capaz de unificar os entes “por si” e os “relativos”. Para ele as categorias são realmente gêneros supremos e irreduzíveis a um gênero superior, “pois nada há de comum além da substância e das outras categorias” (*παρά γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τὰλλα τὰ κατηγορούμενα*

οὐδέν ἐστι κοινόν, *Met.* 1070 b₁₋₂)⁶. Resumindo: os atributos relativos para Aristóteles não exprimem, como para Platão, um tipo de ente, mas sim apenas e tão somente os distintos modos de se dizer o ente.

Dada a irreducibilidade constitutiva das categorias não é possível, portanto, proceder a uma dedução única e exclusivamente gramatical, lógica ou ontológica das mesmas. A bem da verdade, tal dedução não pode ocorrer, na medida em que isto significaria afirmar a preexistência de uma dimensão gramatical, lógica ou ontológica em relação às categorias, fato este que seria totalmente absurdo pela própria razão de que, como vimos, as categorias são, para Aristóteles, por definição, gêneros supremos. Por idêntico motivo, tampouco pode uma delas ser deduzida de qualquer outra⁷. Por conseguinte, resta ao Estagirita apenas a possibilidade de exemplificá-las, dado que elas não podem ser definidas, pois isso significaria subordiná-las a um gênero superior, o que, como vimos, é por definição impossível.

Embora Aristóteles estabeleça no decorrer de suas obras quadros classificatórios com um número diverso de categorias⁸ (nas *Categorias* e nos *Tópicos*, onde encontramos o elenco mais completo, ele diferencia, por exemplo, dez categorias), sempre uma dentre elas, a substância (*οὐσία*), também denominada *τί ἐστι* (“o que é”) ou *τόδε τι* (“um isto, um indivíduo”), possui em relação às demais uma certa primazia. Esta primazia, contudo, deve ser muito bem compreendida, a fim de que possamos nos aproximar com maior fidedignidade do pensamento aristotélico, evitando assim algumas incompreensões e falsas interpretações a que o pensamento do Estagirita, durante séculos, esteve submetido.

A relação entre a substância e as outras categorias, por conseguinte, não é apenas uma relação de mútua reciprocidade entre termos relativos, como havíamos dito anteriormente, mas é, na verdade, uma relação na qual a substância é literalmente aquilo que dá suporte e

⁶ Cf. E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, CEDAM, 1977, p. 189.

⁷ Cf. M. Zanatta, *Aristotele. Le Categorie. Introduzione, traduzione e note*, Rizzoli, Milano, 1981, p. 83. A introdução (pp. 7-270) a esta obra, além de ser uma rica fonte de informações sobre este texto e possuir uma extensa e útil bibliografia básica sobre o assunto (pp. 271-298), oferece-nos uma discussão profunda e detalhada acerca da influência platônica sobre Aristóteles e das diferenças fundamentais entre esses dois filósofos.

⁸ Cf. M. Zanatta, *op.cit.*, pp. 463-466, onde o autor fornece um quadro completo dos diversos elencos categoriais individuados por Aristóteles em toda a sua obra.

sustentação às demais categorias. Esta relação da substância (*οὐσία*) com as demais categorias, entretanto, é concebida de modo diverso nas *Categorias* e em outros textos do Estagirita como, por exemplo, no primeiro capítulo do livro Zeta da *Metafísica*. No âmbito das *Categorias* só a substância primeira é efetivamente, pois só ela é de fato um indivíduo (*τόδε τι*). As outras categorias são somente os modos possíveis de se predicar algo em um sujeito, logo, elas são “sujeito” apenas de modo incompleto, porquanto o são apenas no interior do gênero categorial de que são fundamento, mas não como atributos que efetivamente são. O que diferencia essas categorias das substâncias segundas (espécie e gênero) é que elas não são “ditas de um sujeito” (*καθ' ὑποκειμένου λέγεται*), como as substâncias segundas, mas apenas se encontram “em um sujeito” (*ἐν ὑποκειμένῳ*). Ora, este encontrar-se em um sujeito Aristóteles caracteriza somente em termos negativos como sendo “o que pertence a algo, não como sua parte e é impossível ser separado daquilo em que é” (*Cat. 1 a₂₄₋₂₅: ὃ ἐν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν*). Desta definição depreende-se que as categorias não são partes de uma substância (ao contrário da substância segunda), mas que tampouco são separáveis desta substância à qual inerem. Apenas e tão somente esta substância, isto é, a substância primeira, é numericamente una e indivisível e por isso significa algo concreto, literalmente “um isto” (*τόδε τι*), ou seja, “um indivíduo” (cf. *Cat. 3 b₁₁₋₁₃*).

Nas *Categorias*, portanto, o sentido mais próprio (*κυριώτατος*) e primeiro (*πρώτος*) de substância é o de indivíduo concreto, ou seja, este homem ou este cavalo, dado que na ausência de um indivíduo não haveria espécies e, menos ainda, o gênero destas espécies. Por esta razão Aristóteles denomina substância segunda, tanto as espécies (*εἶδε*) quanto o gênero (*γένος*) que são ditos de uma substância primeira (um indivíduo) (cf. *Cat.2 a₁₁₋₁₆*). A diferença entre as demais categorias e as substâncias segundas em relação à substância primeira consiste em que as primeiras jamais podem expressar a definição de um sujeito, o que constitui propriamente a função das segundas, por exemplo, de um certo homem pode-se dizer que ele pertence à espécie “homem” e que esta, por sua vez, pertence ao gênero “animal”, termos que, como vemos, compõem a sua definição. Logo, a mútua predicação

entre gênero, espécie e indivíduo é de ordem sinonímica (cf. *Cat.* 3 a₃₃ - b₉). Se, por outro lado, no capítulo três do livro Zeta da *Metafísica* ele afirma que a forma (*εἶδος*), mais do que a matéria (*ὑλη*) ou do que o composto de matéria e forma (*σύνολον*), é a substância primeira, porquanto a forma é a causa da matéria (cf. *Met.* 1041 b₇₋₈), isto se deve aos distintos modos de abordar a relação da *οὐσία* com as outras categorias. Os critérios adotados pelo Estagirita nestas classificações divergentes são, como se vê, distintos. No âmbito das *Categorias* ou dos *Tópicos* a primazia do ente é deduzida a partir da primazia da predicação e, por conseguinte, o indivíduo é caracterizado como uno, ao contrário da espécie ou do gênero (cf. *Top.* 121 a₃₆ e 122 b₂₁), enquanto que, sob a ótica da filosofia primeira, a primazia do ente é deduzida a partir da primazia da causalidade. De modo que, segundo este critério, a substância primeira não é um indivíduo, por exemplo, “este homem”, mas sim a forma (*εἶδος*) do homem, ou seja, a sua alma (cf. *Met.* 1037 a₅₋₆) ou, em outras palavras, a determinação específica conferida ao composto (*σύνολον*) pela forma⁹.

Essa busca por um significado primacial de um termo, significado este a que todas as demais acepções deste termo se referem, constitui uma conquista filosófica importantíssima que possibilitou ao Estagirita escapar tanto à paralisante univocidade do ente postulada pelos eleatas, quanto à dispersante e homogeneizante equivocidade do ente advogada pelos sofistas. Ambas posições, conquanto aparentemente opostas, conduzem à mesma situação aporética, na qual o saber sobre o mundo sublunar é ou desqualificado pela negação peremptória de uma ciência do inconstante ou tornado impossível pela infinitização dispersante do que pode ser predicado, na medida em que tudo pode ser predicado de tudo na ausência de um significado central coerenciador, a partir do qual as predicções são estabelecidas¹⁰. A relação caracterizada pela referência a um significado

⁹ Cf. E. Berti, *op. cit.*, pp. 235-6.

¹⁰ Sobre a semelhança entre estas teses aparentemente tão opostas e a sua superação por Aristóteles cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1991 (1962¹), p. 138: “La thèse: *Il n'y a que des accidents* aboutit donc paradoxalement à cette autre thèse: *Tout est un*. Il revient au même de dire: *Il n'y a pas d'essences* et *Il n'y a qu'une essence*, car s'il n'y avait qu'une essence, elle ne pouvait qu'être la collection indéterminée, parce que toujours inachevée, de l'infinité des accidents possibles”. Nesta passagem Aubenque trata da polivocidade do ente de modo geral e embora se refira à importante distinção entre a categoria da substância e as demais, ele não se refere aqui explicitamente à relação *πρὸς ἓν* de que estamos tratando. Isso

central de um termo ao qual os outros significados deste termo se referem Aristóteles denominou *πρὸς ἓν* (“referente a um”).

É importante perceber que mesmo nas *Categorias*, onde não ocorre o termo *πρὸς ἓν* e onde a relação das demais categorias com a substância primeira é uma relação de tipo *εἶναι ἐν* (“ser em”), há uma certa primazia da *οὐσία* em relação às outras categorias, na medida em que estas só podem ser nela, dado que a *οὐσία*, no sentido de substância primeira, é o que subsiste em si, sendo numericamente uno e idêntico consigo mesmo e podendo assumir determinações opostas (cf. *Cat.* 4 a₁₀₋₁₁). Ora, é precisamente este modo de ser apenas *ἐν ὑποκειμένῳ* (“no sujeito”) que é característico das categorias consideradas enquanto tais, ou seja, enquanto termos sem ligação. Em outras palavras: elas só são potencialmente em um sujeito, ou ainda, elas só são como predicados possíveis de serem efetivamente predicados de um sujeito.

A relação *πρὸς ἓν*, que é explicitamente articulada no segundo capítulo do livro Gama (cf. *Met.* 1003 a₃₃₋₃₄) e que está na base da discussão da relação entre a *οὐσία* e as demais categorias contida no primeiro capítulo do livro Zeta da *Metafísica*, estabelece uma primazia lógica, gnoseológica e cronológica entre a primeira e as demais categorias (cf. *Met.* 1028 a₃₂₋₃₃). Segundo esta nova perspectiva de analisar a relação das categorias com a substância, elas passam a ser vistas precisamente como os modos de ser efetivos de uma substância e não mais, consoante as *Categorias*, como os modos possíveis de predicação insitos a um sujeito (cf. *Met.* 1028 a₁₈₋₂₀). Logo, cada uma delas manifesta um modo de ser de uma substância e seu ser consiste exatamente nisto, a saber, nesta relação fundante com uma substância. Dado que elas não podem ser ditas isoladamente de um sujeito, pois não

ele o fará só mais adiante (pp.239-250, especialmente p.247) onde ele analisa o fracasso da metafísica *qua* ciência do ente como o reflexo da impossibilidade de se deduzir as demais categorias da categoria da substância. Todavia, como alguns críticos advertiram (cf. p.ex. E.Berti, *L'Unità del Sapere in Aristotele*, Padova, CEDAM, 1965), tal interpretação fundamenta-se no pressuposto de que o tipo ideal de dependência dos entes em relação ao princípio seria a dedutibilidade, ou seja, o modelo de ciência postulado nos *Analíticos*, o que pressupõe a univocidade do ente e, por conseguinte, a imanência do princípio. Para Berti, por outro lado, a relação *πρὸς ἓν* é “a autêntica relação de tipo metafísico”(p.129), não suprimindo, contudo, a problematicidade insita ao ente “poiché il principio cui essa rinvia non è immanente agli enti dell'esperienza, ma la trascende, e dunque non ne annulla la radicale dipendenza, indigenza e precarietà. Si può dire allora, con maggiore esattezza, che la relazione transcendente indicata da Aristotele non si identifica con la piena e definitiva unità dell'essere, ma ne costituisce l'indicazione, la domanda, il bisogno, e perciò non è altro che lastessa problematicità”(p.129).

são por si (*καθ' αὐτά*), elas literalmente pressupõem um sujeito e, deste modo, exprimem-se não mais como algo em um sujeito, mas sim como algo de um sujeito, ou ainda, não segundo a estrutura *τι ἐν τινί* ("algo em algo"), mas sim segundo a estrutura *τι κατά τινός* ("algo de algo"). Por exemplo: se a categoria da qualidade enquanto tal está presente potencialmente em uma substância (obviamente em uma substância corruptível, como vimos anteriormente), uma sua determinação específica, "branco", por exemplo, não pode estar presente em um homem, pois, na verdade, o que encontramos efetivamente é apenas um homem que é branco ou, mais precisamente ainda, um homem branco. Voltaremos a abordar essa complexa mudança conceitual ao investigarmos o sentido accidental do ente. Antes, porém, de tratarmos da relação *πρός ἔν*, atentemos apenas para a prioridade cronológica da substância em relação às demais categorias, porquanto ela nos interessa particularmente. Esta primazia fundamenta-se no caráter de separabilidade da substância face às outras categorias (que não podem ser separadas daquela) ou, se quisermos nos expressar com a linguagem da *Física*, no subsistir prévio do substrato em relação às afecções que ele recebe sucessivamente (cf. *Phys.* 185 a₃₁₋₃₂).

A relação *πρός ἔν*, também denominada por um seu sagaz exegeta "significado focal" (*focal meaning*)¹¹, diferencia-se tanto da relação paronímica, estudada nas *Categorias* e nos *Tópicos*, quanto da relação analógica. A primeira diferença é apenas intragenérica ou, em outras palavras, apenas entre planos diversos de análise. No plano linguístico, por exemplo, "chama-se parônimo aquilo que diferindo pela terminação deriva o seu nome de algum outro nome" (*Cat.* I a₁₂₋₁₃), ou seja, diz-se parônimos os adjetivos construídos a partir de substantivos abstratos por meio de uma mudança de terminação, como se pode evidenciar pelos exemplos fornecidos por Aristóteles: de "gramática" deriva-se "gramático" e de "coragem" "corajoso". Ora, neste caso, a relação de subordinação entre os sentidos secundários de um termo em referência ao seu sentido principal é de ordem somente gramatical e não de ordem semântico-ontológica, o que caracteriza a relação *πρός ἔν* propriamente dita, que pode ser concebida, portanto, apenas como um caso especial de

¹¹ Trata-se obviamente de G.E.L. Owen, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in *Articles on Aristotle. Metaphysics*, ed. J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji, Duckworth, London, 1979 (1960¹), p. 17.

paronímia¹². A segunda diferença é muito maior (cf. *EN* 1096 b₂₈₋₂₉), embora freqüentemente descurada pelos intérpretes, na medida em que a relação analógica não leva em consideração os múltiplos significados de um termo em referência ao seu sentido focal, mas estabelece, apenas e tão somente, uma relação de proporção entre eles. De modo que, para Aristóteles, o que se comporta segundo uma relação analógica (*κατ' ἀναλογίαν*) é, em suas próprias palavras, “o que é como um outro em relação a um outro” (*Met.* 1016 b₃₄₋₃₅: ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο) ou o que é “outro em outra coisa” (*EN* 1096 b₂₉: ἄλλο ἐν ἄλλο), mas não o que é dito “em relação ao um e a uma única natureza” (*Met.* 1003 a₃₃₋₃₄: πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν). Na *Ética Nicomaquéia* Aristóteles nos oferece uma precisa definição da analogia: “a analogia, na verdade, é uma igualdade de proporções que envolve ao menos quatro termos” (*EN* 1131 a₃₁₋₃₂: ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις) e nesta mesma obra ele nos dá um claro exemplo de analogia: “como a vista está no corpo, o intelecto está na alma” (*EN* 1096 b₂₈₋₂₉: ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς). Por fim, na *Poética* a definição de analogia como proporção entre quatro termos é plenamente desenvolvida: “digo que há analogia, quando o segundo termo está para o primeiro, na igual relação em que está o quarto para o terceiro, porque, neste caso, o quarto termo poderá substituir o segundo e o segundo, o quarto” (*Poét.* 1457 b₁₇₋₂₀, trad. E. de Souza).

Logo, de acordo com o que acabamos de ver, a analogia é uma relação de igualdade entre termos diversos, enquanto que o que é dito *πρὸς ἓν* exprime uma relação desigual - a primazia da substância - entre termos iguais - as categorias. Detenhamo-nos neste ponto. Um dos exemplos que o Estagirita nos dá das coisas que são ditas “em relação ao um e a uma única natureza” é o das coisas ditas saudáveis que, na verdade, só o são, porquanto são predicadas em relação à saúde, ou seja, porque a conservam ou produzem, ou porque lhe servem de indício ou lhe são receptivas. O outro exemplo é o das coisas ditas medicinais

¹² G.E.L.Owen diferencia a paronímia da relação *πρὸς ἓν* (cf. *op.cit.*, p.21), contudo, a maioria dos intérpretes vê a relação *πρὸς ἓν* como um caso especial de paronímia, cf. M.Zanatta, *op.cit.*, p.89, n.128 (onde são citados diversos outros exegetas), G.Patzig, *Theology and Ontologie in Aristotle's Metaphysics*, in *Articles on Aristotle's Metaphysics*, p.38, n.9 e E.Berti, *op.cit.*, p.128: “I paronimi sono le cose di cui un determinato termine si predica *πρὸς ἓν*. Tale è il caso degli ὄντα, ossia le varie categorie, le quali prendono tutte il nome di enti dall' οὐσία.

em relação à medicina. A razão destes exemplos é uma só: tornar mais compreensível a multivocidade do ente, por isso a conclusão: “assim também o ente é dito multivocamente, mas todos <esses modos de dizê-lo> são ditos em relação a um princípio único” (*Met.* 1003 b₅₋₆ : οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν, ἀλλὰ πᾶν πρὸς μίαν ἀρχήν). A mesma estratégia é adotada pelo Estagirita em outra passagem da *Metafísica*. Nesta, após os já conhecidos exemplos da saúde e da medicina, segue-se a mesma conclusão: “do mesmo modo também tudo é dito ente, pois cada ente é do ente enquanto ente uma afecção, um hábito, uma disposição, um movimento ou alguma coisa deste tipo” (*Met.* 1061 a₇₋₁₀ : τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τὸ ὄν ἅπαν λέγεται· τῷ γὰρ τοῦ ὄντος ἢ ὄν πάθος ἢ ἔξις ἢ διάθεσις ἢ κίνησις ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων εἶναι λέγεται ἕκαστον αὐτῶν ὄν).

Estas duas formas de relação, a analogia e a significação focal, são, portanto, dois modos essenciais através dos quais Aristóteles procura tornar evidente alguns dos conceitos fundamentais de sua filosofia. Se a analogia acentua, por um lado, o aspecto poliédrico e múltiplo dos gêneros, a relação *πρὸς ἓν*, por outro lado, enfatiza a derivação ou destinação unitária destes diversos gêneros da ou para a substância. Falamos em derivação ou destinação ao um, porquanto o Estagirita normalmente não diferencia entre o que é dito “derivar do um” (*ἀφ’ ἐνός*) e o que é dito “dirigir-se ao um” (*πρὸς ἓν*) (cf. *EN* 1096 b₂₇₋₂₈)¹³.

A ênfase nesta relação ao um concomitantemente à importância da substância em relação às demais categorias, leva-nos quase que forçosamente a uma doutrina importantíssima para o Estagirita, a saber, a da permutabilidade semântico-ontológica entre o um e o ente. Determinar o estatuto ontológico desses termos, ou seja, saber se o ente e o um são substâncias ou apenas atributos de outra coisa, é para Aristóteles, como se depreende da décima primeira aporia enumerada no livro Beta, “de todas a questão mais difícil de compreender e a mais necessária para conhecer a verdade” (*Met.* 1001 a₄₋₅: πάντων δὲ καὶ θεωρῆσαι χαλεπώτατον καὶ πρὸς τὸ γνῶναι τάληθές

¹³ Cf. G.E.L.Owen, *op.cit.*, p.15, n.7.

ἀναγκαιότατον). Na sua análise, ente e um implicam-se mutuamente, por isso os termos “homem”, “um homem” e “é homem” são considerados como idênticos (cf. *Met.* 1003 b₂₆₋₂₇). Decorre daí que aos diferentes significados do ente correspondem diferentes significados do um, ou seja, a mesma multiplicidade semântico-ontológica com que o ente se expressa - as demais categorias -, são também as modalidades de expressão do um (*Met.* 1003 b₃₃₋₃₄ e *Phys.* 186 b₆). Igualmente aqui, como ocorria no caso do ente, deve-se sempre buscar em primeiro lugar o significado principal que coere esta polivocidade, explicitando, a seguir, o modo pelo qual os outros sentidos do um referem-se ao seu sentido originário e fundante. Uma passagem do livro Delta da *Metafísica* mostra claramente esta dependência: “a maioria dos entes é chamada um ao produzir, possuir, sofrer ou se relacionar por meio de algo diverso ao que é um, porém, os entes parcialmente ditos um são aqueles dos quais a substância é uma, uma quer pela continuidade, pela espécie ou pela definição” (*Met.* 1016 b₆₋₉: τὰ μὲν οὖν πλεῖστα ἓν λέγεται τῷ ἑτερόν τι ἢ ποιεῖν ἢ ἔχειν ἢ πάσχειν ἢ πρὸς τι εἶναι ἓν, τὰ δὲ πρώτως λεγόμενα ἓν, ὧν ἡ οὐσία μία. μία δὲ ἢ συνεχεία ἢ εἶδει ἢ λόγῳ).

O que Aristóteles procura fazer aqui, como vimos anteriormente, é rechaçar qualquer concepção filosófica que afirme a subsistência do Ente ou do Um em si, em outras palavras, é refutar uma substancialização indevida do ser e do um¹⁴.

A afirmação do caráter substancial do ente e do um é indevida aos olhos do Estagirita, pois se houvesse “um ente em si e um um em si” (*Met.* 1001a₂₉₋₃₀: τὸ αὐτὸ ὄν καὶ αὐτὸ ἓν), então, dificilmente se poderia asseverar a presença do que quer que fosse que não se reduzisse forçosamente a esta substância universal e onibrangente, prevalecendo, portanto, a univocidade radical do Ente e do Um, na medida em que qualquer predicado deles teria de, necessariamente, reduzir-se a eles, isto é, ao Ente ou ao Um, caso contrário, eles não

¹⁴ Esta recusa por parte de Aristóteles em substancializar o ente ou o um, além de uma crítica explícita às concepções filosóficas de Parmênides, é uma crítica *ante litteram* a alguns pensadores neoplatônicos (como Plotino e Jâmblico) e a alguns pensadores do medievo (como os representantes das várias escolas dos *Reales* no século XII), pois enquanto os primeiros substancializaram o um, os segundos substancializaram o ente. Para o Estagirita, porém, ente e um não são substâncias, mas sim predicados universais (cf. *Met.* 1053 b₁₆₋₂₀). A respeito desta especificidade das concepções filosóficas de Aristóteles consultar o artigo de E. Berti, “Le problème de la substantialité de l’être et de l’un dans la *Metaphysique*”, *Études sur la Metaphysique d’Aristote*, ed. P. Aubenque, Paris, 1979, esp. p. 90ss.

seriam substâncias verdadeiramente universais, como os representantes desta posição afirmam que eles sejam.

Para Aristóteles, eles tampouco podem ser gêneros supremos. Em outras palavras, o ente e o um não podem exprimir uma propriedade comum a todas as coisas. E isto porque, embora eles sejam predicados de diversas coisas, eles também são predicados das diferenças presentes nestas coisas das quais eles são ditos, o que seria impossível para um gênero, pois é impossível que este também seja predicado das suas diferenças interespecíficas (por exemplo: existem animais bípedes, bípede, contudo, não é um gênero em si). Logo, se eles fossem gêneros, a unidade ou o ente não poderiam ser predicados de nenhuma diferença específica, o que, obviamente, não procede, porquanto também estas diferenças específicas são ditas serem algo e serem algo uno (cf. *Met.* 998 b₂₂₋₂₆). O ente e o um, por conseguinte, não são gêneros, pois que eles não expressam apenas uma propriedade genérica (comum) de todas as coisas, mas igualmente as suas propriedades específicas (as suas diferenças).

Portanto, para Aristóteles, ente e um são termos polivalentes que não particularizam uma substância universal, mas sim que se predicam de uma pluralidade constitutivamente irreduzível de gêneros supremos, ou seja, são predicados das diversas categorias. Isto se deduz de uma iluminante passagem do livro Eta da *Metafísica*: “aquelas coisas que não possuem matéria, nem inteligível, nem sensível, são cada uma, imediatamente, uma unidade, bem como um certo ente: o isto, o qual ou o quanto” (*Met.* 1045 a₃₆ - b₂: *ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητὴν, εὐθύς ὅπερ ἓν τι [εἶναι] ἐστὶν ἕκαστον, ὥσπερ καὶ ὅπερ ὅν τι, τὸ τόδε, τὸ ποῖόν, τὸ πῶσόν*). A alusão à ausência de matéria inteligível é importante, visto que esta, no âmbito da definição, nada mais é do que o gênero. Por conseguinte, as categorias, exemplificadas aqui com as categorias da substância, da qualidade e da quantidade, é que são gêneros e não o ente e o um.

Ora, tal como no caso do ente, esta polivocidade de sentidos do um é articulada em relação a um sentido primeiro e este também é o de substância (cf. *Met.* 1016 b₆₋₉, citado anteriormente). Em consequência disto, dizemos que algo é um porque a sua substância é

contínua, ou seja, “indivisível segundo o tempo” (*Met.* 1016 a₆: *ἀδιαίρετος δὲ κατὰ χρόνον*); porque não possui diferença específica ou ainda, porque possui uma unidade definitiva (o seu *λόγος* é um). Aquilo que é contínuo (*συνεχής*) ou inteiro (*ὅλον*) o é somente porque o seu movimento é indivisível segundo o lugar e o tempo, por outro lado, o que é um por não possuir diferença específica ou por ter uma única definição (*λόγος*) o é porque a sua intelecção é indivisível. De modo que a individualidade exprime a essência mesma da unidade: “ser um é ser indivisível” (*Met.* 1052 b₁₅₋₁₆: *τὸ ἐνὶ εἶναι τὸ ἀδιαίρετῶ ἐστὶν εἶναι*). O outro atributo essencial da unidade é o de ser a primeira medida em cada gênero, principalmente na categoria da quantidade, como veremos no capítulo seguinte.

Resta-nos explorar ainda, no âmbito da inquirição acerca da polivocidade semântica dos termos em Aristóteles, a polisemia por ele atribuída ao bem. Já nos *Tópicos* ele é bastante claro a respeito da importância de investigar os diversos sentidos de um termo. Aqui, um dos exemplos escolhidos para elucidar esta polisemia é precisamente o do bem: “o bem, no caso dos alimentos, significa o que produz prazer; na medicina, o que produz saúde; aplicado à alma, significa uma certa qualidade, como temperança, coragem ou justiça e igualmente quando aplicado ao homem. Às vezes, significa o que se expressa na categoria do tempo, por exemplo, o bem que se expressa no momento oportuno, pois o que se expressa no momento oportuno diz-se ser um bem. Frequentemente significa o que se expressa na categoria da quantidade, por exemplo, o que se aplica à justa medida, pois também a justa medida diz-se ser um bem, por isso, conclui Aristóteles, o bem é um homônimo” (*Top.* 107 a₅₋₁₂: *τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐδέσματι μὲν τὸ ποιητικὸν ἡδονῆς, ἐν ἰατρικῇ δὲ τὸ ποιητικὸν ὑγείας, ἐπὶ δὲ ψυχῆς τὸ ποῖον εἶναι, οἷον σώφρονα ἢ ἀμδρείαν ἢ δικαίαν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου. ἐνιαχοῦ δὲ τὸ ποτέ, οἷον τὸ ἐν τῷ καιρῷ ἀγαθόν· ἀγαθὸν γὰρ λέγεται τὸ ἐν τῷ καιρῷ. πολλάκις δὲ τὸ ποσόν, οἷον ἐπὶ τοῦ μετρίου· λέγεται γὰρ καὶ τὸ μέτριον ἀγαθόν. ὥστε ὁμώνυμον τὸ ἀγαθόν*).

Lembremo-nos que homônimos, para Aristóteles, são as coisas e não as palavras, como, hoje em dia, seríamos facilmente induzidos a pensar. Sinonímia e homonímia são para o Estagirita propriedades da relação de predicação, logo atributos de uma substância, e não meras categorias gramaticais. Não por acaso falávamos anteriormente na impossibilidade de reduzir as categorias aristotélicas a simples categorias gramaticais (como tentaram fazer, por exemplo, A. Trendelenburg, no século passado e E. Benveniste, no nosso século¹⁵). Homônimos são, de acordo com as linhas iniciais das *Categorias*, as coisas que possuem somente um nome (*ὄνομα*) em comum, enquanto que “a definição da essência correspondente ao nome” (*ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας*) é diversa (cf. *Cat.* 1 a₁₋₁₂). Fica claro, portanto, que “definição” para Aristóteles não significa apenas e tão somente uma mera definição linguística, mas principal e fundamentalmente uma definição de coisas ou de classes de coisas. Aristóteles, contudo, usa-se também da homonímia em uma acepção derivativa de cunho gramatical, como quando ele denomina “chave” (*κλείς*), por exemplo, uma palavra homônima, dado ela se referir quer a um determinado osso, quer ao instrumento que utilizamos para abrir portas (cf. *E.N.* 1129 a₂₉₋₃₁).

O bem, para Aristóteles, é um termo polívoco, tal qual o ser e o um, como se evidencia de uma passagem da *Ética Nicomaquéia*, onde após afirmar que o bem se expressa nas categorias da substância, qualidade e relação, conclui asseverando que: “além disso, porque o bem se diz em igual número de modos que o ente (pois diz-se-o na substância, como Deus e o intelecto; na qualidade, como virtudes; na quantidade, como a justa medida; na relação, como o útil; no tempo, como momento oportuno; no lugar, como residência e assim por diante), é evidente que ele não poderia ser algo comum, universal e uno, pois neste caso ele não seria dito de todas as categorias, mas somente de uma” (*E.N.* 1096 a₂₄₋₂₉:

¹⁵ Um interessante e minucioso confronto entre as concepções de A. Trendelenburg e E. Benveniste acerca das categorias aristotélicas pode ser lido em V. Cicero, “L’interpretazione linguistica delle categorie aristoteliche in E. Benveniste”, A. Trendelenburg, *La Dottrina delle Categorie in Aristotele*, Milano, 1994. Que o sentido das categorias não é determinado pela gramática depreende-se com toda clareza de um passo das *Confutações Sofísticas*: “‘estar bem’ diz-se, pela forma de sua expressão, de modo semelhante a ‘cortar’ ou ‘edificar’. No entanto, a primeira palavra exprime, de certo modo, uma qualidade, evidentemente uma disposição, as outras um fazer (*Soph.el.* 166 b₁₆₋₁₈: τὸ ὑγιαίνειν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς λέξεως λέγεται τῷ τέμνειν ἢ οἰκοδομεῖν· καίτοι τὸ μὲν ποίον τι καὶ διακείμενόν πως δηλοῖ, τὸ δὲ ποιεῖν τι).

ἔτι δ' ἐπεὶ τάγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῶ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρέσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτια καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἐν οὐ γὰρ ἂν ἔλεγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ). Ora, então, se torna patente que o bem, assim como o ente e o um, não são substâncias supremas ou gêneros universais, mas sim predicados universais atribuídos a todas as categorias que, por sua vez, são irreduzíveis entre si. A relação entre estas categorias ou gêneros supremos não é, todavia, de igualdade, pois uma delas, a substância, é a que articula e coere todas as demais, sem que isso signifique, contudo, que as outras categorias se reduzem a esta.

O nosso interesse em discutir a polivocidade do ente, do um e do bem, além da óbvia introdução dos conceitos de *ποτέ* e *καιρός* - expressões respectivas do ente e do bem no âmbito temporal -, é o de levantar uma questão que surpreendentemente não foi jamais posta pelo próprio Aristóteles, a saber, a questão da polivocidade do tempo.

Antes, porém, de adentrarmos nesta indagação, faz-se mister investigar os diversos modos pelos quais e nos quais os termos podem ser polisêmicos para Aristóteles. Em um passo da *Ética Nicomaquéia*, onde ele se questiona sobre o modo com o qual diz-se o bem, ele enuncia explicitamente ao menos três modos pelos quais a multivocidade semântica de um termo pode se exprimir: a homonímia pura ou casual (*ἀπὸ τύχης*), na qual apenas e tão somente o nome, por exemplo "chave" (*κλείς*), é comum, por acaso, a dois entes essencialmente distintos, como neste caso um determinado osso, a clavícula, e o instrumento utilizado para abrir portas, ambos designados em grego com o mesmo vocábulo, a saber, *κλείς*; a homonímia *αφ' ενός* ou *πρὸς ἓν*, ou seja, o caso do ente, do um e do bem, em que ocorre a primazia de um sentido fundamental do qual e para o qual todos os outros divergem ou convergem, constituindo-se enquanto tais, precisamente no ato mesmo desta divergência ou convergência em relação ao seu sentido primacial e, por fim, a analogia, isto é, a igualdade de proporções entre, ao menos, quatro termos, como, por exemplo, a que ocorre entre a vista que se encontra no corpo e o intelecto que se encontra na alma (cf. *E.N.* 1096 b₂₆₋₂₉).

Se alguns exegetas de Aristóteles, como vimos mais acima, puderam considerar a relação *πρὸς ἔν* como um caso especial de paronímia, isto se deve ao fato deles julgarem a relação paronímica como um reflexo da relação *πρὸς ἔν* (de cunho semântico-ontológico) no âmbito exclusivamente gramatical, pois, nesta relação, os termos possuem o mesmo nome (do qual derivam e ao qual remetem), mas diferentes desinências, sendo que estas flexões necessariamente procedem do e se reportam ao seu nome constitutivo. Note-se bem que, para o Estagirita, a desinência (*πτῶσις*) indica toda e qualquer derivação morfológica de uma palavra (por exemplo: “corajoso” deriva de “coragem”) em que um termo principal fundamenta e constitui os sentidos de seus termos derivados¹⁶. Ora, esta é precisamente a característica da relação *πρὸς ἔν*, diferenciando-se desta somente caso se interprete o termo *πτῶσις* como um conceito puramente linguístico, caso contrário, a relação de paronímia é a expressão mesma da relação *πρὸς ἔν*, cujo âmbito, em decorrência disto, chegou a ser até mesmo caracterizado por um intérprete de Aristóteles, como o de uma “ontologia paronímica”¹⁷.

Um outro aspecto favorável a esta classificação da relação *πρὸς ἔν* como um tipo de paronímia, é que o próprio Aristóteles na *Metafísica*, ao contrário do trecho da *Ética Nicomaquéia* supracitado, onde ele parece qualificar a relação de homonímia como *ἀπὸ*

¹⁶ É curioso observar que na definição de *ptōsis* na *Poética*, Aristóteles não cita a derivação adjetiva que, entretanto, é a única citada nas *Categorias* (cf. *Cat.* I a₁₄₋₁₅). “A flexão, diz ele, tanto pertence ao nome como ao verbo e indica as relações de casos, como ‘deste’, ‘a este’, ou outras relações que tais; ou o singular e o plural, como ‘homens’ e ‘homem’; ou os modos de expressão de quem fala, como a interrogação, o comando; efectivamente ‘foi?’, ‘vá!’ são flexões do verbo segundo estas últimas espécies” (*Poet.* 1457 a₁₈₋₂₃, trad. Eudoro de Souza). Isso parece demonstrar que nas *Categorias* a valência do termo *πτῶσις* não é meramente etimológica ou gramatical, significando antes a relação semântico-ontológica da substância para com as demais categorias, como se depreende do exemplo dado: o homem não é coragem, mas tem coragem, ou melhor, é corajoso, pois o homem (que é uma substância) não pode ser uma qualidade, mas apenas possui-la. A este respeito consultar os esclarecedores comentários de J.Ackril, *ad loc.*, pp.72-73 e principalmente de M.Zanatta, *ad loc.*, pp.402-409.

¹⁷ Aqui cabe remeter o leitor ao debate travado no final do século passado entre A.Trendelenburg e H.Bonitz acerca do termo *πτῶσις* em Aristóteles. Trendelenburg, a partir de um passo da *Metafísica*, onde as categorias são identificadas como *πτῶσεις* (*Met.* 1089 a₂₆), postula a sua tese sobre a origem gramatical das mesmas, já que considera o termo *πτῶσις* como indicando apenas o âmbito gramatical (cf. A.Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Hildesheim, 1963, p.33). Um dos pontos fortes da contra-argumentação de Bonitz consiste justamente em haver mostrado que isto não procede, na medida em que *πτῶσις* indica também as modificações provenientes de outras esferas, além da meramente gramatical (cf. H.Bonitz, *Sulle Categorie di Aristotele*, Milano, 1995, pp.80-83). Enfim, o termo “ontologia paronímica” é de G.Patzig, citado por M.Zanatta, *op.cit.*, p.407.

τύχης ou πρὸς ἓν, afirma peremptoriamente que há polivocidade do ente, “mas em relação ao um e a uma natureza única e não por <simples> homonímia” (*Met.* 1003 a₃₃₋₃₄: ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως). É decisivo nesta tradução se devemos ou não supor uma restrição para o termo “homonímia”. Se lemos “não por simples homonímia”, então, podemos pensar a relação πρὸς ἓν como um tipo específico de homonímia, caso contrário, e sendo mais literais, leremos “não por homonímia”, ou seja, de um outro modo que não a homonímia, restando-nos apenas, nesse caso, subscrever a relação πρὸς ἓν à paronímia. Dissemos que o Estagirita parece qualificar a relação de homonímia como πρὸς ἓν, porquanto ele tampouco o afirma textualmente quando analisa o modo pelo qual diz-se ser o bem um termo polívoco: “mas de que modo diz-se-o? Pois ele não se parece aos homônimos por acaso. Mas então ele seria um homônimo pelo fato de todos os bens serem derivados de um bem ou de finalizarem-se em um bem? Ou antes por analogia?” (*E.N.* 1096 b₂₆₋₂₈: ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμονύμοις. ἀλλ’ ἄρα γε τῷ ἀφ’ ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ’ ἀναλογίαν). A nossa suposição baseia-se na locução ἀλλ’ ἄρα (“mas então”) que caracteriza uma transição que se fundamenta sobre e denota o que foi dito precedentemente (cf. sobre o uso desta locução: Platão, *Apologia*, 25 a).

Deixando essas sutilezas exegéticas de lado, o que realmente nos interessa aqui é o questionamento acerca do modo de vinculação dos diversos termos que Aristóteles usa para referir-se à dimensão temporal. Obviamente a análise detalhada desta questão será o objeto mesmo deste estudo no seu desenrolar-se. Agora, contudo, gostaríamos apenas de levantar as questões mais gerais a este respeito e, em especial, a de saber que tipo de polivocidade poderia ter sido atribuída por Aristóteles ao fenômeno temporal, caso ele tivesse formulado explicitamente este problema.

A indicação de uma resposta para esta questão, entretanto, não pode ser investigada isoladamente do que vimos neste capítulo, ou seja, devemos pensá-la em consonância com um dos princípios mais fundamentais da filosofia aristotélica, a saber, o da polivocidade do ente e do um.

Parece-nos que, como sempre, no que se refere ao pensamento do Estagirita, devemos proceder a uma diferenciação mais refinada e sutil, a fim de que, deste modo, possamos nos aproximar da complexidade inerente às suas próprias análises. Sendo assim, a primeira coisa que precisamos aceitar é que não parece haver uma resposta unívoca para esta questão. É patente, contudo, que a diversidade de termos que exprimem o fenômeno temporal em Aristóteles (*ποτέ, χρόνος, καιρός, νῦν*, etc...), bem como a evidente correlação dos mesmos entre si, impede-nos de pensá-los segundo uma simples relação de sinonímia ou de homonímia meramente casual. Constataremos no decorrer deste estudo que há uma multiplicidade de termos designando diferentes aspectos do tempo nas diversas obras de Aristóteles e que eles compõem uma tessitura conceitual bastante complexa e engenhosa. Relacionar-se-ia, então, esse emaranhado terminológico consoante a relação *πρὸς ἔν* ou por analogia? Ou haveria, além destes, um outro tipo de articulação entre estes conceitos? Ou, quem sabe ainda, eles se articulem entre si não de modo único, mas sim por mais de um tipo de relação? Essas questões, portanto, permearão a nossa inquirição subsequente, cujos capítulos sucessivos procurarão esclarecer alguns destes conceitos em suas respectivas conexões, de modo que, ao fim deste estudo, esperamos estar aptos a formular uma resposta, ainda que apenas hipotética, para esse questionamento, aqui apenas esboçado. Iniciemos, então, a nossa inquirição propriamente dita aprofundando-nos na determinação categorial do tempo.

1.2. Πότε, ποσόν e χρόνος

A categoria expressa por *ποτε* que tradicionalmente foi traduzida como categoria do “tempo” indica, na verdade, de acordo com a sua acentuação, o advérbio temporal interrogativo “quando” (*πότε*) ou o advérbio temporal indefinido “em um momento qualquer”, “um dia” (*ποτέ*). Pode ser empregado também encliticamente, isto é, justapondo-se a uma palavra subsequente, neste caso prescindindo de um acento próprio (*ποτε*).

Em todas as passagens de sua obra em que Aristóteles inclui a categoria relativa ao tempo no seu elenco categorial, ele o faz denominando-a, na quase totalidade das vezes, com o advérbio indefinido *ποτέ* (cf. *Cat.* 1 b₂₆; *Top.* 103 b₂₃; *Phys.* 190 a₃₅ e 255 b₆; *An.post.* 83 a₂₃ e 83 b₁₈; *Rhet.* 1385 b₆ e *Met.* 1026 a₃₇ e 1029 b₂₅), apenas por duas vezes ele emprega o advérbio interrogativo *πότε* (cf. *Met.* 1017 a₂₇ e *E.E.* 1217 b₃₀) e uma única vez ele opta pelo termo *χρόνος* (cf. *E.N.* 1096 a₂₆). Esta utilização da palavra *chronos* para indicar a categoria relativa ao tempo é bastante atípica e voltaremos a ela somente ao abordarmos o sentido axiológico do tempo.

É óbvio, porém, que o uso de *πότε*, *ποτέ* ou *ποτε* em Aristóteles não se limita ao seu sentido categorial. Apenas para dar um exemplo, nas *Categorias*, *ποτέ* é citado efetivamente como categoria em 1 b₂₆ e indiretamente em 2 a₂, mas as outras nove vezes em que este advérbio é utilizado (cf. 3 a_{16,30}; 5 b₂₁; 7 b_{1,10}; 11 a₃₆; 12 b₁₂; 13 a₈ e 15 b₇), ele denota somente o sentido tipicamente fornecido por um advérbio temporal indefinido.

Infelizmente as *Categorias* são um texto do Estagirita que apresenta uma nítida interrupção (o passo 11 b₁₀₋₁₅ é uma interpolação posterior que tenta colmar o hiato existente entre os capítulos cinco a nove que tratam de algumas das dez categorias enumeradas no capítulo quatro e os capítulos posteriores, dez a quinze, que não se adequam perfeitamente à obra), de modo que, embora Aristóteles cite *ποτέ* na relação que

ele nos fornece das categorias (cf. *Cat.* 1 b₂₆ e 2 a₂), o capítulo que deveria nos elucidar acerca desta categoria não existe. Esta ausência inestimável é apenas parcialmente compensada pela discussão sobre o tempo (*χρόνος*) contida no capítulo seis que trata da quantidade (*ποσόν*).

A divisão que preside o tratamento dado à categoria da quantidade é a divisão estabelecida entre o discreto (*διορισμένον*) e o contínuo (*συνεχές*). Estes dois tipos de quantidade, que nas *Categorias* são apresentados separadamente, possuem, contudo, um gênero em comum, como nos esclarece um importante passo da *Física* (cf. *Phys.* 227 a₁₇₋₂₆), de onde se depreende que eles devem ser considerados as espécies do consecutivo (*ἐφεξῆς*), ou seja, como termos contrários e não contraditórios, dado ambos pertencerem a um mesmo gênero categorial¹⁸. O consecutivo, por sua vez, é definido por Aristóteles como aquilo que se segue a um princípio, por posição, espécie ou de outro modo, sendo desprovido de um intermediário congênere entre ele e o de que é dito consecutivo. Nada impede, porém, que se lhe interponha um intermediário de outro gênero (cf. *Phys.* 226 b₃₄-227 a₄).

Para entender a noção de consecutividade é necessário lembrar-se que o critério de ordenação de suas espécies e subespécies é o grau crescente de vizinhança dos entes que são ditos consecutivos. Não nos esqueçamos que, estando no âmbito da física, estes conceitos serão compreendidos a partir da percepção e com base nesta. Decorre daí a ordenação que indica proximidade crescente: consecutivo, contíguo e contínuo. Consecutivo é o que não apresenta limite comum, estando, portanto, apenas em consecução com seu termo sucessivo (por exemplo: os números, cf. *Phys.* 227 a₂₀₋₂₁), contíguo (*ἐχομένον*) é o que está respectivamente em consecução e em contato com o seu termo subsequente (cf. *Phys.* 227 a₆) e, por fim, contínuo é o que estando em consecução, possui

¹⁸ Cf. o comentário de H.G. Apostle reproduzido em Aristotele, *Le Categorie. Introduzione, traduzione e note di M. Zanatta*, Milano, 1989, p.171: "The name "discrete" is the contrary and not the contradictory of "continuous", and it is not a synonym of "not continuous", which is the contradictory of "continuous" e o próprio comentário de M. Zanatta, *ad loc.*, pp.536-540.

um limite comum com o seu termo sucessivo, de modo que esses entes não serão considerados separadamente, mas sim como algo único (cf. *Phys.* 227 a₁₀₋₁₃)¹⁹.

O critério de classificação das *Categorias* desconsidera a análise do gênero comum, enfatizando apenas a diferença específica entre quantidades discretas (números e palavras) e contínuas (linhas, superfícies, sólidos, tempo e lugar). O critério utilizado por Aristóteles para diferenciar entre estes tipos de quantidade é o da existência ou não nestas quantidades de partes que estejam em uma posição (*θέσις*) recíproca entre si (*πρὸς ἀλλήλα*). Ora, para o Estagirita, as quantidades discretas diferenciam-se imediatamente das contínuas, pois as suas partes, ao não estarem em contato, jamais poderiam possuir um “limite comum” (*κοινὸς ὄρος*) e, por conseguinte, obviamente não poderiam possuir uma relação recíproca entre si. Essa pretensa obviedade implícita na análise de Aristóteles, é, contudo, enganosa, pois ela nasce da suposição errônea de que a existência de uma reciprocidade entre as partes constitutivas de uma quantidade deva-se, apenas e tão somente, ao fato delas possuírem ou não um limite comum, mas, como vimos, isto define apenas o contínuo e não a consecutividade enquanto tal.

O tempo, ao contrário, é considerado por Aristóteles como sendo uma quantidade contínua, “pois o tempo presente une o passado em relação ao futuro” (*Cat.* 5 a₇₋₈: *ὁ γὰρ νῦν χρόνος συνάπτει πρὸς τε τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα*) - tese que está em frontal oposição ao papel desempenhado pelo *νῦν* (“agora”), enquanto limite sem duração de tempo, nos capítulos dez à quatorze do quarto livro da *Física*, como veremos na segunda parte do nosso estudo. O tempo, porém, constitui uma excessão no âmbito das quantidades contínuas, “pois nenhuma das partes do tempo permanece e do que não é permanente, pergunta-se surpreso Aristóteles, como isto poderia ter alguma posição? Antes, porém, prossegue ele, poder-se-ia dizer que elas têm uma certa ordem, já que do tempo há o anterior e o posterior” (*Cat.* 5 a₂₇₋₃₀: *ὑπομένει γὰρ οὐδὲν τῶν τοῦ χρόνου μορίων, ὃ δὲ μὴ ἐστὶν ὑπομένον, πῶς ἂν τοῦτο θέσιν τινὰ ἔχοι; ἀλλὰ μᾶλλον τάξιν τινὰ εἴποις ἂν ἔχειν τῷ τὸ μὲν πρότερον εἶναι τοῦ χρόνου τὸ*

¹⁹ Consultar o artigo de G.G. Granger, “Le concept de continu chez Aristote et Bolzano”, *Les Études Philosophiques*, 1969, n.4, esp. pp. 517-8.

δ' ὑστερον). A surpresa do Estagirita é justificada, na medida em que para podermos dizer que algo permanece, é necessário ao menos podermos afirmar que este algo já ocupe uma dada posição, posição esta na qual permanecerá por algum tempo, o que obviamente não ocorre com o próprio tempo. Entretanto, cabe observar, que é no mínimo redundante dizer das partes do tempo que elas têm uma certa ordem, expressa pelo anterior e pelo posterior, porquanto o tempo é esta ordem. Por conseguinte, é somente aquilo que é mensurado por esta ordenação consecutiva (por exemplo: um dado movimento), ou seja, pelo tempo, que pode ter uma certa ordem, precisamente a ordem temporal²⁰.

Esta singularidade do contínuo temporal ante o outro tipo de contínuo (o tópico), pode ser melhor apreendida se nos reportarmos a uma clarificação do conceito de posição encontrada em outra obra do Estagirita, onde ele afirma que só tem contato em sentido próprio o que tem posição e que, por sua vez, só tem posição em sentido próprio aquilo que ocupa um lugar (τόπος) (cf. *De gen. et corrup.* 322 b₃₂- 323 a₁). Ora, é evidente que este não pode ser o caso do tempo, porquanto as suas partes, embora tenham um limite comum (o presente aqui nas *Categorias*, o agora-limite na *Física*), certamente não se encontram em nenhum lugar, devendo-se considerar este limite comum, portanto, apenas como a pura consecução que ocorre entre partes desprovidas de contato, pois que falar de contato implica em falar de posição e falar desta, implica em falar de lugar. Logo o tempo, para Aristóteles só pode ser um contínuo em sentido impróprio.

Todavia, se a ordem temporal é considerada uma subespécie do contínuo, ainda que apenas impropriamente - na medida em que a união de suas partes não pode ser uma união tópica, mas apenas uma consecutividade eidética ou de outro tipo -, como explicar, então, que a série numérica não seja também classificada por Aristóteles, ainda que apenas derivadamente, um contínuo (pois as suas partes também exprimem uma consecutividade eidética ou de outro tipo)? Isto se deve ao fato - que teremos oportunidade de analisar mais detidamente ao abordarmos o conceito de número na segunda parte deste estudo - do número ser compreendido por ele sob dois aspectos: o número numerado e o número numerante. Em outras palavras, ele concebe o número, consoante a tradição pitagórica,

²⁰ Cf. o comentário de Ricardo Santos, Aristóteles, *Categorias. Tradução, notas e comentários*, Porto, 1995, p. 122.

como um agregado de seixos (cf. *Soph.el.* 165 a₉₋₁₀ e 14). Sob este aspecto, portanto, qualquer composição numérica é literalmente composta de entidades físicas separadas umas das outras, ou seja, a unidade é entendida apenas como ponto material isolado, logo, um conjunto destes entes físicos, jamais poderia constituir um contínuo. Mas, então, se o número é um agrupamento de entes físicos sitos em um lugar, por que o Estagirita diferencia, dentre os indivisíveis, a unidade do ponto, precisamente por ela não ter uma posição (cf. *Met.* 1016 b₂₆₋₂₇)? Isto ocorre porque estes pontos materiais, considerados em si mesmos, ainda não são unidades numéricas propriamente ditas, dado estas só serem constituídas enquanto tais, no ato mesmo da contagem; somente então, ou seja, somente enquanto números numerantes é que a série numérica manifesta uma certa ordem (cf. *Cat.* 5 a₃₀₋₃₃). Ora, sob este aspecto, é evidente que os números não possuem nenhuma posição, mas apenas consecução atópica. Em conseqüência, se os números apresentassem apenas este aspecto atual, eles poderiam ser considerados como quantidades contínuas, pois a ordem numérica em nada se distingue da ordem temporal, ambas expressando uma consecutividade de partes sucessivas sem contato²¹.

Resta-nos ainda indagar por que então Aristóteles nas *Categorias* opta por considerar o tempo como uma subespécie do contínuo, porquanto ele só o pode ser impropriamente, na medida em que prescindir de partes que possuam uma posição recíproca. Este critério da reciprocidade das partes constitutivas de um *quantum* pode produzir classificações divergentes, conforme esta reciprocidade seja entendida em termos exclusivamente tópicos ou não. Se considerada topicamente o número e o tempo, como vimos, situam-se em grupos distintos; entretanto, se considerada em sentido mais amplo, tanto o tempo (quantidade contínua) quanto o número (quantidade discreta) são agrupados conjuntamente. Ambos, segundo o Estagirita, possuem apenas ordem (melhor seria dizer, como o fizemos acima, que ambos são um tipo de ordem), mais precisamente, uma certa ordem (cf. *Cat.* 5 a₂₉ e 32). Esta ordem parece constituir a própria essência da

²¹ Sobre esta problemática do número consultar especialmente os comentários de M. Zanatta, *op.cit.*, pp.549-552; cf. também os comentários de J. Ackrill, *op.cit.*, pp.94-95 e os de Mário Ferreira dos Santos, Aristóteles, *Das Categorias. Tradução, notas e comentários*, São Paulo, 1965, pp.86-91. Acerca da relação entre a ordem numérica e a temporal ver o comentário de D. Pesce (Aristotele, *Le Categorie. Introduzione e commento*, Padova, 1966) citado por Zanatta (*op.cit.*, p.551): "la serie numerica è (...) già per Aristotele essenzialmente successione temporale".

consecutividade, como se depreende do confronto entre uma passagem da *Física* (cf. *Phys.* 227 a₄₋₆) com algumas asserções de Aristóteles nas *Categorias*. Ao definir o consecutivo na *Física*, Aristóteles o define como sendo propriamente aquilo que está em consecução a alguma outra coisa, ou seja, como “algo posterior” (*ὕστερον τι*). Esta posterioridade, portanto, indica que há reciprocidade tópica entre termos consecutivos, pois o um não é posterior ao dois, mas sim este àquele. A ordem numérica, por sua vez, é igualmente definida nas *Categorias* com a mesma unidirecionalidade de suas partes, de modo que se conta primeiro o um do que o dois e o dois do que o três (cf. *Cat.* 5 a₃₁). Analogamente sucede com o tempo, pois sua ordem, segundo Aristóteles, é estabelecida pela relação anterior-posterior (cf. *Cat.* 5 a₂₉₋₃₀). Vê-se, portanto, que há uma clara diferença entre uma ordem tópica e uma ordem numérico-cronológica: na primeira há reciprocidade entre as partes consecutivas, enquanto que na segunda ocorre apenas uma unidirecionalidade relacional, ou seja, apenas consecução entre as “partes” consecutivas. Voltaremos a este ponto ao abordarmos os conceitos de simultâneo (*ἄμα*) e de anterior-posterior (*πρότερον-ὕστερον*). Há, por conseguinte, uma anterioridade lógica da unidade numérica sobre o ponto, pois este possui uma determinação tópica, a sua posição, enquanto que a série numérica, na medida em que é atualizada pelo ato de contar, nada mais é do que a própria consecutividade (cf. *Phys.* 227 a₁₉₋₂₀).

O caráter extremamente problemático do tempo (*χρόνος*) já se faz presente nestas classificações ambíguas (às vezes ele se associa aos contínuos propriamente ditos, às vezes à série numérica) e se tornará ainda mais patente no tratamento que o Estagirita dispensará à categoria da quantidade no livro Delta da *Metafísica*. Passemos, então, à sua análise.

No capítulo treze do referido livro Delta, Aristóteles volta a abordar a categoria da quantidade. Infelizmente, também no livro Delta o Estagirita não nos legou uma discussão sobre a categoria do tempo (*ποτέ*). Devemos, portanto, como no caso das *Categorias*, investigar a sua discussão sobre a quantidade em busca de alguns novos indícios para a nossa inquirição sobre o tempo.

Ao contrário do que ocorre nas *Categorias*, Aristóteles nos oferece aqui uma definição de *ποσόν*. Este, segundo ele, é definido como “o divisível em partes imanentes, cada uma

das quais é, por sua própria natureza, algo uno e determinado” (*Met.* 1020 a₇₋₈: τὸ διαίρετόν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἐν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι). Esta alusão ao um é importantíssima e, mais adiante, retornaremos a ela. Agora, entretanto, explicitemos quais os novos conceitos introduzidos pelo Estagirita.

Há para ele dois tipos de coisas divisíveis: as potencialmente divisíveis em partes não-contínuas e as potencialmente divisíveis em partes contínuas. O primeiro tipo, cujas partes somente podem ser contadas, chama-se pluralidade (*πλῆθος*), o segundo tipo, cujas partes são apenas mensuráveis, chama-se grandeza (*μέγεθος*). Quando uma pluralidade é delimitada (*πεπερασμένοι*), obtemos o número, quando delimitamos o comprimento, obtemos uma linha, quando a largura, uma superfície e quando a profundidade, um corpo.

A segunda classificação empreendida por Aristóteles no livro Delta é a que separa a quantidade em “por si” (*καθ’ αὐτά*) e “por acidente” (*κατὰ συμβεβηκός*). Quantidade por si é aquilo que em sua própria essência (*κατ’ οὐσίαν*) é um quanto (por exemplo: a linha) ou aquilo que por ser uma afecção ou um estado disto é dito um quanto (por exemplo: muito e pouco ou comprido e curto). Todavia, mais importante para nós, é a diferença que ele estabelece entre as quantidades por acidente. Estas o são ou por pertencerem a uma quantidade apenas acidentalmente, tal como “músico” e “branco” são ditos quantidades apenas por inerirem a algo que é essencialmente quantitativo, ou por serem como o movimento (*κίνησις*) e o tempo (*χρόνος*). “E estes são ditos quantidades e quantidades contínuas, segundo Aristóteles, porque aqueles entes de que são afecções, são divisíveis” (*Met.* 1020 a₂₉₋₃₀). A seguir, ele esclarece que não se refere à divisibilidade do que se move (*τὸ κινούμενον*), mas sim do que é movido ou, mais precisamente, daquilo que o móvel atravessou ao mover-se (*ὁ ἐκινήθη*). Ora, isso que o móvel percorre ao mover-se é algo quantificável e, por causa disto, o movimento que o atravessa também o é e o tempo, por sua vez, também o será, porque o movimento o é. Em outras palavras, o movimento e o tempo não são afecções da grandeza da mesma forma que o comprido e o curto o são. Uma linha, por exemplo, é, por si mesma, comprida ou curta, ou seja, estas são consideradas, ao menos no livro Delta, como sendo afecções próprias de uma quantidade,

conquanto nas *Categorias* Aristóteles empreenda uma análise mais minuciosa desta e de determinações análogas e prove que elas não são propriamente quantidades, mas o são apenas de modo impróprio, pois que elas dependem de alguma referência externa, isto é, elas são, na verdade, termos relativos (por isso podemos falar a respeito de um grão de milho que ele seja grande em comparação com um outro muito menor e acerca de uma montanha que ela seja pequena em comparação com uma muito maior). O movimento e o tempo tampouco inerem a uma grandeza (por exemplo: a um corpo), como, por exemplo, o atributo “branco” o faz. Antes associam-se de outro modo a esta grandeza²². Este modo, como veremos ao tratar do sentido físico do tempo, é o da seqüencialidade, expressa pelo verbo *ἀκολουθεῖν* (“seguir”) (cf. *Phys.* 219 a_{14ss}). Logo, de acordo com o Estagirita, o caráter quantitativo do movimento se funda sobre a grandeza tópica e o do tempo sobre o movimento. Deste modo, a continuidade tópica é afirmada como constitutiva em relação à sucessão. A este ponto extremamente difícil e problemático retornaremos, porém, na segunda parte do nosso estudo.

Como vimos mais acima, algo para ser verdadeiramente um quanto deve não só ser divisível, mas além disso, ser divisível em partes unas e determinadas, quer elas sejam apenas numeráveis, quer somente mensuráveis. A referência à unidade é muito importante e veremos por quê. Ao abordarmos a polivocidade do um, referimo-nos à importância deste no âmbito da quantidade, isto porque o um significa a primeira medida de cada gênero e, no seu sentido mais próprio, a primeira medida na categoria da quantidade, porquanto é a partir desta que este conceito é aplicado às demais. A unidade de uma pluralidade chama-se número (*ἀριθμός*), já a de uma grandeza, medida (*μέτρον*). A relação entre elas é explicitada por Aristóteles em uma importante passagem da *Metafísica*: “A medida é aquilo com o que o quantitativo é conhecido. O quantitativo enquanto quantitativo, porém, é conhecido ou pelo um ou pelo número, mas todo número pelo um, logo todo quantitativo enquanto tal é conhecido pelo um” (*Met.* 1052 b₂₀₋₂₂). O quantitativo é definido aqui como primacialmente numérico, já que a medida do número é “a mais precisa” (*ἀκριβέστατον*) por ser a unidade “totalmente indivisível” (*πάντη*

²² Cf. os comentários de Duminil e Jaulin sobre Delta, 13, Aristote, *Metaphysique. Livre Delta. Texte, traduction et commentaire*, Toulouse, 1991, pp.220-225 (part. p.225).

ἀδιαίρετον) (cf. *Met.* 1053 a₁). Decorre daí que dentre as ciências a aritmética seja mais precisa do que a geometria, pois o ponto é mais complexo do que o um, porquanto o primeiro possui posição e o segundo não (cf. *An.post.* 87 a₃₅₋₃₇). Já nos outros gêneros uma tal indivisibilidade pode ser apenas imitada, sem, contudo, jamais atingir tal grau de precisão. Também por causa disto, Aristóteles afirma nas *Categorias*, que a principal característica do quantitativo é ele poder ser dito igual (*ἴσων*) ou desigual (*ἀνίσων*) e isso tanto no caso do corpo, como no caso do tempo (cf. *Cat.* 6 a₂₅₋₂₉). Nas outras categorias, entretanto, o um não se diz igual, mas símile (*ὁμοίων*), no caso da qualidade ou idêntico (*ταυτόν*), no caso da substância (cf. *Met.* 1021 a₁₁₋₁₂).

Deste modo - e aqui Aristóteles cita um exemplo que nos interessa particularmente e ao qual retornaremos ao discutir o sentido cosmológico do tempo -, também dentre os movimentos deve-se buscar um movimento que sirva como medida e princípio a fim de poder conhecer os demais. “E assim, prossegue Aristóteles, também o movimento se mede pelo movimento simples e mais rápido, pois este possui um tempo mínimo” (*Met.* 1053 a₈₋₉; *καὶ δὴ καὶ κίνησιν τῇ ἀπλῇ κινήσει καὶ τῇ ταχίστη· ὀλίγιστον γὰρ αὐτὴ ἔχει χρόνον*, cf. *De caelo* 287 a₂₃₋₂₇).

Após termos acompanhado a discussão de Aristóteles acerca de *χρόνος*, resta-nos a difícil tarefa de tentar relacionar este com *ποτέ*. O único indício que Aristóteles nos dá sobre este último termo, nas *Categorias*, são dois exemplos do mesmo, a saber: “ontem” (*χτές*) e “no ano passado” (*πέρυσιν*) (cf. *Cat.* 2 a₂). Em nenhuma outra passagem do *Corpus* onde ele tenha enumerado, dentre as categorias, a categoria do *ποτέ*, ele nos ofereceu algum outro exemplo do mesmo.

O único outro elemento que possuímos para a nossa análise comparativa é uma definição do advérbio temporal indefinido *ποτέ* em um passo da *Física*: “ “um dia” significa um tempo definido em relação ao primeiro sentido de agora, por exemplo: “ “um dia” Tróia foi conquistada” e “ “um dia” haverá um dilúvio” ” (*Phys.* 222 a₂₄₋₂₆: *τὸ δὲ ποτέ χρόνος ὀρισμένος πρὸς τὸ πρότερον νῦν, οἷον ποτέ ἐλήφθη Τροία, καὶ ποτέ ἔσται κατακλυσμός*). Este primeiro sentido de agora a que Aristóteles se refere

aqui, é o seu sentido, por assim dizer técnico, ou seja, é a sua concepção de agora ($\nu\upsilon\nu$) como limite concomitantemente unificador e divisor do tempo. Sob esta perspectiva o agora é o mantenedor da continuidade entre o tempo passado e o tempo futuro, na medida em que os divide potencialmente, mas os une factualmente. Em outras palavras: ele é o limite, mas também o limiar da transição efetiva do futuro ao passado (cf. *Phys.* 222 a₁₀₋₂₀). O sentido corriqueiro do agora, ao contrário, é entendido por Aristóteles não como o de um limite adimensional do tempo, mas sim como o de um intervalo de tempo vizinho ao agora entendido como limite. Este intervalo pode ser passado ou futuro, como se depreende dos exemplos de Aristóteles: “ele chegará agora”, significando que ele chegará hoje e “ele chegou agora”, significando que ele chegou hoje (cf. *Phys.* 222 a₂₀₋₂₄). Sob esta perspectiva o agora é, na verdade, um intervalo de tempo em torno ao agora-pontual e que compreende um passado e um futuro próximos. Todavia, o passado e o futuro remotos não são compreendidos por ele. Por isso, não há nenhum sentido em dizer que “Tróia foi conquistada agora” ou que “haverá um dilúvio agora”. Estas dimensões mais distantes do agora-limite são precisamente as que são compreendidas pelo advérbio temporal indefinido *ποτέ*. Mas é importante considerar a ressalva que Aristóteles faz, a saber, *ποτέ* significa um tempo definido em relação ao primeiro sentido de agora, isto é, o agora-pontual. Portanto, qualquer intervalo de tempo (passado ou futuro), seja próximo ou longínquo do agora-limite pode e deve ser concebido como *ποτέ*²³. Isto também se evidencia pelo fato

²³ Sobre como deve ser entendida a especificação *πρὸς τὸ πρότερον νῦν* (*Phys.* 222 a₂₃) há uma divergência desde os comentadores antigos. Dentre estes alguns completaram essa especificação com o adendo *καὶ <ou ἢ > τὸ ὕστερον νῦν* (por exemplo: Temístio 158.6s. e Simplicio 750.13-14, cf. também a nota de J.O.Urmson em: Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, p.162,, n.228), outros (por exemplo: J.Filopono 761.24ss.) a entenderam como referindo-se ao primeiro sentido de agora tratado no início do capítulo treze, ou seja, o agora pontual. A primeira leitura foi seguida por K.Prantl em sua tradução (p.221), a segunda por W.D.Ross (cf. o seu comentário, p.609) e pela maioria esmagadora dos outros tradutores e/ou comentadores (por exemplo: H.Carteron, V.Goldschmidt, C.Collobert, H.G.Apostle, R.Waterfield, H.G.Zekl, A.Vigo e E.Cavagnaro-Stuijt). H.Wagner, embora traduza o passo sem o adendo sugerido por Temístio/Simplicio, recusa-se a endossar a opinião da maioria e pensa que a eliminação de *πρότερον*, sugerida por H.Bonitz e aceita por A.Torstrik (“Über die abhandlung des Aristoteles von der zeit”, *Philologus*, Bd.26, 1867, p.508), seria a melhor solução, pois ele não acredita que o agora anterior a que se refereo passo em questão seja o agora-limite, mas sim o agora-dimensional do trecho imediatamente anterior. Assim, *ποτέ* significaria o passado e o futuro longínquos que se separariam entre si por um intervalo de tempo (o agora-dimensional) e não por um ponto (o agora-limite) (cf. o comentário de H.Wagner, p.583). Nós seguimos a leitura da maior parte dos exegetas, mas mesmo que levemos em conta as considerações de H.Wagner, o sentido do texto não se alteraria tanto, pois poderíamos pensar em dois usos do termo *ποτέ* em Aristóteles - em paralelo aos dois

de que é o advérbio temporal interrogativo *πότε* que preside ou poderia presidir às perguntas que obtêm como respostas os outros advérbios temporais estudados pelo Estagirita no capítulo treze do quarto livro da *Física*, ou seja, à pergunta “quando?”, pode dar-se como resposta diferentes intervalos delimitados de tempo em relação ao agora-limite, por exemplo, “agora” (entendido dimensionalmente), “recentemente” (*τὸ ἄρτι*), “já” (*τὸ ἤδη*), “antigamente” (*τὸ πάλαι*) e “subitamente” (*τὸ ἐξαίφνης*)²⁴. Todas estas determinações encontram-se “em algum tempo” (*ποτέ*), ou melhor, exprimem algum intervalo de tempo entre o agora-limite atual e o do evento em questão. Aqui os dois advérbios temporais (*χτές*, “ontem” e *πέρυσιν*, “no ano passado”) citados como exemplos da categoria *ποτέ* nas *Categorias* inserem-se perfeitamente. Não só isso, mas também a consideração de Aristóteles, naquela obra, a respeito da continuidade do tempo fundamenta-se, como vimos, na concepção corriqueira do agora, que o considera como um agora dimensional, ou seja, como um “tempo presente” (*Cat. 5 a7: ὁ ἴνυν χρόνος*) que une o passado ao futuro.

Se esta discussão da *Física* esclarece as passagens acima aludidas das *Categorias*, não podemos ignorar a grande diversidade entre estes dois textos, diversidade esta que se reflete nas diferentes determinações de *ποτέ* e *χρόνος*. O primeiro termo indica uma categoria, ou seja, algo possível de ser predicado de uma substância (note-se que nas *Categorias* ainda não se trata de predicacões efetivas, o que só ocorre a partir do *De interpretatione*, pois as categorias são termos sem ligação, cf. *Cat. 1 b₂₅*)²⁵. *Ποτέ* estabelece, portanto, o âmbito temporal de um predicado que pode ser atribuído a uma substância. Serão, por conseguinte, os tipos de substância que determinarão a valência ou

sentidos de agora por ele discutidos - : um uso corriqueiro, no qual ele se oporia ao agora-dimensional e um uso mais específico, no qual *ποτέ* definiria a própria categoria do tempo, incluindo, portanto, todos os momentos deste (inclusive o agora-dimensional). Além disso, tanto A. Trendelenburg, *op.cit.*, p.87, quanto F. Brentano, *Von den mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles*, Hildesheim, 1960, pp.173-4, também consideram *ποτέ* como abrangendo o presente e não somente o passado e o futuro remotos.

²⁴ Cf. Brentano, *op.cit.*, pp.173-4.

²⁵ A respeito da diferença entre predicacão possível e predicacão efetiva como modo de distinguir o sentido em que as categorias são ditas predicados possíveis ou efetivos de um sujeito, ver o esclarecedor artigo de Th. Ebert, “Gattungen der Prädikate und Gattungen des Seienden bei Aristoteles”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67, 1985, pp.117-8.

não do atributo *ποτέ*. Deixemos que o próprio Aristóteles se manifeste sobre este ponto essencial para nós: “É evidente também que acerca das coisas imóveis não há engano em relação ao tempo, se as consideramos imóveis” (*Met.* 1052 a₄₋₅: *φανερὸν δὲ καὶ ὅτι περὶ τῶν ἀκινήτων οὐκ ἔστιν ἀπάτη κατὰ τὸ ποτέ, εἴ τις ὑπολαμβάνει ἀκίνητα*). Assim, continua o Estagirita, não se pode dizer da propriedade essencial de um triângulo, que é possuir a soma dos ângulos internos igual a de dois retos, que ela é em um certo momento (*ποτέ*) verdadeira, em outro não, dado ela ser sempre (*αἰεί*) verdadeira. Conclui-se disto que somente as substâncias corruptíveis podem receber o atributo *ποτέ* significativamente, pois seria no mínimo inadequado falar de uma determinação temporal qualquer diante do que não sofre ou executa qualquer tipo de movimento (por exemplo: os entes matemáticos), porquanto sem movimento não há tempo. Mais adiante voltaremos a esta questão ao analisarmos o emprego de *ποτέ* na determinação do ente enquanto verdadeiro e falso.

A diversidade entre as *Categorias* e a *Física* não deve ser entendida, contudo, meramente como uma diversidade entre um tratamento linguístico e um tratamento físico-matemático do tempo ou, se quisermos, entre a série A e B de McTaggart²⁶. A análise de Aristóteles é infinitamente mais complexa e refinada. Tanto nas *Categorias* como na *Física* ele se serve de elementos dessas duas séries a fim de propor a sua própria concepção do fenômeno temporal. Esta divisão entre estas duas séries, como se vê, não é capaz de, por si só, elucidar a elaborada articulação conceitual de Aristóteles acerca do tempo²⁷.

As *Categorias*, como vimos, não discutem apenas a categoria do tempo (*ποτέ*) (a bem da verdade, como já mencionamos, esta categoria, infelizmente, não é discutida), mas

²⁶ J.E. McTaggart (*The Nature of Existence*, vol.2, Cambridge, 1927) divide a concepção temporal em duas séries: a série A, formada pelos conceitos de passado, presente e futuro e a série B, constituída pelos conceitos de anterior e posterior. Enquanto a primeira série é fluida, pois varia de acordo com o momento da elocução, a outra série é fixa, ou seja, os seus termos mantêm uma posição independente do momento da elocução (por exemplo: um dado evento X precede a um outro Y e isto independe da minha afirmação ser efetuada hoje ou daqui a alguns anos, a relação de anterioridade de X em relação a Y será sempre a mesma).

²⁷ Udo Marquardt, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Würzburg, 1993 é um dos poucos exegetas que se detêm a analisar o estatuto do tempo no interior das *Categorias*. Vale a pena consultar as suas importantes considerações sobre o tema (pp.30-37) que muito nos ajudaram a estabelecer esse confronto entre a *Física* e as *Categorias*.

também e sobretudo a categoria da quantidade (*ποσόν*), onde encontramos a classificação do tempo (*χρόνος*) como um quanto contínuo ordenado sucessivamente (e não simplesmente disposto topicamente, como no caso dos outros tipos de quantos contínuos). Há, portanto, no interior mesmo das *Categorias* uma reflexão sobre o tempo (*χρόνος*) que muito se aproxima daquela desenvolvida nos capítulos da *Física*, onde Aristóteles se ocupa do conceito do tempo (*χρόνος*) no âmbito da natureza (*φύσις*). Para Aristóteles *χρόνος* não é uma categoria do ente como *ποτέ*, mas sim uma quantidade contínua que expressa uma certa ordem.

É apenas na *Física*, graças ao conceito de agora-limite, que o Estagirita elucida um pouco melhor alguns predicados temporais como “recentemente”, “antigamente”, “já” e outros. Essa diversidade de advérbios temporais, porém, é analisada nesta obra sempre em relação ao aspecto quantitativo implícito em cada um desses termos. Em outras palavras, Aristóteles quer saber o quanto dista do agora-limite um dado evento que se diz ter ocorrido recentemente ou antigamente. E serão precisamente estas diferentes distâncias, quantificáveis a partir do agora-limite, que definirão o uso coloquial desses termos.

Uma análise sobre as possibilidades lógicas de predicacão de um atributo temporal, por outro lado, encontra-se em um iluminante passo dos *Tópicos*, onde se discute o modo com o qual se dizem os predicados relativos ou aqueles submetidos a uma certa determinação temporal ou tópica: “Na verdade, se o predicado é possível relativamente, afirma Aristóteles, ele é também possível absolutamente. E do mesmo modo quanto ao que é predicado em um certo tempo ou lugar, pois o que é impossível absolutamente, tampouco é possível de modo relativo ou em um certo lugar ou tempo” (*Top.* 115 b₁₂₋₁₅: *εἰ γὰρ κατὰ τι ἐνδέχεται, καὶ ἀπλῶς ἐνδέχεται· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ποτὲ ἢ πού, τὸ γὰρ ἀπλῶς ἀδύνατον οὔτε κατὰ τι οὔτε ποτὲ οὔτε πού ἐνδέχεται*). Dos exemplos de Aristóteles, dados em seguida a esta consideração, interessa-nos um em especial: “Do mesmo modo, também é possível que em um certo momento algo corruptível não se corrompa, mas que isto absolutamente não se corrompa é impossível” (*Top.* 115 b₁₇₋₁₈: *ὁμοίως δὲ καὶ ποτὲ μὲν ἐνδέχεται τῶν φθαρτῶν τι μὴ φθαρῆναι, ἀπλῶς δ’*

οὐκ ἐνδέχεται μὴ φθαρῆναι). As categorias, por conseguinte, exprimem o horizonte de predicação possível para uma dada substância. Isso significa que uma categoria qualquer (no nosso caso *ποτέ*), com exceção da própria substância (*οὐσία*), só é atribuível significativamente em relação às substâncias corruptíveis, pois somente estas encontram-se necessariamente em um certo tempo. Por outro lado, não há sentido, como vimos, em se atribuir uma determinação temporal qualquer ao que é imóvel. Resta-nos saber a respeito da possibilidade ou não de atribuir *ποτέ* à substância móvel, mas incorruptível (os corpos celestes supralunares), o que, entretanto, abordaremos apenas ao tratarmos do sentido cosmológico do tempo.

Ora, é justamente o modo efetivo da predicação temporal a que está forçosamente submetido um ente físico qualquer que Aristóteles explicita com a fórmula “ser-no-tempo” (*τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι*) (cf. *Phys.* 220 b₃₂- 222 a₉)²⁸. Segundo ele, esta poderia ser entendida ou como significando apenas que algo é quando o tempo é ou como significando algo análogo ao “ser-no-número” (*ἐν ἀριθμῷ εἶναι*), fórmula que, por sua vez, pode ser compreendida de dois modos: como parte (*μέρος*) ou afecção (*πάθος*) do número, ou seja, de modo geral como algo do número ou, por outro lado, como algo de que há um número (algo numerável). As determinações “agora” e “anterior”, portanto, são algo do tempo, bem como “um”, “par” e “ímpar” são algo do número. Dizer das coisas (*τὰ πράγματα*), por outro lado, que elas são no tempo, é dizer que elas são envolvidas (*περιέχεται*) pelo tempo, assim como quando se diz que são no número, dizemos que são envolvidas pelo número ou quando são em um lugar, que são envolvidas pelo lugar. Se ser em um número significa ser numerado por um número, logo, ser no tempo significa, para um ente físico qualquer, ter seu movimento numerado pelo tempo que é, precisamente, número do movimento. Por fim, quando Aristóteles diz que o que é no tempo é envolvido pelo tempo, assim como o que é em um lugar é envolvido pelo lugar, isto deve ser entendido apenas como uma comparação aproximativa, pois o lugar e o tempo envolvem os

²⁸ As melhores análises desta fórmula encontram-se em: A. Torstrik, *op.cit.*, pp.487-499, part.p.496; P.Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München, 1964, pp.142-155 e V.Goldschmidt, *Temps Physique et Temps Tragique chez Aristote*, Paris, 1982, pp.76-95.

entes que neles se encontram de modo muito distinto. O lugar “envolve” ao ser “o primeiro limite imóvel do envolvido” (*Phys.* 212 a₂₀: τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον). Ou seja: o lugar não é algo externo à coisa, mas sim concomitante (ἄμα) à própria coisa, porquanto os limites e o que é delimitado são eles mesmos concomitantes (cf. *Phys.* 212 a₂₉₋₃₀). O tempo, por outro lado, “envolve” ao ser infinito (ἄπειρος) (cf. *Phys.* 203 b₁₆₋₁₇), isto é, ao se poder conceber sempre um tempo mais abrangente que o tempo delimitado em questão (cf. *Phys.* 207a 7-8), de acordo com a definição de um infinito potencial. O tempo, porém, é também considerado por Aristóteles como um infinito atual, como veremos ao analisarmos os sentidos cosmológico e metafísico do tempo.

O exemplo que o Estagirita nos fornece daquilo que não está no tempo, ou seja, dos “entes eternos” (τὰ αἰεὶ ὄντα) que não são envolvidos pelo tempo e, portanto, tampouco medidos por ele, remete-nos ao exemplo citado anteriormente (cf. *Met.* 1052 a_{4ss}), pois ele é também um exemplo matemático, mais precisamente, geométrico, ainda que simetricamente oposto àquele. Se na *Metafísica* ele citava o que é sempre (a soma dos ângulos internos de um triângulo é sempre igual a soma de dois retos), aqui na *Física*, ele cita, ao contrário, o que não é jamais. Em outras palavras: que a diagonal de um quadrado seja comensurável com o seu lado (cf. *Phys.* 221 b₂₄₋₂₅) é uma impossibilidade absoluta e, portanto, independente de qualquer determinação temporal, tal qual a necessidade absoluta expressa no exemplo da *Metafísica*, também independe de qualquer especificação temporal (a respeito da equivalência semântica do necessário e do impossível cf. *De interp.* 22 b₅₋₁₀). A comparação destes exemplos é também proveitosa por uma sutil diferença que nos remete à diferença existente entre ποτέ e χρόνος. Quando discorria sobre ποτέ no passo da *Metafísica*, Aristóteles se referia à possibilidade ou não de uma proposição ser temporalmente ou absolutamente verdadeira. Aqui na *Física*, contudo, ele se indaga sobre a possibilidade ou não de algo encontrar-se ou não no tempo e, por conseguinte, em ser medido ou numerado pelo mesmo. Mas isto só poderá ocorrer às substâncias, jamais aos entes geométricos que não são substâncias propriamente ditas, mas apenas e tão somente representações mentais abstraídas dos entes físicos. Estes aspectos não estão totalmente cindidos, como se pode ver do tratamento que o Estagirita lhes concede no *De caelo*, onde

ele associa a impossibilidade lógica de um ente com o fato dele não ter geração ou corrupção (cf. *De caelo* 281 a₃₋₇, onde ele cita precisamente o exemplo em questão na *Física*, a saber, o da comensurabilidade da diagonal com o lado).

Aristóteles nos oferece um critério de meridiana clareza para sabermos do que podemos dizer que se encontra no tempo: “É necessário que todas as coisas corruptíveis e passíveis de geração e, em geral, as coisas que às vezes são, às vezes não são, sejam no tempo” (*Phys.* 221 b₂₈₋₃₀: ὅσα μὲν οὖν φθαρτὰ καὶ γενητὰ καὶ ἄλλως ὅτε μὲ ὄντα ὅτε δὲ μὴ, ἀνάγκη ἐν χρόνῳ εἶναι). As coisas corruptíveis e passíveis de geração não são outras do que os entes físicos do mundo sublunar, mas a que o Estagirita se refere quando fala das coisas que às vezes são e às vezes não são? Duas passagens da *Metafísica* parecem dar-nos a resposta (cf. *Met.* 1034 b₇₋₁₉ e 1044 b₂₁₋₂₄)²⁹. Essas duas coisas são aquelas que diferentemente da substância (οὐσία), não requerem a prévia subsistência em ato de um congênera, como no caso da substância (por exemplo: para gerar um animal é necessário que haja um outro que o gere), mas basta-lhes um subsistir prévio (προυπάρχειν) apenas potencial. Em outras palavras: aquilo que às vezes é e às vezes não é, é tudo o que é desprovido de matéria física, como, por exemplo, os pontos, as formas ou as categorias, “pois não se gera o qualitativo, mas madeira de certa qualidade, nem o quantitativo, mas madeira ou animal de uma certa quantidade” (*Met.* 1034 b₁₄₋₁₆: οὐ γὰρ γίνεταὶ τὸ ποιὸν ἀλλὰ ξύλον, οὐδὲ τὸ ποσὸν ἀλλὰ τὸ ποσὸν ξύλον ἢ ζῶον). Essas coisas podem se dizer perecíveis ou passíveis de geração apenas indireta ou impropriamente, pois elas o são somente enquanto atributos de um ente físico que efetivamente nasce e perece. Elas são presentes, porém, não porque estejam efetivamente separadas da matéria física (solução platônica), mas sim porque sendo nos entes físicos apenas potencialmente, elas passam a ser em ato na medida em que nós as pensamos e, assim, as efetivamos, ou seja, elas estão presentes em ato em nós e em potência na matéria. Em suma (e contra os platônicos): elas não são substâncias³⁰.

²⁹ Cf. o comentário de H. Apostle, *Aristotle's Physics*, Ontario, 1969, p.265, n.29.

³⁰ Cf. o comentário conclusivo de G. Reale aos capítulos 7, 8 e 9 de *Met. Zeta*, Aristotele, *Metafísica*, Milano, 1993, vol.3, pp.363-4, n.15.

Aristóteles mostrou, em primeiro lugar, que o que é absolutamente ou o que não é absolutamente escapam ao âmbito temporal, pois não podem ser envolvidos nem numerados pelo tempo, já que são imóveis e o tempo é o número do movimento, e, a seguir, mostrou que o domínio do tempo é propriamente o das coisas que nem sempre são (como vimos no parágrafo precedente). Resta-lhe, enfim, mostrar como as coisas que nem sempre não são, também podem se dizer como sendo no tempo. Segundo ele, há três modos em que isto ocorre: o modo daquilo que foi somente no passado, o daquilo que será somente no futuro e o daquilo que foi e será, mas não é agora. O que decide se um ente físico é ou não é a sua presença atual: se ele for presente atualmente, então ele é dito um ente ($\delta\nu$), caso ele só seja no passado ou no futuro, ou em ambos, mas não no presente, então ele é dito um não-ente ($\mu\eta\ \delta\nu$). O que, porém, “não era, é ou será” (*Phys.* 222 a₃: $\acute{o}\upsilon\tau\epsilon\ \eta\nu\ \acute{o}\upsilon\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{o}\upsilon\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$), por exemplo, a comensurabilidade da diagonal com o lado, não podendo ser envolvido pelo tempo, já que escapa a todas as determinações temporais, não é um ente temporal. Da mesma forma, o seu contrário, ou seja, aquilo que sempre foi, é e será, por exemplo, a não comensurabilidade da diagonal com o lado, tampouco é um ente temporal (cf. *De caelo* 282 a₃₋₁₄)³¹.

Por fim devemos elucidar porque Aristóteles não aceita que a fórmula “ser-no-tempo” seja considerada como significando apenas “ser quando o tempo é”. Isto se deve ao fato da relação entre o ente e o tempo, que se deduz da mera co-presença entre o tempo e aquilo que é nele, ser apenas acidental enquanto que este vínculo deveria ser expresso, na verdade, por um nexo necessário entre esses dois termos - o ente e o tempo -, o que ocorre ao entendermos essa fórmula como a sua correlata “ser-no-número”, que analisamos nos parágrafos precedentes (cf. *Phys.* 221 a₂₃₋₂₄). Por conseguinte, ente, para Aristóteles, ao menos ente no sentido do ente sujeito ao devir (que constitui propriamente o âmbito da *Física*), significa para ele ser um ente que possui, melhor ainda, que é um certo movimento capaz de ser numerado. Esse número com que numeramos o movimento é precisamente o tempo. Sobre a mera co-presença acidental e, portanto, não necessária entre o ente e o

³¹ A influência de Parmênides (DK 28 B 8,5-6) e de Platão (*Timeu*, 37 e - 38 a) na delimitação entre uma instância supratemporal, o Ente, caracterizado por ser eterno e o devir, expresso pelo passado e pelo futuro é aqui evidente. Cf. também os comentários de E. Cavagnaro-Stuijt, *Aristotele e il Tempo. Analisi di Physica, IV, 10-14*, Leeuwarden, 1995, pp.217-9.

tempo, teremos oportunidade de retornar ao abordarmos o confronto que Aristóteles estabelece entre a história e a poesia no final deste trabalho.

2. O sentido accidental do ente e de ποτέ

Como quase todos os conceitos centrais no pensamento de Aristóteles, o conceito de acidente (*συμβεβηκός*) também é multívoco. Obviamente não iremos investigar todas estas múltiplas significações em detalhe, dado este não constituir o objeto do nosso estudo. Logo, nos ateremos apenas e tão somente àqueles significados mais pertinentes para nós³². Se, ao tratarmos das categorias, ressaltávamos o fato dessas serem os gêneros predicáveis supremos e irreduzíveis entre si, agora ao nos inquirirmos o sentido do ente como acidente já nos encontramos plenamente na dimensão da predicação efetiva ou ainda, segundo um outro (e mais próprio) sentido de acidente, nos encontramos no âmbito de uma predicação contingente³³.

Para acompanharmos melhor esses sentidos de acidente, devemos lembrar-nos daquilo que havíamos visto ao investigarmos as categorias. Ora, mostramos naquela ocasião que o Estagirita analisava a relação das categorias com a *οὐσία* sob dois aspectos: o primeiro ao considerá-las enquanto tais, ou seja, enquanto predicados que são potencialmente em um sujeito e, o segundo, ao considerá-las enquanto predicados efetivos de um sujeito. Esta passagem de uma concepção para a outra também pode ser caracterizada como a passagem de uma predicação de tipo sinonímico (que ocorre em um sujeito uno e indivisível) para uma predicação de tipo paronímico, a relação *πρὸς ἓν* (que ocorre entre um sujeito e uma sua determinação qualquer).

O conceito de acidente só faz sentido em contraposição ao de “por si” (*καθ’ αὐτό*). Logo, ao considerarmos a substância *qua* substância, isto é, ao prescindirmos das determinações potenciais (as demais categorias) que a ela inerem potencialmente, nós a

³² Um panorama geral dos significados de *συμβεβηκός* εἰου κατὰ συμβεβηκός no *Corpus aristotelicum* encontra-se no comentário ao passo 188a₃₁₋₃₄ da *Física* de H. Wagner, *op.cit.*, pp.417-422. Cf. também a sempre atual exposição de F. Brentano, *op.cit.*, pp.8-21.

³³ A diferenciação aqui mencionada e de que trataremos a seguir, está em profundo débito para com a análise sutil e penetrante de E. Tugendhat, *Τι κατὰ τινός. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg/München, 1958, pp.37-65.

estaremos concebendo em seu ser prístino, ou seja, em sua essência prévia a qualquer determinação categorial, literalmente em seu *τὸ τί ἦν εἶναι* (“o que era ser”) (a respeito da identidade de *καθ' αὐτό* e *τὸ τί ἦν εἶναι*, cf. *Met.* 1029 b₁₃₋₁₄)³⁴. Todavia, esse ente por si não é uma pura mesmidade apenas intuída (*νοεῖν*), mas sim uma diferença articulada no interior de si mesma, ou seja, é um dizer (*λέγειν*) o que precisamente já é (*ὅπερ ἔστιν*) segundo o seu gênero e a sua diferença específica. Nas palavras de Aristóteles: “que ‘aquilo que é ente’ se divide em algo diverso que já é ente, isto também é evidente por definição” (*Phys.* 186 b₁₄₋₁₅: *ὅτι δὲ διαίρειται τὸ ὅπερ ὄν εἰς ὅπερ ὄν τι ἄλλο, καὶ τῷ λόγῳ φανερόν*). Mais uma vez Aristóteles ataca indiretamente (pelo uso de *διαίρειται*) a concepção parmenídea de um Ente absoluto e “sem divisão” (cf. Parmênides, DK 28B 8,22: *οὐδὲ διαίρετόν*).

A noção de *καθ' αὐτό* no âmbito das *Categorias* é, contudo, suficientemente flexível para que também as outras categorias, além da substância, possam ser consideradas por si, dado que cada uma delas é estudada neste texto como um ente em si (*ὄν καθ' αὐτό*), ou seja, como algo que inere a um sujeito único e indivisível. Por isso o sentido contraditório ao de “por si”, o de “por acidente”, é igualmente bastante dúctil. Um exemplo muito elucidante é quando Aristóteles, ao tratar dos termos relativos no sétimo capítulo das *Categorias*, analisa a relação senhor-escravo. No âmbito desta relação, qualquer outra determinação que se refira a “senhor”, por exemplo: “bípede”, “capaz de receber ciência” ou mesmo “homem”, será apenas um acidente e deverá ser posta de lado na análise desta relação (cf. *Cat.* 7 a₃₁- 7 b₁). Este exemplo mostra que considerado logicamente o *τὸ τί ἦν*

³⁴ Esta fórmula criada por Aristóteles fundamenta-se gramaticalmente na pergunta *τὸ τί ἦν τὸ πᾶν ἐκάστῳ εἶναι*; (“o que era para cada coisa o ser?”) que distinguia claramente a posição dele da de seu mestre, Platão, porquanto o ser buscado não era um ser separado da coisa (como as Idéias), mas sim o ser mesmo da coisa enquanto tal, ou seja, o ser da coisa antes de a pensarmos com quaisquer de seus atributos. A fórmula *τὸ τί ἦν εἶναι* é também muitas vezes substituída por uma sua correlata mais simplificada, onde aparece apenas um termo no dativo (de posse), como, por exemplo, *τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι* (“o ser do homem”) (cf. *Met.* 1006a₃₃₋₃₄). Sobre este conceito consultar E. Tugendhat, *op.cit.*, pp. 13-20 e as análises minuciosas do livro Zeta da *Metafísica* de C. Arpe, *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, New York, 1976, pp.30-48. Uma diferente abordagem da mesma fórmula é oferecida por F. Bassenge, “Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles”, *Philologus*, 104, 1960.

εἶναι pode referir-se a qualquer categoria, pois com esta fórmula o Estagirita procurava apenas explicitar o conteúdo de uma dada definição³⁵. Nos *Tópicos*, após diferenciar os quatro predicáveis (definição, propriedade, gênero e acidente), ele afirma que “a definição é a proposição que significa a essência” (*Top.* 101b₃₈: *ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων*).

A análise empreendida por Aristóteles no livro Zeta da *Metafísica*, bem como no capítulo vinte e dois do primeiro livro dos *Analíticos Posteriores*, apresenta um interessante contraponto às concepções desenvolvidas nas *Categorias*. No livro Zeta, bem como em *An.post.* I, 22, a relação entre a substância e as demais categorias é investigada enquanto uma relação de predicação efetiva. A primazia da substância ante as outras categorias é aqui estabelecida ontológica e não mais apenas logicamente, o que quer dizer que só ela é efetivamente. Todas as outras categorias são apenas formas de se dizer a substância. Mas, não a dizendo por si mesmas, pois que dizem suas diversas propriedades, dizem-na indiretamente, isto é, por acidente (*κατὰ συμβεβηκός*). Esta característica é explicitada com clareza no capítulo vinte e dois do primeiro livro dos *Analíticos Posteriores*. Neste capítulo, Aristóteles, insurgindo-se contra a teoria das Idéias, afirma que o predicado “branco” não pode ser em si mesmo, mais ainda, que “branco” só está presente enquanto uma qualidade de um substrato específico, ou seja, não há uma qualidade em si que inira a um sujeito, mas sim um sujeito determinado (um *τόδε τι*) que possui esta qualidade. Por exemplo: “branco” não inere a um homem, em outras palavras, o homem não é branco porque participa da “brancura”, o que há de fato é apenas e tão somente um homem que é branco ou, mais propriamente, um homem branco (cf. *An.post.* 83 a₂₄₋₃₆).

A diferença com a doutrina exposta nas *Categorias* é sutil, mas fundamental. Conquanto também lá a primeira categoria possua uma primazia sobre as demais, essa primazia é apenas potencial. Ao atualizar-se, porém, esta primazia explicita o fato que dizer acidentalmente a substância constitui o próprio ser das categorias. Dito de outro modo: *συμβεβηκός* é a denominação mesma da relação efetiva das categorias com a *οὐσία*,

³⁵ Cf. C.Arpe, *op.cit.*, pp.23-24 e E.Tugendhat, *op.cit.*, p.18, n.18.

relação esta que, considerada somente enquanto possível, Aristóteles havia caracterizado anteriormente como *ἐν ὑποκειμένῳ*³⁶.

Dado que agora só a substância é efetivamente um “ente por si” (*ὄν καθ’ αὐτό*), é apenas em relação a ela que podemos falar de um *τί ἦν εἶναι* em sentido primeiro (*πρώτος*) e absoluto (*ἀπλῶς*). As outras categorias, ao contrário, só podem ser ditas *τί ἦν εἶναι* de modo “não absoluto” (*οὐχ ἀπλῶς*), isto é, relativo, ou seja, como *τί ἦν εἶναι* de uma qualidade ou de uma quantidade (cf. *Met.* 1030 a₂₉₋₃₂). Em suma: a essência mesma das outras categorias fundamenta-se em sua relação com a substância, pois ao não subsistir *de facto* a qualidade ou a quantidade em si, elas só são enquanto uma determinada qualidade e/ou quantidade de uma substância ou ainda, como dissemos no parágrafo anterior, o seu próprio ser consiste precisamente nesta relação accidental que elas mantêm com a substância.

Neste sentido a substância é constitutivamente um “ente por si” (*ὄν καθ’ αὐτό*), enquanto que as demais categorias o são apenas “por acidente” (*κατὰ συμβεβηκός*) e, na medida em que são considerados como acidentes (*συμβεβηκότα*), pode se dizer que dos acidentes há ciência (cf. *An.post.* 75 a₄₂ e *Met.* 1059 a₃₂). As conexões das categorias entre si e com a substância estabelecem os três tipos de relações accidentais possíveis: quando um predicado é dito de um sujeito, por exemplo, “este homem é músico”; quando um sujeito é dito de um predicado, por exemplo, “este músico é homem” e, por fim, quando um predicado é dito de um outro, por exemplo, “este músico é justo” (cf. *Met.* 1017 a₇₋₂₂). Deve-se notar que neste mesmo capítulo do livro Delta Aristóteles considera as categorias não como acidentes, como nós o fizemos, seguindo o livro Zeta, mas sim como entes por si, ou seja, seguindo o mesmo tipo de análise lógica que encontramos nas *Categorias* (cf. *Met.* 1017 a₂₂₋₂₃). Todavia, isto não deve nos perturbar, já que em Delta,7 Aristóteles estranhamente contrapõe o sentido próprio de *ὄν καθ’ αὐτό* (categorias= predicados possíveis) com o sentido impróprio de *ὄν κατὰ συμβεβηκός* (acidentes=

³⁶ Cf. E. Tugendhat, *op.cit.*, p.53, n.16 e p.54, n.18.

categorias)³⁷. As “estranhezas” de Delta,7, contudo, não cessam aí. Ao referir-se às categorias ele não as menciona enquanto tais, mas antes refere-se a alguns exemplos concretos. Ora, estes, como se depreende deste passo, também podem ser considerados enquanto tais, isto é, enquanto meras determinações acidentais de uma categoria ou como os representantes mesmos de uma dada categoria (que é o que ocorre aqui). Assim, “branco” pode significar este homem que é branco, mais precisamente, este homem branco ou, por outro lado, significar a própria categoria da qualidade. Nesta medida, a sua função é a de ser, por assim dizer, um representante do gênero categorial a que pertence (por exemplo: “branco” pode significar a própria categoria da qualidade). Deduz-se daí que os acidentes (isto é: as categorias consideradas como predicados efetivos, ou ainda, como acidentes) são o realizar-se empírico das categorias enquanto tais (isto é: enquanto consideradas como predicados possíveis)³⁸.

Após termos tratado do sentido impróprio de acidente, passemos a investigá-lo em seu sentido próprio. Ora, ao falarmos das predicções efetivas e de como elas podem ser consideradas, em geral, como os acidentes de uma substância, cabe-nos perguntar agora sobre os modos possíveis de relação entre um determinado predicado (evitemos chamá-lo de acidente para não confundir ainda mais um tema, já por si tão complexo) e um determinado sujeito.

O acidente pode ser entendido então de dois modos, como se deduz de uma importante passagem da *Física*: “Diz-se acidente o que pode ou não se predicar <de um substrato> ou o que está presente na definição daquilo de que é um predicado acidental” (*Phys.* 186b 18-20: *συμβεβηκός τε γὰρ λέγεται τοῦτο, ἢ ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν, ἢ οὐ ἐν τῷ λόγῳ ὑπάρχει τὸ ᾧ συμβέβηκεν*). O primeiro tipo Aristóteles exemplifica com o predicado “sentar-se”, o segundo, com o exemplo de “chato”, em cuja definição já está contido o conceito de nariz, ou seja, aquilo de que “chato” é um predicado acidental.

³⁷ Sobre a difícil análise de *Met. Delta,7*, cf. E.Tugendhat, *op.cit.*, pp.44 e 50 e *ibid.*, “Über den Sinn der vierfachen Untercheidung des Seins bei Aristoteles (*Metaphysik Delta,7*)”, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1992.

³⁸ A este respeito consultar o iluminante comentário de G.Reale, *op.cit.*, *ad loc.*, pp.229-232.

É este primeiro sentido de acidente que Aristóteles investigará no segundo capítulo do livro Eta da *Metafísica*, bem como em Delta,³⁰ (cf. *Met.* 1025 a₁₄₋₃₀) e que constitui o sentido mais usual por ele conferido a este termo. Ele o define negativamente como aquilo que não ocorre sempre ou necessariamente, nem tampouco no mais das vezes (cf. *Met.* 1025 a₁₄₋₁₆ e 1026 b₃₀₋₃₁). Logo, devido a essa irregularidade, não pode haver ciência do acidente (considerado neste sentido), pois só há ciência do necessário ou do regular (cf. *Met.* 1027a₂₀₋₂₁). Trata-se, como vemos, de um conceito de cunho eminentemente físico, mais precisamente da física que se refere ao mundo sublunar, isto é, ao mundo dos quatro elementos fundamentais (terra, água, ar e fogo) que estão submetidos à geração e à corrupção. Mais ainda, a própria existência do acidente está intrinsecamente determinada pelo mundo sublunar, ou seja, pelo mundo no qual os eventos ocorrem apenas no mais das vezes (*ἐπὶ τὸ πολὺ*) e não sempre (*ἀίει*), como nas esferas supralunares. Isto porque é a existência mesma desse mundo sublunar que é a causa (*αἰτία*) e o princípio (*ἀρχή*) do acidente, porquanto apenas em um mundo onde os eventos não ocorram sempre e necessariamente, pode ou melhor “é necessário” (*ἀνάγκη εἶναι*) que ocorram eventos de modo irregular e não natural, ou seja, os acidentes (cf. *Met.* 1026 b₃₀₋₃₁ e 1027 a₈₋₁₁). Note-se que o termo *ἐπὶ τὸ πολὺ* não indica simplesmente uma frequência estatística, mas sim uma tendência ou regularidade natural que só não é necessária porque há justamente eventos não regulares, a saber, os acidentes.

Vemos, portanto, que este conceito de *συμβεβηκός* está intimamente relacionado à física do perecível e esta, como vimos, determinada, a sua vez, pelo “ser-no-tempo”, pois somente o que se encontra sob o jugo do tempo é passível de geração e corrupção. Na *Física* (cf. *Phys.* II,4-6) Aristóteles estudará detalhadamente as subespécies deste tipo de acidente, o acaso (*τύχη*), circunscrito à esfera prática e a espontaneidade (*ἀντόματον*), aplicada a todos os entes em que não há deliberação, caracterizando ambos com a mesma irregularidade do acidente, tal como considerado no parágrafo precedente (cf. *Phys.* 196 b₁₀, 199 a₁; *De caelo* 283 a₃₂; *De gen. et corrup.* 337 b₂; *Top.* 112 b₁ e *An.post.* I,30).

Para a nossa investigação sobre os sentidos do tempo, esse capítulo sobre o sentido do ente como acidente nos obriga apenas a atentar para o uso de *ποτέ*. Ora, se ao

considerarmos a distinção entre *ποτέ* e *χρόνος*, ressaltávamos o caráter predicativo de *ποτέ*, pois lá tratava-se do *ποτέ* categorial, isto é, de um predicado possível, aqui, ao contrário, em se tratando de um predicado efetivo, *ποτέ* é exatamente aquilo que gramaticalmente ele é, a saber, um advérbio temporal indefinido. Um bom exemplo desse uso encontra-se em um passo do segundo capítulo do livro *Ética da Metafísica*. Discorrendo sobre a irregularidade constitutiva do acidente Aristóteles afirma que: “nem sempre, nem na maior parte dos casos o branco é músico, mas desde que em um momento qualquer ele se torna <músico>, <então> ele o será por acidente” (*Met.* 1027 a₁₁₋₁₂: *οὐτ’ αἰεὶ οὐθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὁ λευκὸς μουσικὸς ἔστιν, ἐπεὶ δὲ γίγνεται ποτε, κατὰ συμβεβηκὸς ἔσται*, cf. também *Met.* 1025 a₂₂₋₂₄).

Que a dimensão do devir, aludida no trecho acima pelo verbo *γίγνομαι*, esteja constitutivamente interrelacionada com esta noção de acidente, depreende-se de um confronto entre os três modos de acidentes enumerados anteriormente (cf. *Met.* 1017 a₇₋₂₂) e as três modalidades do devir analisadas na *Física* (cf. *Phys.* 189 b₃₄ - 190 a₁). O paralelo entre dois dos exemplos citados em ambas enumerações é perfeito. A estrutura desses exemplos paralelos é a de um substrato que se torna um atributo, mais precisamente, que recebe um atributo e o de um atributo que se torna, ou melhor, de um substrato que após já haver recebido um atributo, recebe um outro. Dependendo do caráter necessário, regular ou fortuito desse(s) atributo(s), estaremos diante de uma predicação necessária ou de uma predicação accidental. Portanto, qualquer determinação temporal efetiva só pode ser atribuída significativamente aos entes móveis, porquanto só onde há movimento e repouso pode haver tempo. Desta forma, o sentido de acidente que nos interessa em particular é aquele que se fundamenta na própria ausência de necessidade constitutiva do mundo sublunar. Ele compõe, por assim dizer, um dos limites deste mundo. Digo limite porque o mundo da natureza corruptível, para Aristóteles, está como que delimitado, por um lado, pelas esferas supralunares, ou seja, pelos eventos que se dão sempre e necessariamente e, por outro, por aqueles que ocorrem apenas fortuitamente. O estabelecimento de limites, no interior dos quais desenvolvem-se os principais conceitos do pensamento aristotélico, é uma estrutura recorrente em diversos contextos e constelações de sua filosofia, como

teremos oportunidade de ver no decorrer deste estudo. Agora passemos a um sentido de ente que está intimamente relacionado ao do ente como acidente, o do ente como verdade.

3. O sentido veritativo do ente e de *πότε*

O tratamento mais abrangente que Aristóteles concedeu à problemática do verdadeiro e do falso encontra-se no décimo capítulo do livro Theta da *Metafísica*³⁹. Por conseguinte, a nossa análise centralizar-se-á basicamente neste texto, recorrendo a outros apenas caso seja necessário evidenciar algum tópico em particular.

O modo como ele formula a questão sobre o verdadeiro e o falso em Theta,10 já nos coloca no cerne mesmo da nossa inquirição: “quando há ou não há o que chamamos o verdadeiro ou o falso?” (*Met.* 1051 b₅₋₆: *πότε ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος*). Como vemos, o próprio emprego do advérbio temporal interrogativo *póte* nos coloca imediatamente diante da conexão entre tempo e verdade (ou falsidade)⁴⁰. E será, como veremos, precisamente a partir da constatação do estado de coisas em que se encontra uma dada substância que poderemos afirmar ou não a sua verdade ou falsidade (uma posição contrária a esta é apresentada em Eta,4, onde em uma análise mais restrita Aristóteles atribui a verdade e a falsidade não às coisas (*τὰ πράγματα*), mas apenas ao pensamento discursivo (*διάνοια*). Deste modo, dirá a verdade quem afirmar que há separação (*διαίρεσις*) ante o que está efetivamente separado e que há composição (*σύνθεσις*) ante o que está efetivamente unido; o erro consistirá, por conseguinte, em contradizer o estado de coisas efetivo em que se encontram os entes (cf. *Met.* 1051 b₂₋₅). Todavia, se as coisas em questão encontram-se sempre separadas ou sempre unidas, delas não haverá verdade ou erro condicionados temporalmente, pois eles serão sempre verdadeiros ou sempre falsos. Eis-nos aqui novamente em face da estrutura conceitual

³⁹ Uma profunda e original análise deste capítulo e de outros passos do *Corpus aristotelicum* que tratam do problema da verdade pode ser consultada em M.Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/1926)*, Frankfurt a.M., 1976, pp.125-195 (sobre o capítulo aqui em questão ver pp.170-195). Esta investigação contém a fundamentação analítica do tratamento muito esquemático que Heidegger dá sobre este tema em *Sein und Zeit* (par. 44). Cf. também para uma análise geral e mais tradicional dos diversos passos na obra de Aristóteles que se ocupam deste problema F.Brentano, *op.cit.*, pp.21-39.

⁴⁰ Cf. L.M.De Rijk, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen, 1952, p.8ss.

aludida no capítulo anterior, a saber, a postulação de conceitos-limites, no interior dos quais desenvolve-se a maior parte da argumentação do Estagirita. O capítulo oito do livro Gama explora justamente a insustentabilidade das doutrinas filosóficas que advogam tudo ser sempre apenas verdadeiro ou falso (cf. *Met.* 1012 b₁₅₋₁₈). Ambas posições são incoerentes logicamente, pois afirmar que tudo é verdadeiro, é afirmar que a posição contrária a esta também é verdadeira, logo, que ela mesma é falsa. Por outro lado, afirmar que tudo é falso, é afirmar, mesmo sem o querer, que esta própria tese é falsa, logo, que nem tudo é falso, pois esta mesma proposição pretende ser verdadeira.

Aristóteles concilia estas duas proposições, tal qual no âmbito físico concilia as teses de que tudo estaria sempre em repouso ou em movimento. Falar em conciliação talvez seja pouco. Na verdade, ele reconstrói estas posições em uma nova arquitetura conceitual onde ambas encontram o seu lugar, sem contudo, excluírem-se mutuamente.

Retornemos ao capítulo dez do livro Theta e exemplifiquemos o que acima dissemos. Aristóteles postula que das coisas compostas, algumas estão sempre unidas, por exemplo, fêmea e animal. Logo, afirmar a sua união, ou seja, dizer que fêmea é animal, será sempre verdadeiro, enquanto que postular a sua separação, ou seja, dizer que fêmea não é animal, será sempre falso. Outras, ao contrário, são sempre separadas, por exemplo, branco e negro. Logo, afirmar a sua separação, ou seja, dizer que branco não é negro, será sempre verdadeiro, enquanto que postular a sua união, ou seja, dizer que branco é negro, será sempre falso. Existem, porém, coisas que podem ser unidas e separadas, ou seja, às vezes a proposição pode ser verdadeira, às vezes falsa, como, por exemplo, a proposição “Sócrates caminha”. Esta proposição será verdadeira se e somente se Sócrates estiver efetivamente caminhando no momento de sua enunciação. Todavia, deixará de ser verdadeira caso, ao ser enunciada, Sócrates não mais esteja caminhando, ou seja, caso ele esteja, por exemplo, deitado ou sentado.

Gramaticalmente a contraposição entre esses dois tipos de substância - simples e composta - é feita ou em base ao uso dos advérbios temporais *ἀιεί* ou *ἀεί* (“sempre”), por um lado, e *ποτέ* ou *ὅτέ* (“um dia” ou “às vezes”) por outro, ou ainda, em base ao emprego

do advérbio de modo *ἀπλῶς* (“absolutamente”), contraposto a uma qualquer determinação temporal ou de outra espécie. Vejamos alguns exemplos.

No próprio capítulo dez de Theta Aristóteles contrapõe claramente *αἰεὶ* e *ὅτε*: “acerca das coisas impossíveis de serem de outro modo, não se produz <opinião> às vezes verdadeira, às vezes falsa, mas elas mesmas são sempre verdadeiras ou sempre falsas” (*Met.* 1051 b₁₅₋₁₇: *περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γίγνεται ὅτε μὲν ἀληθὲς ὅτε δὲ ψεῦδος, ἀλλ’ αἰεὶ ταῦτα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ*).

A contraposição entre *αἰεὶ* e *ποτέ*, por sua vez, pode ser verificada em um outro passo da *Metafísica*: “por isso é necessário que os princípios dos entes eternos sejam [sempre] os mais verdadeiros, pois eles não são verdadeiros <apenas> em um certo momento...” (*Met.* 993 b₂₇₋₂₉: *διὸ τὰς τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον [αἰεὶ] εἶναι ἀληθεστάτας· οὐ γὰρ ποτὲ ἀληθεῖς*) (cf. também *De gen. et corrup.* 335 b₁₈₋₁₉).

Por fim, o contraponto entre uma predicação incondicionada (*ἀπλῶς*) e uma outra condicionada temporalmente (ou de outro modo) pode ser visto no exemplo dos *Tópicos* que já citamos anteriormente (cf. *Top.* 115 b₁₂₋₁₅) ou nas *Confutações Sofísticas*, onde a confusão entre o sentido absoluto e o sentido relativo (temporal ou não) de um termo é estudada como sendo a causa de um determinado tipo de paralogismo, ou seja, de um determinado tipo de raciocínio falacioso (cf. *Soph.el.* 166 b₂₂₋₂₃). Além disso, em pelo menos duas outras passagens de sua obra o Estagirita restringe este condicionamento exclusivamente à dimensão temporal. A primeira passagem é particularmente elucidante: “é preciso entender o predicado em geral sem determinação temporal, como, por exemplo, ‘agora’ ou ‘neste tempo’, mas absolutamente” (*An.pr.* 34 b₇₋₈: *δεῖ δὲ λαμβάνειν τὸ παντὶ ὑπάρχον μὴ κατὰ χρόνον ὀρίσαντας, οἷον νῦν ἢ ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ, ἀλλ’ ἀπλῶς*). Caso uma proposição seja considerada apenas “em relação ao agora” (*κατὰ τὸ νῦν*), prossegue Aristóteles, então não haverá silogismo. O exemplo que ele nos oferece é bastante claro: se em um dado momento “homem” pode pertencer à totalidade das coisas móveis, supondo-se que neste momento nada mais se mova, isto não nos autoriza a postular “móvel” como o gênero a que “homem” pertence de modo absoluto (cf.

An.pr. 34 b₈₋₁₈). Em outras palavras, não podemos concluir que “móvel” seja uma propriedade essencial ou em um sentido absoluto de “homem”, como, por exemplo, “animal” ou “bípede”, mas apenas que seja uma característica temporária (*ποτέ*) ou relativa (*πρός τι*), isto é, uma característica que pertence exclusivamente a “homem” somente “por um certo tempo” (*κατά τινα χρόνον*) (cf. *Top.* 102 a₂₂₋₂₈). A outra passagem, que se refere especificamente ao condicionamento temporal (contraposto ao sentido absoluto), encontra-se ao fim do primeiro capítulo do *De interpretatione*, onde lemos que um termo só pode ser dito verdadeiro ou falso caso a ele seja acrescido o ser ou o não-ser, considerados “ou absolutamente ou segundo um tempo <qualquer>” (*De interp.* 16 a₁₈: *ἢ ἀπλῶς ἢ κατά χρόνον*).

Na verdade, quando Aristóteles afirma não haver silogismo do que é delimitado temporalmente, ele quer dizer que não há silogismo necessário deste tipo de ente, mas apenas possível (a isso retornaremos no próximo capítulo). Já a necessidade dele constantemente excluir uma qualquer determinação temporal dos silogismos que se pretendem universais (cf. *An.pr.* 34 b₁₇₋₁₈), deixa transparecer a tendência bastante difundida na cultura grega de sua época de considerar as predicções não essenciais como implicitamente temporais, ainda que de uma temporalidade indefinida, pois relativa ao momento da enunciação⁴¹. Assim, a proposição “Sócrates caminha” quer dizer, na verdade, “Sócrates caminha agora”, sendo este “agora” um termo temporal referente ao falante, pois ele pode ser aplicado em uma sentença enunciada ontem, hoje ou amanhã. Dado que no mundo sublunar tudo é apenas regular e não necessário, podendo, portanto, ocorrer eventos - os acidentes - que escapem a toda regularidade, é claro que os silogismos necessários só podem dizer respeito às definições propriamente ditas (predicações sinonímicas), às propriedades permanentes ou essenciais (cf. *Top.* 128 b₁₅₋₂₁ e 128 b₃₄ - 129 a₆, onde o Estagirita diferencia quatro tipos de próprio (*ἴδιον*): essencial (*καθ' αὐτό*), permanente

⁴¹ Sobre este ponto consultar o perspicaz estudo de J. Hintikka, *Time & Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, 1975, pp. 63-70, esp. p. 64: “In particular, the sentences Aristotle is apt to have in mind are *temporally indefinite*; they depend on the time of their utterance. They may be said to be relative to the moment at which they are propounded. This relation may be implicit, but it may also be made explicit by the occurrence of such ‘token-reflexive’ expressions as ‘now’ or ‘at the moment present’ in the sentence in question” e p. 68: “My main suggestion is that he [i.e. Aristotle] tended to take temporally indefinite sentences as paradigms of all information sentences”.

(ἀεί), relativo (πρὸς ἕτερον) e temporal (ποτέ)) ou ainda aos entes não sujeitos à geração e à corrupção, quer por possuírem uma natureza eterna, por exemplo, os astros compostos de matéria incorruptível (o éter), quer porque desconsideramos voluntariamente a natureza física perecível em que existem, por exemplo, os entes geométricos e/ou aritméticos. Logo, para Aristóteles, só haverá ciência (ἐπιστήμη) propriamente dita, daquilo que é necessário e que, portanto, é universal e eterno (cf. *E.N.* 1139 b₂₂₋₂₄ e *An.post.* 83 b_{30ss}). Daquilo que pode ser diferente do que atualmente é, por outro lado, não pode haver ciência, mas acerca disto pode-se apenas, além de dar a sua definição ou enunciar as suas propriedades essenciais e permanentes, ter uma opinião (δόξα) (cf. *An.post.* 83 b_{30ss}). Por conseguinte, se deduzirmos uma proposição da relação necessária entre a premissa maior e o termo médio, esta será uma proposição científica. Se, por outro lado, deduzirmos uma proposição apenas de uma relação contingente entre a premissa maior e o termo médio, então esta será uma opinião, ou seja, uma asserção acerca do que pode ser de outro modo (cf. *Met.* 1039 b₃₄ - 1040 a₁).

A determinação temporal de uma proposição qualquer é sempre indefinida, pois “agora” ou “neste momento” são indicadores relativos ao falante e não indicadores absolutos, ou ainda, eles referem-se apenas e exclusivamente à atualização da ação verbal e não a uma demarcação cronológica rígida. Isso parece dever-se ao fato dos gregos não possuírem um calendário único e preciso. Estes não só eram diferentes nas diversas cidades-estado gregas, bem como uma mesma cidade possuía, às vezes, dois calendários, um para os eventos religiosos, outro para os políticos, de modo que não teria sentido algum para um grego de então formular uma proposição como “no dia X do mês Y do ano Z chovia em Atenas”, dado não haver para eles indicadores temporais precisos e universais⁴². Logo, o uso

⁴² Cf. G.E.R.Lloyd, “O tempo no pensamento grego”, *As Culturas e o Tempo*, Petrópolis, 1975, pp.142-3 e especialmente J.Hintikka, *op.cit.*, p.87: “Whether or not there was a direct connection between the general Greek attitude toward time and their philosophers’ ways of handling this notion, there is the fact that the Greeks were not very successful with their timekeeping - much less successful than earlier civilizations, not to speak of the Romans. Different cities could have different calendars to such an extent that the year might begin at different time, and that the thirteenth month that periodically had to be added to the year was added at different times [...] Because of these failures of chronology, there simply was no handy way for the Greeks to take the course modern philosophers generally assume to be the only satisfactory one, viz. to replace all references to the indefinite ‘now’ in a sentence by references to some chronology independent of the moment at which the sentence is uttered”.

indefinido do tempo nas proposições permitia aos gregos considerar uma proposição enunciada em diferentes ocasiões como sendo a mesma, podendo, no entanto, ser verdadeira ou falsa devido à mudança do estado de coisas a que esta proposição se referia. O agora implícito na proposição “Sócrates caminha” era sempre o mesmo, pois referia-se à situação atual do falante e não a uma cronologia já estabelecida no âmbito da qual poderia ser classificada (hoje se pensaria, ao contrário, que estas duas proposições são diversas, pois uma refere-se ao dia X do mês Y e a outra a uma outra data). Ocorre aqui um interessante paralelo entre uma proposição ao ser enunciada num agora sempre idêntico, com a atualização dos diferentes momentos do tempo que são atualizados em um agora sempre idêntico (*αἰεὶ τὸ αὐτό*) que unifica continuamente o passado e o futuro (cf. *Phys.* 222 a₁₀₋₁₅)⁴³. A isso retornaremos ao investigarmos a consignificação temporal do verbo e o conceito físico do tempo.

A discussão do capítulo dez de Theta, após ter tratado da verdade ou falsidade dos entes compostos, prossegue analisando a relação dos entes simples, não-compostos (*τὰ ἀσύνθετα*) com a verdade e a falsidade. Neste caso, por não haver composição (ou separação) de elementos os conceitos de verdadeiro e falso são profundamente alterados. Estes entes são simplesmente conhecidos ou ignorados, não havendo propriamente erro ou engano acerca deles, na medida em que o erro esta constitutivamente relacionado à composição, pois, como diz sem rodeios Aristóteles, “o erro está sempre na composição” (*De an.* 430 b₁₋₂: *τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεὶ*; cf. também *Met.* 1024 b₃₁₋₃₂). Nem toda composição, entretanto, é falsa. A composição e a separação, como vimos, são a fonte do verdadeiro e do falso (cf. *De interp.* 16 a₁₂₋₁₃). Logo, se o erro pertence necessariamente ao âmbito da composição, mas nem toda composição é necessariamente falsa, podendo igualmente ser verdadeira, então a verdade da composição não esgota a possibilidade de algo ser verdadeiro, pois ela se refere apenas e tão somente ao âmbito do pensamento discursivo (*διάνοια*) e não ao âmbito da intelecção pura (*νοῦς*)⁴⁴.

⁴³ Cf. J. Hintikka, *op.cit.*, p. 86.

⁴⁴ Cf. Heidegger, *op.cit.*, pp. 136-7.

Em contraposição à tese de que a verdade e a falsidade estão “no pensamento” (*ἐν διανοίᾳ*) e não “nas coisas” (*ἐν τοῖς πράγμασιν*), defendida por Aristóteles no capítulo quatro do livro Eta da *Metafísica* (cf. *Met.* 1027 b₂₅₋₂₇), a posição presente no décimo capítulo do livro Theta advoga justamente o contrário. Neste texto Aristóteles afirma que algo é branco, por exemplo, não porque assim o pensamos, mas sim porque existe efetivamente algo branco (cf. *Met.* 1051 b₆₋₉). É claro, portanto, que aqui ele não mais se refere a uma mera verdade da proposição (do *λόγος*), porém à verdade ínsita ao próprio composto (algo branco), ou seja, ao próprio sentido de “ser como verdade” (*εἶναι ὡς ἀληθές*), pois se a composição enunciada pela proposição é verdadeira apenas na medida em que esta corresponde a um composto que é efetivamente, então este último não pode ser simplesmente um produto do *λόγος* que o enuncia.

Sob este prisma (da veracidade intrínseca ao próprio ser do composto) e levando em consideração o que dissemos mais acima sobre as especificidades do falso, podemos classificar os diversos entes (verdadeiros) de acordo com as suas relações com o falso, ou seja, com a possibilidade de dissociação de seus elementos constitutivos. Assim obteremos uma série que se iniciaria com os entes compostos, cujos atributos podem ser dissociados (por exemplo: homem-músico), passando por aqueles que excluem a falsidade, desde que seus atributos não podem ser dissociados (por exemplo: homem-mortal), até atingir os entes não-compostos, dos quais até mesmo a possibilidade do falso está descartada, na medida em que sendo simples, nenhum atributo poderia ser dissociado deles (por exemplo: a apreensão das categorias, cf. *Met.* 1045 a₃₆ - 1045 b₂, onde Aristóteles esclarece que as categorias não possuem nem matéria física, nem inteligível). Esta impossibilidade no caso destes entes reside no fato de que eles são puro ato (*ἐνέργεια*) e não potência (*δύναμις*), sendo, portanto, sem geração ou corrupção. Aristóteles denomina o inteligir (*νοεῖν*) estes entes como um tocar (*θιγεῖν*) ou falar (*φάναι*) e nisto consiste a veracidade de seu ser. Destes entes, por conseguinte, não há erro (*ψεῦδος*), nem engano (*ἀπάτη*) - já que, como vimos, só existe erro na composição-, mas apenas ignorância (*ἄγνοια*), ou seja, a possibilidade deles não serem pensados (*ἀγνοεῖν*) ou tocados (*μὴ θιγγάνειν*).

Retornaremos a este complexo ponto ao abordarmos o modo de apreensão do agora na discussão do sentido físico do tempo e, em maiores detalhes, quando falarmos do processo da intelecção dos indivisíveis na segunda parte deste estudo.

Detenhamo-nos ainda no exemplo (já citado no primeiro capítulo) a que Aristóteles se refere no final de Theta, 10: o dos entes imóveis (*τὰ ἀκίνητα*) (cf. *Met.* 1052 a₄₋₁₁). Após ter dito que dos entes não-compostos não há nenhuma possibilidade de engano (*οὐδ' ἀπάτη*), ele cita um exemplo matemático, no qual, segundo ele, só não pode ocorrer um determinado tipo de engano, a saber, o engano relacionado ao tempo (cf. *Met.* 1052a₅: *οὐκ ἔστιν ἀπάτη κατὰ τὸ ποτέ*), pois o tempo, como veremos, está intrinsecamente vinculado ao movimento e os entes matemáticos não se movem. O exemplo que Aristóteles nos dá é o da propriedade, inerente ao conceito mesmo de triângulo, de possuir a soma de seus ângulos internos sempre (*ἀίεί*) igual à soma de dois ângulos retos. Ora, esta propriedade, obviamente não poderia ser verdadeira em um momento (*ποτέ*) e falsa em um outro, dado ela não ser meramente uma propriedade temporal, mas essencial e permanente. Confirma-se, portanto, com este exemplo, que a contraposição gramatical aludida acima entre *ἀίεί* e *ποτέ* refere-se, na verdade, à distinção entre as substâncias imóveis (quer por natureza, quer por abstração) e as móveis, ou ainda, entre as substâncias eternas e necessárias e as substâncias submetidas ao tempo, isto é, sujeitas à geração e à corrupção e, portanto, contingentes, como analisaremos na segunda parte do nosso trabalho.

A essa altura, porém, o leitor talvez pense que apenas os entes compostos que podem ser de outro modo estejam sujeitos ao devir e, por conseguinte, ao tempo, pois que os entes compostos que nunca são de outro modo, parecem não estar submetidos à geração e à corrupção, precisamente devido ao seu caráter imutável. Entretanto, rigorosamente falando, apenas os entes absolutamente simples, por serem apenas em ato, estão efetivamente libertos do devir, pois pertencem à classe dos entes que ora são, ora não são, sem, contudo, gerar-se ou corromper-se, como vimos na discussão do sentido categorial de *ποτέ*.

O modo que eles apresentam de sujeição ao tempo é, todavia, diverso. Os compostos necessários e sempre verdadeiros são, por exemplo, a definição de um sujeito ou um ente

matemático qualquer. Em ambos os casos estamos diante de entes de razão (providos apenas de matéria inteligível) e não de entes físicos (constituídos de matéria corruptível). Quando dizemos de um homem, por exemplo, que ele é “animal bipede sem asas” ou “animal político”, nada estamos a acrescentar a este indivíduo concreto, mas estamos apenas exprimindo a sua própria essência, ou seja, estamos apenas enunciando uma propriedade que lhe é permanente e essencial. Essa, porém, não se manifesta em um certo momento e em outro não, pois não é uma mera propriedade temporária. Ela já é co-presente (potencialmente) a este indivíduo, desde o momento mesmo em que o individuamos enquanto tal (isto é: enquanto homem). Essa co-presencialidade traduz-se em termos temporais pela relação de simultaneidade. As predicções sinonímicas são, portanto, simultâneas aos indivíduos de que se dizem e não sujeitas ao vir-a-ser ou ao deixar-de-ser. Os indivíduos concretos, porém, não podem ser separados de sua condição efêmera e mortal e, sob este aspecto, as predicções sinonímicas também encontram-se em um “quando”, que é o quando existencial do indivíduo (*τόδε τι*) em questão. Por isso, Aristóteles aponta como eminentemente contraditória a situação de um homem que quisesse postular uma doutrina da imobilidade universal, “pois o próprio falante em um momento não era e novamente não será” (*Met.* 1012 b₂₅₋₂₆: *ὁ γὰρ λέγων ποτὲ αὐτὸς οὐκ ἦν καὶ πάλιν οὐκ ἔσται*).

O mesmo tipo de relação encontramos nos entes matemáticos, pois, como diz Aristóteles, “a definição é um tipo de número” (*Met.* 1043 b₃₄: *ὁ τε γὰρ ὁρισμὸς ἀριθμὸς τις*). Sendo pois os números concebidos a partir de um processo de desconsideração progressiva da matéria física a que inerem, eles podem ser considerados, *qua* entes matemáticos, como não submetidos ao devir. Mas, na verdade, há uma dependência constitutiva deles para com os entes físicos aos quais inerem.

Nestes dois casos de entes compostos pode-se dizer que as suas predicções escapam ao tempo, pois são sempre verdadeiras e necessárias. Assim, um homem é sempre um “animal que ri” e um triângulo possui sempre a propriedade de ter a soma de seus ângulos internos igual a de dois retos. Isto depende, contudo, do ato intelectual de alguém que pense e enuncie estas definições, pois um homem determinado e um qualquer artefato triangular

estão total e completamente submetidos ao devir ou, formulando de outro modo, eles são entes que estão no tempo, pois são passíveis de terem a sua “duração vital” (*αἰών*) mensurada pelo mesmo⁴⁵.

Já no caso dos compostos que podem ser verdadeiros em um momento e em outro não, ou seja, no caso das predicções paronímicas, como, por exemplo, quando atribuímos o predicado “caminhante” a Sócrates, ocorre uma dupla determinação temporal. Por um lado, só é efetivamente Sócrates que caminha ou Sócrates caminhante e, nesta medida, o predicado “caminhante” depende constitutivamente deste indivíduo. Mas esta dependência é essencialmente e não apenas indiretamente relacionada ao tempo, porquanto não basta que haja o indivíduo Sócrates para que se dê o caminhar, é preciso que neste momento ele esteja efetivamente caminhando, a fim de que a proposição “Sócrates caminha” seja verdadeira, caso contrário, ela será falsa.

Esta predicção, enquanto perdure o estado de coisas a que se refere, também se dará agora, isto é, em simultaneidade com o sujeito ao qual inere. A diferença é que este agora é, por assim dizer, móvel, mutável, de modo que esta mesma proposição pode em um outro momento ser falsa, na medida em que o estado de coisas a que se refere já tenha se alterado. Esta sucessividade característica das predicções paronímicas contraditórias parece ser constitutiva dos entes que se encontram no tempo.

Não por acaso, o princípio de não-contradição (doravante designado como p.d.n.c.), demonstrado indiretamente por Aristóteles no livro Gama da *Metafísica*, postula inequivocamente a impossibilidade de que o mesmo predicado pertença e simultaneamente (*ἀμω*) não pertença a um mesmo sujeito ou, em outras palavras, que os predicados contrários não possam inerir simultaneamente a um mesmo sujeito. Que esta simultaneidade aludida pelo p.d.n.c. seja eminentemente uma simultaneidade temporal, não deixam margem a dúvida algumas importantes passagens do *Corpus aristotelicum* onde Aristóteles, formulando o p.d.n.c., explicita com toda clareza este nexos temporal ao

⁴⁵ Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, p.375, n.1 e L. Ruggiu, *Tempo, Conoscenza e Essere nella Filosofia di Aristotele*, Brescia, 1970, pp.469-471, esp. p.469: “Laddove esiste composizione, infatti, esiste sempre divenire e tempo. Il rapporto che si stabilisce all’interno dell’ente il cui essere è nel divenire, è sempre un rapporto di tempo, quindi o di successione o di simultaneità”.

substituir o advérbio *ἄμα* pelas expressões *τὸν αὐτὸν χρόνον* (cf. *Met.* 1061 b₃₆ e 1062 a₈) ou *ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ* (cf. *Soph.el.* 167 a₂₆₋₂₇)⁴⁶.

No nosso exemplo, Sócrates não pode caminhar e estar sentado ao mesmo tempo, ou seja, os predicados contrários que efetivamente se atribuem simultaneamente a um mesmo sujeito são não apenas falsos, mas impossíveis. Dado que o falso e o impossível, contudo, não são o mesmo, dizer que Sócrates caminha quando ele está sentado é falso, mas não impossível (*ἀδύνατον*) em sentido absoluto, porque Sócrates tem a capacidade (*δύναμις*) de caminhar, ainda que não o possa fazer simultaneamente a quando está sentado. Em outras palavras, esta é uma possibilidade que pode se efetivar em um outro momento para este indivíduo. Logo, não é contraditório a presença simultânea de um predicado efetivo e de seu contrário potencial em um mesmo sujeito: “Sócrates caminha” e “Sócrates pode se sentar” não violam o p.d.n.c.. Ambos predicados só podem se efetivar, contudo, em tempos diversos (cf. *De caelo* 281 b₈₋₁₈). Também é possível que Sócrates esteja de pé, parado e então, neste preciso momento, não seria contraditório afirmar simultaneamente que “Sócrates pode caminhar” e que “Sócrates pode se sentar”, porquanto a potencialidade dos contrários pode ocorrer ao mesmo tempo, sem com isto infringir o p.d.n.c., não porém a sua atualização (cf. *Met.* 1051 a₁₀₋₁₁).

Como dizíamos mais acima, Aristóteles concilia as posições extremas que asseveravam tudo ser apenas verdadeiro ou apenas falso. No caso das predicacões isto se exemplifica pela diferença entre as predicacões sinonímicas e as paronímicas. A definição de um sujeito será sempre verdadeira enquanto este sujeito viver, tal qual uma propriedade que lhe seja essencial e permanente será também sempre verdadeira. A definição ou a propriedade essencial e permanente de um sujeito como que estabelece a identidade no meio da diversidade infinita de outras determinações não essenciais (p.ex.: as suas propriedades relativas e temporais) que pertencem apenas e tão somente por algum tempo ao sujeito em questão. A simultaneidade subjaz, por assim dizer, à sucessão. Em outras palavras: há uma mútua determinação entre a dimensão do simultâneo (*ἄμα*) e a do

⁴⁶ Sobre a determinação temporal de *ἄμα* no p.d.n.c. conferir a exaustiva análise de L.Ruggiu, *op.cit.*, pp.506-611, esp.pp.556-567. Cf. também a boa análise de A.de Andrade, *As Duas Faces do Tempo*, São Paulo, 1971, pp.449-459.

anterior e posterior (*πρότερον καὶ ὕστερον*). Ambos os modos de ser no tempo - o simultâneo e o sucessivo - constituem, por conseguinte, modos essenciais do ente como verdade.

4. O sentido modal do tempo

4.1. O ato e a potência e o movimento

O sentido do ente como potência (*δύναμις*) e ato (*ἐνέργεια*) é fundamental para a nossa inquirição, porquanto é ele que nos permitirá compreender a essência do movimento e indireta e parcialmente a do tempo (*χρόνος*), pois, como já vimos, na ausência de movimento (ou do seu contrário, o repouso) não pode ocorrer o tempo, embora, como veremos mais detalhadamente ao tratarmos do sentido físico do tempo, na segunda parte do nosso estudo, este não se confunda com aquele.

Começemos a nossa análise com o exame da potência, desde que sobre ela Aristóteles discorreu mais longamente. As nossas principais fontes serão o capítulo doze do livro Delta e o livro Theta da *Metafísica*. Também aqui, não iremos nos aprofundar em toda a complexidade deste conceito, limitando-nos apenas aos tópicos de nosso interesse. Passemos, então, à análise de Delta, 12.

Δύναμις é, segundo Aristóteles, “o princípio do movimento ou da mudança que está em outro ou enquanto é considerado como um outro” (*Met.* 1019 a₁₅₋₁₆: *ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον*). Os exemplos do Estagirita são muito claros. No primeiro caso a potência (aqui a melhor tradução para *δύναμις* seria capacidade, preservaremos potência, contudo, apenas para enfatizar o uso de um único termo em grego) de construir não está na construção, mas sim em um outro, a saber, no construtor e, no segundo caso, a potência está no próprio médico que pode curar a si próprio, mas um médico doente cura-se não enquanto é um doente, mas sim enquanto é um médico, ou seja, enquanto é um outro em relação a si mesmo. Por outro lado, *δύναμις* não é só a potência de atuar sobre um outro, mas também a potência complementar de sofrer um movimento ou uma mudança a partir de um outro (*ὑφ' ἑτέρου*) ou enquanto é

considerado como um outro. Além disso, Aristóteles refere-se a mais três acepções de *δύναμις*: a potência de executar ou de sofrer algo de modo correto (*καλῶς*) ou por deliberação (*κατὰ προαίρεσιν*); a potência de ser completamente (*δλωσ*) impassível (*ἀπάθη*), imutável (*ἀμετάβλητα*) e o de ser movido para o pior somente com dificuldade.

Os mesmos sentidos de potência (*δύναμις*) valem também para o potente (*τό δυνατόν*), que é precisamente aquele ou aquilo que possui o princípio do movimento ou da mudança. Após a exposição dos sentidos do potente, Aristóteles passa a discutir o conceito de impotência (*ἀδυναμία*) que é definida como sendo a privação (*στέρησις*) da potência. Esta privação da potência, no entanto, pode ser absoluta ou relativa. Relativa ela o será de dois modos: ou no sentido em que ocorre em um ente que naturalmente deveria possuí-la (*τῷ πεφυκότι ἔχειν*) ou no sentido em que ocorre quando este ente deveria possuí-la (*ὅτε πέφυκεν ἤδη ἔχειν*). O Estagirita elucida estas duas formas de privação ao afirmar que não dizemos que uma criança, um homem e um eunuco são incapazes de procriar do mesmo modo. Neste exemplo, parece explicitar-se com nitidez os três sentidos de impotência: o primeiro em sentido absoluto, no caso da criança, pois esta de modo algum está apta a procriar; o segundo relativamente ao tempo, no caso de um homem, pois no indivíduo adulto tal potência já deveria estar presente e, por fim, relativamente à própria natureza, no caso do eunuco, que, por ser homem, deveria possuir naturalmente a potência de gerar. De igual modo que, quando há potência, há algo que é potente, assim também ao haver impotência, haverá algo que é impotente (*ἀδύνατον*). Aristóteles, porém, apenas menciona este sentido de impotente e constata, a seguir, um outro: o de impossível (*ἀδύνατον*) que se opõe ao de possível (*δυνατόν*).

Em seguida a esta passagem abrupta do sentido de *ἀδύνατον*, Aristóteles exemplifica que, nesta segunda acepção, *ἀδύνατον* significa “aquilo cujo contrário é necessariamente verdadeiro” (*Met.* 1019 b₂₃₋₂₄: *οὐ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές*), ou seja, é o impossível. O exemplo citado é o tão freqüente no *Corpus aristotelicum* da incomensurabilidade da diagonal em relação aos lados de um quadrado. Afirmer esta

incomensurabilidade é verdadeiro, mais ainda, é necessariamente verdadeiro. Negá-la, por outro lado, é falso, mais precisamente, necessariamente falso. Mais adiante ele também redefine *δυνατόν* no âmbito desta nova acepção. Este dá-se “quando o seu contrário não é necessariamente falso” (*Met.* 1019 b₂₈₋₂₉: *ὅταν μὴ ἀναγκαῖον ᾖ τὸ ἐναντίον ψεῦδος εἶναι*). A conjunção temporal *ὅταν* neste e em outros parágrafos análogos, conquanto muitas vezes descurada nas traduções é essencial, pois ela circunscreve a esfera do possível ao âmbito temporal. Em outras palavras: é na sucessão temporal que os atributos não essenciais podem ou não inerir a um determinado sujeito. Aristóteles exemplifica: que um homem se sente é possível, pois o seu contrário, isto é, que ele não se sente, não é necessariamente falso. Para compreender este exemplo devemos pensá-lo temporalmente, ou seja, não é necessário que o indivíduo em questão não possa se sentar, mas quando ele estiver efetivamente sentado, aí então será um erro afirmar que o seu contrário não será necessariamente falso, porquanto ele o será. Mas enquanto meras possibilidades esses atributos podem ocorrer simultaneamente. O possível, portanto, possui três significados: o do que não é necessariamente falso, o do que é verdadeiro e o do que pode (*ἔνδεχόμενον*) ser verdadeiro. Este último sentido parece indicar a íntima conexão entre o possível e o tempo, pois algo que não é verdadeiro agora (segundo significado de possível), pode sê-lo posteriormente⁴⁷. O impossível e o necessário, como vimos no capítulo anterior, escapam ao âmbito do tempo, dado serem sempre verdadeiros ou sempre falsos.

Ao final do capítulo doze de Delta Aristóteles afirma que todos estes significados de potência referem-se ao primeiro, ou seja, que eles se articulam em uma relação de significado focal (*πρός ἔν*) com o primeiro sentido de potência, isto é, com o seu sentido de princípio da mudança em outro ou no mesmo enquanto considerado como outro. Este, portanto, é o significado principal (*κύριος*) de potência.

A análise da potência no livro Theta é muito mais abrangente e complexa⁴⁸. Neste texto ela vem relacionada com a do conceito de ato (*ἐνέργεια*), o que não ocorria em Delta, 12.

⁴⁷ Cf. o comentário de G.Reale, *op. cit.*, *ad loc.*, pp.252-3 que, por sua vez, se fundamenta na exegese de Tomás de Aquino.

⁴⁸ A nossa análise está em grande débito para com a interpretação minuciosa e profunda de M.Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Theta, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Frankfurt a.M. 1990. Cf. também a análise detalhada de todo o livro Theta em L.G.Cabranes, *El Poder y lo Posible*, Pamplona, 1989, pp.93-201.

Desde o primeiro capítulo de Theta onde Aristóteles reafirma a prioridade do sentido de potência “segundo o movimento” (*κατὰ κίνησιν*), ele diz que a sua análise atual visa a um outro sentido de potência e ato, mais precisamente ele afirma que há um sentido além, literalmente “a mais” (*ἐπι πλέον*), do meramente cinético. O que quer dizer este sentido “a mais” de potência e ato? Em princípio significa que estes termos não devem ser considerados *κατὰ κίνησιν*, ou melhor, não apenas segundo esta dimensão do movimento. O confronto com Delta,¹² ajuda-nos a ver que Aristóteles aqui não quer mais simplesmente enumerar os diversos tipos de potência, antes ele quer entender o que há de comum a todos estes diversos tipos de potência (recapitulados rapidamente por Aristóteles neste primeiro capítulo). Embora do ponto de vista da filosofia primeira este sentido cinético da potência não seja relevante no âmbito da inquirição empreendida em Theta, será a partir dele que Aristóteles elaborará o outro significado que se situa além deste e, por esta razão, ele se detém cautelosamente na análise deste primeiro sentido de potência.

Ora, o que há de comum em todos os casos de atualização de um princípio do movimento, é precisamente o movimento de que este princípio é potência. O ato da potência cinética é, por conseguinte, o próprio movimento. Este é o “outro” a que a definição da potência como princípio do movimento se refere. Vejamos os passos desta argumentação de Aristóteles. Após enunciar os diferentes sentidos de potência, anteriormente discutidos em Delta,¹² ele discute os sentidos de potência “de atuar” (*τοῦ ποιεῖν*) e “de sofrer” (*τοῦ παθεῖν*), com o intuito de mostrar “de que modo” (*πῶς*) elas podem ser consideradas “como uma” (*ὡς μία*) ou “como diversas” (*ὡς ἄλλη*)⁴⁹. A consideração da potência de atuar e de sofrer como distintas pertence ao âmbito da física, pois refere-se aos entes considerados “enquanto” (*ἥ*) unidade natural, ou seja, enquanto entes físicos, porquanto destes “nenhum sofre a ação de si mesmo, pois ele é um e não um outro” (*Met.* 1046 a₂₈₋₂₉: *οὐδὲν πάσχει αὐτὸ ὑφ’ ἑαυτοῦ· ἐν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο*). Todavia, considerada enquanto tal, a potência é idêntica a si mesma. Sofrer e atuar são termos co-presentes e necessários em seu conceito. Pensemos, por exemplo, em uma ferramenta. Ninguém pensaria em confeccioná-la de lã ou areia. Vê-se, portanto, que, ao

⁴⁹ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 105-107.

pensar na execução de um artefato qualquer, pensa-se simultaneamente na sua matéria, pois nem toda matéria é adequada para produzi-lo. Na potência de sofrer, por conseguinte, já se pode vislumbrar o sentido não-cinético de potência, isto é, o sentido de potência enquanto matéria⁵⁰.

No segundo capítulo Aristóteles recorre a uma divisão entre potências racionais e irracionais que ele não havia formalmente efetuado em Delta,12, a fim de explicar dois sentidos de potência já discriminados naquele texto, a saber, o sentido de potência de atuar ou sofrer algo em geral e a de atuá-lo ou sofrê-lo de modo correto. Esta duplicidade ocorre porque existem entes animados e inanimados. Que nos entes inanimados a potência se manifeste de modo irracional, não significa nada mais do que a ausência de liberdade constitutiva destes entes. Neles a potência age necessariamente e de modo unívoco: o fogo tem necessariamente a capacidade (potência) de queimar. Já o caso dos seres vivos é mais complexo, porquanto neles, como Aristóteles analisará no *De anima*, existe uma alma vegetativa e uma outra sensitiva que também são irracionais. Essas, porém, parecem ser aquelas potências irracionais capazes de contrário a que se refere um passo do *De interpretatione* (cf. *De interp.* 23 a₃₋₄) que mitiga a formulação categórica de Theta,2 (em Theta,5 Aristóteles retoma este ponto, admitindo, então, a presença da potência irracional nos seres vivos, mas mantém-se firme em sua convicção de que este tipo de potência não é capaz de contrário, cf. 1048 a₅ e 1048 a₈₋₁₀)⁵¹. A bem da verdade, apenas a faculdade dianoética e os seus derivados (as artes e as ciências) é que são propriamente potências racionais, ou seja, potências de contrários. Por isso, dizíamos no capítulo anterior que os contrários podem se dar simultaneamente apenas *qua potentia*. Além disso, eles só podem ocorrer em determinados entes, pois alguns entes desconhecem a possibilidade de algo contrário àquilo para o qual naturalmente se dirigem. Dado que as potências racionais podem escolher livremente um dos contrários, no seu caso, o modo correto ou não de escolha não é algo meramente extrínseco a ela, antes exprime intrinsecamente o seu ser enquanto potência⁵².

⁵⁰ Cf. G.Reale, *op.cit.*, *ad loc.*, p.433.

⁵¹ Cf.L.Cabranes, *op.cit.*, pp.262-263.

⁵² Cf. M.Heidegger, *op.cit.*, p.157.

O capítulo três constitui o cerne da argumentação aristotélica acerca do sentido de *δύναμις κατὰ κίνησιν*. Não só isso. Neste capítulo é finalmente desenvolvida a sua noção correspondente, a de *ἐνέργεια κατὰ κίνησιν*. É interessante observar que o procedimento do Estagirita aqui é o mesmo por ele utilizado quando da demonstração do p.d.n.c. ou da polivocidade categorial do ente, a saber, a demonstração elêntica ou confutatória. Isto ocorre porque, como vimos no primeiro capítulo, os princípios primeiros não são demonstráveis, ou melhor, só o são indiretamente, por via confutatória. Por isso, ou seja, por uma necessidade intrínseca à própria argumentação e não por mero zelo historicista, Aristóteles refere-se à doutrina advogada pelos megáricos. Estes, segundo ele, postulavam que “algo só possui potência, quando é atual; quando não o é, não possui potência” (*Met.* 1046 b₂₉₋₃₀: *ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι*). Em outras palavras, um construtor só possui a potência de construir durante o ato mesmo da construção, em uma outra situação, ele não possuiria mais esta potência. Aristóteles explora algumas conseqüências absurdas destas idéias no âmbito das artes e das sensações e conclui peremptório: “estas doutrinas suprimem o movimento e o devir” (*Met.* 1047 a₁₄: *οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν*), pois consideram o não-atual como impossível, de modo que não há passagem deste, ou seja, do que não é absolutamente ao atual, ou seja, ao que é de modo absoluto.

A estratégia utilizada por Aristóteles a fim de dirimir esta aporia é a de expandir os conceitos de não-atual, por um lado, e de atual, por outro. Para os megáricos a atualização de uma potência dá-se apenas na sua completude, ou seja, o ato da construção dá-se apenas no construído. Aristóteles mostra que, ao contrário, a atualização de uma potência, considerada enquanto potência, reside no ato mesmo da construção e não na sua conclusão, isto é, no construído. Este ponto é essencial para que se possa compreender a essência do movimento (*κίνησις*) e indiretamente do tempo, por isso detenhamo-nos nele. A doutrina megárica faz com que se confunda a potência com o ato, na medida em que somente o atual é dito possível, mas, assevera Aristóteles, “é evidente que potência e ato são diversos” (*Met.* 1047 a₁₈₋₁₉: *φανερὸν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν*). Esta diversidade, contudo, só se torna patente a partir de suas respectivas relações contraditórias

com o possível, entendido em sentido lato, pois, como diz o Estagirita, “algo pode ser potente para ser e, contudo, não ser e ser potente para não ser e, contudo, ser” (*Met.* 1047 a₂₀₋₂₂: *ἐνδέχεται δυνατὸν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι δέ*). O que pode ser, mas não é, é o possível, entendido em sentido estrito, que se opõe ao impossível; já o que pode não ser, mas é, é o contingente (*ἐνδεχομένον*) que se opõe ao necessário. Ambos, portanto, compõem o possível (em sentido lato) que intermedia, então, a relação de oposição entre o não atual (que pode ser impossível ou possível, em sentido estrito) e o atual (que pode ser contingente ou necessário).

Para Aristóteles, por conseguinte, uma potência manifesta seu ser não apenas quando ela é atualizada, mas sim quando um ente a possui. Logo, possuir, ter (*ἔχειν*) potência é o modo próprio de atualização da potência *qua* potência (cf. o uso de *ἔχειν* em 1046 b_{36,37}). Esta posse de uma potência enquanto tal constitui propriamente o hábito (*ἔξις*). Se a assimilação indevida entre potência e ato leva à negação do movimento, a sua correta diferenciação levará conseqüentemente à compreensão do movimento ou, visto por outro ângulo, é a afirmação incontestada do movimento por meio dos sentidos que assegura a diferença conceitual entre potência e ato. Dizer que o movimento é suprimido, é dizer que a potência enquanto tal é suprimida, pois então ela seria assimilada ao ato. Por outro lado, afirmar o movimento enquanto tal, nada mais é, portanto, do que preservar a potência *qua* potência, dado ela ser precisamente a potência do movimento. Ter potência, por conseguinte, é ter a possibilidade do movimento, ou seja, é poder mover-se. Este, então, é o ato (*ἐνέργεια*) desta potência. Isto é: o movimento (*κίνησις*) é o ato (*ἐνέργεια*), a atualização da potência considerada enquanto potência (cf. *Met.* 1047 a₃₁). Literalmente *ἐνέργεια* é o estar “em obra” (*ἐν + ἔργον*) da potência. Eis assim definidos a potência e o ato segundo o movimento.

O quarto capítulo explora os conceitos de possível, impossível e necessário que, de certa forma, já ressumimos acima e, por isso, prescindiremos de analisá-lo mais detidamente. O quinto, por sua vez, explora uma outra diferenciação (não tratada anteriormente) entre potências congênitas (os sentidos) e aprendidas (as artes) que é muito relevante para a discussão ética. De modo geral, este capítulo continua o segundo. Aqui Aristóteles

explicita que no caso da potência racional a instância que decide frente aos contrários possíveis é a tendência (*ὄρεξις*) ou a decisão (*προαίρεσις*). O mais importante para nós é a afirmação de Aristóteles de que “o potente é potente para algo em um tempo determinado e de um modo determinado” (*Met.* 1047 b₃₅ - 1048 a₁: *τὸ δυνατὸν τι δυνατὸν καὶ ποτὲ καὶ πως*). Note-se bem a variação semântica do sentido regular do advérbio temporal *ποτέ* que, embora sendo um advérbio indefinido, significa aqui um tempo determinado. O contexto não permite outra leitura. Este deslocamento semântico do significado do tempo nós o reencontraremos ao tratarmos do sentido axiológico do tempo na terceira parte do nosso estudo. A potência de atuar os contrários para um agente racional deve dar-se, por conseguinte, no momento oportuno (*καιρός*). Ele jamais poderá atuá-los simultaneamente, mas apenas e tão somente na sucessividade constitutiva do seu ser contingente, ou seja, no modo de ser caracterizado por Aristóteles na *Física* como “ser-no-tempo” (*ἐν χρόνῳ εἶναι*).

A partir do capítulo seis de Theta Aristóteles começa a sua inquirição sobre o sentido não-cinético da potência e do ato. Logo de início, ele nos dá uma “definição” deste outro sentido de ato: “ato é a presença da coisa, mas não do modo como dizemos que ela está em potência” (*Met.* 1048 a₃₀₋₃₂: *ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὡςπερ λέγομεν δυνάμει*). Que isto não seja propriamente uma definição (*ὄρος*) de ato é evidente, porquanto dos princípios não há definição, na medida em que eles não podem ser subsumidos a um gênero superior. Por conseguinte, o binômio ato/potência, tal qual as categorias, só pode evidenciar-se por meio dos exemplos. Em outras palavras, como esses princípios não podem ser deduzidos, pois não é possível demonstrá-los, a não ser indiretamente, por meio da demonstração elêntica ou confutatória, eles devem ser induzidos a partir da experiência por analogia (cf. *Met.* 1048 a₃₅₋₃₇). Aristóteles fornece-nos então três exemplos de áreas muito diversas, a fim de que possamos entender por analogia o significado de ato e potência. Assim, no campo da produção artística, dizemos estar em potência, na madeira ainda não talhada, uma estátua e, em ato, a estátua já talhada; no plano geométrico, dizemos estar em potência na reta duas semi-retas e, em ato, as duas semi-retas oriundas da divisão efetiva da reta e, por fim, no âmbito das faculdades

anímicas, dizemos estar em potência a ciência que possuímos, mas que não estamos utilizando e, em ato, a ciência efetivamente utilizada. A seguir, explora os dois sentidos principais em que o que é em ato é dito em relação ao que é em potência: “alguns atos comportam-se como o movimento em relação a uma potência, outros como a substância em relação a uma certa matéria” (*Met.* 1048 b₈₋₉: τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην).

Além disso, há conceitos (matemáticos ou físicos) como o de infinito (*ἄπειρος*) e o de vazio (*κενός*) para os quais o binômio ato/potência adquire um outro sentido, dado que o infinito, por exemplo, não está em potência, como se pudesse posteriormente vir a ser em ato como algo separado, mas se encontra em potência apenas como conhecimento (*γνώσις*), porque podemos realizar mentalmente a operação de dividir indefinidamente. Deste modo, o ato desta potência é apenas intelectual (ele é o próprio processo de divisão) e não físico.

Os dois sentidos acima enumerados de ato e um terceiro, que analisaremos, a seguir, podem ser caracterizados de acordo com as suas respectivas relações temporais com o fim (*τέλος*). Considerado enquanto movimento o ato só pode ser caracterizado como atélico, ou seja, como carente de fim; já como essência (*οὐσία*) e forma (*εἶδος*) ele é propriamente o que se encontra “no fim” (*ἐν + τέλος*) e, por isso, o ato (*ἐνέργεια*) é dito neste segundo sentido, como atualização (*ἐντελέχεια*) do que está em movimento. Cabe ressaltar que, se neste contexto é didaticamente útil a diferenciação entre os termos *ἐνέργεια* e *ἐντελέχεια*, Aristóteles, na verdade, emprega-os no mais das vezes sem qualquer distinção^{52a}. Exemplificando esses dois primeiros sentidos, poder-se-ia dizer que: uma casa em construção representa o primeiro sentido de ato. O ato, neste caso, é a ação mesma de construir. Por outro lado, a casa construída é ato no segundo sentido. Tanto no primeiro, como no segundo caso, o movimento (*κίνησις*) e o fim (*τέλος*) são instâncias

^{52a} Cf. a minuciosa análise de G.Reale, “La dottrina aristotelica della potenza, dell’atto e dell’entelecheia nella *Metafisica*, in G.Reale, *Il Concetto di Filosofia Prima e l’Unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, 1993 (1961¹), pp.343-405, part. p.373 onde Reale cita inúmeros exegetas (p.ex.: Bonitz, Ross, Tricot, etc...) que defendem esta tese.

diversas. Portanto, se o ato é considerado como o ato da potência enquanto tal, ele será necessariamente atético, caso contrário, suprimir-se-ia a potência. Por outro lado, se ele é considerado como o ato da *ἐνέργεια*, ou seja, como a atualização do movimento, então ele será necessariamente o próprio *τέλος* deste movimento.

O terceiro sentido supera os outros dois, na medida em que nele a diferença *κίνησις/τέλος* é abolida⁵³. Este é o sentido de ato como *πρᾶξις* a que retornaremos em maiores detalhes ao estudarmos o sentido axiológico do tempo.

Passemos em revista mais rapidamente os próximos três capítulos que tratam do sentido de ato como forma e da potência como matéria. A razão porque assim procederemos, consiste no fato de que para o nosso estudo, ao contrário da intenção declarada do Estagirita no início do livro Theta, o mais importante é o conceito cinético de ato e potência, dado ele nos fornecer a chave para a compreensão do movimento, como veremos na segunda parte deste estudo, e só na presença deste, ou seja, do movimento (ou de seu contrário, o repouso) é possível concebermos o tempo. A análise aristotélica, sendo neste texto (isto é: no livro Theta) uma análise acerca da filosofia primeira, busca forçosamente outros sentidos além do meramente físico (isto é: cinético) para o binômio ato/potência. O nosso interesse, ao contrário, reside na esfera da natureza (*φύσις*), por isso, na segunda parte da nossa investigação estudaremos diretamente apenas e tão somente a substância em sua acepção física, por ser precisamente nela que o fenômeno do tempo se evidencia ou, dito de outro modo, por ser a substância corruptível aquela que efetivamente se encontra no tempo.

No sétimo capítulo Aristóteles analisa as condições para que algo seja dito potência de uma outra coisa. Embora ele especifique a condição temporal, perguntando-se “quando” (*πότε*) isso ocorre, é óbvio que a condição para que isto ocorra não é meramente cronológica, como se depreende do exemplo por ele citado. A terra não pode ser em potência um homem, nem mesmo quando ela se torna esperma, pois este ainda necessita ser depositado em uma fêmea a fim de sofrer uma mutação e só então dele poderá nascer

⁵³ Para a análise desses três sentidos de ato consultar o estudo exaustivo de Ricardo Y. Stork, *La Doctrina del Acto en Aristóteles*, Pamplona, 1993, part. pp.219-408.

um homem. Como vemos, não se trata simplesmente de uma condição temporal, mas sim de causas externas. As primeiras dependem da deliberação (*βούλησις*) do agente e da ausência de um qualquer impedimento externo, as segundas apenas desta ausência de um impedimento externo, pois, se ele não existir, elas tenderão naturalmente para a atualização daquilo de que são potência.

Essencial para compreender o pensamento de Aristóteles é a afirmação que ele faz neste capítulo: “nisto, na verdade, diferencia-se o substrato e o sujeito: em ser algo determinado ou não” (*Met.* 1049 a₂₇₋₂₈: *τούτω γὰρ διαφέρει τὸ καθ' οὗ καὶ τὸ ὑποκείμενον τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι*)⁵⁴. Assim, quando predicamos afecções (*πάθη*) de um substrato, ele é um *τόδε τι*, ou seja, algo determinado, como, por exemplo: ao dizermos do homem que ele é músico ou branco, não confundimos o indivíduo concreto (este homem) com a música ou com a brancura, apenas atribuímos-lhe um predicado accidental. Neste caso, a substância é determinada e os atributos indeterminados, porquanto os predicados accidentais são infinitos. Por outro lado, ao predicarmos a forma (*εἶδος*) ou a determinação formal (*τόδε τι*) de um substrato, este, então, é considerado como matéria (*ὑλη*). Dizemos, neste caso, que a mesa é de madeira e não simplesmente que é madeira. Aqui o substrato é indeterminado, pois é a matéria, seus atributos são, contudo, determinados, pois são as formas que literalmente in-formam esta matéria.

O oitavo capítulo aborda a primazia do ato sobre a potência. Esta se configura como uma tríplice primazia: segundo o conceito, segundo a essência e, em parte, segundo o tempo. Segundo o conceito a prioridade do ato é patente: “capaz de ver” é definido pelo ver ou “capaz de construir” pelo construído. Segundo o tempo a prioridade é só parcial, pois, embora considerado *qua* espécie o ato seja anterior à potência, considerado enquanto indivíduo a potência é que é prioritária em relação ao ato. Assim, se, por um lado, é necessário a presença efetiva de um homem para gerar um outro, por outro lado, considerados individualmente a matéria e o esperma antecedem ao indivíduo. Por fim, a primazia segundo a essência fundamenta-se no fato de que o homem adulto possui a

⁵⁴ Sigo aqui a leitura de Ross e Reale *καθ' οὗ*, ao invés de *καθόλου*, cf. Ross, *Metaph. II, ad loc.*, p.257 e Reale, *op.cit., ad loc.*, p.452.

plenitude de sua forma, enquanto que a criança ainda não a possui. Além disso, fundamenta-se também no fato de que tudo que se gera, gera-se em vista de um princípio e de um fim e esse fim (*τέλος*) é ato (*ἐνέργεια*) (cf. *Met.* 1050 a_{8.9}).

Um outro sentido desta primazia do ato sobre a potência, ao qual teremos oportunidade de retornar na segunda parte do nosso estudo, é o que se baseia na primazia das coisas eternas (*τὰ αἰδία*) sobre as corruptíveis, na medida em que aquelas não possuem nada em potência. Elas estão “sempre em ato” (*αἰεὶ ἐνεργεῖ*), como, por exemplo, o Sol, as estrelas e o céu todo (cf. *Met.* 1050 b₂₂₋₂₄). Isto ocorre porque o seu movimento, ao contrário do dos entes corruptíveis, não é relacionado à “potência de contrários” (*δύναμις τῆς ἀντιφάσεως*). Além do mais, essas substâncias eternas compõem-se de um outro tipo de matéria, o éter, diferente da matéria física do mundo sublunar. Este mundo, porém, imita (*μιμεῖται*) o dos incorruptíveis, porquanto os elementos que lhe constituem (terra, água, ar e fogo), em sua incessante e mútua transformação, também se encontram “sempre em ato” (*αἰεὶ ἐνεργεῖ*).

O último capítulo de Theta que trata do par ato/potência é o nono. Neste, Aristóteles retoma as suas considerações éticas. O ato de uma potência boa será sempre melhor que esta potência enquanto tal, pois que a potência é sempre potência de contrários. Conseqüentemente, o ato de uma potência má será sempre pior que esta potência, dado esta ser também potência do seu contrário, ou seja, de algo bom. Desta forma, nada que seja principial (*ἐξ ἀρχῆς*) e eterno (*αἰδίου*) é acometido por algum mal, porquanto a própria corrupção (*διαφθορά*) é considerada por Aristóteles como sendo um mal (*κακόν*). Por fim, o Estagirita investiga um exemplo matemático, a fim de mostrar que as construções geométricas só se tornam evidentes quando efetivamente traçamos construções auxiliares que nos permitam visualizar e assim compreender uma dada propriedade ínsita a uma figura geométrica qualquer. A razão disto é que “o pensamento é ato” (*Met.* 1051 a₃₀₋₃₁: *νόησις ἢ ἐνέργεια*) e é só através dele que uma propriedade latente de uma figura geométrica torna-se evidente para nós. É interessante que o leitor guarde bem este exemplo, porque ao abordarmos a relação do tempo (*χρόνος*) com o intelecto (*νοῦς*),

veremos que também é somente por obra da atualização, obtida por meio do intelecto, de ao menos dois agoras que se pode determinar o tempo.

4.2. A consignificação temporal do verbo e o *ποτέ*

O objetivo central deste capítulo é o de investigar como Aristóteles concebe o verbo e quais as implicações modais insitas a essa concepção.

Há duas passagens em sua obra onde ele analisa o conceito do verbo. Uma no *De interpretatione* e a outra no *De arte poetica*⁵⁵. Começemos pela *Poética*, já que a passagem deste texto é menos complexa. Nela o Estagirita diferencia o nome (*ὄνομα*) do verbo (*ῥῆμα*), na medida em que, conquanto ambos sejam igualmente sons compostos e dotados de significado, cujas partes consideradas isoladamente nada significam, o primeiro é “sem tempo” (*ἄνευ χρόνου*) e o segundo “com tempo” (*μετὰ χρόνου*). Aqui ele distingue, de um lado, o que nós classificaríamos como substantivo e adjetivo e, do outro, o verbo, ao dizer que “homem” e “branco” não significam o quando (*πότε*), mas que “anda” (*βαδίζει*) e “andou” (*βεβάδικεν*) “consignificam o tempo presente, por um lado, e o tempo passado, por outro” (*Poet.* 1457 a₁₇₋₁₈: *προσημαίνει τὸ μὲν τὸν παρόντα χρόνον τὸ δὲ τὸν παρεληλυθότα*).

Vejamos como Aristóteles elabora essas questões no terceiro capítulo do *Da Interpretação* que é dedicado especialmente ao estudo do verbo. A definição de verbo que ele nos fornece aqui é, em linhas gerais, a que é retomada posteriormente, ainda que não de forma explícita, na *Poética*. Eis a sua definição: “verbo é o que consignifica o tempo e nenhuma parte dele significa algo isoladamente. Ele é signo das coisas que são ditas de outro” (*De interp.* 16 b₆₋₇: *ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσημαίνον χρόνον, οὐ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρίς· ἐστὶ δὲ τῶν καθ' ἕτερου λεγομένων σημείων*). A seguir, ele diferencia o nome (por exemplo: *ὑγίεια*, “saúde”) do verbo (por exemplo: *ὑγιάζει*, “está bem”) e afirma que este último “consignifica predicar <algo> agora” (*De interp.*

⁵⁵ Uma exposição bastante clara, do ponto de vista linguístico, das semelhanças e das diferenças entre estas duas obras pode ser consultada com proveito em Maria Helena de Moura Neves, *A Vertente Grega da Gramática Tradicional*, São Paulo, 1987, pp.133-136 e pp.207-223, part. pp.221-223.

16 b₉: προσσημαίνει γὰρ τὸ νῦν ὑπάρχειν), pois o verbo “é sempre signo dos predicados, por exemplo, do que é dito de um sujeito” (*De interp.* 16 b₉₋₁₀ : ἀεὶ τῶν ὑπαρχόντων σημεῖον ἐστίν, οἷον τῶν καθ’ ὑποκειμένου).

Analisemos mais detalhadamente estas asserções. Em primeiro lugar, Aristóteles atribui três propriedades ao verbo. Por uma delas o verbo se iguala ao nome, mas pelas outras duas ele se diferencia deste. A característica comum ao nome e ao verbo é que considerados isoladamente as partes constitutivas de ambos nada significam, ao contrário da proposição (λόγος), cujas partes constitutivas - precisamente o nome e o verbo - são significativas. Esta tese será retomada mais tarde na *Poética*, como já vimos. A segunda propriedade é exclusiva do verbo e indica a sua função predicativa. Ele é dito ser “signo das coisas que são ditas de outro”. Note-se que aqui o λέγεται κατὰ (“ser dito de”) de 16 b₇ inclui tanto o λέγεται καθ’ ὑποκειμένου (“ser dito de um sujeito”), quanto o ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι (“ser em um sujeito”) como se pode verificar em 16 b₁₀⁵⁶. Constatase, portanto, que a intenção do Estagirita agora não é a de diferenciar os tipos de predicação como havia feito nas *Categorias* (como vimos no primeiro capítulo), mas sim o de caracterizar *in toto* a predicação enquanto tal. Por isso, ele pode afirmar em outra passagem que não há diferença entre dizer “está bem” e “é saudável” ou entre “o homem caminha” e “o homem é caminhante” (cf. *Met.* 1017 a₂₇₋₃₀). Neste aspecto a solução posteriormente adotada na *Poética* é distinta, pois lá o verbo deferencia-se dos predicados nominais, tais como “branco” ou “músico”, não representando, portanto, a esfera predicativa em sua totalidade por oposição àquilo de que é predicada (o nome). Deve-se inserir esta diferença, no entanto, na diferença de intenção mais geral que preside estes textos. No *Da Interpretação* Aristóteles discute acerca da proposição e de seus elementos constituintes (nome e verbo), que necessariamente são significativos, já na *Poética* ele examina a elocução (λέξις) e seus elementos integrantes, alguns dos quais são significativos (a proposição, o nome e o verbo), outros não (a sílaba e a conjunção). A divisão do *De interpretatione*, portanto, é

⁵⁶ Note-se que para o Estagirita “o predicar isto daquilo” (τὸ δ’ ὑπάρχειν τόδε τῷδε), ou seja, a própria noção de predicação é dita de tantas maneiras quanto são as categorias do ente (cf. *An.pr.* I, 37). Além disso, cf. o comentário de M. Zanatta em: Aristotele, *Della Interpretazione. Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta*, Milano, 1992, *ad loc.*, pp. 158-161, part. p. 159.

eminentemente semântica, já a da *Poética* não. Resta-nos, por fim, discorrer sobre a terceira e para nós mais importante das características atribuídas por Aristóteles ao verbo, a saber, o seu sentido temporal. O verbo, diz ele, “consignifica o tempo”. Que quer dizer exatamente esta consignificação? *Προσσημαῖνον* quer dizer literalmente que o verbo significa (*σημαῖνον*) o tempo por acréscimo (*πρός*) ou que significa algo em relação (*πρός*) ao tempo, de acordo com o modo como leíamos a preposição *πρός* que se justapõe como prefixo ao verbo *σημαίνειν*, formando o verbo composto *προσσημαίνειν*. Mas, se como vimos, o verbo funciona aqui como um representante da função predicativa enquanto tal, podemos pensar, por conseguinte, a consignificação temporal do verbo como significando a temporalidade ínsita à predicação que é atribuída a um sujeito.

Como já havíamos discutido no terceiro capítulo, a temporalidade básica de uma proposição para os gregos era, por assim dizer, uma temporalidade neutralizada, indefinida, porquanto aplicável a qualquer tempo. Dizer “Sócrates caminha”, para eles, poderia ser verdadeiro ontem, hoje ou amanhã, desde que o indivíduo em questão, Sócrates, no momento mesmo da enunciação estivesse, esteja ou estiver realmente caminhando. Por isso, dizíamos no capítulo anterior, que esta proposição correspondia, na verdade, à proposição: “Sócrates caminha agora”, sendo este agora, de certa forma, o mesmo para os diferentes períodos de tempo. A atual discussão acerca do verbo ocupar-se-á desta problemática de modo muito mais explícito e satisfatório.

Aristóteles afirma com toda clareza que o verbo “consignifica predicar <algo> agora”. (*De int.* 16 b₉). Detenhamo-nos no seu exemplo. O que ele parece querer dizer é que o verbo *ὑγιαίνειν* significa mais do que simplesmente o nome *ὑγεία*, pois significa *τὸ νῦν ὑπάρχειν τῆν ὑγείαν*, ou seja, o predicar-se agora da saúde. Este predicar-se de um atributo no agora (*νῦν*) da enunciação fundamenta, como veremos, o predicar-se propriamente temporal⁵⁷. O conteúdo semântico do presente do indicativo (*ὑγιαίνει*) parece indicar, então, apenas e tão somente o atualizar-se da ação verbal

⁵⁷ Cf. a minuciosa análise de Attilio Zadro, *Tempo ed Enunciati nel De interpretatione di Aristotele*, Padova, 1979, p.103 e p.105: “la primalità del presente greco si può giustificare con il fatto che esso serve per lo *ὑπάρχειν* fondamentale ed atemporale”.

independentemente do tempo em que ocorre. Assim, a marcação temporal propriamente dita efetua-se por meio dos advérbios temporais, como quando usamos o presente com os verbos de movimento para indicar o futuro, por exemplo, “eu vou amanhã” ou pelo enquadramento do ato verbal, como quando empregamos o presente do indicativo para falar de algo passado (presente histórico), por exemplo, “Colombo descobre a América em 1492”⁵⁸.

A seguir, o Estagirita nega que o que nós chamamos de tempos verbais sejam verbos propriamente ditos, ao afirmar que “esteve bem” (*ὑγιανειν*) ou “estará bem” (*ὑγιανειῖ*) não são verbos, mas “flexões dos verbos” (*πτῶσις ῥήματος*). A justificativa por ele apresentada é de fundamental importância para nós, por esta razão, reportemo-nos às suas próprias palavras: “elas [isto é: as flexões dos verbos] diferem do verbo, porque este consignifica o tempo presente, já aquelas os tempos que lhe circunscvem” (*De interp.* 16 b₁₇₋₁₈: *διαφέρει δὲ τοῦ ῥήματος, ὅτι τὸ μὲν τὸν παρόντα προσσημαίνει χρόνον, τὰ δὲ τὸν πέριξ*). Ora, estes tempos circunstantes em relação ao presente outros não são que o passado e o futuro⁵⁹.

Em sendo assim, as consignificações temporais aparecem sob três diferentes níveis de expressão⁶⁰. Em primeiro lugar o verbo consignifica o tempo *κατὰ τὸν νῦν*, ou seja, segundo o agora atemporal ou temporalmente neutralizado da enunciação. O paralelo com o tratamento concedido por Aristóteles ao agora como agora pontual, isto é, sem extensão, no capítulo treze do quarto livro da *Física* é evidente. A consignificação temporal *κατὰ τὸν παρόντα χρόνον*, ou seja, “segundo o tempo presente”, por sua vez, refere-se ao segundo sentido de agora analisado em *Phys.* IV,13, a saber, o de agora extenso, que abrange as partes do passado e do futuro mais próximas ao agora-limite (cf. sobre este ponto as nossas considerações no capítulo que se ocupa do sentido categorial do ser).

⁵⁸ Os gregos empregavam com frequência o presente do indicativo para indicar o futuro ou o passado. Diversos exemplos da língua grega podem ser consultados em Francisco Adrados, *Nueva Sintaxis del Griego Antiguo*, Madrid, 1992, pp.402-405.

⁵⁹ Cf. o comentário de Amônio, *ad loc.*, citado por Alberto Díaz Tejera, “Tiempo físico y tiempo lingüístico en Aristóteles”, *Revista Española de Lingüística*, 1985, p.51, n.59: “[Aristóteles] llama τὸν πέριξ χρόνος, al pasado y futuro en cuanto rodean, περιέχοντα, al presente, τὸν ἐνεστώτα”.

⁶⁰ Sobre estes diferentes níveis de expressão consultar o estudo original e pouco conhecido de Alberto Díaz Tejera, *op.cit.*, pp.51-58, que muito nos auxiliou nas nossas reflexões.

Enfim, a consignificação temporal *κατὰ τὸν περίξ*, ou seja, segundo os tempos circunstantes ao tempo presente, o passado e o futuro, encontra um interessante paralelo na discussão aporética da *Física* (cf. *Phys.* IV,10), onde o já ocorrido (*γέγονε*) e o que ainda está por vir (*μέλει*), em outras palavras, o passado e o futuro, não são considerados como sendo propriamente partes do tempo.

Entretanto, que esta desqualificação do passado e do futuro enquanto verbos não deva ser levada tão a sério, parece mostrar a passagem da *Poética* que fala do passado, representado pelo perfeito do verbo, como consignificando *κατὰ τὸν παρεληλυθότα χρόνον*, ou seja, segundo o tempo passado, da mesma forma que o presente do verbo consignifica o tempo presente e, principalmente, um outro passo do *De interpretatione* que assegura explicitamente que *ἔστιν* (“é”), *ἔσται* (“será”) e *ἦν* (“era”) e outros termos similares são verbos e que todos eles consignificam o tempo (cf. *De interp.* 19 b₁₃₋₁₄).

A ênfase na diferença entre o tempo presente e os tempos passado e futuro estabelecida em 16 b₁₇₋₁₈, parece responder então a uma necessidade contextual. Ora, o contexto trata, como vimos, da temporalidade ínsita à predicação de um determinado atributo a um sujeito. Logo, Aristóteles parece afirmar que apenas a predicação efetuada no tempo presente é eminentemente uma predicação. Antes, porém, de tentarmos entender porque isto ocorre, devemos atentar para uma sutil diferenciação, a saber, aquela que se estabelece entre o agora inextenso e o agora extenso ou o tempo presente.

Recordemo-nos de que Aristóteles aqui no *De interpretatione* investiga os verbos em sentido lato, isto é, enquanto predicados. E isso independentemente do fato deles “serem em um sujeito” (predicação paronímica) ou de “serem ditos de um sujeito” (predicação sinonímica). A diferenciação entre os dois tipos de agora pode ser pensada, no âmbito predicativo, como a diferença entre estes dois tipos de predicação (cf. as nossas considerações sobre este tema ao fim do capítulo sobre o sentido do ente como verdade).

O primeiro agora (agora-limite) indicaria, portanto, a contemporaneidade ou simultaneidade necessária entre o sujeito e a sua definição. Assim, dizer do homem que é “animal político” será sempre verdadeiro, pois o agora implícito nesta enunciação é um agora atemporal. Por isso, também as premissas silogísticas, enquanto universais, são ditas

serem verdadeiras independentemente do tempo (passado, presente ou futuro) e não apenas em um determinado tempo (incluindo-se aqui o agora considerado como presente). Em uma passagem dos *Primeiros Analíticos* Aristóteles aborda esta questão com precisão: “é preciso entender “o predicado em geral sem determinação temporal, como, por exemplo, ‘agora’ ou ‘neste tempo’, mas absolutamente” (*An.pr.* 34 b₇₋₈ : *δεῖ δὲ λαμβάνειν τὸ παντὶ ὑπάρχον μὴ κατὰ χρόνον ὀρίσαντες, οἷον νῦν ἢ ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ, ἀλλ’ ἀπλῶς*) e adverte, a seguir, que: “desde que o entendimento desta proposição ocorra segundo o momento presente, não haverá silogismo” (*An.pr.* 34 b₁₀₋₁₁: *ἐπεὶ κατὰ γε τὸ νῦν λαμβανομένης τῆς προτάσεως οὐκ ἔσται συλλογισμός*). Vê-se, portanto, que nestes passos devemos pensar o agora como um agora temporal. Do mesmo modo, a premissa “todo homem é mortal” indica que o atributo “mortal” pertence a todos os homens, independentemente de qualquer limitação temporal (ou de outra ordem, poderíamos acrescentar) (cf. *An.post.* 75 b₂₁₋₃₆ , onde nas linhas 30-31 ele confronta novamente o universal com o agora, que aqui também deve ser entendido como o agora-extenso, ou seja, como o momento ou tempo presente). Sendo “mortal” um atributo essencial de homem, não há sentido algum em dizer que apenas neste presente momento ele deva ser atribuído ao sujeito “homem”.

O segundo agora (agora-extenso) parece referir-se à temporalidade ínsita às proposições não universais ou não necessárias. Deste modo, a proposição “todo homem caminha” só pode ser entendida como verdadeira *κατὰ τὸν νῦν*, ou seja, “segundo o agora” da enunciação, quando, por exemplo, neste preciso momento todos os homens presentes em um recinto ou todos os homens presentes em um agrupamento de outros animais estejam efetivamente caminhando. Todavia, no instante mesmo em que um deles cessasse de caminhar e se sentasse ou deitasse, então a proposição passaria imediatamente a ser falsa. Em outras palavras, esta proposição, na verdade, não estabeleceria um silogismo efetivamente universal, porquanto ela só poderia ser entendida como significando algo como: “todo homem presente nesta sala caminha agora”, isto é, apenas como significando um silogismo relativo ou possível. O âmbito predicativo deste segundo tipo de agora é, então, principalmente o âmbito das predicacões não-essenciais ou acidentais, desde que

estas necessariamente ocorrem em um determinado tempo. Se digo: “Este homem caminha”, esta proposição será verdadeira se e somente se o homem a que ela se refere estiver efetivamente caminhando agora, ou seja, no tempo em que se desenrola a ação verbal (que não é instantânea, pois trata-se de um movimento - o caminhar - e não há movimento que ocorra no instante). Logo, neste tipo de predicado a temporalidade tal qual a entendemos vulgarmente, a saber, a temporalidade que se expressa no desdobramento do tempo em passado, presente e futuro é constitutiva.

Obviamente a determinação temporal depende também do modo como este agora seja considerado no âmbito de sua predicção accidental. Se digo: “Sócrates caminha agora” e penso este agora como um agora atemporal, então, posso enunciar esta proposição e ela pode ser verdadeira em qualquer tempo, conquanto Sócrates esteja naquele momento (isto é: no agora daquela situação passada ou futura) efetivamente caminhando. Neste sentido, o agora é sempre idêntico, pois ele desempenha a mesma função paradigmática independentemente do tempo em que ocorra. Entretanto, se entendo este agora como significando um determinado momento presente, em contraposição a um momento passado ou futuro, então ela só poderá ser falsa ou verdadeira neste momento. Neste sentido, o agora é sempre diverso, pois refere-se nesse caso a um atributo determinado temporalmente, atributo este irrepitível, pois a sucessão temporal é irrepitível. Vê-se aqui o entrecruzamento de dois planos de análise: um mais filosófico, no qual o agora é considerado pontualmente e no qual o antes e o depois são determinados em referência a este agora-pontual; o outro mais corriqueiro, no qual o agora é considerado como um agora extenso, ou seja, como um agora temporal (Cf. *Cat.* 5 a₇: ὁ νῦν χρόνος) ou ainda, mais simplesmente, como o tempo presente a partir do qual diferenciamos o passado e o futuro. Estes distintos planos de análise encontram-se na magistral investigação sobre o tempo que Aristóteles elaborou na *Física*, como ainda teremos oportunidade de ver.

Para finalizarmos este exame sobre a consignificação temporal do verbo, retomemos o texto da *Poética* com que iniciamos este capítulo (cf. *Poet.* 1457 a₁₆₋₁₈). Nele Aristóteles afirma, ao menos de modo indireto, que as formas verbais “caminha” e “caminhou” na medida em que significam um predicar-se em relação ao tempo presente ou ao tempo passado, pertencem à categoria do tempo (*πότε*), ao contrário do atributo nominal

“branco”. Com isto, obtemos um outro precioso indício sobre o suposto tratamento que Aristóteles talvez desse à categoria de *πότε*, caso o capítulo das *Categorias* que deveria se ocupar desta categoria tivesse sido escrito. Havíamos visto, na discussão sobre as categorias, que os únicos exemplos por ele dados de *πότε* eram exemplos de advérbios temporais (cf. *Cat.* 2 a₂ e a nossa discussão a este respeito no primeiro capítulo). Agora constatamos que também o verbo e as suas flexões parecem referir-se à categoria do tempo. De modo que, não pensamos ser descabido supor que a sua discussão sobre *πότε* se fundamentasse em uma discussão sobre os múltiplos sentidos e usos dos advérbios temporais e do verbo e de suas flexões. Esta discussão, portanto, provavelmente se estabeleceria no plano vulgar ou corriqueiro da temporalidade, ao contrário da discussão (que felizmente ele nos legou) sobre a categoria da quantidade, mais preocupada em estabelecer uma discussão físico-matemática do tempo do que em analisá-lo tal qual o vivenciamos cotidianamente, ou seja, tal qual intuímos a existência de três dimensões temporais: o passado, o presente e o futuro. Esta cisão interna entre esses dois níveis de análise estará presente, como já dissemos no parágrafo anterior, na célebre análise sobre o tempo empreendida por Aristóteles na *Física*. Retornemos agora à questão, deixada em aberto mais acima, de saber porque Aristóteles teria considerado o verbo conjugado no presente como sendo mais propriamente um verbo do que quando conjugado no passado ou no futuro. Isso parece dever-se à assimetria constitutiva entre passado, presente e futuro. E esta assimetria, por sua vez, fundamenta-se nas concepções modais de Aristóteles.

Em primeiro lugar deve-se observar que, como vimos, a predicação de um sujeito universal ou de uma definição não possui qualquer determinação temporal. Nestes casos o tempo em qualquer uma de suas três modalidades é desprovido de significado. Estas proposições serão sempre verdadeiras ou sempre falsas, porque o estado de coisas a que elas se referem serão sempre verdadeiros ou sempre falsos. Logo, não será a partir de seu exame que obteremos uma resposta para a nossa inquirição. Passemos então à análise de outro tipo de proposição.

É o exame da predicação feita acerca de um sujeito particular, mais particularmente, dos seus predicados acidentais que nos levará às respostas que estamos buscando. A

proposição mais simples compõe-se, segundo Aristóteles, de nome e verbo, este último entendido aqui como representante de qualquer predicado (por isso, no *De interpretatione*, como vimos, o Estagirita não diferencia o verbo do adjetivo como o faz na *Poética*). Esta proposição elementar constitui primeiramente a afirmação (*κατάφασις*), depois a negação (*ἀπόφασις*) (cf. *De interp.* 17 a₈₋₉). Estas, como já vimos no capítulo três, serão verdadeiras ou falsas, na medida em que corresponderem ou não ao estado de coisas a que se referem. No caso que estamos tratando agora, o das proposições acidentais, vimos também, como as afirmações contraditórias não podem ser simultaneamente verdadeiras e falsas (por exemplo: Sócrates não pode estar simultaneamente sentado e em pé), a menos que consideremos ambas ou pelo menos uma das duas como possível (por exemplo: Sócrates, que agora está deitado, pode sentar-se ou ficar de pé ou Sócrates, que agora está sentado, pode ficar de pé).

A assimetria constitutiva entre o presente e os tempos que lhe circunscrevem evidencia-se pela impossibilidade de se atribuir um valor veritativo quer retrospectiva quer prospectivamente a partir de uma verdade enunciada agora, pois isso significaria que não haveria “lugar” para eventos contingentes e, portanto, tampouco para os eventos casuais (cf. *De interp.* 18 b₉₋₁₆). Deste modo, se digo: “Sócrates caminha” não posso considerar como verdadeiras as proposições “Sócrates caminhou” e “Sócrates caminhará”, porquanto elas também podem ser falsas, dado que se trata da atribuição de um predicado acidental a um sujeito. Apenas e tão somente se só houvesse predicacões essenciais, a atribuição feita agora seria necessariamente verdadeira para o passado e para o futuro, por exemplo, “Sócrates é mortal” é uma proposição necessariamente verdadeira em qualquer tempo em que seja enunciada, passado, presente ou futuro.

Expressando-se em termos modais, poder-se-ia dizer que o passado diferencia-se do presente e do futuro por ser necessário e irrevocável, pois, como diz Aristóteles, “o passado não pode não ter sido gerado” (*E.N.* 1139 b₈₋₉: τὸ δὲ γεγονός οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι), “pois o passado é necessário” (*Rhet.* 1418 a₅₋₆: ἔχει γὰρ τὸ γεγονός ἀνάγκην). O possível, portanto, só pode ser concebido como pertencente ao presente ou ao futuro, porque, nas palavras do Estagirita, “nenhuma potência é potência de ter sido,

mas de ser ou de vir a ser” (*De caelo* 283 b₁₃₋₁₄: *σὺδεμία γὰρ δύναμις τοῦ γεγονέναι ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ εἶναι ἢ ἔσεσθαι*). O que diferencia, entretanto, o presente do futuro, é que do primeiro podemos predicar algo com a certeza que nos é dada pelos sentidos próprios ou pelo intelecto, mas do segundo não é possível fazer nenhum prognóstico necessário, mas apenas possível. Exemplifiquemos, a seguir, esta diferença entre passado, presente e futuro. Se digo: “Sócrates caminhou de sua casa até a ágora” e isto efetivamente corresponde à verdade, não é possível dizer que esta proposição foi falsa, porquanto não é possível desfazer o percurso efetivamente percorrido por Sócrates. Sob esta perspectiva, este fato, embora contingente (pois Sócrates poderia ter permanecido em casa), é agora necessário, porque ele efetivamente caminhou. Se digo agora: “Sócrates caminha”, esta proposição só poderá ser verdadeira enquanto ele estiver efetivamente caminhando, pois, se, por acaso, ele se detiver, a proposição passará a ser falsa. Isto ocorre porque no presente o sujeito tem a potência dos contrários, ou seja, no nosso exemplo, é possível para Sócrates caminhar ou não. Por fim, se digo: “Sócrates caminhará amanhã de sua casa para a ágora”, esta proposição não poderá ser, no momento de sua enunciação, nem verdadeira, nem falsa, pelo simples fato de que o estado de coisas a que ela se refere ainda não se produziu e, em se tratando de uma predicação accidental, nada garante que ele venha efetivamente a se produzir, pois os eventos não ocorrem em função de uma enunciação, mas é esta que será considerada verdadeira ou falsa a partir de sua correspondência ou não àquele evento que efetivamente se produziu (cf. *De interp.* 18 b₃₇₋₃₈).

A primazia do presente sobre o passado e o futuro parece fundamentar-se então, no fato de que qualquer determinação modal - e passado e futuro são caracterizados modalmente pelo Estagirita - é sempre feita em relação ao ato - isto é: ao presente. Assim, dizer que algo é necessário é dizer que ele é sempre em ato, dizer que algo é impossível é dizer que ele jamais será em ato e, enfim, dizer que é possível é dizer ou que ele pode vir a ser em ato (sentido estrito de possível) ou que ele pode deixar de ser em ato (sentido do contingente). A bem da verdade, esta primazia do ato nada mais é do que a primazia do ser efetivo. E o que é efetivamente, para Aristóteles, é a substância, por isso ele afirma que “a substância é ato” (*Met.* 1050 b₂: *ἡ οὐσία [...] ἐνέργεια ἐστίν*). Na verdade, a determinação modal

ocorre, precisamente porque há diversos tipos de substância, como veremos a seguir, na segunda parte da nossa investigação.

OS TIPOS DE SUBSTÂNCIA E O TEMPO

1. Os tipos de substância e as partes da Filosofia

Aristóteles afirma haver três tipos de substância (cf. *Met.* 1069 a₃₀ e 1071 b₃): a substância móvel e corruptível, a substância móvel e incorruptível e a substância imóvel. Na tripartição em si, ele está plenamente cômico de não estar inovando, mas sim de estar seguindo a tradição de sua época (cf. *Timeu*, 35 a). As substâncias constituintes de sua divisão tripartite, entretanto, são diferentes das de outras divisões propostas. Na verdade, a sua classificação forma-se precisamente no confronto e em relação com a tripartição platônica. Isto também se evidencia, como veremos, na trílice divisão por ele proposta das ciências teóricas no primeiro capítulo do livro Epsilon da *Metafísica*.

Uma análise mais cuidadosa, porém, revela que, a rigor, não há uma tricotomia das substâncias, mas sim uma dicotomia, no interior da qual ocorre uma outra subdivisão dual. Os três termos daí resultantes causam a impressão, em uma análise mais superficial, de uma aparente tripartição substancial¹. O esquema dicotômico de Aristóteles separa, então, as substâncias móveis, de um lado, da substância imóvel, do outro. Sucede que, no âmbito das substâncias móveis opera-se uma subdivisão, pois algumas são incorruptíveis por moverem-se apenas circularmente, enquanto outras estão propriamente submetidas ao processo de geração e corrupção, ou seja, o tipo de movimento que executam é diverso. A fim de elucidarmos essa aparente tripartição substancial, é útil reportarmo-nos à divisão das ciências que tratam dessas diversas substâncias, porquanto, como afirma o próprio Aristóteles, há tantas partes da filosofia quanto tipos de substância (cf. *Met.* 1004 a₂₋₃)².

Aristóteles não está completamente livre da influência platônica, como se depreende da sua classificação das ciências no primeiro capítulo do livro Epsilon da *Metafísica*, que inclui a matemática como ciência intermediária. Ora, segundo este esquema, as ciências teóricas, isto é, aquelas nas quais o movimento ou a ausência dele são contemplados nas coisas mesmas, dividem-se em: física, matemática e teologia (cf. *Met.* 1026 a₁₈₋₁₉). A

¹ Cf. Philip Merlan, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Milano, 1994 (1975 3.ed. revisada), p. 123.

² Sobre a divisão tripartite das ciências teóricas consultar: A. Mansion, *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, Louvain, 1946, pp. 122-143 e Ph. Merlan, *op. cit.*, pp. 119-152.

ciência física ocupa-se da forma em sua união intrínseca com a matéria; a ciência matemática trata apenas e tão somente da forma, abstraída pelo pensamento da matéria à qual inere e, por fim, a ciência teológica discorre sobre a substância imóvel e desprovida de matéria. Os entes matemáticos para Aristóteles, ao contrário do que para Platão, não subsistem separadamente, isto é, eles não são entes por si (*καθ' αὐτό*). É só através da intelecção, mais precisamente do processo abstrativo, que eles passam a ser efetivamente, dado que na matéria eles estão presentes apenas potencialmente. É o intelecto que os atualiza e, por conseguinte, que os torna presentes em sua efetividade propriamente numérica ou geométrica.

A divisão mais consoante ao pensamento aristotélico, portanto, é aquela em que as substâncias são classificadas como imóveis (*ἀκίνητα*) e móveis (*κινητά*), sendo estas, a sua vez, subdivididas em incorruptíveis (*ἀφθάρτα*) ou corruptíveis (*φθάρτα*) (cf. *Phys.* 198 a₃₀₋₃₁); como sensíveis e imóvel (cf. *Met.* 1069 a₃₀₋₃₃) ou ainda como físicas e imóvel (cf. *Met.* 1071 b₃₋₄)³. Uma análise do conceito de número em Aristóteles, como faremos, ainda nesta segunda parte do nosso trabalho, ao estudarmos a definição aristotélica do tempo, manifesta a total impossibilidade da matemática, no interior de seu sistema, corresponder, no âmbito da classificação das ciências, a uma ciência correlata à substância intermediária, já que os números *qua* números não são nem algo físico, nem móveis, nem muito menos perceptíveis. Na realidade, são os astros que ocupam essa posição intermediária, pois eles são constituídos de matéria física (o éter), ainda que não da matéria física corruptível (fogo, ar, terra e água) e são móveis, ainda que não sujeitos a movimentos contrários que levam da geração à corrupção, pois eles só se movimentam topicamente de modo circular. Por estas razões eles são entes sensíveis, capazes de serem percebidos pelos órgãos sensoriais. Logo, a ciência que se ocupa deste tipo de substância é a astronomia (cf. *Phys.* 193 b₂₆).

Se, por um lado, Aristóteles fala expressamente em três ciências teóricas, por outro, percebemos que estas podem ser inscritas na divisão dual, mais abrangente e mais característica de seu sistema, entre filosofia primeira e filosofia segunda. Talvez o

³ Cf. Ph. Merlan, *op. cit.*, p. 121.

Estagirita se visse inconscientemente forçado a estabelecer uma classificação tripartite das substâncias e correspondentemente das ciências, apenas devido à forte influência platônica a que esteve exposto por tantos anos. Isto se evidencia, por exemplo, pelo fato de que os astros, apesar de suas especificidades materiais e cinéticas, serem tratados na esfera da física e não constituírem propriamente o objeto de uma outra disciplina intermediária entre a filosofia primeira e a filosofia segunda. Os textos agrupados por Andrônicos (no século V d.C.) sob o nome de *Física* servem assim como introdução e fundamento para todo estudo dos entes que possuam algum tipo de matéria e que executem ou sofram algum tipo de movimento, enquanto que os textos por ele reunidos sob o título de *Metafísica* servem para analisar a substância imaterial e imóvel. É um fato, porém, que a subdivisão no estudo dos entes físicos é bastante acentuada, permitindo-nos legitimamente, portanto, pensar em um esquema triádico. Ora, é justamente esta heterogeneidade entre o que na tradição filosófica posterior se denominará o mundo sublunar e o mundo supralunar que só será abolida com o advento da ciência moderna, mas isso é um outro assunto.

O estatuto da astronomia em relação à ciência física é explicitamente abordado em um passo da *Física* onde Aristóteles se pergunta “se a astronomia é diversa ou uma parte da física” (*Phys.* 193 b₂₅₋₂₆: εἰ ἡ ἀστρολογία ἕτερα ἢ μέρος τῆς φυσικῆς). A solução por ele encontrada, a seguir, e nisto ele segue a tradição de sua época, é que a astronomia, juntamente com a ótica e a harmonia são “as mais físicas das ciências matemáticas” (*Phys.* 194 a₇₋₈: τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων), ainda que evidentemente elas se comportem de modo diverso do das ciências matemáticas puras. A diferença reside não nos entes estudados, mas sim no diverso modo de abordá-los. O matemático analisa as linhas e as superfícies de um ente físico qualquer, fazendo abstração da matéria física deste ente. Já o físico, por outro lado, contempla a união inerente e indissolúvel de matéria e forma que constitui um ente físico em particular. Deste modo, o geômetra ocupar-se-á apenas de linhas e superfícies, enquanto que o ótico tratará delas não enquanto entes matemáticos, mas sim enquanto entes físicos (cf. *Phys.* 194 a₇₋₁₂).

A situação da astronomia é bastante complexa, pois, conquanto ela seja considerada uma ciência matemática, ela se ocupa das substâncias sensíveis, mas eternas, aproximando-se assim, por carecer de geração e de corrupção, mais da filosofia primeira do que da física

(cf. *Met.* 1073 b₄₋₅). Além disso, as ciências matemáticas enquanto tais não tratam dos entes sensíveis, mas apenas dos entes propriamente matemáticos, ou seja, dos entes desprovidos de matéria física e, por conseguinte, imóveis (cf. *Met.* 1073 b₃₋₈). Do ponto de vista histórico, esta ambigüidade nasce do fato de Aristóteles ter substancializado o sistema matemático de Eudoxos, posteriormente aperfeiçoado por Calipos, transformando-o em um sistema físico (cf. *Met.* 1073 b₃₈- 1074 a₄). Este estatuto ambíguo da astronomia perpassa toda a produção de Aristóteles e é de grande importância porque aponta para a tênue linha divisória que separa a filosofia segunda da filosofia primeira e, naquilo que nos interessa em especial, fundamenta uma concepção também ambígua de eternidade como sendo, de um lado, um tempo sem fim (produzido pelo movimento circular incessante dos astros) e, do outro, como sendo algo radicalmente diverso do tempo, pois não há sentido algum em atribuímos tempo à substância imóvel, na medida em que o tempo está intimamente relacionado ao movimento.

Há que se diferenciar, portanto, com o propósito de elucidar a nossa análise atual, a relação existente entre a física e a filosofia primeira, por um lado, e a que existe entre a matemática pura e as ciências dela derivadas, como a astronomia, a ótica e a harmonia, por outro. A primeira diferença baseia-se em uma diversidade substancial. Existem substâncias móveis (corruptíveis e incorruptíveis) e uma substância imóvel. Desta última ocupa-se a filosofia primeira, já das primeiras trata a filosofia segunda. Uma passagem do livro Gama enuncia claramente esta diferença e relaciona-a com a outra a que aludimos acima. Em primeiro lugar, o Estagirita afirma que “tantas são as partes da filosofia quantas são as substâncias” (*Met.* 1004 a₂₋₃: *τσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαι περ αἰ οὐσίαι*). As substâncias a que ele se refere neste passo são a *φύσις* e a substância imóvel, porquanto ele afirma mais adiante que “a natureza é apenas um gênero do ente” (*Met.* 1005 a₃₄: *ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις*). Logo, o outro gênero é o da substância imóvel (cf. *Met.* 1071 b₃₋₄).

Aristóteles estabelece também uma interessante comparação do filósofo com o matemático, porquanto também a matemática possui partes “e há nas matemáticas uma ciência primeira e uma segunda e outras que lhes são consecutivas” (*Met.* 1004 a₇₋₉: *καὶ*

πρώτη τις καὶ δευτέρα ἐστὶν ἐπιστήμη καὶ ἄλλαι ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν). A ciência primeira na matemática é a aritmética, devido à sua maior simplicidade. A ciência segunda é a geometria, pois ela é mais complexa, na medida em que supõe a extensão. Por fim, as ciências derivadas são a astronomia, a ótica e a harmonia⁴. Ao comparar esta classificação das ciências matemáticas com a classificação da filosofia em filosofia primeira e filosofia segunda, depreende-se que há uma certa analogia entre a relação da aritmética para com a geometria e a relação da filosofia primeira para com a física. Tanto a aritmética é prioritária em relação à geometria, quanto a filosofia primeira o é em relação à física. Isso não quer dizer, contudo, que se possa reduzir a geometria à aritmética ou a física à filosofia primeira. Por outro lado, porém, existe uma grande diferença entre a matemática e a filosofia (primeira ou segunda), pois a matemática refere-se apenas à categoria da quantidade e não a uma substância determinada, enquanto que a filosofia define-se precisamente por ter como objeto quer uma substância móvel, corruptível ou não (filosofia segunda), quer uma substância imóvel (filosofia primeira).

Para compreendermos a prioridade, acima mencionada, da aritmética em relação à geometria e da filosofia primeira em relação à filosofia segunda, é preciso abrir um pequeno parêntese para uma importante doutrina do Estagirita que é recorrente em muitos de seus textos, a saber, a do que é mais conhecível ou conhecido por natureza (*γνωριμώτερον φύσει*) ou em sentido absoluto (*γνωριμώτερον ἀπλῶς*) e a do que é mais conhecível ou conhecido para nós (*γνωριμώτερον πρὸς ἡμᾶς*)⁵. Não devemos entender esta diferença de modo anacrônico, como se significasse, por exemplo, uma diferença entre uma dimensão objetiva e uma outra subjetiva. Antes elas significam dois modos de conhecimento que possuem prioridades assimétricas um em relação ao outro. Ou seja, o mais conhecido para nós é prioritário no processo de conhecimento, isto é, na ordem gnoseológica, já o mais conhecido por natureza, é prioritário pelo seu maior grau de

⁴ Cf. o comentário de J. Tricot que se baseia em Alexandre de Afrodisia: Aristote, *La Métaphysique*, t.I, Paris, 1948, *ad loc.*, p.114, n.2.

⁵ Sobre esta fundamental doutrina do Estagirita consultar: W. Wieland, *Die Aristotelische Physik*, Göttingen, 1970, pp.69-85; S. Mansion, “Plus connu en soi”, “plus connu pour nous”. Une distinction épistémologique importante chez Aristote”, *Études Aristotéliciennes*, Louvain-La-Neuve, 1984, pp.213-222 e F. Samaranch, “Sobre la fórmula aristotélica “lo más cognoscible por sí”: comentario analítico”, *Cuatro Ensayos sobre Aristóteles*, Madrid, 1991, pp.161-186.

inteligibilidade. De modo que não devemos pensar os termos deste binômio como opostos, mas sim como complementares. O mais conhecido para nós refere-se ao modo como as coisas se apresentam em sua facticidade, é o seu “quê” (*ὅτι*); já o mais conhecido por natureza refere-se ao modo que nos oferece as causas de um dado evento, é o seu “porquê” (*διότι*) (cf. *An.post.* I, 13 e 27). Uma outra maneira de exprimir esta diferença é interpretá-la como a que existe entre a percepção e o conceito, pois, como afirma o Estagirita, “eu denomino anterior e mais conhecido para nós o que é mais próximo da sensação e anterior e mais conhecido em sentido absoluto o que é mais afastado” (*An.post.* 72 a₁₋₃: *λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον*). E o mais afastado da sensação é o conceito (*λόγος*). Em várias passagens do *Corpus* Aristóteles contrapõe o que é mais conhecido “segundo a sensação” (*κατὰ τὴν αἰσθησιν*) ao que é mais conhecido “segundo o conceito” (*κατὰ τὸν λόγον*) (cf. *Phys.* 188 b₃₀₋₃₂, 189 a₄₋₅ e *Met.* 1018 b₃₁₋₃₂). De modo geral, a via do conhecimento, segundo o Estagirita, deriva do que é mais obscuro em si, mas mais conhecido para nós (isto é: a sensação), para o que é mais evidente em si e mais inteligível segundo o conceito (cf. *De an.* 413 a₁₁₋₁₂).

Fechemos este parêntese e retornemos à questão da classificação das ciências matemáticas e da sua comparação com a filosofia. Agora podemos perceber com clareza que as ciências matemáticas derivadas são as que apreendem a facticidade dos entes físicos, enquanto que a matemática (quer a aritmética, quer a geometria) fornece a razão, o porquê destes entes. No caso dessas ciências, isto é, da astronomia, ótica ou harmonia, “o ‘quê’ é contemplado pelos observadores empíricos, o ‘porquê’ pelos matemáticos” (*An.post.* 79 a₂₋₃: *τὸ μὲν ὅτι τῶν αἰσθητικῶν εἶδέναι, τὸ δὲ διότι τῶν μαθηματικῶν*). Deste modo, os últimos conhecem as causas dos fenômenos constatados pelos primeiros, sem necessariamente, contudo, conhecer-lhes a expressão física. Isto ocorre, pois “as ciências matemáticas tratam das formas e não de um substrato determinado” (*An.post.* 79 a₇₋₈: *τὰ γὰρ μαθήματα περὶ εἶδη ἐστίν, οὐ γὰρ καθ’ ὑποκειμένου τινός*).

A análise interna de uma espécie de conhecimento matemático, da geometria, por exemplo, mostra-nos que a diferença entre o mais conhecido em si e o mais conhecido para nós, não é só uma diferença entre ciências diversas, como, por exemplo, entre a geometria e a ótica, mas subsiste também nos elementos constituintes de uma mesma ciência. Assim, ponto, linha, superfície e sólido encontram-se em ordem inversa de inteligibilidade e de perceptividade. Para nós é mais fácil apreender primeiramente o sólido, depois a superfície, a linha e o ponto, mas, segundo o conceito, para apreendermos (intelectual e não perceptivamente) qualquer desses elementos, necessitamos primeiramente do conceito de ponto, depois do de linha, em seguida do de superfície, para finalmente chegarmos a conceituar o sólido (cf. *Top.* 141 b₃ - 142 a₁₁).

Um capítulo do primeiro livro dos *Analíticos Posteriores* (trata-se do capítulo vinte e sete) também poderá nos auxiliar nesta análise. Nele Aristóteles ao postular a prioridade e o maior grau de exatidão da ciência que conhece o “quê” e o “porquê” de algo face à ciência que só conhece o seu “quê”, compara, por um lado, as matemáticas com as ciências delas derivadas e, por outro, as matemáticas entre si, ou seja, a aritmética com a geometria. Ele constata, a seguir, a prioridade e a maior exatidão das matemáticas sobre as ciências delas derivadas e a da aritmética sobre a geometria, ainda que por razões diversas. No caso das matemáticas ante as ciências delas derivadas, a sua prioridade e maior acuracidade deve-se ao fato delas não inerirem a um determinado substrato, o que ocorre com as ciências que lhes são consecutivas. Já no caso da aritmética, a sua prioridade e maior exatidão em relação à geometria, deve-se ao fato dela ser mais simples, isto é, de necessitar ao ser pensada de menos recursos conceituais do que a geometria (cf. *Met.* 982 a₂₅₋₂₈). Esta procede “por adição” (*ἐκ προσθέσεως*), ou seja, ela necessita fazer uso de um maior número de recursos conceituais, como, por exemplo, dos conceitos de “grandeza” (*μέγεθος*) e de posição (*θέσις*), a fim de pensar os seus entes próprios, isto é, as figuras geométricas. Por esta razão, Aristóteles considera o ponto mais complexo do que a unidade, pois ele necessita do conceito de posição para ser apreendido intelectualmente, o que não ocorre com a unidade (cf. *An.post.* I, 27).

Uma passagem do livro *Mi* (cf. *Met.* 1078 a₈₋₁₇) oferece-nos um esclarecedor quadro classificatório das diversas ciências particulares baseado no seu maior ou menor grau de

prioridade conceitual e no maior ou menor grau de simplicidade dos entes a que estas ciências se referem. Assim, quanto maior for o seu grau de prioridade lógica e/ou de simplicidade ontológica, tanto maior será o seu grau de exatidão, pois que esta consiste na simplicidade. “Por conseguinte”, como afirma Aristóteles, “a ciência que é sem grandeza é mais exata do que a que trata da grandeza e exata em grau máximo é a que é sem movimento, mas caso trate do movimento, a mais exata será a que trata do movimento primeiro, pois este é o movimento mais simples e, dentre estes, o movimento uniforme <é o mais simples>” (*Met.* 1078 a₁₁₋₁₃: ὥστε ἀνευ τε μεγέθους μᾶλλον ἢ μετὰ μεγέθους, καὶ μάλιστα ἀνευ κινήσεως. ἐὰν δὲ κίνησιν, μάλιστα τὴν πρώτην; ἀπλουστάτη γάρ, καὶ ταύτης ἡ ὁμαλή). O critério de classificação é patente: as mais precisas de todas as ciências são as que tratam do que é sem movimento, isto é, a aritmética e a geometria e destas, a que é sem grandeza, a aritmética, por ser mais simples, é prioritária em relação à outra; já do lado das ciências que se ocupam dos entes móveis, a que se ocupa do movimento mais simples, o movimento tópico, é prioritária em relação às ciências que se ocupam das outras formas de mutação e, dentre os movimentos tópicos, o que é uniforme, por ser mais simples, é mais exato e este é o movimento circular dos astros⁶. Logo, em relação às ciências físicas a astronomia, que é “uma das mais físicas dentre as ciências matemáticas”, é prioritária.

Vemos, portanto, que a prioridade da aritmética em relação à geometria não é do mesmo tipo que a prioridade destas ciências em relação à astronomia, ótica ou harmonia. Aristóteles insurge-se contra a redução da geometria à aritmética, que ele acreditava ter sido empreendida pelos platônicos que reduziam, por exemplo, o conceito de linha ao do número dois (cf. *Met.* 1036 b₁₂₋₁₃). Mais grave ainda, aos seus olhos, era a redução da dimensão física à matemática, como ocorre no *Timeu*. Por isso, ao criticar a doutrina platônica exposta no *Timeu* que reduzia os elementos físicos a entidades geométricas, o Estagirita conclui por enunciar um princípio epistemológico essencial para compreender o seu pensamento, a saber, o de que “é preciso, talvez, que os princípios das coisas sensíveis

⁶ A respeito do duplice significado de “primeiro movimento” sigo o comentário à *Metafísica* de Ross, *ad loc.*, p. 417, e o de J. Annas aos livros *Mi e Ni* da *Metafísica*, *ad loc.*, p. 150 que, por sua vez, segue Ross: “As Ross in his note prints out, “primary movement” probably means both circular movement among types of movement and movement among types of change”.

sejam sensíveis, que os das coisas eternas sejam eternas, que os das coisas corruptíveis sejam corruptíveis e, de modo geral, que eles sejam do mesmo gênero que os sujeitos < de que são princípios >” (*De caelo* 306 a₉₋₁₁: *δεῖ γὰρ ἴσως τῶν μὲν αἰσθητῶν αἰσθητάς, τῶν δὲ αἰδίων αἰδίους, τῶν δὲ φθαρτῶν φθαρτάς εἶναι τὰς ἀρχάς, ὅλως δ' ὁμογενεῖς τοῖς ὑποκειμένοις*). O “talvez” (ἴσως), que mitiga o postulado do texto, provavelmente deve-se ao caso das “mais físicas dentre as ciências matemáticas” (astronomia, ótica e harmonia), pois, neste caso, a razão de seus eventos encontra-se não nelas próprias, mas sim nos princípios aritméticos ou geométricos que lhes fundamentam⁷. E no caso da ciência física?

O exemplo que Aristóteles cita inúmeras vezes no *Corpus* para ilustrar a ciência física é o de *σιμόν* (“chato”) (cf. *Phys.* 194 a₁₋₁₄; *Met.* 1025 b₃₀ - 1026 a₆, 1034 b₃₄ - 1035 a₇, 1035 a₂₅₋₂₇, 1037 a₂₉₋₃₃ e *De an.* 429 b₁₃₋₁₄, 429 b₁₈₋₂₁, 431 b₁₂₋₁₆)⁸. Ele também se utiliza deste conceito para exemplificar um tipo de predicado em cuja definição está presente o sujeito ao qual se refere, como já vimos no segundo capítulo da primeira parte do nosso estudo (cf. *Phys.* 186 b₂₂₋₂₃; *Met.* 1030 b₁₄ - 1031 a₁₄). No sentido que agora nos interessa analisar, entretanto, τὸ σιμόν é usado para exemplificar uma forma ligada à matéria, ou seja, a concavidade de um determinado tipo de nariz. Neste caso, a matemática diferencia-se da física por se ocupar da forma côncava, enquanto que a física trata do “chato” (= nariz côncavo)^{8a}.

Ao analisarmos cuidadosamente estas asserções, podemos constatar que o exemplo em questão (*σιμόν*), ao contrário do que parece supor o próprio Estagirita, não é plenamente adequado para ilustrar a ciência física, antes ele se enquadra no mesmo esquema do das ciências derivadas, ou seja, ele parece fazer da física uma mera ciência do “quê”, enquanto caberia à geometria a explicação do “porquê” deste evento⁹. Note-se que no caso das

⁷ Sobre este princípio epistemológico ver a análise de L. Couloubaritsis, *L'Avènement de la Science Physique*, Grèce, 1980, pp.34ss.

⁸ Acerca deste conceito averiguar o importante artigo de S. Mansion, “*Τὸ σιμόν et la définition physique*”, *Études Aristotéliciennes*, Louvain-La-Neuve, 1984, pp.347-355.

^{8a} Embora não seja a tradução correta de *σιμόν*, é útil pensar em português no termo “arbitado”, que exprime melhor que “chato” a idéia de uma determinada forma constitutivamente unida a uma matéria.

⁹ Cf. S. Mansion, *op. cit.*, p.350 e p.355.

ciências subordinadas, ao serem elas explicadas pela geometria e/ou aritmética, não ocorre efetivamente uma “passagem para outro gênero” (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, cf. *An.post.* I, 7), porquanto também elas são ciências matemáticas, ainda que “as mais físicas” dentre elas, como nos diz o próprio Aristóteles. Todavia, explicar a física pela matemática seria incorrer no grande equívoco do *Timeu*, a saber, o de explicar algo de um gênero (a física) por algo de um outro gênero (a matemática). O objetivo de Aristóteles na *Física* não é o de encontrar um princípio de inteligibilidade matemático nos entes físicos, por exemplo, a concavidade presente em um determinado tipo de matéria, mas sim o de analisar os entes físicos enquanto capazes de movimento e repouso.

O paradigma por ele utilizado para pensar os entes físicos, como se sabe, não é o matemático, mas sim o poiético ou técnico, pois, segundo ele, se a arte imita a natureza e o artista, como, por exemplo, o médico ou o arquiteto, deve conhecer tanto a forma quanto a matéria a que uma arte diz respeito - a saúde e os humores do corpo, no caso da medicina e o propósito e os materiais de construção, no caso da arquitetura -, então seria também a meta do físico conhecer ambos conceitos (matéria e forma) (cf. *Phys.* 194 a₂₁₋₂₇). Por conseguinte, a finalidade da ciência física é pensada em analogia com a da ciência poiética: “o fim da ciência poiética é a obra, o da física é o que aparece sempre em sentido próprio para os sentidos” (*De caelo* 306 a₁₆₋₁₇: *τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν*). Ora, se o *τέλος* da física é o que aparece aos sentidos, então, é óbvio que esse *τέλος* não pode ser meramente algo matemático, sendo, na verdade, o próprio *τέλος* do seu movimento. O fato que Aristóteles parta desta analogia com a atividade produtiva a fim de pensar os entes físicos, não deveria causar nenhum espanto, pois que, como vimos, a trajetória epistemológica inicia-se, segundo o Estagirita, sempre do mais conhecido para nós em direção ao que é mais conhecido em si. Logo, como a atividade produtiva nos é mais conhecida, parte-se dela para pensar os entes físicos¹⁰. Isso quer dizer que é a constatação da relação entre meio e fim existente entre a matéria e a forma que possibilita a compreensão da essência de um corpo animado. De modo que a mão, por exemplo, não

¹⁰ A respeito da importância da *τέχνη* para pensar a *φύσις* cf. L.Couloubaritsis, *op.cit.*, pp.218ss.

pode ser definida apenas e tão somente pela sua matéria constitutiva (carne, ossos, sangue, etc...), nem tampouco apenas e tão somente pela sua função (que poderia ser executada por uma ferramenta), mas sim pelo vínculo necessário e indissolúvel entre uma dada matéria e a sua forma (função). Uma “mão” decepada, a bem da verdade, não é mais uma mão, pois ela já não tem mais a capacidade de “finalizar” (*ἀποτελεῖν*) uma obra (cf. *Met.* 1036 b₂₈₋₃₂ e também *De an.* 403 a₂₉ - 403 b₇). “O físico”, então, nas palavras do próprio Aristóteles, “se ocupa de todas as obras e afecções de um determinado corpo e de uma determinada matéria” (*De an.* 403 b₁₁₋₁₂: *ὁ φυσικὸς περὶ ἅπανθ ὅσα τοῦ τοιοῦδι σώματος καὶ τῆς τοιαύτης ὕλης ἔργα καὶ πάθη*). O técnico, seja ele um médico ou um arquiteto, também se ocupa de um corpo e de uma matéria determinada. Os físicos, porém, tratam desses entes físicos na medida em que são capazes de movimento e repouso, guardando uma atitude teórica, ou seja, literalmente de observação, enquanto que os técnicos, por outro lado, “governam a matéria” (*Phys.* 194 b₁: *ἀρχουσαι τῆς ὕλης*), isto é, utilizam-na como meio para a execução de um dado fim por eles antevisto (por exemplo: a saúde para um médico ou a construção de uma casa para um arquiteto). Os matemáticos, por sua vez, ocupam-se dos entes físicos, mas não enquanto tais, ou seja, eles abstraem destes entes algumas propriedades que passam a tratar como se fossem entidades separadas. Por fim, compete ao filósofo que se ocupa da filosofia primeira o estudo da substância efetivamente separada (cf. *De an.* 403 b₁₂₋₁₆).

Após termos visto que há dois gêneros de substância (as móveis e a imóvel) que se expressam de modo tripartite (a móvel corruptível, a móvel incorruptível e a imóvel), bem como dois gêneros de ciência teórica (a filosofia primeira e a filosofia segunda) que também se articulam triadicamente (a física, a matemática e a teologia ou, mais propriamente, a física, a astronomia e a teologia), devemos retornar à questão, abordada no início do nosso trabalho, de saber como essas substâncias se articulam entre si. Será por analogia, por significação focal ou ainda de outro modo? Essa pergunta nos é essencial, porquanto a relação das diversas acepções do tempo, correspondentes a esses diferentes tipos de *οὐσίαι*, acompanharão necessariamente a modalidade de articulação dessas substâncias entre si, pois que o tempo para Aristóteles é uma afecção do movimento e este,

por sua vez, só ocorre em função daquilo que efetivamente se move, isto é, em função da substância.

Vimos no primeiro capítulo da primeira parte deste estudo que tanto o ente quanto o um se dizem de muitos modos. No âmbito categorial, o vínculo é estabelecido segundo a relação *πρὸς ἓν*, isto é, segundo um modo de relação no qual todas as categorias referem-se à primeira e mais importante dentre elas, a substância (*οὐσία*). Agora, entretanto, após termos visto que há três tipos de *οὐσία*, a pergunta que devemos tentar responder é a de saber se o vínculo existente entre essas substâncias é o mesmo do que aquele que preside a relação das categorias entre si. Uma passagem do livro Gama da *Metafísica* parece responder negativamente a esta pergunta, ao aludir a um outro tipo de relação entre termos polívocos distinta da relação *πρὸς ἓν*, a saber, a relação *τῶ ἐφεξῆς* (“por consecução”) (cf. *Met.* 1005 a₈₋₁₁)¹¹. O primeiro tipo de relação parece indicar uma relação de coordenação entre termos iguais (as categorias), já o segundo tipo parece aludir a uma relação de subordinação entre termos hierarquizados (as três substâncias). Todavia, conquanto diferentes, essas formas de relação possuem uma propriedade em comum: ambas referem-se a um termo principal, quer porque se ordenam em relação a ele, quer porque se ordenam sob a sua direção. E, em sendo assim, ambas diferenciam-se da relação analógica, na qual não há um termo principal de referência. Por conseguinte, seja horizontal, seja verticalmente ou, mais precisamente, seja ontológica, seja teologicamente a *οὐσία* constitui o âmago do sistema aristotélico.

A diferença por nós estudada entre predicação possível (*τι ἐν τινί*) e predicação efetiva (*τι κατὰ τινός*) parece ser o que permite a Aristóteles afirmar em uma passagem do livro Lambda (cf. *Met.* 1069 a₂₀₋₂₁) que a relação entre as categorias e a substância é uma relação “por consecução” (*τῶ ἐφεξῆς*) e não de significado focal (*πρὸς ἓν*)¹². Ora,

¹¹ Sobre a relação “por consecução” e a sua diferença com a relação de “significado focal” consultar: L. Robin, *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Hildesheim, 1963 (1908¹), pp. 168-170, onde o autor reproduz e critica a interpretação de Alexandre de Afrodísia acerca deste tópico; G. Reale, *Il Concetto di Filosofia Prima e l'Unità della Metafisica*, Milano, 1993³ (1961¹), pp. 119-121 e os comentários a este passo do livro Gama de G. Colle, *ad loc.*, pp. 62-63 e G. Reale, *ad loc.*, pp. 163-164, bem como os comentários deste último a *Eta*, 1, 1026 a₂₇₋₃₂, pp. 299-301.

¹² Cf. o comentário de G. Reale, *ad loc.*, pp. 554-555.

esta diferença está de acordo com a mudança de significado por nós assinalada entre a doutrina da substância como exposta nas *Categorias* e aquela que aparece no livro Gama (cap.2) e Zeta (cap.1) da *Metafísica*. Logo, um outro modo de traduzir esta diferença da relação das categorias para com a substância presente nestes textos, é dizer que enquanto predicados possíveis as categorias encontram-se em uma relação de significado focal para com a substância, mas enquanto predicados efetivos elas articulam-se segundo a relação de consecução para com a substância, dado esta possuir, na verdade, uma primazia lógica, gnoseológica e cronológica sobre aquelas.

Além disso é interessante notar o paralelo semântico que o termo ἐφεξῆς (“consecução”) apresenta no registro matemático e no metafísico. No âmbito matemático, consecutivo é o que não possui nenhum intermediário que lhe seja congênera, ou seja, ele assinala uma discontinuidade ordenada (cf. *Phys.* 231 a₂₃, b₈₋₉ e 226 b₃₄ - 227 a₁) - é o caso dos números -, já no âmbito metafísico ele indica a subordinação de gêneros distintos entre si - é o caso das substâncias móveis em relação à substância imóvel ou das categorias em relação à substância. A própria relação das categorias entre si, ou mesmo das matemáticas entre si, são também pensadas como articuladas segundo a relação por consecução. Sob esta perspectiva, o primeiro termo da hierarquia é sempre aquele a partir e por meio do qual os demais são conhecidos, pois ele é sempre o mais conhecido em sentido absoluto, sendo, portanto, o mais difícil de ser conhecido por nós. Esta é exatamente a relação do um com os números. Deste modo, a filosofia primeira é prioritária em relação à física, bem como a aritmética em relação à geometria. No interior destas, por sua vez, a unidade é prioritária em relação aos números, bem como o ponto o é ante as demais construções geométricas. Todavia, para nós, é mais fácil conhecer primeiro a filosofia segunda para depois chegarmos a conhecer a filosofia primeira, bem como conhecer primeiro a geometria do que a aritmética, ou ainda, no interior destas, são-nos mais acessíveis os números do que a unidade e o sólido do que o ponto. Há também a prioridade da matemática sobre a física, mas esta é de outra ordem, porquanto a primeira refere-se à categoria da quantidade e a segunda à substância móvel. Neste caso, a primazia diz respeito apenas ao grau de precisão e não ao grau de dignidade ontológica das coisas mesmas a que estas ciências se referem, na medida em que, como já dissemos repetidas vezes, para

Aristóteles os números não são em si mesmos, pois não subsistem separadamente da matéria à qual inerem, sendo apenas e tão somente produtos do processo intelectual da abstração que, por assim dizer, “extraí” e isola conceitualmente determinadas propriedades dos entes físicos a fim de constituir mentalmente os entes matemáticos.

A hierarquia triádica exprimi-se, como vemos, em diferentes constelações do sistema aristotélico. Assim, esta tríade pode ser pensada como: movente imóvel, esferas supralunares e mundo sublunar; como: ato puro, ato da potência da translação (isto é: do movimento circular) e ato da potência em geral (isto é: do movimento sujeito à geração e à corrupção); como: substância imaterial, matéria incorruptível (éter) e matéria corruptível (terra, água, ar e fogo) e, por fim, como: eternidade imóvel, eternidade móvel ou tempo do movimento incorruptível e tempo do movimento corruptível.

O nosso objetivo, a seguir, é justamente o de investigar esta última tríade. Sabemos, após estas reflexões iniciais, que os termos desta tríade se articulam segundo a relação por consecução e que, conquanto o primeiro termo da série seja o mais conhecido, isto é, o mais inteligível em modo absoluto, devemos sempre partir, inversamente, do que é menos inteligível em si, mas mais inteligível para nós. No presente caso, entretanto, o primeiro termo será só um termo de referência por contraposição, já que no âmbito da substância imóvel não há nenhum sentido em falar de tempo, na medida em que este está indissociavelmente relacionado ao movimento. Partamos, portanto, do que é mais conhecível para nós, ou seja, no nosso caso, do sentido físico do tempo, mais precisamente, da dimensão temporal no qual as substâncias corruptíveis se encontram.

2. O sentido físico do tempo: χρόνος

2.1. A definição do tempo

Os dois primeiros capítulos do tratado do tempo (cf. *Phys.* IV, 10-14), a saber, os capítulos dez e onze do quarto livro da *Física*, compõem um bloco argumentativo coeso e harmônico que culmina na célebre definição do tempo proposta pelo Estagirita: “isto pois é o tempo: número de um movimento segundo o anterior-posterior” (*Phys.* 219 b₁₋₂: τούτο γάρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). A nossa intenção, a seguir, é a de esclarecermos os passos do itinerário conceitual percorrido por Aristóteles nestes dois capítulos iniciais do seu estudo acerca do tempo, até chegarmos à sua já referida definição do tempo.

O capítulo dez inicia-se, como de praxe tem início as análises aristotélicas (cf., p.ex.: *Phys.* 208 a₂₇₋₂₉, 202 b₃₅₋₃₆ e 213 a₁₂₋₁₄), com uma investigação sobre as aporias constitutivas a respeito do assunto em questão, neste caso, com as aporias sobre o tempo. Há, porém, uma diferença com as outras análises, porquanto aqui essa discussão das aporias se dará “por meio dos discursos exotéricos” (*Phys.* 217 b₃₀₋₃₁: διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων)¹³. Neste contexto, em particular, Aristóteles não remete o leitor a outras passagens de sua obra, como parece ser o caso nas outras ocasiões em que ele se utiliza desta expressão (do ponto de vista filológico chama a atenção o fato que todos os outros passos em que ocorre essa expressão, ela é precedida pela preposição ἐν, só na *Física* antepõe-se-lhe a preposição διὰ), mas aqui o discurso aporético é aquele que imediatamente se segue à sua própria afirmação.

A interpretação mais autorizada sobre a expressão λόγοι ἐξωτερικοί indica que o seu significado é primacialmente metodológico, pois ela se contrapõe à expressão λόγοι

¹³ Acerca do significado da expressão ἐξωτερικοί λόγοι em Aristóteles consultar o excelente artigo de Franz Dirlmeier, “*Physik*, IV, 10 (Ἐξωτερικοί λόγοι)”, *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg, 1969, pp.51-58. Na primeira página do artigo o autor cita as oito únicas passagens no *Corpus* onde ocorre esta expressão.

κατὰ φιλοσοφίαν (cf. *E.E.* 1217 b₂₂₋₂₃)¹⁴. Esses dois tipos de saberes opõem-se, portanto, tal qual a δόξα opõe-se à ἐπιστήμη (cf. *Top.* 105 b₃₀₋₃₁). Esta oposição, contudo, é mister atentar para isto, não é hierárquica, ou seja, ela não é depreciativa em relação à δόξα ou ao discurso exotérico (a prova disto é que o passo em questão da *Ética Eudêmica* separa o discurso exotérico do discurso conforme à filosofia com um mero καί-καί, “ou-ou”, isto é, ambos são formas de discurso que expressam tipos de racionalidade igualmente válidos, porém, utilizadas para fins distintos)¹⁵. A primeira forma de discurso, o discurso exotérico, diz respeito à discussão das opiniões mais autorizadas (os ἔνδοξα), já a segunda, o discurso conforme à filosofia, diz respeito à verdade (ἀλήθεια).

No texto em análise, o Estagirita expõe as aporias iniciais acerca do tempo para, logo a seguir, passar a discutí-las filosoficamente. É importantíssimo distinguir estas duas fases da inquirição aristotélica, porquanto não se deve buscar na parte aporética nenhuma verdade acerca do fenômeno do tempo. Eis porque Aristóteles tampouco se preocupa em resolver no decorrer de seu texto, ao menos de modo direto e explícito, as aporias aqui levantadas¹⁶. A apresentação das aporias visa apenas e tão somente situar o leitor na dimensão constitutivamente problemática de um tema em estudo, cujo modo de apreensão se encontra entre o de uma evidência indubitável dos sentidos e o daquilo que é auto-contraditório e que, portanto, viola o p.d.n.c., ou seja, o princípio fundamental da razão. Logo, pode-se dizer que a investigação aporética pretende apenas evidenciar a complexidade intrínseca do fenômeno investigado, não representando necessariamente,

¹⁴ Cf. F.Dirlmeier, *op.cit.*, pp. 56-57.

¹⁵ As diversas formas de racionalidade em Aristóteles foram tratadas resumida, porém, fidedignamente no opúsculo de E.Berti, *Le Ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, 1989.

¹⁶ Cf. P.Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München, 1964, p.21. O autor também recomenda esta cautela, ainda que a seus olhos a razão para ela é de outra natureza, já que Conen interpreta a expressão ἐξωτερικοὶ λόγοι como significando “escritos não-peripatéticos”, interpretação que não compartilhamos, pois preferimos seguir aqui a exegese de Dirlmeier. De qualquer forma, a conclusão é a mesma: não devemos imputar à análise aporética um rigor veritativo que lhe é intrinsecamente alheio. Cf. também U.Marquardt, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Würzburg, 1993, pp.39-40, que também adverte para este fato, mas que, como nós, também segue a análise de Dirlmeier.

porém, as idéias do próprio Aristóteles sobre o mesmo. Passemos, então, à exposição destas aporias¹⁷.

A primeira aporia acerca do tempo aponta para o seu modo deficitário de ser: uma parte dele não é mais, a outra ainda não é; logo, o seu *modus essendi* não é completo. Ele carece da dimensão presente, isto é, daquela parte que é (*ἐστί*) e não que foi (*ἦν*) ou será (*ἔσται*). Todavia, quer consideremos “o tempo infinito” (*ὁ ἄπειρος χρόνος*), quer “o tempo que sempre podemos considerar novamente” (*ὁ ἀεὶ λαμβανόμενος χρόνος*), em ambos os casos ele compõe-se destas partes que não são no presente. É interessante observar que já aqui, na parte aporética, Aristóteles afirma haver dois modos diversos de considerarmos o tempo, modos esses que serão posteriormente examinados mais detidamente. No primeiro caso, considera-se o tempo em sua totalidade, já no segundo, leva-se em conta apenas um intervalo deste tempo infinito, em outras palavras, considera-se somente um intervalo de tempo voluntariamente delimitado.

Esta aporia principal exprime-se por meio de duas linhas argumentativas: a primeira das quais assinala a impossibilidade do tempo, formado de partes que não são, “participar de uma substância” (*Phys.* 218 a₃: *μετέχειν οὐσίας*); a segunda, que de certa forma complementa a primeira, aponta para uma situação inversa, pois parte da suposição de que o que pode ser dividido em partes, se é, necessariamente deve possuir ao menos uma, senão todas as partes que o constituem. Ou seja, essas partes devem ser partes efetivamente presentes. Vê-se, portanto, o jogo especular dessa dúplici argumentação: quer partindo-se do não ser das partes do tempo, quer partindo-se do ser do tempo enquanto algo passível de ser dividido, chega-se a essa situação igualmente aporética, pois como pode ser plenamente o que é formado de partes que não são mais ou que ainda não chegaram a ser ou como algo pode ser dito divisível, se as partes nas quais ele precisamente se dividiria não são mais ou ainda não chegaram a ser?

Todavia, dada a ressalva da segunda argumentação, de que se ao menos houvesse uma parte do tempo, o ser do tempo já estaria assegurado, isso nos leva a pensar no agora (*νῦν*),

¹⁷ Uma visão geral e sintética sobre o papel fundamental da aporia nos textos de Aristóteles pode ser obtida através da leitura do artigo de P. Aubenque, “Sur la notion aristotélicienne d’aporie”, *Aristote et les Problèmes de Méthode*, Louvain-La-Neuve, 1980, pp. 3-19.

pois este, ao contrário do que já foi (*γέγονε*) e do que ainda está por vir (*μέλει*), é efetivamente agora. Aristóteles, contudo, adverte-nos para o fato, que ele mesmo explorará posteriormente na parte propriamente filosófica do tratado, que o agora não é uma parte do tempo. Isto por uma dupla razão: o agora não mede o tempo, enquanto que a função de uma parte seria a de medir o todo do qual ela é dita ser parte e o tempo, como Aristóteles formula ainda cautelosamente nesta seção aporética, “não parece ser composto de agoras” (*Phys.* 218 a₈: *οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν*), enquanto que um inteiro deveria ser composto de suas partes constituintes.

As aporias relativas ao agora não cessam aí, antes elas se multiplicam. Como saber, por exemplo, se o agora que “parece limitar o passado e o futuro” (*Phys.* 218 a₉: *φαίνεται διορίζειν τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον*) permanece sempre o mesmo ou se é sempre um outro? Ambas hipóteses conduzem-nos a situações aporéticas, pois se afirmarmos que ele é um e o mesmo, isso incorreria em dois absurdos. O primeiro seria o de supormos ser possível delimitar uma grandeza contínua apenas por meio de um único limite. Todavia, como afirma Aristóteles, antecipando as suas inquirições filosóficas posteriores, “o agora é um limite e <pode-se> considerar <somente> um tempo delimitado” (*Phys.* 218 a₂₄₋₂₅: *τὸ δὲ νῦν πέρας ἐστίν, καὶ χρόνον ἔστι λαβεῖν πεπερασμένον*). É importante observar: “um tempo”, não “o tempo”, pois, como vimos, o tempo pode ser pensado quer como infinito, quer como finito. O outro e ainda mais grave absurdo de considerarmos dois agoras como idênticos, seria o de postularmos inconscientemente a co-presença de acontecimentos passados e atuais, pois que ser simultâneo (*ἀμα*) segundo o tempo “é ser no mesmo e único agora” (*Phys.* 218 a₂₆₋₂₇: *τὸ ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι καὶ ἐνὶ [τῷ] νῦν ἐστίν*). Uma atenta exegese destas objeções revela que a primeira delas aplica-se ao tempo considerado como delimitado, enquanto que a segunda ao tempo considerado em sua ilimitação constitutiva. Por isso, no primeiro caso, é necessário pensar em dois agoras distintos entre si, sem os quais não é possível delimitar um intervalo de tempo, enquanto que no segundo caso a comparação é feita entre dois agoras pontuais, um marcando um evento passado e o outro um evento atual. Ao se pensar a infinitude do tempo o agora deve

ser pensado não mais como um dos limites que determinam um intervalo temporal, mas sim como um limite único que conecta incessantemente o passado e o futuro¹⁸.

A segunda hipótese, isto é, a de que o agora seja sempre diverso, também nos conduz a uma situação aporética, pois que, dado não ser possível estarem presentes simultaneamente no tempo partes diversas entre si, exceto se uma delas for contida pela outra, como, por exemplo, diz-se um dia estar contido em um determinado mês (o exemplo é de Simplicio, cf. *In Arist. Phys.*, 698, 10-12), então, é necessário que o primeiro agora seja destruído para que possa advir um novo agora. Mas quando ele poderia ser destruído? Certamente não no preciso momento em que é, nem tampouco no agora imediatamente subsequente, porquanto os agoras, tais quais os pontos, não são contíguos uns em relação aos outros. Também não em ~~um~~ outro agora, já que isso significaria que ele esteve co-presente com os infinitos agoras que se interpõem entre eles.

A exposição dessas aporias tem por finalidade introduzir-nos nas opiniões mais comuns e respeitadas, os *ἔνδοξα* (cf. *Top.* 100 b₂₁₋₂₃), dos contemporâneos de Aristóteles acerca do tempo. E qual ou quais seriam essas opiniões? Sem dúvida, a principal delas que se pode depreender do texto é a de que só o presente é de fato, o passado e o futuro, não sendo presentes, não são. Em outras palavras, é-lhes negado o próprio ser. Uma análise mais cuidadosa mostra que essa concepção, por sua vez, fundamenta-se em uma outra, ainda mais arraigada e difundida na cultura grega coetânea a Aristóteles, segundo a qual, o próprio ser de uma coisa é pensado em termos puramente físicos, ou seja, o ente é pensado como aquilo que é em um determinado lugar, enquanto que o não-ente é pensado como o que não é em lugar algum, ou ainda, como a ausência da presença atual de um ente físico. Esta posição encontra um de seus representantes mais ilustres na figura do sofista siciliano Górgias¹⁹. Em um fragmento de seus textos que chegou até nós, ele afirma com clareza falando do ente que “se o ente é eterno, é infinito; <mas> se é infinito não está em lugar algum e se não está em lugar algum, não é” (DK B 3)²⁰, de modo que o ente vê-se reduzido

¹⁸ Cf. o minucioso comentário de E. Cavagnaro-Stuijt, *Aristotele e il Tempo. Analisi di Physica. IV, 10-14*, Leeuwarden, 1995, p.47.

¹⁹ Sobre a concepção vulgar de tempo presente em Górgias consultar L. Ruggiu, *Tempo, Coscienza e Essere nella Filosofia di Aristotele*, Brescia, 1970, pp. 12ss.

²⁰ Cf. Górgias, *Testemunhos e Fragmentos*, Lisboa, 1993, p.31.

ao corpo físico (*σῶμα*) que ocupa um determinado lugar. A bem da verdade, a posição de Górgias é muito mais radical, porquanto ele nega até mesmo que o ente é. Todavia, o nosso interesse aqui não é o de analisar a sua obra, mas apenas o de ilustrar a grande penetração da idéia de que só o ente presente é efetivamente. A onibrangência desta concepção evidencia-se ao comprovarmos que no extremo oposto da sofística, a saber, no bojo mesmo da nascente filosofia as reflexões filosófico-poéticas de Parmênides sobre o ente dirigiam-se para a mesma afirmação incondicional e irrestrita do que já foi ou do que ainda está por vir²¹. O célebre fragmento número oito de Parmênides não deixa margem à dúvida sobre esta influência ao afirmar acerca do ente que ele “não era em um momento qualquer, nem será, dado que é agora todo idêntico, uno e contínuo” (DK 8, 5-6: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές). Esta mesma idéia influenciará também o próprio Platão. Num passo do *Timeu* ele diz, seguindo a mesma filiação parmenídea, que apenas o é (*ἐστίν*), mas não o era (*ἦν*) ou o será (*ἔσται*) refere-se à substância eterna (cf. *Timeu* 37e-38b).

Ora, como já havíamos visto ao abordarmos a problemática do ente na primeira parte do nosso estudo, Aristóteles busca uma posição equidistante tanto de Parmênides, quanto dos sofistas. Se isto é válido em relação ao conceito de ente, deverá ser válido também em relação ao conceito de tempo, já que este relaciona-se àquele. Será oportuno, portanto, saber o que os predecessores de Aristóteles escreveram sobre o tempo. E é justamente este o novo passo dado pelo Estagirita no seu tratado, pois ele em seguida à exposição das aporias sobre o tempo, passa ao relato doxográfico²².

A menção dos seus antecessores é extremamente sucinta e genérica, o que, ao menos em parte, é compreensível, visto que de fato poucos filósofos haviam tematizado o problema do tempo antes de Aristóteles. Em uma única sentença o Estagirita assinala a contribuição de seus antepassados: “uns dizem que ele [isto é: o tempo] é o movimento do universo, outros que ele é a própria esfera celeste” (*Phys.* 218 a₃₂ - 219 b₁: οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ

²¹ Cf. o comentário de V. Goldschmidt, *Temps Physique et Temps Tragique chez Aristote*, Paris, 1982, p. 12.

²² A respeito da doxografia em Aristóteles consultar o artigo de E. Berti, “Sul carattere *dialettico* della storiografia filosofica di Aristotele”, *Storiografia e Dossografia nella Filosofia Antica*, ed. G. Cambiano, Torino, 1986.

ἄλλου κίνησιν εἶναι φασι, οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτήν). A referência genérica (οἱ μὲν [...] οἱ δέ) aos representantes dessas duas definições do tempo levou inúmeros exegetas deste célebre texto a especular sobre quem seriam os prováveis autores destas teses.

A primeira tese, a saber, a de que o tempo seria o movimento do todo, foi atribuída a Platão desde Simplicio, que, a sua vez, baseava-se nos comentários de Eudemo e Teofrasto, discípulos diretos de Aristóteles, bem como no de Alexandre de Afrodísia, principal comentador do Estagirita. Poder-se-ia conjecturar que o motivo de Platão não ser explicitamente mencionado por Aristóteles, deva-se ao fato de que esta idéia também fosse compartilhada por outros pensadores da época. A refutação dessa tese dá-se por meio de dois argumentos. O primeiro mostra que a relação entre parte e todo no que diz respeito ao movimento circular e ao tempo não é simétrica, na medida em que uma parte de um movimento circular não é mais o movimento circular, enquanto que uma parte do tempo continua sendo tempo, mais precisamente, um intervalo de tempo. A segunda refutação mostra que mesmo se houvesse muitos céus, cada qual movendo-se circularmente a seu modo, não haveria sentido em falar de muitos tempos, dado ser absurdo e contraditório supor a co-presença de tempos simultâneos, pois o tempo, como Aristóteles já havia afirmado ainda no terceiro livro da *Física* e como reconfirmará no tratado sobre o tempo, é um conceito comum e universal (cf. *Phys.* 200 b₂₀₋₂₃). Em outras palavras: independentemente do céu e de seu respectivo movimento circular ser um ou muitos, o que aqui não está verdadeiramente em questão, o tempo será um só²³.

A segunda tese, atribuída pelos intérpretes aos Pitagóricos, afirma ser o tempo a própria esfera celeste. A justificativa que os representantes desta tese advogam para sustentá-la é que, sempre segundo o relato aristotélico, tanto a esfera celeste quanto o tempo apresentam um caráter oniabrangente, isto é, tudo o que é, se encontra na esfera celeste, assim como tudo o que é, se encontra no tempo. A tese parece a Aristóteles demasiado ingênua e plena de insensatezas, de modo que ele não a julga nem mesmo digna de um exame mais atento

²³ Acerca das sutilezas sintáticas desta segunda tese - a de que deveria haver muitos céus - consultar o minucioso comentário filológico de A. Torstrik, "Über die abhandlung des Aristoteles von der zeit", *Philologus*, 26, 1867, pp. 460-461.

para ser refutada. Filopono, entretanto, refuta-a em seu comentário a este livro da *Física*, baseando-se em três pontos: o primeiro de caráter lógico, pois as premissas sustentadas pelos representantes desta tese são ambas afirmativas e universais e de duas proposições deste tipo nada decorre; o segundo no qual ele afirma a diferença entre ser na esfera e ser no tempo, já que “tudo se encontra na esfera como em um lugar, mas no tempo tudo não se encontra como em um lugar, logo a esfera não é o tempo” (Philoponus, *In Phys.* 710, 6-7, é interessante observar que Tomás de Aquino também aponta essas duas deficiências lógicas assinaladas aqui por Filopono, cf. S. Tomás, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, Liber IV, Lectio 16, par. 567) e, por fim, o terceiro onde ele afirma “que o tempo possui o passado e o futuro, mas a esfera não possui o passado e o futuro e que a parte do tempo é tempo, mas a parte da esfera não é a esfera, logo a esfera não é o tempo” (Philoponus, *In Phys.* 710, 14-17).

Após esta curta exposição doxográfica Aristóteles inicia a sua própria análise sobre o tempo. Antes, porém, de acompanhá-lo neste percurso, que o conduzirá à formulação de sua própria definição do tempo, detenhamo-nos, ainda que muito rapidamente, na também célebre definição do tempo contida no *Timeu* de Platão.

Diante de uma análise mais superficial e convencional do *Timeu* e a referência, reconhecida como tal por inúmeros comentaristas antigos, a Platão no décimo capítulo do quarto livro da *Física*, surge a dúvida de saber como se pode relacioná-las. Isto porque, de acordo com uma longuíssima tradição exegetica, a definição do tempo expressa no *Timeu* é a de que o tempo seria a imagem móvel da eternidade e a menção a Platão na *Física* refere-se a que este definira o tempo como sendo o movimento do universo. Haveria então duas diferentes definições do tempo no *Timeu*, uma mais periférica, a do tempo como movimento do universo e a outra, a do tempo como imagem móvel do eterno, mais essencial, como pensaram alguns intérpretes?²⁴ . Apenas recentemente, Remi Brague, em uma análise penetrante e original, apontou para esta aparente contradição e desmontou a

²⁴ Esta, por exemplo, é a hipótese defendida por J.F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1948, pp. 23-26, part. p. 23.

tradicional definição do tempo atribuída a Platão, mostrando a sua origem neoplatônica²⁵. Isso ele o fez por duas vias: a primeira ao assinalar o fato de que os pensadores cronológica e teoricamente mais próximos de Platão (p.ex.: o próprio Aristóteles ou os sucessores de Platão na Academia) jamais se referiram à definição do tempo como imagem móvel da eternidade. Esta tradição exegética teve início, portanto, somente alguns séculos após Platão com Albino (séc. II d.C.), Aécio (séc. II d.C.) e principalmente com Diógenes Laércio (séc. III d.C.). A partir deste momento ela é retomada e repetida à exaustão por Plotino e pelos seus sucessores, chegando assim até os nossos dias²⁶. A segunda via é a análise minuciosa do passo em questão (*Timeu* 37 d_{5ss.}) e de todas as outras passagens do *Timeu* (*Timeu* 47 a₁-b₂; 41 a₆ e 42 d₅; 39 c₅-d₂, d₇-e₂ e 38 b₆-c₃) nas quais a problemática do tempo é tratada. Esta análise demonstra de modo indubitável para R.Brague que “a imagem do *aiôn* [isto é: do eterno] não é o tempo, mas o céu”²⁷.

Retomemos o fio argumentativo que conduz e coere os dois primeiros capítulos do quarto livro da *Física*, já que teremos oportunidade de retornar à análise platônica acerca do tempo exposta no *Timeu* ao confrontá-la com a definição proposta por Aristóteles. Neste retorno ao texto aristotélico é mister perguntar-se agora de que modo o Estagirita chegou à sua célebre definição do tempo e será justamente este o itinerário que percorreremos a seguir.

Aristóteles inicia a sua inquirição propriamente filosófica aceitando a existência de uma certa conexão, não, porém, de uma identidade total entre o movimento e o tempo. “o tempo, diz ele, parece ser sobretudo um movimento e um tipo de mudança” (*Phys.* 218 b₉-10: *δοκεῖ μάλιστα κινήσις εἶναι καὶ μεταβολή τις ὁ χρόνος*). Não há, contudo, plena identidade entre o movimento ou a mudança e o tempo, porque, em primeiro lugar, tanto o movimento quanto a mudança só ocorrem no ente móvel ou em mutação e em

²⁵ Cf. R.Brague, “Pour en finir avec ‘le temps, image mobile de l’éternité’ (Platon, *Timée*, 37d)”, ensaio este que compõe o primeiro capítulo (pp.11-71) de seu livro *Du Temps chez Platon et Aristote. Quatre Études*, Paris, 1982.

²⁶ Cf. R.Brague, *op.cit.*, pp.21-27. A referência que Aristóteles faz a Platão na *Física* é mencionada na p.26. R.Brague cita as seguintes passagens de Plotino, *Enéadas*, I,5,7,15; III,7,1,19; III,7,11,20 e 24 e III,7,13,24.

²⁷ Cf. R.Brague, *op.cit.*, p.46. A análise de R.Brague é aceita, ainda que não em todas as suas conseqüências e detalhes, pela comentarista mais recente do tratado do tempo da *Física* (cf. E.Cavagnaro-Stuijt, *op.cit.*, p.52).

relação a eles (cf. *Phys.* 200 b₃₂: “não há movimento além (*παρά*) das coisas (*τὰ πράγματα*)”, enquanto que o tempo está “em toda parte” (*πανταχοῦ*) e “junto a todas as coisas” (*παρά πᾶσιν*); em segundo lugar, uma mudança pode ser mais veloz ou mais lenta, já o tempo não, porquanto os atributos em questão, a saber, a rapidez e a lentidão, são determinados pelo próprio tempo, pois diz-se rápido o que se move muito em pouco tempo e lento, o que se move pouco em muito tempo.

A primeira diferença assinalada entre o tempo e o movimento (ou a mudança) é imensa, na medida em que o movimento e a mudança só podem ser pensados em relação a algo determinado, ou seja, em relação a um indivíduo (*τόδε τι*), já o tempo, por outro lado, é algo comum e universal. Logo, embora presente em toda parte e junto a todas as coisas, o tempo não pode ser identificado e analisado particularmente em nenhuma delas, dado ser apenas e tão somente um conceito necessariamente implícito na compreensão do processo do devir. Resta observar, contudo, que o tempo não subsiste como algo separado do ente móvel, antes só se constitui em sua relação com ele. O tempo tampouco é um universal, obtido por meio da abstração a partir da percepção dos entes particulares (cf. *E.N.* 1143 b₅), mas é antes a expressão conceitual de uma condição epistemológica necessária e universal para que o próprio devir se torne compreensível para nós.

A segunda diferença visa mostrar que se a rapidez ou a lentidão são predicados possíveis da mudança, os mesmos não se aplicam ao tempo, pois para se afirmar a rapidez ou lentidão de uma mudança qualquer, ela deve ser comparada com outra mudança. Ou seja: a atribuição da rapidez ou da lentidão ao devir implica na existência de uma pluralidade de entes em mutação, a fim de que eles possam ser comparados entre si. É óbvio que com o tempo isto não pode ocorrer, pois é precisamente ele que determina o critério adotado, a saber, a rapidez ou a lentidão, capaz de comparar os processos de mutação entre si. E, em sendo assim, ele mesmo não pode ser dito rápido ou lento, porquanto um conceito qualquer não pode definir-se a si mesmo.

Resta saber o que Aristóteles quer dizer ao afirmar que “o tempo não é determinado pelo tempo, nem por ser uma certa quantidade ou uma qualidade” (*Phys.* 218 b₁₇₋₁₈: ὁ δὲ χρόνος οὐχ ὄρισται χρόνω, οὔτε τῷ ποσός τις εἶναι οὔτε τῷ ποιός). Esta afirmação de difícil compreensão deu origem a algumas interessantes interpretações quando não foi simplesmente ignorada pelos comentaristas²⁸. A primeira tentativa de explicação provém de Temístio (cf. Temístio, *In Arist. Phys.*, 143, 14-22), tendo sido basicamente retomada por P.Conen. Uma exegese alternativa, ainda que também baseada em Temístio, foi proposta por V.Goldschmidt e foi parcialmente adotada por E.Cavagnaro-Stuijt que, contudo, também acrescentou algumas importantes considerações para o entendimento desta sentença. Por fim, A.Giordani indicou alguns problemas inerentes a estas duas interpretações, propondo, a seguir, tal qual E.Cavagnaro-Stuijt, a sua própria exegese.

Esta sentença nos interessa em particular porque ela parece apontar para o tipo de relação que se dá entre o tempo (*χρόνος*) e as categorias da quantidade (*ποσόν*) e da qualidade (*ποιόν*). Dizer que o tempo não é determinado nem segundo a quantidade, nem segundo a qualidade, não seria simplesmente postular uma categoria independente das outras para o tempo? E não seria precisamente esta dificuldade em subscrever o tempo, ao menos em todas as suas dimensões, à categoria da quantidade que teria levado Aristóteles a incluir *ποτέ* no elenco categorial como a categoria eminentemente temporal (cf. p.ex.: *Cat.* 1 b_{26ss} ; *Top.* 103 b_{22ss} ; *Phys.* 225 b_{5ss} e *Met.* 1017 a_{25ss})? Lembremo-nos de que quando analisamos a categoria da quantidade na primeira parte deste estudo, havíamos assinalado a diferença entre o tratamento concedido ao tempo como quantidade nas *Categorias* (*Cat.* 4 b₂₄) e na *Metafísica* (*Met.* 1020 a₂₉). Nas *Categorias* *χρόνος* era considerado como sendo um *quantum* em si, enquanto que no livro Delta da *Metafísica*, tanto *χρόνος* quanto *κίνησις* eram considerados apenas como sendo quantidades por acidente. Mais difícil

²⁸ Tanto W.D.Ross, *Aristotle's Physics*, 1936, quanto H.Wagner, *Aristoteles. Physikvorlesungen*, 1967, E.Hussey, *Aristotle's Physics. Books III and IV*, 1983 e C.Collobert, *Aristote. Traité du Temps*, 1994, por exemplo, ignoram esta sentença. Por outro lado, A.Vigo, *Física. Libros III-IV*, 1995, pp.242-243 refere-se à dificuldade de interpretação desta sentença e expõe a tese de Temístio e P.Conen. Curiosamente o autor não se refere aqui à exegese alternativa proposta por V.Goldschmidt.

ainda de se entender é a referência à qualidade. Que tipo de qualidade poder-se-ia subscrever ao tempo? Certamente não a rapidez, pois como o Estagirita explica, o tempo não pode ser dito rápido ou lento, já que esses atributos referem-se apenas e tão somente à intensidade do deslocamento cinético de um ente móvel em relação a um intervalo de tempo maior ou menor. Resta saber se, de fato, esta proposição refere-se às categorias e é precisamente isto que iremos averiguar a seguir, ao determo-nos mais atentamente nas diversas interpretações a que ela foi submetida.

P. Conen, baseando-se no comentário de Temístio, afirma que o movimento possui tanto quantidade quanto qualidade (a rapidez), sendo que ambas essas propriedades são determinadas pelo tempo. O tempo, por outro lado, possui quantidade que, contudo, não é definida em relação ao próprio tempo, mas ele de modo algum possui qualidade (a rapidez). Conen ressalta, entretanto, que não basta saber que o tempo não possui qualidade a diferença do movimento, a fim de diferenciá-los, porque, segundo o próprio Aristóteles, o tempo tampouco se determina por uma certa quantidade e, sendo assim, ambos - movimento e tempo - possuem um aspecto quantitativo. A diferença, como enfatiza Conen, é estabelecida devido ao fato que o tempo pertence à própria essência da rapidez, enquanto que um *quantum* evidentemente pode ser definido por outras características que não as temporais. Conen supõe que a menção de “uma certa quantidade” na sentença analisada não é essencial e antes atrapalha do que esclarece ou apoia o curso das idéias expostas no texto²⁹.

V. Goldschmidt, conquanto julgue interessante a interpretação de Temístio e Conen, incomoda-se com a conclusão final de Conen que via a menção da quantidade como algo accidental e que chegaria até mesmo a atrapalhar a ordem das idéias tratadas. Ele propõe que se atente para o fato de Temístio atribuir qualidade (a rapidez) e quantidade ao movimento, enquanto que no texto aristotélico, na verdade, só há referência ao tempo. Por esta razão, ele supõe estarmos diante de um procedimento de substituição, um método utilizado nos *Tópicos* para refutar definições incorretas (cf. *Top.* 142 b₂₋₆). Deste modo, a fim de confutar a definição do tempo como movimento, o argumento substitui “tempo” por

²⁹ Cf. P. Conen, *op.cit.*, pp.35-36.

“movimento” e, por conseguinte, deve ser lido assim: “o tempo não é definido pelo tempo, ou seja, pelo movimento (que supõe-se ser o tempo) e isto, nem pelo movimento segundo a quantidade, nem pelo movimento segundo a qualidade”³⁰. Para Goldschmidt restaria em aberto apenas a questão de saber porque o movimento local teria sido excluído deste contexto.

E.Cavagnaro-Stuijt refere-se à exegese de Goldschmidt como “a mais clara e completa que foi dada até agora”, porém, tece duas críticas a esta interpretação. A primeira delas, já presente no próprio exegeta francês, aponta para a ausência de alusão ao movimento local, o que, segundo ela, é muito problemática, porquanto na exposição doxográfica imediatamente precedente, Aristóteles ao tratar do movimento dos céus, tratava especificamente do movimento local. A segunda possível objeção seria de cunho filológico, pois que o critério da substituição produziria como que um segundo argumento (o primeiro fora relacionado à rapidez e à lentidão) contra a identificação pura e simples de movimento e tempo, sem, contudo, haver um apóio sintático para isto, já que o $\delta\acute{\epsilon}$ de 218 b₁₇ indica antes um reforço da afirmação de que o tempo não pode estar implicado na definição de seus próprios atributos, do que uma outra afirmação. Cavagnaro-Stuijt propõe como saída deste impasse, no que retoma Temístio e Simplicio, interpretar a quantidade a que se refere o texto em questão, não como a categoria no interior da qual o tempo se inclui, mas sim “como uma quantidade x de tempo (ou de movimento) e, (em referência a *Phys. IV, 12, 220 a₃₀-b₅* onde o problema é retomado), como uma quantidade determinada segundo o longo e o breve, o muito e o pouco”³¹.

A.Giordani critica tanto a interpretação de Conen, quanto a de Goldschmidt, ambos baseados em Temístio e propõe uma solução alternativa parecida com a proposta por Cavagnaro-Stuijt, embora ambos exegetas não pudessem levar em consideração a obra um do outro, dado que seus livros foram publicados no mesmo ano. As críticas dirigidas à interpretação fornecida por Temístio e retomada por Conen são quatro, a saber: a) não é claro porque Aristóteles teria falado de $\pi\omicron\iota\acute{o}\nu$, porquanto o tempo carece de qualidade; b)

³⁰ Cf. V.Goldschmidt, *op.cit.*, p.21.

³¹ Cf. E.Cavagnaro-Stuijt, *op.cit.*, pp.79-81; a citação é da p.81.

ποιόν e *ποσόν* referem-se ao tempo enquanto determinante e não aos aspectos segundo os quais o tempo é determinado por outra coisa; c) a interpretação pressupõe que *ποιόν* e *ποσόν* sejam os aspectos mediante os quais o tempo determina o movimento, mas esta suposição não se baseia fidedignamente no texto, na medida em que nele estes dois termos aparecem apenas para afirmar que o tempo não determina a si mesmo e d) a interpretação de *ποσόν* contradiz o que o próprio Aristóteles afirmará mais adiante a propósito da determinação recíproca entre movimento e tempo (cf. *Phys.* 220 b₁₆₋₁₈). É justamente por esta última característica que também a interpretação de Goldschmidt é falha, pois que, ao contrário do que esta indica, o tempo é efetivamente determinado pelo movimento que, na verdade, comparece na própria definição do tempo, como veremos mais adiante, como um elemento integrante. Giordani interpreta a qualidade (*ποιόν*) e a quantidade (*ποσόν*), tal qual Cavagnaro-Stuijt, com a ressalva de que esta referia-se só à quantidade, como sendo os aspectos do tempo que determinam a rapidez e não, de acordo com os intérpretes antigos, como sendo os aspectos do movimento determinado pelo tempo. Logo, *ποιόν* e *ποσόν* são para Giordani os aspectos do tempo que permitem dizer que o tempo é muito ou pouco e breve ou longo. Estes aspectos são conversíveis em relação à definição de rapidez, pois rápido é o que se movimenta muito em um breve tempo. Neste sentido, segundo Giordani, *ποιόν* e *ποσόν* devem ser identificados com *συνεχές* (contínuo) e *ἀριθμός* (número) que, em um passo posterior da *Física*, haviam desempenhado a mesma função que a dos dois primeiros termos: “<o tempo> enquanto contínuo é dito longo e breve, já enquanto número muito e pouco” (*Phys.* 220 b₁₋₂: *ἢ μὲν γὰρ συνεχῆς, μακρὸς καὶ βραχύς, ἢ δὲ ἀριθμὸς, πολὺς καὶ ὀλίγος*)³².

Acreditamos que esta última exegese proposta é a mais interessante e completa, porque, ao invés de recorrer a Temístio, atem-se ao próprio texto aristotélico, encontrando nele mesmo respaldo teórico para fundamentar a sua interpretação. E, de acordo com esta, a sentença em questão não trata, na verdade, da relação entre o tempo e as categorias da

³² Cf. A. Giordani, *Tempo e Struttura dell'essere. Il Concetto di Tempo in Aristotele e i suoi Fondamenti Ontologici*, Milano, 1995, pp.21-23.

quantidade e da qualidade, mas apenas e tão somente de algumas características do próprio tempo. Vemos, portanto, que, ao contrário do que parecia inicialmente, não é necessário pensar aqui na relação entre *χρόνος* e as categorias, mas antes deve-se pensar em alguns atributos do próprio *χρόνος* a que Aristóteles tornará a se referir de outro modo em uma passagem posterior do seu tratado sobre o tempo.

Finalizando o primeiro capítulo de seu tratado, isto é, *Phys.* IV, 10, Aristóteles faz uma importante observação metodológica. Ele afirma que, no âmbito deste, não há necessidade de se diferenciar *κίνησις* (movimento) de *μεταβολή* (mudança), o que ele fará somente mais tarde, particularmente no quinto livro da *Física* (cf. *Phys.* V,2 e *Phys.* 229 a₃₁: *διαφέρει μεταβολή κινήσεως*, “a mudança difere do movimento”). Esta observação, que jamais deve ser esquecida, é fundamental para a correta compreensão do tempo, pois que, segundo ela, o termo “movimento”, que entra na definição do tempo, também poderia ser pensado como mudança, como veremos logo mais, dado a intercambialidade inerente a esses termos neste nível mais genérico de análise. Esta desconsideração da diferença específica entre *κίνησις* e *μεταβολή* postulada em *Phys.* 218 b₁₉₋₂₀, ancora-se na própria necessidade que Aristóteles tem de empreender um estudo mais geral das condições imprescindíveis a fim de se pensar qualquer movimento ou mudança. Estes conceitos ínsitos ao processo do devir e necessários para pensá-lo são o lugar (*τόπος*), o vazio (*κενός*) e o tempo (*χρόνος*). Estes termos são, na verdade, propriedades “comuns e universais” a todas as coisas (cf. *Phys.* 200 b₂₀₋₂₃), ou seja, propriedades comuns a todo e qualquer ente natural que esteja em movimento ou em mutação e, por esta razão, quando, como no nosso caso, se analisa a natureza do tempo, é indiferente e desnecessário saber se o tempo em questão refere-se à apreensão intelectual (numérica) de um movimento ou de uma mudança.

O décimo primeiro capítulo do quarto livro da *Física* começa em plena continuidade com o décimo, porquanto se o décimo capítulo concluía com a evidente constatação da não identidade entre tempo e movimento (*κίνησις*) (cf. *Phys.* 218 b₁₈), o décimo primeiro,

introduzido pela conjunção adversativa *ἀλλά* (“mas”), inicia-se postulando a tese contrária de que o tempo tampouco pode existir na ausência de mudança (*μεταβολή*) (cf. *Phys.* 218 b₂₁). Note-se a intercambialidade inerente aos termos *κίνησις* e *μεταβολή* quando utilizados para se pensar o tempo.

Esta ausência de mudança ocorre, segundo Aristóteles, ou quando nós mesmos “não mudamos nosso pensamento” (*μηδὲν μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν*) ou quando “nos passa despercebido o que foi mudado” (*λάθωμεν μεταβάλλοντες*). Em qualquer dos casos, conclui o Estagirita, “não nos parece que haja transcorrido tempo” (*οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος*). A fim de ilustrar esta situação, Aristóteles refere-se a uma lenda³³ segundo a qual alguns homens que haviam adormecido em um templo na Sardenha, ao despertarem não tinham consciência do tempo que havia passado, “pois eles uniam o agora posterior ao anterior e, ao unificá-los, suprimiam, por estarem privados de sensação, o intermediário” (*Phys.* 218 b₂₅₋₂₇: *συνάπτουσι γὰρ τῶ πρότερον νῦν τὸ ὕστερον νῦν καὶ ἓν ποιούσιν, ἐξαιροῦντες διὰ τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεταξὺ*).

Antes de continuarmos acompanhando o raciocínio de Aristóteles, detenhamo-nos um pouco para entender a sua estratégia. Por que razão ele teria introduzido aqui a noção que pertence mais propriamente a um âmbito mais específico da sua *Física* (a psicofisiologia) do que a um âmbito mais geral? Estaria isto indicando uma psicologização ou subjetivação do tempo? Certamente não³⁴. O motivo para este deslocamento do campo semântico parece residir na própria natureza e especificidade de sua física, pois, segundo o Estagirita, os entes naturais só podem se encontrar em dois estados, a saber, em movimento ou em repouso³⁵. Além disso, não devemos transpor anacronicamente a dicotomia criada na Modernidade entre sujeito e objeto para o pensamento do Estagirita. A sua visão, diríamos hoje, para usar uma palavra (de origem grega) mais em voga, é mais holística, porquanto a

³³ As considerações mais atualizadas e detalhadas sobre a lenda dos dormentes da Sardenha podem ser consultadas em E. Cavagnaro-Stuijt, *op.cit.*, pp. 292-300, que dedica um apêndice especialmente a esta lenda.

³⁴ Cf. P. Conen, *op.cit.*, p. 39.

³⁵ Cf. o comentário de E. Cavagnaro-Stuijt, *op.cit.*, p. 88, n.8: “E si comprende benissimo che, nell’universo aristotelico, sarebbe ben difficile dare ragione di un’assoluta assenza di movimento. Questo, como credo, é uno dei motivi, se non il motivo, per cui Aristotele qui si riferisce alla percezione del tempo e non al suo essere”.

psique e o mundo físico são nela intimamente conectados. Este entrelaçamento constitutivo entre a alma e as categorias fundamentais do mundo natural é exemplarmente ilustrado na magistral análise sobre o tempo que agora estamos examinando, pois que este só pode ser pensado na conjunção constitutiva entre a alma e o mundo físico e jamais como um produto de apenas um dos pólos deste binômio³⁶.

Ora, se pensar o tempo como idêntico ao movimento era enganoso, pois acarretaria em uma substancialização do tempo, na medida em que só ocorre movimento ou mudança na presença de um ente móvel; pensar o tempo na ausência de movimento ou mudança seria absolutamente impossível, porque esta ausência de movimento significaria, na verdade, a própria supressão do mundo físico. Eis aí a razão pela qual Aristóteles circunscreve a imutabilidade ao âmbito do pensamento humano. Que o conteúdo do pensamento não se altere ou que não nos apercebamos de sua alteração, parece ser uma hipótese menos absurda para Aristóteles. Digo “menos absurda”, porquanto o exemplo de que ele se utiliza para ilustrar uma tal condição apresenta uma situação excepcional, talvez até mesmo quase patológica³⁷, na qual os indivíduos em questão estão desprovidos de sensação. É bem verdade que o sono é um estado especial no qual, ao contrário da vigília, as sensações em ato estão suspensas (cf. *De somno* 455 a₄-b₁₃), não, contudo, as sensações em potência (cf. *De an.* 417 a₁₀₋₁₂). Caso se queira enfatizar a estranheza desta condição, basta traduzirmos diretamente do grego e constataremos que os indivíduos em questão estavam literalmente “anestesiados”, isto é, efetiva e, de algum modo, também potencialmente impossibilitados de perceberem qualquer coisa que porventura lhes viesse a acontecer no intervalo de tempo entre o instante em que adormeceram e o instante em que voltaram a despertar. Esta singularidade mítica evidencia-se ao confrontarmos esta passagem com uma outra do *De sensu*, onde Aristóteles se dedica especialmente ao problema da sensação e onde ele afirma “não é possível que um tempo seja imperceptível, tampouco que nos passe desapercibido,

³⁶ Sobre esta relação intrínseca entre a alma e as categorias do mundo físico consultar as excelentes observações de W. Wieland, *Die Aristotelische Physik*, Göttingen, 1970 (2ª ed. revista), p.331, bem como as já anteriores de M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung SS 1927*, Frankfurt a.M., 1975, p.359-360, part. p.360: “Wir werden sehen, dass in der Tat das Phänomen der Zeit, in einem ursprünglicheren Sinne gefasst, mit dem Weltbegriff und damit mit der Daseinsstruktur selbst zusammenhängt”.

³⁷ Cf. o comentário de V. Goldschmidt, *op.cit.*, p.26.

mas é possível que todo tempo seja percebido” (*De sensu* 448 a₂₄₋₂₆: οὐδ’ ἐνδέχεται χρόνον εἶναι ἀναίσθητον οὐδένα οὐδὲ λανθάνειν, ἀλλὰ παντὸς ἐνδέχεται αἰσθάνεσθαι). A razão desta impossibilidade, entretanto, não iremos analisar aqui, mas apenas na terceira e última parte de nosso texto onde discutiremos o sentido psicofisiológico do tempo.

Retornemos ao texto de Aristóteles. Após ilustrar a sua tese principal, sobre a impossibilidade da percepção do tempo sem a concomitante percepção de uma mudança (ao menos interna), com a lenda dos dormentes da Sardenha, o Estagirita, a seguir, passa a elucidar mais conceitualmente o que apenas havia sido aludido através do relato desta lenda. Todo o problema da percepção do tempo sintetiza-se na percepção da diversidade de pelo menos dois agoras distintos entre si. Caso não percebamos a sua diversidade, então ser-nos-á impossível perceber o intervalo de tempo delimitado por estes dois agoras e, por conseguinte, não haverá tempo para nós, tal qual aconteceu com os dormentes da Sardenha. Há, porém, uma outra e mais constitutiva impossibilidade de perceber o tempo que consistiria na própria não diversidade dos agoras. Ora, neste caso, ou seja, se os agoras não são muitos, mas, na verdade, um e o mesmo, então, o próprio ser do tempo enquanto tal seria negado. Todavia, se o ser do tempo considerado em sentido absoluto não pode ser negado - e isso por razões de ordem físico-teológicas, como ainda veremos nesta segunda parte de nosso estudo -, a presença efetiva para nós de um tempo, isto é, de um intervalo de tempo o pode, pois ao não percebermos a diversidade de dois agoras, não seremos capazes de perceber aquilo que é por eles delimitado, a saber, um tempo.

Aristóteles afirma, por fim, que “não acreditar” (μη οἶεσθαι) na presença efetiva de um tempo ocorre-nos quando não determinamos nenhuma mudança, porque a nossa alma “parece” (φαίνεται) permanecer em um estado único e indivisível. Mas, caso possamos determinar diferentes estados anímicos, então “dizemos” (φαιμέν) que um tempo transcorreu. O uso de οἶεσθαι, φαίνεται e φαιμέν reforça, por assim dizer, que o campo semântico da análise é o indivíduo e a sua alma. Em sendo assim, Aristóteles conclui, “é evidente que não há tempo sem movimento e mudança” (*Phys.* 218 a₃₃ - 219 a₁ : φανερόν

ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος). Logo, o tempo não é simplesmente o movimento, mas tampouco pode ser na sua ausência. E o que significa logicamente dizer que um termo não pode ser sem um outro? Significa postular uma relação de implicação entre estes termos. O tempo implica o movimento. O próximo passo, perfeitamente coerente, de Aristóteles é o de tentar se aprofundar na natureza desta relação de implicação entre tempo e movimento. Por isso a sua inquirição filosófica propriamente dita inicia-se com a pergunta: “o que <o tempo> é do movimento?” (*Phys.* 219 a₃: *τί τῆς κινήσεως ἔστιν*).

Se em um primeiro momento Aristóteles aponta para a implicação unilateral que há entre o tempo e o movimento, em uma segunda etapa de seu estudo ele se aprofunda na análise desta relação e constata a mútua implicação de seus termos, “pois nós percebemos simultaneamente movimento e tempo” (*Phys.* 219 a₃₋₄: *ἀμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου*). Mediante dois exemplos complementares o Estagirita mostra que na ausência de percepção de um movimento qualquer, basta-nos a percepção de um movimento anímico para nos darmos conta de que um tempo transcorreu. Pelo mesmo motivo que já havíamos assinalado anteriormente, Aristóteles fala aqui da ausência de percepção de um movimento qualquer por não poder falar na ausência absoluta de movimento na natureza, pois isso descaracterizaria o próprio mundo físico segundo a sua concepção. Ele contrapõe a esta noção de um movimento (*κίνησις*) em geral, a noção de “um certo movimento” (*κίνησις τι*), a saber, de um movimento que se processe na alma. Devemos atentar, contudo, para o fato de que a mútua implicação entre tempo e movimento não se refere apenas aos movimentos anímicos, mas ao movimento considerado em sentido absoluto. A restrição é apenas gnoseológica e não ontológica³⁸. Em outras palavras, mesmo se não estivermos aptos a percebermos um movimento físico qualquer, porque estejamos dormindo, por exemplo, ainda assim a percepção de um movimento anímico qualquer levar-nos-á à percepção de um tempo transcorrido. Logo, é pela percepção ou pela ausência de percepção (p.ex.: os dormentes da Sardenha) de um

³⁸ Cf. a minuciosa análise feita sobre este ponto por A. Giordani, *op.cit.*, pp. 32-41, part. p.38.

movimento psíquico qualquer que chegamos a conhecer a mútua implicação entre o tempo e o movimento. Ora, se estes termos implicam-se mutuamente, conclui Aristóteles, então ou um deve ser idêntico ao outro ou um deve ser algo do outro. Dado que ele já havia demonstrado a não identidade entre tempo e movimento, só resta a hipótese de que um destes termos seja algo do outro. Seria então o tempo algo do movimento ou o movimento algo do tempo? A conclusão de Aristóteles é obviamente a de que o tempo é algo do movimento e não a de que o movimento é algo do tempo, porque “ser algo de” define uma relação análoga à relação predicativa, relação esta que só o tempo pode desempenhar, dado ele ser algo comum e universal e, para Aristóteles, como vimos na primeira parte do nosso estudo em relação ao ente e ao um, não há uma substância comum e universal, mas apenas substâncias individuais. O comum e universal, na verdade, é apenas um predicado comum e universal a todos os entes. O tempo (*χρόνος*), por analogia, nada mais é do que um “predicado” comum e universal de todo e qualquer ente móvel (seu âmbito atributivo, portanto, é, como se vê, menor do que o do ente ou do um, pois que estes, além de atributos dos entes móveis, também são atributos dos entes imóveis).

Faz-se mister interrompermos aqui esta análise do texto aristotélico a fim de esclarecermos algumas questões fundamentais suscitadas pelas últimas linhas do parágrafo anterior. Por que dissemos que o tempo é um predicado do movimento apenas por analogia? Por que procuramos analisar os múltiplos sentidos do tempo se o próprio Aristóteles afirma que ele é algo comum e universal? A resposta para ambas essas indagações deve ser buscada na diferença constitutiva postulada por Aristóteles entre a filosofia primeira e a filosofia segunda. Embora o Estagirita empregue, por exemplo, os termos *οὐσία* e *ὑποκείμενον* tanto no âmbito da filosofia primeira quanto no da física, há que se atentar para a sua diferença, de modo que se devemos falar no primeiro caso de uma ciência do ente (ontologia), onde *οὐσία* significa a categoria da substância e *ὑποκείμενον* o sujeito de predicção, no segundo caso, deveríamos falar de uma ciência do devir ou, mais precisamente, de uma geneseologia, onde *οὐσία* refere-se a um ente

móvel qualquer e *ὑποκείμενον* ao substrato do devir³⁹. Do mesmo modo a noção de predicado deve ser entendida diversamente⁴⁰. No âmbito da filosofia primeira a substância (a primeira categoria) pode subsistir sem os seus acidentes (as demais categorias), porém, no âmbito da física, um movimento qualquer não pode ser pensado sem o tempo, isto é, sem o suceder-se ordenado de suas etapas, sob pena de violar o p.d.n.c. e, por conseguinte, de ser totalmente absurdo. Pois, como pensar “Corisco no Liceu” e “Corisco na praça pública” sem a sucessão temporal? Como pensar qualquer mudança de um ente natural que não exija a noção de tempo, caso não se queira incorrer na simultaneidade absurda dos contrários?

No âmbito geneseológico há também uma primazia do *ὑποκείμενον*, como ocorre no plano ontológico, mas ela é relativizada na medida em que o movimento parte do ente em devir (*τὸ γιγνόμενον*), que é sempre composto (*ἀεὶ σύνθετον*) do sujeito (*τὸ ὑποκείμενον*) e do oposto (*τὸ ἀντικείμενον*), conduzindo ao oposto do oposto, ou seja, àquilo que o ente em devir se torna (*ὃ γίγνεται*) (cf. *Phys.* I, 7, part. 190 b₁₀₋₁₃). Assim, quando dizemos, por exemplo, que “o homem inculto” torna-se “o homem culto”, “homem” subjaz ao câmbio, mas não “inculto”, que se transforma no seu oposto, “culto”. Não obstante dizermos que “homem” subsiste a esta mudança, a bem da verdade isso não é totalmente correto, pois não sendo a física uma ciência matemática, não podemos abstrair o atributo “inculto” do homem em questão, mas ele deve ser pensado em sua composição “homem inculto” e, neste caso, o composto que advirá, “homem culto”, será distinto do seu termo de origem. Obviamente, há uma unidade numérica do substrato (trata-se de um só homem), mas há também uma duplicidade específica do substrato, ou seja, conceitualmente existem os compostos “homem inculto” e “homem culto” (cf. *Phys.* 190 b₂₃₋₂₄: *ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἀριθμῶ μὲν ἓν, εἶδει δὲ δύο*, “o substrato é numericamente um, mas especificamente dois”). A primazia é então relativizada,

³⁹ Cf. a análise profunda e original sobre a Física de L. Couloubaritsis, *L'Avènement de la Science Physique. Essai sur la Physique d'Aristote*, Paris, 1980, p.175. É deste autor a proposta do termo geneseologia.

⁴⁰ Cf. a advertência de L. Ruggiu, *op.cit.*, p.68: “Il rapporto che intercorre tra tempo e movimento non è equiparabile al rapporto tra sostanza e accidente - quasi che il movimento, così come la sostanza, possa sussistere anche senza un suo accidente -, giacché è contraddittorio pensare al movimento senza il tempo; il tempo infatti non è altro che l'ordine in cui l'ente che diviene diviene...”.

porquanto os elementos desta relação - o sujeito e o oposto - são pensados não estática, mas sim dinamicamente, isto é, são pensados temporalmente como as etapas de um processo de devir. Logo, dadas essas diferenças, dizer que o tempo é um “predicado” do movimento é dizê-lo só por analogia, já que o movimento carece de sentido para nós na ausência do tempo. Note-se bem que isso não quer dizer que o tempo tenha uma existência separada do movimento (cf. *De gen. et corr.* 337 a₂₃₋₂₄: *ἀδύνατον χρόνον χωρὶς κινήσεως εἶναι*, “é impossível que haja tempo separado do movimento”), mas apenas que do ponto de vista gnoseológico, não é possível que nós pensemos o devir, sem violarmos o p.d.n.c., caso não pensemos concomitantemente o tempo. Por isso, tampouco faz sentido pensarmos um tempo privado de qualquer conteúdo (cf. *Phys.* 251 b₁₀₋₁₄). Voltaremos a esse complexo ponto logo mais ao tratarmos do movimento como um termo integrante da definição do tempo.

A outra pergunta a que devemos responder antes de retornarmos ao texto aristotélico é a que se refere à unidade ou à pluralidade do tempo. Ora, não devemos nos esquecer que, conquanto Aristóteles postule o caráter comum e universal do tempo (*χρόνος*), isso não quer dizer que todos os sentidos do tempo restrinjam-se a esse sentido físico. E até mesmo no âmbito deste sentido físico, o tempo pode ser considerado quer finita quer infinitamente, como Aristóteles já mostrou e como ainda iremos averiguar mais detidamente. Além disso, há também um sentido categorial do tempo (*ποτε*), como já vimos, e, por fim, há um outro sentido não físico do tempo, o sentido axiológico do tempo (*καιρός*) de que nos ocuparemos na terceira e última parte de nosso estudo.

Regressemos então, finalmente, à nossa análise textual. Havíamos acompanhado passo a passo o percurso de Aristóteles até a sua constatação de que o tempo deve ser algo do movimento. Em seguida a isso, Aristóteles introduz dois conceitos novos e absolutamente essenciais para a sua investigação sobre a natureza do tempo, o de contínuo, o que ocorre em *Phys.* 219 a₁₀₋₁₄ e o de anterior-posterior, o que ocorre em *Phys.* 219 a₁₄₋₂₁, que ele atribuirá ao tempo mediante uma complexa e fundamental relação analógica que ele

estabelece entre a grandeza, o movimento e o tempo. Acompanhemos cada passo desta sucinta, mas absolutamente essencial etapa na sua busca da definição do tempo.

A passagem em questão, *Phys.* 219 a₁₀₋₂₁, é talvez, pelo seu caráter elíptico, uma das mais difíceis e intrincadas do tratado sobre o tempo, por esta razão detenhamo-nos nela com cautela⁴¹. Após afirmar que o tempo é algo do movimento, o Estagirita necessita analisar mais precisamente o que do movimento ele é. Para isto ele recorre, em primeiro lugar, a uma característica essencial do movimento, a saber, ao fato dele ser um contínuo (*Phys.* 219 a₁₀₋₁₄). Como ele chega a atribuir esse predicado ao movimento? A partir da constatação de que o móvel (*τὸ κινούμενον*) se move “de algo para algo” (*ἐκ τινος εἰς τι*) e de que sendo “toda grandeza contínua” (*πᾶν μέγεθος συνεχές*), disto seguir-se-á que o movimento “acampanha” (*ἀκολουθεῖ*) a grandeza, sendo, portanto, também ele um contínuo. Por fim, porque o movimento é contínuo por causa da grandeza, também o tempo o será, porquanto há uma simetria proporcional entre o quanto de movimento percorrido por um móvel e o quanto de tempo transcorrido para a execução deste movimento. Há três pontos extremamente controversos nessas linhas: o primeiro é o de saber se Aristóteles está se reportando aqui a todo e qualquer movimento ou apenas ao movimento local, o segundo refere-se ao significado exato da relação definida pelo verbo *ἀκολουθεῖν* e o terceiro e último é o que diz respeito à relação de proporção direta proposta entre a quantidade de movimento percorrido e a quantidade de tempo transcorrido para executar este movimento, pois que anteriormente (cf. *Phys.* 218 b₁₅₋₁₇) Aristóteles havia postulado, ao contrário, uma relação de proporção inversa entre a quantidade de movimento percorrido e a do tempo decorrido para que esse movimento ocorra.

A primeira dessas controvérsias divide os comentadores e estudiosos da obra de Aristóteles. Alguns supõem que o Estagirita esteja se referindo aqui apenas e tão somente ao movimento local (esta é a posição, por exemplo, de Simplício, Tomás de Aquino,

⁴¹ As melhores análises desta passagem podem ser lidas em: P. Conen, *op.cit.*, pp.44-52; E. Hussey, *op.cit.*, pp. 142-149; V. Goldschmidt, *op.cit.*, pp.30-35; E. Cavagnaro-Stuijt, *op.cit.*, pp.96-112; L. Ruggiu, *op.cit.*, pp.79-109 e A. Giordani, *op.cit.*, pp.42-66. Cf. também os artigos de D. Corish, “Aristotle’s attempted derivation of temporal order from that of movement and space”, *Phronesis*, 21, 1976 e de A. Vigo, “Orden espacial y orden temporal segun Aristoteles (*Phys.* IV, 11, 219 a₁₀₋₂₁)”, *Methexis*, 3, 1990.

H.Wagner, V.Goldschmidt, P.Conen e E.Cavagnaro-Stuijt), outros consideram que ele se refira a todo e qualquer movimento, local ou não (esta opinião é defendida, por exemplo, por M.Heidegger, E.Hussey, L.Ruggiu, A.Vigo e A.Giordani). Dado que o próprio texto de Aristóteles nada especifica, mas apenas se refere imprecisamente a um mover-se “de algo para algo”, acreditamos mais apropriado não restringirmos o movimento aqui assinalado somente ao movimento local (a mesma expressão *ἐκ τινος εἰς τι*, por exemplo, é usada por Aristóteles para se referir não à *κίνησις*, mas à *μεταβολή* em *Phys.* 225 a₁ e 234 b₁₀₋₁₁). Aqueles que interpretam a sentença em questão como referindo-se apenas ao movimento local, pressupõem uma identificação do *εἰς-τι* (“de-para”) com os limites do lugar e do próprio lugar com a grandeza, o que é errôneo e, por esta razão, lêem-na como significando que o mover-se do móvel ocorre em uma grandeza, ou seja, em um lugar. Todavia, os *termini a quo* e *ad quem* de um movimento não precisam necessariamente estar associados às posições ocupadas no lugar, pois podem referir-se, por exemplo, apenas às etapas inicial (o estado de privação) e final (a recepção da forma) de uma mudança qualquer (cf. *Phys.* 193 b₁₇₋₁₈). Não devemos nos esquecer, além disso, que o *μέγεθος* da linha 11 pode ser interpretado também como a grandeza necessariamente inerente a qualquer ente móvel, dado que só algo dotado de extensão e, por conseguinte, divisível pode se mover ou se transformar, jamais algo que seja desprovido de extensão e, portanto, indivisível, como, por exemplo, o ponto (cf. *Phys.* 241 a₆₋₇).

Mas para melhor compreendermos esta proposição, temos de nos dirigir à seguinte, pois que o propósito de Aristóteles aqui é, de certa forma, o de justificar a atribuição da continuidade ao movimento e ao tempo. Isto ele o faz através do verbo *ἀκολουθεῖν*. Em seguida à afirmação da identidade entre a grandeza e o contínuo, o Estagirita conclui elipticamente, que o movimento *ἀκολουθεῖ* a grandeza e imediatamente a seguir, que por causa (*διὰ*) desta ser um contínuo, também o movimento o é e, por causa deste o ser, também o tempo é um contínuo. Encontramo-nos neste ponto no cerne mesmo da segunda controvérsia acima referida, a saber, como devemos compreender o verbo *ἀκολουθεῖν*? A intenção do Estagirita revela-se bastante clara ao atentarmos para a frase imediatamente

subseqüente. Ele quer atribuir a continuidade que ele identificou à grandeza tanto ao movimento quanto ao tempo e isso ele o faz ao usar o verbo *ἀκολουθεῖν*. Mas, então, como devemos traduzir este verbo, qual o seu verdadeiro significado? Aqui as interpretações e comentários divergem. Alguns (p.ex.: E.Hussey, D.Corish e A.Vigo) vêem neste termo a expressão de uma relação de caráter fundacionista, outros (p.ex.: M.Heidegger, V.Goldschmidt e L.Ruggiu) apenas uma relação de concomitância. Ou seja, segundo alguns estudiosos, o fundamento ontológico da continuidade do tempo residiria na continuidade da grandeza e seria mediado pela continuidade do movimento. Todavia, a exacerbação desta dependência ontológica entre tempo e grandeza levou até mesmo alguns importantes filósofos, como H.Bergson, a falar indevidamente de uma espacialização do tempo em Aristóteles⁴². Vê-se, portanto, a importância decisiva de uma correta compreensão deste verbo e da relação por ele expressa. Dado ele carecer de um sentido único, é preciso compreender o seu significado mediante o contexto em que ocorre⁴³. No nosso caso, o contexto é a atribuição do caráter de continuidade ao movimento e ao tempo. Cabe-nos, por conseguinte, antes de optarmos por uma ou outra interpretação, explorar, ainda que apenas rapidamente, o conceito de contínuo em Aristóteles⁴⁴.

Embora Aristóteles trate explicitamente do contínuo (*συνεχές*) somente no sexto livro da *Física*, a análise prévia do lugar (livro IV), do tempo (livro IV) e do movimento (livro V), já o pressupõe, pois todos esses conceitos são pensados como contínuos. Contínuo é aquilo cujos extremos (*τὰ ἔσχατα*) são um (*ἓν*), a diferença do contíguo (*ἀπτομένον*), que é aquilo cujos extremos são concomitantes (*ἄμα*) e do consecutivo (*ἐφεξῆς*), que é aquilo que nada tem de congêneres entre os seus termos constitutivos. A primeira definição que o Estagirita nos fornece do contínuo é uma definição negativa, a saber, que o contínuo

⁴² Já M.Heidegger nas suas preleções do verão de 1927 em Marburgo havia chamado a atenção para a interpretação errônea do verbo *ἀκολουθεῖν* por parte de H.Bergson, que acarretou na sua também errônea exegese do conceito de tempo em Aristóteles, visto por Bergson como sendo um conceito indevidamente espacializado do tempo. Cf. M.Heidegger, *op.cit.*, p.345.

⁴³ Cf. J.Hintikka, *Time & Necessity*, Oxford, 1973, p.43: "...there is no *a priori* method of predicting what meaning it [isto é: o verbo *ἀκολουθεῖν*] bears in any particular passage of the Aristotelian corpus; the sense it has must in each case be gathered from the context."

⁴⁴ Acerca deste conceito consultar a excelente análise de W.Wieland, *op.cit.*, pp.278-316. As nossas considerações subseqüentes estão em profundo débito para com este estudo.

não pode ser composto de indivisíveis (cf. *Phys.* 231 a₂₄). Isto ocorre devido ao fato dos indivisíveis, por definição, não preencherem a condição básica para algo ser um contínuo, ou seja, a de que seus extremos sejam um, isto porque o conceito de extremo é um conceito relativo, sendo necessário, portanto, por definição, que haja uma diversidade entre o extremo e aquilo de que ele é dito ser um extremo (cf. *Phys.* 231 a₂₈₋₂₉). Logo, é evidente que o ponto ou o agora não podem ser extremos de si mesmos, ao serem indivisíveis, mas apenas extremos de algo diverso de si: a linha, no caso do ponto e o tempo, no caso do agora. Mas, se o contínuo não pode ser composto de indivisíveis, então de que ele é composto? A resposta parece poder ser uma só: de divisíveis, ou seja, de outros contínuos. Todavia, uma análise mais sutil revela que a estrutura mesma do contínuo não permite que o Estagirita refira-se a um contínuo como se este pudesse ser composto de algo (*συγκεῖσθαι ἐκ τιῶν*). A definição positiva que Aristóteles nos oferece do contínuo é que “todo contínuo é divisível em partes sempre divisíveis” (*Phys.* 231 b₁₆: *πάν συνεχές διαιρετὸν εἰς αἰεὶ διαιρετά*). Atente-se para o fato que a ênfase desta definição está na divisibilidade constitutiva do contínuo e não naquilo que é obtido pela divisão, pois isto, como vimos, nada mais é do que outro contínuo⁴⁵. Há, por assim dizer, como que uma irredutibilidade essencial do contínuo, pois ele não pode decompor-se em nada que não seja ele próprio um outro contínuo. Isto poderia parecer uma definição circular, contudo, esta circularidade é inerente a todo conceito fundamental (é o que acontece também, como vimos, com o par de conceitos fundamentais ato e potência). É interessante observar que como a ênfase da definição de contínuo recai na sua divisibilidade enquanto tal e não naquilo em que ele se divide, é indiferente para efeito de sua definição, saber qual é o seu conteúdo. Assim, grandeza, movimento e tempo são contínuos porque eles se dividem respectiva e indefinidamente em grandeza, movimento e tempo. Ou seja, dado qualquer tipo de contínuo, ele pode ser dividido ilimitadamente sem jamais chegar a partes indivisíveis que o constituiriam, por isso nem o ponto é parte da grandeza, nem o agora do tempo. Afirmar a continuidade da grandeza, do movimento ou do tempo, não é, contudo,

⁴⁵ Ao tratar da definição do contínuo W. Wieland, *op.cit.*, p.287, enfatiza: “das Schwergewicht liegt nicht auf dem Teil als solchem, sondern auf der Teilung”.

esclarecer a natureza destes termos, antes é evidenciar a difícil compreensibilidade e a problematicidade insita a eles.

O conceito de contínuo pressupõe, a sua vez, o conceito de infinito (*ἄπειρον*), pois postular que o contínuo é sempre divisível em outras partes divisíveis, é o mesmo que postular que ele é infinitamente divisível (cf. *Phys.* 185 b₁₀: *εἰς ἄπειρον γὰρ διαρετὸν τὸ συνεχές*, “o contínuo é dividido indefinidamente”). Vê-se, portanto, que a ênfase recai no ato, que pode ser renovado infinitamente, de divisão de um contínuo ou, visto pela perspectiva inversa, na possibilidade inerente a um contínuo de ser dividido infinitamente. Para o Estagirita há dois tipos de infinito: o por adição (*πρόσθεσις*), como no caso da série numérica e o por divisão (*διαίρεσις*), como no caso do contínuo. Em ambos os casos trata-se de uma operação intelectual. Em outras palavras, o infinito não subsiste efetivamente como um ente físico qualquer, mas ele é apenas potencialmente. Todavia, o seu ser potencial não deve ser entendido sob a perspectiva da filosofia primeira, isto é, o infinito não é potencial do modo como dizemos uma estátua estar potencialmente em um bloco de mármore (cf. *Phys.* 206 a₁₈₋₂₁), pois que esta pode efetivamente atualizar-se, enquanto que o infinito jamais poderá atualizar-se plenamente, na medida em que ele se presentifica apenas e tão somente como uma operação noética de adição ou subtração. Aristóteles diz isto textualmente no sexto capítulo do livro Theta da *Metafísica*: “o infinito não está em potência como se pudesse vir a ser separadamente em ato, mas <está> apenas no conhecimento” (*Met.* 1048 b₁₄₋₁₅: *τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἐστὶν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει*).

A divisão do contínuo, portanto, é um ato do pensamento que jamais se atualiza integralmente, ou seja, é um ato que está sempre em potência ao nunca atingir seu fim, já que, por definição, um contínuo pode ser dividido infinitamente. Aqui estamos diante de uma estrutura análoga à da definição do movimento, na qual as categorias modais - ato e potência - são superpostas uma em relação à outra, pois que o movimento é definido como o ato de uma potência enquanto tal, ou seja, não como a atualização efetiva de algo potencial, mas sim como a perene atualização de uma potência que, contudo, jamais

chegará a se efetivar. O mesmo se dá em relação à divisão de um contínuo. Isto ocorre, porque o infinito é do modo como dizemos que um dia ou uma competição são, a saber, “pelo seu tornar-se sempre diverso” (*Phys.* 206 a₂₂: τῶ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίνεσθαι). Igualmente também o movimento e o tempo são ditos “sempre diversos” (*Phys.* 219 b₉₋₁₀: αἰεὶ ἄλλη καὶ ἄλλη). A apreensão do infinito guarda um estreito paralelo com a do tempo, pois em ambos os casos não se pode afirmar que a natureza do infinito ou do tempo é, mas apenas que devem. “A infinitude não permanece, diz textualmente Aristóteles, mas devem, como também o tempo e o número do tempo” (*Phys.* 207 b₁₄₋₁₅: οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται, ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ χρόνου). Desta forma, a apreensão do infinito, do movimento ou do tempo é uma apreensão atual de uma potência de alteridade, ou seja, percebemos uma etapa do movimento ou um intervalo de tempo, mas insita a esta percepção de algo efetivo - esta etapa do movimento, este intervalo de tempo - inteligimos também a possibilidade de haver outras etapas do movimento e outros intervalos de tempo sempre diversos daqueles que percebemos agora. Toda essa discussão acerca do infinito mostra que para o Estagirita este conceito é pensado como um conceito temporal, o que para nós é obviamente difícil de entender, pois estamos habituados a pensar o infinito hodiernamente apenas enquanto uma realidade matemática e não enquanto uma estrutura física do mundo, como ele o era para Aristóteles. Dois elementos apontam para esta compreensão temporal do infinito: primeiro o fato de só apreendermos algo finito de uma cadeia infinita, seja um número, no caso do infinito por adição, seja um segmento de reta ou um intervalo de tempo, no caso do infinito por divisão; segundo o uso necessário do advérbio temporal ἀεὶ para definir o infinito⁴⁶. A articulação destes dois pontos, essenciais para compreendermos a natureza do infinito, exprime-se com muita eloquência quando Aristóteles afirma que “em geral o infinito é deste modo: sempre apreendemos algo distinto e o apreendido sempre é algo delimitado, mas ele é sempre algo diverso” (*Phys.* 206 a₂₇₋₂₉: ὅλως μὲν οὕτως ἔστιν τὸ ἀπειρον,

⁴⁶ Sobre estes dois pontos cf. W. Wieland, *op.cit.*, p.300.

τῷ αἰεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι, καὶ λαμβανόμενον μὲν αἰεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ' αἰεὶ γε ἕτερον καὶ ἕτερον).

O ser potencial do contínuo é para Aristóteles ainda mais constitutivo do que vimos, pois o contínuo para ele só pode ser pensado enquanto uma divisão que esta por vir, ou seja, como uma divisão incessante e não enquanto uma divisão que efetivamente já lhe sobreveio, pois, neste caso, não estaríamos mais diante de um contínuo. Uma passagem do *De anima* esclarece-nos sobre este ponto. Segundo o Estagirita uma extensão (*μῆκος*) é sempre concebida em ato como indivisível (*ἀδιαίρετον*), as suas divisões, portanto, são apenas e tão somente potenciais, pois, caso uma divisão seja realmente efetivada, então não estaremos mais diante de uma, mas de duas grandezas. Que um contínuo, considerado enquanto tal, seja concebido como um indivisível é mais uma prova de que Aristóteles não o pensa como composto de partes (cf. *De an.* 430 b₆₋₂₀).

O conceito de infinito, ao aplicar-se tanto ao movimento e ao tempo quanto ao próprio pensamento (cf. *Phys.* 208 a₂₀₋₂₁), constitui o elo entre o intelecto e a natureza, vínculo este que voltaremos a abordar ao tratarmos da relação entre o tempo e a alma. Não se deve, entretanto, subjetivar anacronicamente esta íntima associação entre o *νοῦς* e a *φύσις*. Aqui não se trata de que a grandeza, por exemplo, seja infinita devido ao pensamento (cf. *Phys.* 208 a₂₁₋₂₂), antes “sempre se poderá pensar em direção ao mais, pois que são infinitas as subdivisões da grandeza” (*Phys.* 207 b₁₀₋₁₁: *ἐπὶ δὲ τὸ πλεῖον αἰεὶ ἔστι νοῆσαι· ἀπειροὶ γάρ αἱ διχοτομίαι τοῦ μεγέθους*). Atente-se para a partícula explicativa *γάρ* que estabelece a fundamentação da multiplicidade dos números na divisibilidade da grandeza. Deste modo, é porque o contínuo tem a potência de sofrer (*δύναμις τοῦ πασχεῖν*) infinitas subdivisões, que o intelecto pode perceber-se como infinito. Ou seja, não se trata aqui de que o infinito seja um mero conteúdo do pensamento, mas sim de que ele constitui a própria forma deste⁴⁷. E isto é assim, porque tanto a infinitude do movimento e do tempo quanto a do intelecto baseiam-se na “não permanência das partes

⁴⁷ Cf. W. Wieland, *op.cit.*, p.305: “So ist das Unbegrenzte nicht ein Inhalt des Denkens, sondern seine Form”.

consideradas” (*Phys.* 208 a₂₀₋₂₁: *οὐχ ὑπομένοντος τοῦ λαμβανομένου*) ou, em outras palavras, na estrutura inerentemente temporal do próprio infinito que deve ser “sempre considerado como outro” (*Phys.* 206 a₂₇₋₂₈: *ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι*).

Após esta digressão retornemos à questão posta pelo verbo *ἀκολουθεῖν*. Não pode haver mais dúvidas de que ele deve ser interpretado como significando uma relação de concomitância e não uma relação de dependência ontológica. Isto se comprova pelo fato que, se nesta passagem Aristóteles parece priorizar a grandeza sobre o movimento e este sobre o tempo, em outras passagens de sua obra ele parece indicar outra relação de prioridade. Assim, no sexto livro da *Física* é porque todo movimento ocorre no tempo e porque este é divisível, que o movimento será divisível (cf. *Phys.* 235 a₁₁₋₁₃). No *De generatione et corruptione* a atribuição do predicado de continuidade também procede do tempo ao movimento: “Sendo o tempo contínuo, é necessário que o movimento <também> seja contínuo, dado ser impossível <haver> um tempo separado de um movimento” (*De gen. et corr.* 337 a₂₂₋₂₄: *συνεχοῦς δ’ ὄντος τοῦ χρόνου ἀνάγκη τὴν κίνησιν συνεχῆ εἶναι, εἴπερ ἀδύνατον χρόνον χωρὶς κινήσεως εἶναι*). Há, portanto, uma interrelação constitutiva entre grandeza, movimento e tempo, ao serem todos contínuos e, conseqüentemente, divisíveis ao infinito. Ao pensarmos em um deles, devemos pensar concomitantemente nos outros dois. Ocorre, porém, que para nós é mais fácil começarmos a pensar a grandeza do que o movimento ou o tempo, assim como é-nos mais fácil pensar o ponto do que o móvel ou o agora, como veremos logo mais, ao Aristóteles priorizar a relação tópica do anterior-posterior sobre os outros sentidos não tópicos desta relação.

A última das controvérsias acima referidas, a que diz respeito à correlação direta entre a quantidade de movimento e a de tempo, é facilmente solucionada se não imiscuirmos aqui a noção de rapidez (*ταχύ*) e lentidão (*βραδύ*), como era o caso no passo 218 b₁₅₋₁₇. Esta simetria direta entre movimento, grandeza e tempo é, como vimos, um dos próprios pilares da *Física* de Aristóteles.

Após a inserção da noção de contínuo, Aristóteles introduz em 219 a₁₄₋₂₁ outro conceito absolutamente central para poder chegar à sua definição do tempo, o de “anterior-posterior” (*πρότερον καὶ ὕστερον*)⁴⁸. O Estagirita inicia a sua análise neste passo atribuindo uma primazia ao sentido tópico de anterior-posterior. Que nas *Categorias* tanto o anterior quanto o posterior fossem ditos primacialmente em relação ao tempo é algo que não discutiremos agora, pois iremos analisar, logo mais, muito mais atentamente esse par de conceitos complementares. Neste momento, interessa-nos apenas acompanhar o percurso conceitual de Aristóteles para chegar à sua clássica definição do tempo. A discussão acerca de como devemos entender a afirmação de que “o anterior-posterior é primeiro no lugar” (*Phys.* 219 a₁₄₋₁₅: τὸ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν) está diretamente vinculada ao que vimos precedentemente ao analisarmos em que sentido a continuidade era primacialmente relacionada à grandeza. De acordo com a nossa análise de então acreditamos só podermos falar aqui de uma prioridade epistemológica e não de uma prioridade ontológica⁴⁹. A seguir, o procedimento de Aristóteles também está em paralelo com o tratamento dispensado à noção de contínuo, pois ele passa a atribuir, empregando indiferentemente o termo *ἀνάλογον* e o verbo *ἀκολουθεῖν*, o anterior-posterior ao movimento e ao tempo, tal qual fizera anteriormente em relação ao contínuo. É a última sentença deste passo aqui em questão que nos interessará analisar mais minuciosamente. “O anterior-posterior no movimento, diz Aristóteles, é aquilo que sendo em um momento qualquer é movimento; seu ser próprio, entretanto, é diverso e não é movimento” (*Phys.* 219 a₁₉₋₂₀: ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ὃ μὲν ποτε ὄν κινήσις [ἐστιν]: τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ κινήσις). Qual o sentido da expressão ὃ ποτε ὄν e como traduzi-la?⁵⁰. A importância essencial da

⁴⁸ A respeito da nossa opção de traduzir a expressão τὸ πρότερον καὶ ὕστερον por “o anterior-posterior” e não por “o anterior e o posterior”, cf. R.Brague, *op.cit.*, p.130: “Les mots τὸ πρότερον καὶ ὕστερον désignent un seul et unique phénomène, comme l’indique l’absence de l’article avant le second adjectif”.

⁴⁹ Nisto seguimos a interpretação de G.E.L.Owen, “Aristotle on time”, *Articles on Aristotle*, London, 1979, p.157: “Ontological priority is not what interests him here. He wants to show that spatial order is conceptually basic to the rest, that by starting from this we can explain the order of movement, and at another step the order of time, without circularity...”.

⁵⁰ Sobre a expressão ὃ ποτε ὄν consultar a clássica análise de A.Torstrik, “O ποτε ὄν. ein Beitrag zur Kenntnise des aristotelischen Sprachgebrauchs”, *Rheinisches Museum*, 12, 1857, pp. 161-173, que foi aceita quase que unanimemente por todos os intérpretes (P.Conen, *op. cit.*, pp.65-91, tece algumas considerações

expressão ὁ ποτε ὄν, doravante denominada o.p.o., para a determinação da natureza do tempo não pode ser minimizada, conquanto em todo o *Corpus* ela só apareça dez vezes: uma vez no *Da Geração e da Corrupção*, duas no segundo livro das *Partes dos Animais* e, significativamente, sete vezes na *Física*. A primeira ocorrência desta expressão na *Física* é precisamente em 219 a₂₀₋₂₁. Logo, a análise desta passagem será fundamental para compreendermos o seu emprego subsequente⁵¹. Esse emprego subsequente está intimamente vinculado à natureza mesma do agora (νῦν) e, por isso, retornaremos à “fórmula” o.p.o. ao analisarmos mais detidamente o conceito de agora, um conceito absolutamente essencial para a compreensão do conceito do tempo.

Em todas as ocorrências da expressão o.p.o. Aristóteles a utiliza para enfatizar uma diferença entre dois aspectos: um aspecto de identidade e um outro de diversidade. O aspecto de identidade é sempre expresso por o.p.o., o da diversidade por τὸ εἶναι ou por um outro termo correlato. De modo que o passo 219 a₁₉₋₂₁ deve ser lido como resposta a uma pergunta não explicitada por Aristóteles e que deveria soar mais ou menos assim: “o anterior-posterior no movimento é ou não é o mesmo que o movimento?” Do ponto de vista sintático somente isso explicaria o início da segunda parte da frase em 219 a₂₁ com as palavras τὸ μέντοι εἶναι..., ou seja, com o uso da partícula adversativa μέντοι em correlação com a partícula μέν da primeira parte da frase em 219 a₂₀. Semanticamente a diferença é marcada pelo uso de o.p.o. e τὸ εἶναι⁵². Sob o aspecto o.p.o. o anterior-posterior é o movimento, sob o aspecto do seu ser, entretanto, ele é diverso do movimento. Ou seja, sob a perspectiva daquilo que é em um momento qualquer, por exemplo, uma pedra, o seu anterior-posterior e o seu movimento coincidem, entretanto, conceitualmente, o ser do anterior-posterior é diverso do ser do movimento, ou ainda, estes conceitos não são idênticos. A identidade entre o anterior-posterior e o movimento para tudo aquilo que se encontra no tempo é fácil de ser compreendida, se pensarmos que o movimento nada mais

críticas à análise de Trostrik), até que R.Brague, *op. cit.*, pp.97-144 a contestou. Cf. também as análises mais recentes de E.Cavagnaro-Stuijt, *op. cit.*, pp.107-112 e pp.140-151 e de A.Giordani, *op. cit.*, pp.110-134.

⁵¹ Cf. R.Brague, *op. cit.*, p.100: “Le texte de 219 a_{20s} doit donc jouer pour nous d’une dignité et d’une autorité exemplaires. C’est sur lui que doivent pouvoir se régler les tentatives pour élucider le sens des autres occurrences, toutes postérieures”.

⁵² Cf. o comentário de E.Cavagnaro-Stuijt, *op. cit.*, pp.109-110, n.37.

é do que o processo que ocorre *ἐκ τινος εἰς τι* (“de algo para algo”), de modo que esta direção *ἐκ*→*εἰς* é a própria expressão da ordenação sucessiva ínsita a todo ente temporal, isto é, ela é a própria direção inerente ao sucessivo (*πρότερον-ὕστερον*). Voltaremos à “fórmula” o.p.o. ao analisarmos o conceito de agora.

O último trecho que antecede a primeira enunciação da definição do tempo vai de 219 a₂₂ à 219 b₁⁵³. Este é, como o anterior, um passo absolutamente central para o tratado do tempo, pois nele Aristóteles retoma e explicita uma afirmação que se encontra em 218 b₃₂, onde ele havia dito que percebemos o tempo ao determiná-lo. Mas, como se dá esta determinação do tempo? Ela ocorre, segundo o Estagirita, quando determinamos o movimento. E como determinamos o movimento? Nós o determinamos ao determinarmos o anterior-posterior no movimento. E este, por sua vez, “nós o determinamos ao supô-lo distinto entre si e diverso daquilo que é o intermediário dele” (*Phys.* 219 a₂₅₋₂₆: *ὀρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτά, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον*). Se fizermos isso, ou seja, se pensarmos os extremos (*τὰ ἄκρα*) como diversos do meio e se a alma disser que os agoras (*τὰ νῦν*) são dois, um o anterior, outro o posterior, “então nós também dizemos que há tempo” (*Phys.* 219 a₂₈₋₂₉: *τότε καὶ τοῦτό φαμεν εἶναι χρόνον*). O *καί* (“também”) da linha 22 e da linha 28 indica com clareza que a determinação do tempo é concomitante à determinação do movimento⁵⁴. Em outras palavras, se determinamos o movimento ao determinarmos o seu anterior-posterior, então também podemos conhecer o tempo, caso a alma determine dois agoras distintos entre si e diversos daquilo que os separa, “pois o que é determinado pelo agora parece ser tempo” (*Phys.* 219 a₂₉₋₃₀: *τὸ γὰρ ὀριζόμενον τῷ νῦν χρόνος εἶναι δοκεῖ*).

Um momento essencial desta passagem é a introdução do termo *νῦν* em 219 a₂₆₋₂₉, mais precisamente em 219 a₂₈. Nesta própria linha pode se acompanhar o interessante câmbio

⁵³ As melhores análises desta passagem são de P. Conen, *op. cit.*, pp. 53-58, de E. Cavagnaro-Stuijt, *op. cit.*, pp. 113-120 e de A. Giordani, *op. cit.*, pp. 66-75.

⁵⁴ Sobre o *καί* da linha 22 ver P. Conen, *op. cit.*, p. 53: “Das *καί* vor τὸν χρόνον sollte nicht übersehen werden. Dass Aristoteles sagt, dass wir *auch* die Zeit wahrnehmen, schliesst ein, dass die Bewegung auf jeden Fall wahrgenommen wird; d. h. in demselben Akt, durch den wir nach dem Vorher und Nachher abgrenzen, nehmen wir sowohl die Bewegung als solche als auch die Zeit wahr”.

sintático e semântico de *τὸ πρότερον καὶ ὑστέρον* de sua prévia função adverbial para a sua nova função adjetiva. Aqui anterior e posterior servem como qualificativos de dois agoras distintos entre si: o agora anterior e o agora posterior. Por conseguinte, sabemos então que falar do anterior-posterior no tempo é falar do agora anterior e do agora posterior que determinam um tempo intermediário entre eles.

Após haver exposto as condições essenciais para que se perceba o tempo - a percepção do anterior-posterior no movimento e a sua elevação pela alma à condição de dois agoras, um o anterior, outro o posterior -, Aristóteles expõe a condição básica que impossibilitaria esta percepção. Esta impossibilidade seria ocasionada pela percepção de um só agora. E percebe-se o agora como um (*ὡς ἓν*), de acordo com o Estagirita, por dois motivos: ou porque não se percebe o anterior-posterior no movimento ou porque, embora ele seja o mesmo (*τὸ αὐτό*) agora, ele o é, “por um lado, de algo anterior e, por outro, de algo posterior” (*Phys.* 219 a₃₂: *μὲν πρότερου δὲ καὶ ὑστέρου τινός*). Ou seja, ele é considerado como um ponto que desempenha a dupla função de limite e de limiar entre passado (o anterior) e futuro (o posterior) (cf. *Phys.* 218 a₈₋₉), constituindo, portanto, o tempo em sua indeterminação originária e não como uma das extremidades distintas entre si e diversas daquilo que delimitam e que constituem um tempo determinado⁵⁵. Logo, se percebermos o agora como um, “não parece haver passado nenhum tempo, porque <não parece haver passado> nenhum movimento” (*Phys.* 219 a₃₂₋₃₃: *οὐ δοκεῖ χρόνος γεγόμεναι οὐδεὶς, ὅτι οὐδὲ κίνησις*).

Por fim, Aristóteles complementa a proposição pouco acima enunciada (cf. *Phys.* 219 a₂₃₋₂₅) de que a presença do tempo implica na percepção do anterior-posterior, com a proposição inversa que afirma, ao contrário, a percepção do anterior-posterior implicar na presença do tempo (cf. *Phys.* 219 a_{34-b1}). Fica assim estabelecida a íntima e mútua relação de implicação entre o tempo e o anterior-posterior.

Agora, munido de todos os elementos necessários para a compreensão de sua definição, o Estagirita está apto a enunciá-la: “isto pois é o tempo: número de um movimento segundo o anterior-posterior” (*Phys.* 219 b₁₋₂: *τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως*

⁵⁵ Cf. E. Cavagnaro-Stuijt, *op. cit.*, pp. 118-119.

κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). A introdução do termo ἀριθμός (“número”) não é de todo arbitrária, pois esta noção já estava mais ou menos explícita em diversas passagens anteriores, em especial naquela que afirmava a alma dizer que os agoras são dois (δύο) (cf. *Phys.* 219 a₂₇₋₂₈). Ora, perceber dois agoras, um como o agora anterior, outro como o posterior, significa, na verdade, nada mais do que perceber o número de um movimento segundo o anterior-posterior.

Depois de enunciar a sua definição, Aristóteles pode retornar à sua pergunta inicial acerca da natureza do tempo e responder com segurança que ele não é simplesmente o movimento, “mas o movimento enquanto possui um número” (*Phys.* 219 b₃: ἀλλ’ ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίνησις)⁵⁶. Um indício (σημεῖον) para isto, segundo Aristóteles, é o fato de nós distinguirmos, por um lado, o mais e o menos por meio do número e, por outro, um movimento maior ou menor por meio do tempo. Logo, conclui o Estagirita, o tempo é um tipo de número (cf. *Phys.* 219 b_{3,5}). Que tipo de número o tempo é, nós veremos logo a seguir. Antes, porém, de iniciarmos uma análise mais minuciosa da cada termo contido na definição proposta por Aristóteles, cabe-nos entender a relação subsistente entre eles no âmbito da definição na qual coexistem.

Para isto, recordemos um passo da *Metafísica* em que o Estagirita exprime a natureza da própria definição: “nada, pois, há de diverso na definição além do chamado gênero primeiro e das diferenças” (*Met.* 1037 b₂₉₋₃₀: οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὀρισμῷ πλὴν τὸ τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί). A definição, portanto, é composta de gênero primeiro e das diferenças específicas (cf. *Top.* 103 b₁₄₋₁₆). Além disso, a definição (ὄρος) é dita ser, em muitas passagens dos *Tópicos*, o discurso (λόγος) que significa (σημαίνειν) a essência (τὸ τί ἦν εἶναι) (cf. *Top.* 101 b₂₁₋₂₂, 101 b₃₈, 103 b₉₋₁₀ e 153 a₁₅₋₁₆). Ora, diante dessas duas propriedades da definição - ser composta de gênero e diferença específica e significar a essência - resta-nos perguntar se a célebre definição do tempo de Aristóteles é realmente uma definição. O capítulo dez do segundo livro dos

⁵⁶ Curiosamente E. Hussey, *op.cit.*, p. 152, acredita ser esta a verdadeira definição do tempo em Aristóteles e não aquela expressa em 219 b_{1,2}. Uma crítica sucinta desta posição divergente da de todos os outros intérpretes pode ser lida em E. Cavagnaro-Stuijt, *op.cit.*, pp. 119-120, n.17.

Analíticos Posteriores pode nos ajudar a encontrar esta resposta, porquanto nele o Estagirita diferencia três tipos de definição: a nominal, a causal e a definição de termos imediatos. A definição causal outra não é do que a que exprime a essência do que está sendo definido. No nosso caso, ela não pode ser aplicada, porque o tempo não possui uma essência em sentido próprio ao não ser um ente físico. A definição de termos imediatos tampouco se aplica em relação ao tempo, pois este não sendo auto-evidente pode e deve ser desmembrado em suas partes lógicas constituintes. O único tipo de definição que se aplica ao tempo, portanto, é a assim chamada definição nominal que, na verdade, o próprio Aristóteles jamais denominou deste modo, definindo-a apenas e tão somente como aquele “tipo <de definição> que será a explicação do significado do nome ou de outra frase nominal” (*An.post.* 93 b₃₀₋₃₁: *ὅτι ὁ μὲν τις ἔσται λόγος τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα ἢ λόγος ἕτερος ὀνοματώδης*).

Além das razões acima enumeradas, a definição aristotélica do tempo não é propriamente uma definição, porquanto os termos que a constituem não se encontram em uma relação de gênero e espécie. O número, por exemplo, não é o gênero do movimento ou este daquele, bem como tampouco o movimento é o gênero do anterior-posterior ou este daquele. De modo que a ausência de um gênero próprio impossibilita aplicar significativamente a noção de definição ao discurso definitório sobre o tempo. Isto parece invalidar o que dissemos no parágrafo precedente acerca da definição nominal, mas, se observarmos mais atentamente, o próprio Aristóteles parece não considerar a definição nominal uma definição propriamente dita. Um indício disto é o fato dele não incluir este tipo de definição no resumo que ele faz sobre os tipos de definição no final do capítulo dez do segundo livro dos *Analíticos Posteriores* (cf. *An.post.* 94 a₁₁₋₁₄). Seja como for, o importante é perceber que a relação interna entre os termos que compõem a “definição” do tempo proposta por Aristóteles é diversa daquela que idealmente deveria haver entre os termos constitutivos de uma definição. No âmbito dessa relação especial a ênfase atribuída a cada um dos termos que integram a definição do tempo é intercambiável. De modo que, dizer que o tempo é “número de um movimento segundo o anterior-posterior” é o mesmo

que dizer que ele é “movimento numerado segundo o anterior-posterior” ou ainda que é “o anterior-posterior numerado de um movimento”³⁷.

Tendo visto as especificidades inerentes à relação entre os termos da definição do tempo, resta-nos agora, apenas e tão somente analisar detalhadamente cada um desses termos. A partir deste momento, então, deixaremos de lado a nossa análise linear e seqüencial do tratado do tempo e passaremos a analisar a definição do tempo nele formulada segundo a ordem dos conceitos que a constituem.

³⁷ Cf. as considerações originais de A. Giordani, *op.cit.*, p.98, a quem seguimos neste parágrafo, sobre as particularidades da “definição” de tempo elaborada por Aristóteles.

2.2. O número

Dado que no tratado do tempo o termo *ἀριθμός* foi introduzido apenas na enunciação da definição do tempo (cf. *Phys.* 219 b₁₋₂), Aristóteles, preocupando-se em defini-lo melhor, afirma, logo após ter dado a sua definição, que o tempo é, na verdade, o número numerado (*ἀριθμούμενοι*) e não o número por meio do qual numeramos (*ἀριθμούμεν*) (cf. *Phys.* 219 b₇₋₈ e 220 b₈₋₉). O que ele quer dizer com isto? A fim de que possamos compreender plenamente esta distinção, faz-se mister averiguarmos de modo mais amplo, quais são as concepções de Aristóteles acerca dos entes matemáticos em geral. Para isto devemos considerar, além das importantes reflexões sobre a natureza do número contidas no tratado do tempo, os livros Delta, Iota, Mi e Ni da *Metafísica*, bem como o sexto capítulo das *Categorias*.

Vimos na primeira parte do nosso estudo que a categoria da quantidade (*ποσόν*) abriga em seu interior o contínuo (*συνεχές*) e o discreto (*διαρισμένον*). O que é divisível em partes contínuas, sendo apenas mensurável, denomina-se grandeza (*μέγεθος*), já o que é divisível em partes não-contínuas, sendo apenas contável, denomina-se pluralidade (*πληθος*). A divisibilidade infinita desses *quanta* torna-os incognoscíveis para nós. É preciso, portanto, delimitá-los para poder conhecê-los. Assim, ao delimitarmos a pluralidade obtemos o número, ao delimitarmos a dimensão da grandeza, o comprimento, obtemos a linha, ao delimitarmos a segunda dimensão da grandeza, a largura, obtemos a superfície e, por fim, ao delimitarmos também a terceira dimensão da grandeza, a profundidade, obtemos o corpo. Delimitar um *quantum* nada mais significa do que estabelecer uma unidade dele com a qual ele próprio será conhecido, isto é, medido ou numerado. No caso da pluralidade a sua unidade denomina-se um, já no da grandeza medida. Há, porém, entre estes dois tipos de unidade uma primazia do um sobre a medida, porquanto, embora a medida seja aquilo com o que o quantitativo (*τὸ ποσόν*) é conhecido, “o quantitativo enquanto quantitativo” (*τὸ ποσὸν ἢ ποσόν*) é conhecido pelo um ou pelo

número, mas, se todo número é conhecido pelo um, logo, todo quantitativo enquanto tal é conhecido pelo um (cf. *Met.* 1052 b₂₀₋₂₂). Resta-nos, por conseguinte, saber o que é o um, antes de nos indagarmos sobre a natureza do número.

Sobre a temática do um Aristóteles dedicou o capítulo sexto do livro Delta da *Metafísica*, bem como os três primeiros capítulos do livro Iota. No livro Delta ele diferencia, em primeiro lugar, aquilo que é um acidentalmente daquilo que o é por si mesmo. Atenhamo-nos a este segundo modo de ser um, já que é ele que nos interessa aqui. Dentre as coisas que se dizem um por sua própria natureza o Estagirita distingue quatro submodalidades. A primeira é a do contínuo (*συνεχές*), sendo este, a sua vez, definido como “aquilo que é um, <mas> não por contato” (*Met.* 1016 a₇: *ὅσα μὴ ἀφ᾽ ἑνῆ*). Assim, por exemplo, dois pedaços de madeira justapostos não formam um contínuo. A segunda é a de um sujeito (*ὑποκείμενον*) sem diferença específica. Dizê-mo-lo indiferenciado quando ele não é divisível pela sensação (*κατὰ τὴν αἰσθησιν*) como, por exemplo, os líquidos. A terceira é a daqueles entes cujo gênero é único, por exemplo, o cavalo, o homem e o cão são todos animais e pertencem, portanto, ao gênero dos seres vivos. Um outro exemplo que Aristóteles nos oferece aqui e que também é utilizado por ele no tratado do tempo nos é, por esta razão, muito mais interessante. Ele diz que, embora o triângulo isósceles e o escaleno sejam a mesma figura (*σχῆμα*), isto é, triângulos, eles não são triângulos idênticos. A quarta e última submodalidade é a das definições de uma essência (*τὸ τί ἦν εἶναι*) que dizemos ser um, porque elas são indivisíveis por outras definições da essência de uma outra coisa, muito embora em si mesma toda definição (*λόγος*) seja divisível. De modo que se duas coisas são indivisíveis enquanto (*ἦ*) homem, conseqüentemente elas são um homem, se o são enquanto animal, elas são um animal e, por fim, se o são enquanto grandeza, elas são uma grandeza.

No livro Iota da mesma obra Aristóteles também diferencia um sentido próprio de um outro acidental para o um. Dentre as coisas que se dizem um por si mesmas ele continua a estabelecer uma divisão quatripartite. O um pode ser dito do que é contínuo por natureza (*συνεχές φύσει*), do que é inteiro (*ὅλον*), do que é individual (*ἑκαστον*) e do que é

universal (*καθόλου*). E todas essas coisas podem ser ditas um, porque elas são indivisíveis pelo movimento, pela intelecção ou pela definição.

Aqui Aristóteles define a medida (*μέτρον*) como sendo “aquilo por meio do qual conhecemos a quantidade” (*Met.*1052 b₂₀: *ᾧ τὸ ποσὸν γινώσκεται*), mais precisamente, medida é o nome que se dá àquilo a partir e por meio do qual qualquer quantidade vem a ser conhecida. Com relação à quantidade enquanto tal, contudo, podemos conhecê-la, como vimos, pelo um ou pelo número, mas dado que este último é ele mesmo conhecido pelo um, logo é legítimo dizer que é por meio do um que se conhece a quantidade como quantidade. Além disso, pode se afirmar também que “o um é princípio do número enquanto número” (*Met.* 1052 b₂₃₋₂₄: *τὸ ἐν ἀριθμοῦ ἀρχὴ ἢ ἀριθμός*). Por isso o Estagirita diz no capítulo vinte e cinco do livro Delta que, em um certo sentido do conceito de parte, o “dois” não pode ser considerado uma parte do “três”, pois que “parte” é definida como aquilo que mede um *quantum* (cf. *Met.* 1023 b₁₄₋₁₇). Em outras palavras, neste sentido, apenas o um pode ser considerado parte de um número qualquer, caso consideremos parte apenas e tão somente aquilo por meio do qual se mede uma quantidade qualquer.

Uma outra importante asserção que ele faz aqui é a de que tanto o ente (*τὸ ὄν*) quanto o um (*τὸ ἓν*) são os predicados mais universais de todos. De modo que não podemos dizer que o um seja um gênero, pois tampouco diríamos isso do ente, antes eles são predicados que podem ser atribuídos a cada gênero. Em cada gênero imaginado o um seria então o princípio a partir e por meio do qual aquele gênero se daria a conhecer, porquanto a medida deve ser sempre congênera com aquilo que ela mede (cf. *Met.* 1053 a₂₄₋₂₅). Assim, nas cores seria uma cor, a saber, o branco e nas figuras retilíneas seria uma outra figura, a saber, o triângulo. O branco, no primeiro caso e o triângulo, no segundo, seriam, por conseguinte, as medidas-padrão daqueles gêneros. No caso dos movimentos será o movimento mais simples e rápido, ou seja, o movimento circular, como veremos (cf. *Met.* 1053 a₈₋₉ e *De caelo* 287 a₂₃₋₂₇). Dito de outra forma: eles seriam os princípios a partir e por meio dos quais poderíamos chegar a conhecer aqueles gêneros. Logo, o um seria “uma certa natureza em todo gênero” (*Met.* 1054 a₁₀: *ἐν παντὶ γένει ἐστὶ τις φύσις*) não se

afixando a nenhum deles em particular. Essa oniabrangência do um é, para Aristóteles, uma comprovação da sua sinonímia com o ente, pois também este se exprime em todas as categorias, sem, contudo, fixar-se a nenhuma delas. Sendo assim, ao dizermos “um homem” nada mais dizemos acerca de um indivíduo do que se disséssemos simplesmente “homem” ou, expresso mais conceitualmente, “ser um” (*τὸ ἐνὶ εἶναι*) é o mesmo que “ser <um> indivíduo” (*τὸ ἐκάστω εἶναι*) (cf. *Met.* 1054 a₁₃₋₁₇).

As três principais características atribuídas por Aristóteles ao um são as seguintes: o um não é número (cf. *Met.* 1057 a₆₋₇), o um é indivisível (cf. *Met.* 1016 b₂₃₋₂₄) e o um é aquilo de que os números são compostos (cf. *Met.* 1039 a₁₂).

A primeira asserção, como vemos, é uma definição apofática, ou seja, diz-se o que não é o um e não o que ele verdadeiramente é. Esta definição, portanto, só alcançará a sua plena compreensibilidade ao estudarmos, mais adiante, o conceito do número. De qualquer forma ela serve como uma advertência para que não nos deixemos iludir por uma pretensa sinonímia entre os conceitos. O que hodiernamente se entende por número é bastante diverso daquilo que os gregos entendiam por este conceito. Para eles o um não ocupa, como para nós, um lugar fixo na ordem dos números naturais, a saber, aquele entre o zero e o dois. Primeiro porque eles desconheciam o zero, segundo porque o um não era compreendido como sendo propriamente um número. O argumento de Aristóteles para isso é simples: o um, para ele, significa a medida de uma certa pluralidade (cf. *Met.* 1088 a₄₋₅). É nesse sentido que o um é dito parte de um número qualquer. O um, por conseguinte, não seria um número, mas sim a medida com que se mede uma certa pluralidade, em outras palavras, ele seria como que um relativo (*πρὸς τι*) do número (cf. *Met.* 1057 a₅). Essa “pluralidade medida” (*πλήθος μεμετρημένοι*) ou “pluralidade de medidas” (*πλήθος μέτρων*) é o que ele denomina número. Por isso, conclui ele, “é razoável (*εὐλόγως*) que o um não seja número, pois tampouco a medida é medidas (*μέτρα*), mas ambos, a medida e o um, são princípios (*ἀρχή*)” (*Met.* 1088 a₆₋₈). Essa medida, portanto, não é algo abstrato, antes “é preciso que a medida seja sempre algo de idêntico a tudo o que ela mede” (*Met.* 1088 a₈). Assim, ao medirmos cavalos, a medida com a qual dever-se-á medi-los será um cavalo, no caso dos homens, será um homem (cf. *Phys.* 220 b₁₉₋₂₂). Em uma outra

passagem da *Física* há uma afirmação que corrobora a tese de que o um não é propriamente um número: “o menor número considerado absolutamente, diz Aristóteles, é o dois” (*Phys.* 220 a₂₇₋₂₈: *ἐλάχιστος δὲ ἀριθμὸς ὁ μὲν ἀπλῶς ἐστὶν ἡ δυνάς*).

A outra característica que devemos abordar aqui é a da indivisibilidade atribuída por Aristóteles ao um. Esse é indivisível (*ἀδιαίρετον*) quer segundo a quantidade quer segundo a espécie (cf. *Met.* 1016 b₂₃₋₂₄). Como já dissemos há pouco, o um não é algo abstrato, ou seja, absolutamente destituído de relação com os entes. Ao contrário, ele é sempre um outro um para cada gênero ao qual ele se refere. Todavia, no interior de cada gênero ele sempre será aquilo que permanece indivisível. Assim, o que é divisível em três dimensões denominamos corpo, o que o é em duas, denominamos superfície e o que o é apenas em uma, denominamos linha. Por outro lado, o que é absolutamente indivisível segundo a quantidade, mas que ocupa uma posição, denominamos ponto e o que além de ser indivisível quantitativamente, tampouco possui posição, denominamos unidade (*μονάς*). É também neste sentido que devemos entender a afirmação de Aristóteles no seu tratado do tempo de que o agora seria “como uma unidade de um número” (*Phys.* 220 a₄: *οἷον μονάς ἀριθμοῦ*), ou seja, ele tem de ser indivisível (uma explicação mais minuciosa desta impossibilidade será desenvolvida quando analisarmos o agora).

Por fim, a última característica do um é a que afirma que, de certo modo, todos os outros números nada mais seriam do que uma “composição de unidades” (*σύνθεσις μονάδων*) (*Met.* 1039 a₁₂) ou uma “pluralidade de unidades” (*πληθος μονάδων*) (*Met.* 1053 a₃₀), já que a pluralidade é como se fosse o gênero do número (cf. *Met.* 1057 a₂₋₃). Evidentemente estamos aqui diante de uma outra função do um. Sob esta perspectiva o um não é mais a medida (que não é número) por meio do qual se conhece a série numérica, mas é, na verdade, um elemento singular, a unidade, que se agrupa em classes maiores ou menores, constituindo através deste processo os diversos números. O recurso de Aristóteles ao conceito de unidade é muito significativo. As duas funções do um seriam, então, a do um (*εἷς/ἓν*) considerado enquanto medida e a do um considerado enquanto unidade

(μονάς)⁵⁸. Enquanto um (εἷς ἓν) ele seria a medida ou princípio formal dos números e enquanto unidade (μονάς) ele seria o seu princípio material. Isso parece ser o que Aristóteles postula quando afirma que “cada uma das unidades é parte do número como matéria, já aquele <isto é: o número> é como forma” (*Met.* 1084 b_{6,7}: ἐκάστη γὰρ τῶν μονάδων μέρος τοῦ ἀριθμοῦ ὡς ὕλη, ὁ δ' ὡς εἶδος). Lembremo-nos do caráter sempre potencial da noção de matéria (ὕλη) para Aristóteles e compreenderemos melhor porque a série numérica é, para ele, conseqüentemente infinita apenas em potência. Ou seja: a ela é atribuída uma infinitude por acréscimo pensada como necessariamente incompleta - tal qual a matéria -, dado o completo ser, por definição, aquilo que nada possui fora de si. A série numérica, ao contrário, é concebida precisamente como uma composição de unidades a que sempre se pode acrescentar uma outra e, por conseguinte, como constitutivamente incompleta. A plena compreensão deste último passo, contudo, demanda que saibamos exatamente o que Aristóteles compreende por número. E é justamente isso que procuraremos elucidar a seguir.

Tendo visto que a pluralidade é como que o gênero do número, que este é constituído por uma composição de unidades e que é conhecido pelo um considerado enquanto princípio do número, resta-nos apenas analisar mais pormenorizada e positivamente o que este realmente é. Vimos, também, que a série numérica, potencialmente infinita na direção do mais, tem início com o número dois, desde que o um não era considerado pelos gregos como sendo propriamente um número e que eles desconheciam o zero.

O Estagirita critica as teorias sobre o número anteriores à sua (isto é: as concepções dos pitagóricos e dos Acadêmicos), dentre outros motivos por elas não conseguirem explicar satisfatoriamente como o número pode advir do um (ἐκ τοῦ ἐνός) e da pluralidade (cf. *Met.* 1085 b₅). Para ele a questão fundamental para se compreender a natureza do número é a de saber “se cada unidade é um” (εἰ μία ἐκάστη μονάς) e, em sendo assim, em perguntar-se, então, de onde ela poderia provir (cf. *Met.* 1085 b₁₃). Aristóteles responde negativamente à primeira questão: certamente cada unidade não é o um em si, mas, como

⁵⁸ Cf. o excelente artigo de P. Egger, “Über die Zahl bei Aristoteles: Ihr Bau und ihre Bedeutung”, *Kant-Studien*, 2, 1972, part. pp. 154-158 onde o autor estabelece com muita clareza e comprova com inúmeras citações do *Corpus* esta diferença.

ele diz em outro lugar, “a unidade é precisamente um tipo de um” (*Met.* 1001 a₂₆₋₂₇: ἡ δὲ μονὰς ὅπερ ἓν τί ἐστίν). Isto é assim, porque, como já dissemos anteriormente, ele parece diferenciar duas funções para o um: a primeira a do um considerado *qua* medida dos números e, a segunda, a do um considerado meramente enquanto parte material dos números. É isso, parece-nos, que ele quer dizer em uma passagem fundamental do último livro da *Metafísica*: “todo número significa uma certa quantidade e a unidade <significa>, se não uma medida, o que é indivisível segundo a quantidade” (*Met.* 1089 b₃₄₋₃₆: ὁ γὰρ ἀριθμὸς πᾶς ποσὸν τι σημαίνει· καὶ ἡ μονὰς, εἰ μὴ μέτρον, ὅτι τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον). Entretanto, se as unidades constituem a parte material dos números, de que forma deveremos entender a afirmação de Aristóteles, que citamos anteriormente, que o número existe como forma?

A diferenciação entre dois aspectos do número, análoga à diferenciação entre os dois aspectos do um, parece-nos responder a essa questão. Não nos esqueçamos que para o Estagirita todo ente se diz de dois modos: como ato e como potência (ou, por analogia, como matéria, cf. *Met.* 1078 a₃₀₋₃₁). E é precisamente a partir desses dois modos de ser do ente - em ato e em potência - que ele estabelece, em uma passagem da *Metafísica*, a distinção entre o um e a unidade, distinção esta que constitui a própria base para a compreensão da diferença do número considerado enquanto mera composição de unidades e considerado enquanto uma forma única. Ele explica neste passo que as coisas que são dois em potência, podem ser simultaneamente um em ato e cita como exemplo uma reta que sendo uma em ato, pode ser pensada como duas semi-retas em potência (cf. *Met.* 1039 a₅₋₇). O mesmo ele acredita acontecer com o número, caso este seja definido como uma composição de unidades, pois o dois não é um (ἓν) e não há nele uma unidade em ato (cf. *Met.* 1039 a₁₁₋₁₄). De fato, o dois pode ser dois em ato se e somente se ele for duas unidades em potência, mas não em ato.

Em outra passagem Aristóteles explicita novamente a sua crença de que o número não é apenas um conjunto de unidades. Vale citar este trecho integralmente dada a sua importância: “sobre a dificuldade mencionada a respeito das definições e dos números, qual é a causa da sua unicidade? Pois, para tudo que tem muitas partes e não é um todo

como um montão (*σωρός*), mas em que o inteiro (*τὸ ὅλον*) é algo além das partes (*παρὰ τὰ μέρη*), há uma causa <para a sua unicidade>” (*Met.* 1045 a₇₋₁₀). Essa unidade contida em um número parece ser o que Aristóteles denomina a forma de um número ou o número em geral, enquanto que as suas unidades constitutivas representariam o aspecto material ou o número monádico do mesmo (cf. *Met.* 1084 b₅₋₆, citado anteriormente, acerca do número enquanto forma e 1092 b₂₃₋₂₄ que trata da diferença do número considerado em geral ou como monádico). Em outros termos, a forma do número é em ato, enquanto a sua matéria é apenas em potência. Além disso, podemos falar anacronicamente de um aspecto mais “concreto” e de um outro mais “abstrato” contidos no conceito aristotélico de número e é precisamente isso que discutiremos a seguir. Mais adiante retornaremos à análise do conceito do número enquanto ato e enquanto potência.

Aristóteles mesmo não emprega esta terminologia - abstrato e concreto - ao diferenciar dois aspectos no conceito de número, entretanto, procuraremos mostrar várias de suas formulações que acreditamos justificar essa classificação provisória, até analisarmos, em breve, a sua própria classificação. Antes de mais nada, porém, definamos esses dois termos. Por número concreto entendemos aquele que designa uma certa quantidade, bem como a natureza das unidades a que ele se refere; já por número abstrato entendemos aquele que designa apenas uma certa quantidade, sem qualquer referência à natureza das unidades que designa.

No tratado do tempo o Estagirita cita uma série de exemplos que elucidam melhor a sua concepção acerca dos números, conquanto o seu verdadeiro objetivo neste texto seja apenas o de adquirir através destes exemplos uma maior compreensão sobre a natureza do agora e do tempo. O conceito de número aparece explicitamente pela primeira vez nestes capítulos, como já dissemos, na definição do tempo, desde então tornada clássica, como sendo “número de um movimento segundo o anterior-posterior”. Após esta definição Aristóteles procura explicar, por meio de alguns exemplos, de que modo ele concebe o número. “O número de cem cavalos é um e o mesmo, diz ele, diferentes são os cavalos e os homens” (*Phys.* 220 b₁₀₋₁₂). Em outras palavras, o número abstrato é “cem”, já o número concreto é “cem cavalos” ou “cem homens”. Este exemplo nos é especialmente importante, pois nele o Estagirita se refere ao número cem, comum a uma determinada quantidade de

cavalos e de homens, como sendo um ($\epsilon\iota\zeta$) e o mesmo. Ora, como dissemos anteriormente, é nessa acepção forte do um que um número qualquer é o que ele é e não uma mera composição de unidades (este o sentido fraco do um, ou seja, um = unidade). O dois ou o três considerados sob este aspecto, são algo único e próprio e não apenas uma composição de duas ou três unidades, isto é, eles são os representantes de uma atividade intelectual que coere e unifica uma dada composição de unidades, fazendo-as diferenciarem-se entre si não apenas pela quantidade de unidades que elas abrigam em seu interior, mas pela forma delimitante que a elas é atribuída. Um outro exemplo aponta na mesma direção: “se houver cães e cavalos, sete de cada, o número é o mesmo” (*Phys.* 223 b₄₋₆). Este exemplo serve para ele ilustrar que, assim como o número sete é o mesmo em um grupo de sete cães e outro de sete cavalos, também o tempo é o mesmo para dois movimentos distintos como o movimento local e a alteração. E eles serão o mesmo número ou o mesmo tempo na e pela alma intelectiva, como veremos mais adiante.

Um último exemplo contido no tratado do tempo volta a reiterar essas idéias, só que desta vez ele se apóia em um paralelo com a geometria. Dada a sua importância, cabe citá-lo na íntegra: “diz-se corretamente também que, por um lado, o número das ovelhas e o dos cães é o mesmo, se ele é igual em cada um deles, mas, por outro, o dez não é o mesmo, nem as dez coisas numeradas o são, assim como não são o mesmo triângulo o isósceles e o escaleno, ainda que sejam a mesma figura, dado ambos serem triângulos. O mesmo diz-se de algo que não difere pela diferença <específica>, mas não <o dizemos> se difere. Por exemplo: um triângulo difere de outro triângulo pela diferença <específica> {de um triângulo}, não pela figura, já que, na verdade, <pertencem> a uma mesma e única divisão <das figuras geométricas>. Uma certa figura é um círculo, outra um triângulo e deste, um é o isósceles e o outro o escaleno. A figura deles é, sem dúvida, a mesma (e esta é o triângulo), mas o triângulo não é o mesmo. Também o número é certamente o mesmo (pois o número destas coisas <isto é: dez cães e dez ovelhas> não difere pela diferença <específica> de um número), mas o dez não é o mesmo, pois as coisas das quais se diz diferem: de um lado cães, do outro cavalos” (*Phys.* 224 a₂₋₁₅).

Este exemplo mostra com clareza a estrutura predicativa que dá sustentação ao conceito de número em Aristóteles⁵⁹. No âmbito desta estrutura predicativa o triângulo é pensado como uma espécie ínfima⁶⁰ pertencente ao gênero das figuras retilíneas e com diferenças próprias, a saber, o triângulo isósceles e o escaleno. Este paralelo com a geometria ajuda-nos a visualizar melhor o modo como Aristóteles compreende o número. Da mesma forma que não se pode dizer que o escaleno e o isósceles são o mesmo triângulo, pois no plano das diferenças próprias no interior da espécie não há identidade. Tampouco se pode dizer que dez cães e dez cavalos são o mesmo número enquanto números concretos, ou seja, enquanto numeram dez ou uma dezena de entes distintos⁶¹. O mesmo, diz Aristóteles, é aquilo que não se diferencia por sua diferença própria. Assim, pode se dizer de um número que ele é o mesmo, se e somente se ele não se diferencia por sua diferença própria. Aqui fica patente que os diversos membros da série numérica (2,3,4,5...) devem ser entendidos como espécies ínfimas pertencentes ao gênero dos números e possuidores de diferenças próprias. Por exemplo: cinco cães e cinco ovelhas são diferentes entre si por serem números que se predicam de diferentes entes, mas são o mesmo número, a saber, o cinco. Em outras palavras, o seu número concreto é diferente, mas o seu número abstrato é o mesmo. É evidente, portanto, que este número abstrato só pode existir, de certo modo, para o homem, dada a sua capacidade de identificar como sendo o mesmo (por exemplo: 4), dois números concretos que são materialmente distintos (por exemplo: 4 cavalos e 4 homens). Saber exatamente qual o processo mental que o homem executa a fim de realizar esta passagem da diversidade dos sensíveis para a unicidade formal, será o último ponto que abordaremos nesta investigação sobre o número. Todavia, caminhemos um pouco mais nesta direção desta vez empregando a terminologia do próprio Aristóteles e analisemos então qual a relação existente entre os números e o intelecto.

⁵⁹ Cf. W. Wieland, *op.cit.*, p.321, n.3.

⁶⁰ Cf. o comentário de E. Hussey, *op.cit.*, p.161. Este é o modo de pensar de E. Hussey, que nos parece muito mais adequado do que o de W. Wieland, *op.cit.*, p.321, que pensava o triângulo, neste exemplo, não como uma espécie ínfima, mas sim como um gênero.

⁶¹ Aqui não me parece correto diferenciar a dezena (*δεκάς*) do dez (*δέκα*), como sugere P. Destrée, "Le nombre et la perception. Note sur la définition aristotélicienne du temps", *Revue de Philosophie Ancienne*, 9, 1991, p.78, ao pensar o primeiro como concreto e o segundo como abstrato.

Ainda no âmbito da discussão sobre o tempo no quarto livro da *Física* Aristóteles se propõe a analisar em que medida o tempo se relaciona com a alma. Essa questão, abordada diretamente apenas no último capítulo do tratado do tempo (cf. *Phys.* 223 a₁₆₋₂₉), suscitou e ainda suscita interpretações muito divergentes, quer quanto à sua importância no todo do tratado quer quanto à natureza da relação nela já pressuposta entre *χρόνος* e *ψυχή*⁶². Atente-se para o fato de que na linha 16 o Estagirita não se pergunta se existe (*εἰ ἐστίν*) uma relação entre o tempo e a alma, mas apenas como (*πῶς*) se configura esta relação. Que esta já havia sido estabelecida anteriormente prova-o duas passagens centrais do tratado, onde Aristóteles explicitamente referia-se a alma (cf. *Phys.* 218 b₃₁ e 219 a₂₇). Essa menção prévia da alma já aponta na direção de que o trecho contido no capítulo quatorze não é uma discussão sem “valor determinante” ou sem “grande importância” para a definição do tempo, como querem alguns intérpretes⁶³, mas, ao contrário, é uma questão essencial para a plena compreensão da totalidade do tratado⁶⁴. As interpretações propostas a este passo foram basicamente três: a primeira, de cunho idealista ou subjetivista, via na própria alma o fundamento do tempo (p.ex.: O.Hamelin e J.Moreau); a segunda, de caráter objetivante ou realista, postulava a independência ontológica do tempo em relação à alma (p.ex.: W.D.Ross, V.Goldschmidt e A.Giordani) e, por fim, a terceira, que se propunha reconciliar as outras duas e que mais recentemente se apresenta com vestes fenomenológicas, postula a constituição do tempo como algo anterior e mais fundamental à dicotomia estabelecida na Modernidade entre subjetivo e objetivo ou, mais tarde no Romantismo, entre o Idealismo e o Realismo (p.ex.: Tomás de Aquino, P.Conen, W.Wieland, A.J.Festugière, L.Ruggiu, F.Volpi e E.Cavagnaro-Stuijt). Esta dúplice constituição do tempo é a própria expressão da íntima relação existente entre o devir e o

⁶² Uma visão geral sobre toda tradição exegetica referente a esta passagem, desde os exegetas antigos até os hodiernos, pode ser consultada com proveito em F.Volpi, “Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von *Physik* IV, 14, 223 a₁₆₋₂₉”, *Zeit, Bewegung und Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Hrsg. E.Rudolph, Stuttgart, 1988, pp. 26-62. As melhores análises acerca deste problema são: Tomás de Aquino, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio, Liber IV, Lectio 23*, par. 628 e 629; P.Conen, *op.cit.*, pp. 156-169; L.Ruggiu, *op.cit.*, pp. 265-304; W.Wieland, *op.cit.*, pp. 316-334; E.Cavagnaro-Stuijt, *op.cit.*, pp. 250-259 e A.Giordani, *op.cit.*, pp. 166-194.

⁶³ Cf. W.D.Ross, *op.cit.*, p. 68 e A.Giordani, *op.cit.*, p. 193.

⁶⁴ Cf. P.Conen, *op.cit.*, p. 158 e E.Cavagnaro-Stuijt, *op.cit.*, pp. 255-256.

pensar, pois ela apresenta com toda clareza a interrelação constitutiva entre as categorias fundamentais do mundo físico e a alma intelectual.

Pensar o devir, nada mais é do que defini-lo, dado não se poder pensar o indeterminado e determiná-lo, a sua vez, outra coisa não é do que numerá-lo e o número do devir é, como sabemos, o tempo. Logo, pensar o devir é ordenar sucessivamente as etapas de um movimento. Por esta razão, a relação entre tempo e alma está toda ela calcada na própria definição do tempo como “número de um movimento segundo o anterior-posterior”, pois sem a capacidade de perceber agora distintos - o agora anterior e o agora posterior do ente móvel -, os homens não perceberiam o transcorrer do tempo, como é o caso dos dormentes da Sardenha (cf. *Phys.* 218 b₂₀₋₂₆). Ora, esta diferenciação dos agoras que, por sua vez, permite perceber o passar do tempo, depende intrinsecamente da capacidade do homem em pensar os agoras como dois, em outras palavras, em numerá-los segundo a anterioridade ou posterioridade das fases do deslocamento ou da alteração de um ente em movimento ou mutação no interior de uma dada série cinética (cf. *Phys.* 219 a₂₆₋₂₉). Sem o número, portanto, não haveria tempo. Mas o número, segundo Aristóteles, não subsiste separadamente dos entes sensíveis dos quais se predica, como veremos logo mais. Sendo assim, é preciso compreender de que modo eles são na e pela alma intelectual que é, de acordo com o Estagirita, a única instância no homem capaz de numerar (cf. *Phys.* 223 a₂₅₋₂₆).

A íntima relação entre o intelecto (*νοῦς*) e o número pode se depreender, em toda sua extensão e profundidade, de uma passagem do *De anima* que, dada a sua importância e a pouca atenção que lhe é conferida, vale a pena citar integralmente: “o intelecto é um e contínuo como também o é o inteligir e o inteligir o é como o são as coisas inteligíveis que são um por sucessão, tal como o número, mas não como a grandeza” (*De an.* 407 a₆₋₉: ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχῆς ὡς περ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῷ ἐφεξῆς ἔν, ὡς ὁ ἀριθμὸς, ἀλλ’ οὐχ ὡς τὸ μέγεθος). É por isso que dizíamos anteriormente, ao tratarmos do infinito, que este não é simplesmente um conteúdo do pensamento, mas sim a sua própria forma, pois, tal qual a série numérica, a série de pensamentos é incessante e os elementos desta série são sempre diversos um do outro.

Em uma breve mas fundamental passagem do tratado do tempo Aristóteles mostra a importância do homem nesse processo, bem como os diferentes aspectos do número daí resultante: “ Poder-se-ia <então> levantar a questão de saber se haveria ou não o tempo caso não houvesse alma, pois se fosse impossível que houvesse um ente que pudesse numerar, também seria impossível que houvesse algo numerável, bem como, evidentemente, tampouco haveria um número qualquer, já que um número ou é numerado ou é numerável” (*Phys.* 223 a₂₁₋₂₅: *πότερον δὲ μὴ οὐσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὐ, ἀπορήσειεν ἂν τις. ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητὸν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμός. ἀριθμός γὰρ ἢ τὸ ἡριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητὸν).*

Aristóteles não diz nesta passagem que se não houvesse um ente que atualmente numere (*ἀριθμοῦν*) não haveria algo que é atualmente numerado, tampouco que se não houvesse esse ente que atualmente numera não haveria o numerável *qua* numerável. Por conseguinte, resultam desse pensamento quatro proposições: a primeira afirma ser o numerável independente da alma; a segunda afirma ser o numerável independente de uma alma que atualmente numere; a terceira postula que o numerável é dependente de uma alma capaz de numerar e a quarta e última postula que o numerado é dependente de uma alma que atualmente numere⁶⁵. Tentemos exemplificar essas proposições com os dados até aqui obtidos na nossa análise sobre os números.

O que denominamos provisoriamente de número abstrato e concreto é o que o próprio Aristóteles expressou sob a dicotomia número numerante/número numerado. O número numerado é aquele que nós intitulamos concreto, pois ele se refere não apenas à quantidade, mas também à natureza do que é numerado. É nesse sentido que o tempo é um número numerado, dado ele ser, na definição do Estagirita, número do movimento. Da mesma forma dez cavalos é um número numerado. Por outro lado, o número numerante é o que denominamos abstrato, na medida em que por meio dele podemos atribuir o mesmo número a movimentos diversos ou a entes distintos. Assim, o dez, considerado em seu

⁶⁵ Cf. a minuciosa análise de A.J.Festugière, “Le temps et l’âme selon Aristote”, *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1971, pp. 205-206.

sentido mais geral, é um número numerante que pode numerar diferentes agrupamentos de indivíduos. É óbvio que, para Aristóteles, os cavalos ou os cães enquanto entes numeráveis subsistem independentemente da alma (primeira proposição) e mesmo da alma que atualmente numera (segunda posição), pois, embora ela possa atribuir-lhes um dado número, nem por isso esses entes enquanto substâncias estarão em uma dependência ontológica para com essa alma. Esses mesmos entes, entretanto, considerados enquanto numeráveis dependem totalmente de uma alma capaz de numerá-los (terceira proposição), pois só ela, mais exatamente, só a alma intelectiva pode considerá-los sob esse aspecto, ou seja, numericamente. Na ausência dela esses entes formariam apenas um agrupamento indeterminado. Por fim, o que de fato foi numerado, isto é, o número atualmente numerado, depende do ente que atualmente numera - a alma - (quarta proposição), pois se ele foi numerado, isso só poderia ter sido feito por um ente que, de fato, já o tivesse numerado. Vemos, portanto, que é essencial na estruturação lógica da relação entre o número e a alma intelectiva a duplicidade modal do ente, ou seja, a noção de ente atual e de ente potencial. Isto porque o tempo não é apenas o número (atualmente) numerado, mas também o (potencialmente) numerável, dado a estrutura mesma da série numérica ser análoga a de uma série cinética qualquer, em outras palavras, ambas são séries infinitas, por adição, que jamais chegarão a um termo final. Se o número numerado diz respeito a um intervalo de tempo determinado, o número numerável refere-se antes à infinitude potencial constitutiva do tempo enquanto tal. Por isso, ambos são modos de se considerar o número, do mesmo modo que o tempo pode ser considerado quer finita quer infinitamente (isto é: como um tempo ou como o tempo).

A passagem final - *Phys.* 223 a₂₅₋₂₉ -, afirma que só a alma, mais precisamente só a alma intelectiva é capaz de numerar e que, portanto, é impossível haver tempo sem alma, “a menos que aquilo que é em um momento qualquer seja o tempo, se for possível, por exemplo, que haja um movimento sem uma alma” (*Phys.* 223 a₂₆₋₂₈: ἀλλ’ ἢ τοῦτο ὃ ποτε ὄν ἐστίν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς). Mas, o que é considerar o tempo ὃ ποτε ὄν? É considerá-lo em seu substrato, isto é, como o anterior-posterior no movimento, como nos esclarece as linhas finais deste passo (cf. *Phys.* 223 a₂₈).

29). Mas em seu substrato ele não é propriamente tempo, ele é apenas e tão somente a condição necessária, mas não suficiente para que ocorra o tempo em seu ser próprio. E como esse ser (*εἶναι*) do tempo se manifesta? Ele se manifesta no ato da alma intelectiva de numerar o anterior-posterior do movimento, por isso Aristóteles conclui essa passagem afirmando que o tempo é o anterior-posterior do movimento “enquanto numerável” (*ἢ ἀριθμητά*).

Vê-se, portanto, que há uma complexa e sutil interrelação entre o movimento e a alma intelectiva na constituição do tempo, o que torna impossível uma explicação da natureza do tempo que o reduzisse a apenas um dos pólos deste binômio. Se quisermos constatar uma tensão, talvez insuperável, entre uma instância e a outra, a saber, entre o movimento e o intelecto, antes deveremos analisar a tensão que subjaz a essas instâncias e que é a tensão existente entre o contínuo (o movimento) e o discreto (o número), sendo o tempo propriamente uma estranha mistura entre a continuidade simultânea da grandeza percorrida por um movimento e a discreção sucessiva que expressa numericamente a quantidade de movimento ocorrida. Daí a sua caracterização como sendo um contínuo sucessivo, dado ele não ser simplesmente um número, mas sim o número do movimento.

Passemos, então, à próxima etapa da nossa investigação, onde tentaremos, em primeiro lugar, analisar a crítica aristotélica ao estatuto ontológico concedido por pitagóricos e Acadêmicos aos números e às idéias e, em segundo lugar, descrever como se processa no e pelo intelecto humano essa atribuição numérica a diferentes agrupamentos de indivíduos.

Os livros Mi e Ni da *Metafísica* ocupam-se, basicamente, em desmascarar o que Aristóteles afirma ser uma falsa transcendência, ou seja, aquela atribuída respectivamente por pitagóricos e Acadêmicos aos números e às idéias. É interessante notar que esses livros são antecedidos pelo importante livro Lambda, onde o Estagirita expõe a sua própria doutrina acerca da transcendência, a saber, a sua concepção de uma substância eterna e imóvel que subsiste separadamente dos entes temporais e móveis. A crítica que ele empreende nos dois livros subsequentes, portanto, é dirigida principalmente às teses de que os números se encontrariam separados dos entes sensíveis (tese dos Acadêmicos) e de que

eles, conquanto presentes nos entes sensíveis, seriam o princípio e a causa desses entes (tese dos pitagóricos).

Concentremo-nos aqui especialmente no livro *Mi*, pois que nele estão contidas as principais considerações de Aristóteles acerca da natureza do número. Ele introduz essa questão, de modo bastante sóbrio, afirmando ser conveniente ocupar-se dos entes matemáticos “sem acrescentar-lhes nenhuma outra natureza, sem perguntar, por exemplo, se são Idéias ou não e se são ou não princípios e substâncias dos entes, mas apenas se, como entes matemáticos, eles são ou não são e se são, como são” (*Met.* 1076 a₂₃₋₂₆). Logo depois, ele explica que a investigação ocupar-se-á, primacialmente, do modo de ser desses entes. A respeito do modo desses entes serem, Aristóteles expõe a seguinte aporia: por um lado “é impossível que eles estejam nos entes sensíveis” (*Met.* 1076 a₃₇) e, por outro, “tampouco é possível que tais naturezas sejam separadamente” (*Met.* 1076 b₁₁₋₁₂).

Em uma reflexão sobre as posições de seus antecessores Aristóteles chega a conclusão que se o número é algo que não possui nenhuma outra natureza além da sua própria, então, é possível postular três modos em que ele pode existir, cada um deles contendo no seu cerne, entretanto, aporias insuperáveis. Esses modos são classificados pelo Estagirita de acordo com o fato das unidades constituintes dos números serem ou não associáveis entre si, de modo que obtemos três subdivisões possíveis: a) “se todas as unidades (*μονάδες*) são associáveis e indiferenciadas, produz-se, então, o número matemático e somente um tipo de número e as Idéias não podem ser esses números” (*Met.* 1081 a₅₋₇), pois, caso o fossem, elas não poderiam, por definição, diferenciar-se entre si; b) “se as unidades são inassociáveis e inassociáveis de tal modo que qualquer uma o seja em relação a qualquer outra, então, esse não pode ser o número matemático, pois o número matemático compõe-se de unidades indiferenciadas...nem o número das Formas” (*Met.* 1081 a₁₇₋₂₁) e c) se apenas as unidades que compõem um dado número são indiferenciadas entre si, mas elas se diferenciam das unidades constituintes de outros números. Aqui também surgem, segundo o Estagirita, aporias insuperáveis.

Parece-nos que a saída de Aristóteles é, de certa forma, baseada nesta última posição que ele mesmo afirma não ter sido defendida por nenhum de seus antecessores. Evidentemente ela é totalmente modificada pela distinção aristotélica entre ente atual e ente potencial.

Vemos isso com clareza em uma passagem onde ele concilia os dois modos de se contar os números, ou seja, o modo de se contar o número matemático, que é somando-se uma outra unidade ao conjunto de unidades já previamente presente e o modo de se contar o número ideal, que é considerando cada número como diferente do seu antecessor, não pelo simples fato de possuir uma unidade a mais que este, mas pelo fato de constituir uma outra forma. Os outros filósofos, segundo Aristóteles, afirmaram constituir um problema saber se “quando contamos e dizemos um, dois, três, contamos por adições sucessivas ou por partes, mas, conclui ele, fazemos ambas essas coisas” (*Met.* 1082 b₃₅₋₃₇), ou seja, como vimos anteriormente, contamos *qua* potência as unidades constitutivas dos números, mas, ao mesmo tempo, contamos-lhes *qua* ato como se fossem números distintos. Ora, por fim, resta esclarecer como Aristóteles explica essa operação da alma e saber qual é o estatuto ontológico do número daí decorrente.

O primeiro passo de Aristóteles, após haver negado que os números sejam separados dos sensíveis ou que simplesmente se confundam com eles, é o de estabelecer um paralelo entre a matemática e as demais ciências, a fim de demonstrar que ela, tal como as outras, se ocupa dos entes sensíveis, sem, contudo, ser uma ciência do sensível *qua* sensível. Assim como a matemática (sempre entendida em suas duas vertentes: a aritmética e a geometria) se ocupa das grandezas e dos números que não estão nos sensíveis, sem, contudo, estarem separados deles; do mesmo modo a física se ocupa de uma determinada característica dos sensíveis, a saber, a desses entes serem móveis, sem, entretanto, supor que haja um movimento em si separado das coisas sensíveis. A física aristotélica não se ocupa de um movimento em si, mas sim dos entes sensíveis *qua* móveis. As ciências matemáticas, portanto, ocupam-se também apenas de um determinado aspecto dos entes sensíveis, a saber, de seu aspecto quantitativo - discreto ou contínuo. Se podemos afirmar que há entes móveis e isso com certeza o podemos fazer dada a evidência dos sentidos, então, também podemos postular, por analogia, que há entes matemáticos, pois tal como o movimento, a quantidade não subsiste separadamente separadamente dos entes sensíveis, mas é, na verdade, o resultado de uma operação da alma que considera os entes sensíveis apenas e tão somente sob um determinado aspecto, a saber, o aspecto quantitativo (cf. *Met.* 1077 b₁₇₋₃₄). A conclusão do Estagirita é que se os entes de que se ocupa a matemática “são

acidentalmente sensíveis, embora ela não os trate enquanto sensíveis, isso não fará das ciências matemáticas uma ciência dos sensíveis, nem <uma ciência> de outros entes separados dos sensíveis” (*Met.* 1078 a₂₋₅).

Há, entretanto, uma diferença da matemática em relação às demais ciências e esta se fundamenta basicamente na maior exatidão dela face às outras, exatidão esta que é fruto de sua simplicidade ou, dizendo mais enfaticamente ainda, como Aristóteles o faz, a simplicidade é a exatidão. De modo que, quanto mais simplesmente uma ciência considerar os entes sensíveis, mais exata ela será. Por isso a física, que se ocupa dos sensíveis, considerados como móveis, é mais complexa e, por conseguinte, menos exata do que a geometria que se ocupa dos sensíveis apenas *qua* corpos de distintas dimensões, pois o fato de um ente ser estudado enquanto móvel, não pode desconsiderar totalmente que este corpo seja um corpo tridimensional, enquanto que o sujeito de estudo da geometria independe totalmente de seu caráter móvel. A esta capacidade de considerar os entes sensíveis apenas sob um determinado aspecto, desconsiderando, na medida do possível, os seus demais aspectos, é o que Aristóteles denomina de abstração (*ἀφαίρεσις*). E esta, segundo ele, é a melhor forma de estudar cada ente. Em suas próprias palavras, o melhor modo de estudar cada ente é “considerando-o separado ainda que o não seja, como o aritmético e o geômetra o fazem” (*Met.* 1078 a₂₁₋₂₃: *εἴ τις τὸ μὴ κεχωρισμένον θεῖη χωρίσας, ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ καὶ ὁ γεωμέτρης*).

Obviamente esta separação é apenas conceitual. Dito de outro modo, os entes matemáticos são considerados enquanto separados dos sensíveis apenas pelo e no intelecto (cf. *Phys.* 193 b₃₄ onde Aristóteles para evidenciar a diferença entre a física e a matemática afirma que os entes que compõem esta última “são, na verdade, separáveis de um movimento pelo intelecto”, *χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι*). As ciências matemáticas ocupam-se, portanto, exclusivamente dos entes abstraídos dos sensíveis por meio desta operação do intelecto (cf. *Met.* 1061 a₂₈₋₂₉). No *De anima* Aristóteles também define esse processo como sendo uma intelecção do que não é separável como (*ὥς*) se fosse separado (cf. *De an.* 431 b₁₅₋₁₇).

Por fim, resta-nos investigar qual seria o estatuto ontológico dos números, uma vez que eles nem se confundem com os sensíveis nem são totalmente separados desses entes. Como vimos, eles são produzidos por um ato do intelecto que considera separado do sensível o que de fato não o é. O modo complementar de ser do número, dado este primeiro ser o modo como esse é atualizado no e pelo intelecto, é o seu modo de ser potencial ou material (cf. *Met.* 1078 a₂₉₋₃₁). Dado a matéria jamais se manifestar em si mesma, mas apenas enquanto matéria de algum indivíduo atualizado pelo intelecto em um dado momento, pode se pensar em um número qualquer como uma forma e no conjunto de unidades que o constituem como a sua matéria⁶⁶.

A matéria de que os números são constituídos não é, entretanto, a sensível, mas sim a inteligível, como Aristóteles expressamente afirma: “uma matéria é sensível, outra é inteligível; sensível, por exemplo, o bronze, a madeira e toda matéria móvel; inteligível a que está presente nos sensíveis, mas não enquanto sensível, por exemplo, os entes matemáticos” (*Met.* 1036 a₉₋₁₂). Essa matéria inteligível é, portanto, de natureza puramente conceitual, embora o seu caráter potencialmente infinito a torne em si mesma, tal como a matéria sensível, incognoscível.

O número constitui-se, então, em uma apreensão de um inteligível por parte do intelecto que supõe separado do sensível o que de fato não o é ou, poderíamos dizer também, o que está separado do sensível apenas e tão somente no intelecto humano. Essa apreensão, todavia, é dúplice: apreende-se, de um lado, o número *qua* forma e, do outro, o número *qua* matéria (dado esta nunca poder ser apreendida em si mesma). Enquanto matéria o número é pensado como um *quantum* potencialmente infinito que se organiza do seguinte modo: um número é um conjunto de unidades a que sempre se pode acrescentar uma outra unidade, mas enquanto forma ele é apreendido em sua unicidade específica. Por isso Aristóteles afirma que contamos segundo dois processos: por adição sucessiva de uma unidade à série já presente e por partes, ou seja, por conjuntos de unidades considerados como representantes únicos, em suma, como espécies. Deste modo, o três não é apenas o

⁶⁶ E. Hussey, “Aristotle on mathematical objects”, *Apeiron*, 24, 1991, p.125, n.40, entretanto, nega que os entes matemáticos possam existir enquanto forma e cita apenas uma passagem dos *Analíticos Posteriores* (79 a₆₋₁₀) que defende tal tese, mas que ele, todavia, considera “isolada” e “enigmática”. Se for assim, como devemos entender, então, a passagem por nós citada (*Met.* 1084 b₅₋₆) que considera o número como forma?

dois acrescido de uma outra unidade, mas é algo especificamente distinto dele, ou seja, ele é apreendido como uma forma única e exclusiva, embora a sua matéria, isto é, a série potencialmente infinita de unidades, seja a mesma. Isso tudo se passaria na esfera do que Aristóteles denominou número numerante, ou seja, o número considerado em si mesmo ou, como ele também o diz, o número em geral (cf. *Met.* 1092 b₂₃₋₂₅). Ao aplicarmos esse ente matemático, criado pelo intelecto através da abstração e nele presente enquanto tal, aos entes sensíveis, obtemos, então, o que ele denominou número numerado, ou seja, o número de um certo agrupamento de indivíduos. É evidente que, para Aristóteles, primeiro apreendemos a diversidade do sensível e só posteriormente alçamo-nos à abstração requerida pelos inteligíveis, conquanto esses tenham uma precedência ontológica sobre os primeiros dada a sua simplicidade e exatidão.

Após esta longa análise sobre o significado do número em Aristóteles, acreditamos poder resumir agora alguns dos principais paralelos existentes entre as propriedades dos números e as do tempo, tal como se depreendem de uma atenta leitura do tratado do tempo⁶⁷.

Com o número nós distinguimos o mais e o menos, já com o tempo o mais e o menos do movimento (cf. *Phys.* 219 b₄₋₅). O um é a unidade de medida do número, tal qual o agora é como uma unidade de medida de um número, ou seja, do número que é o tempo (cf. *Phys.* 220 a₄). Assim como sempre se pode pensar em um número maior do que um dado número pensado, do mesmo modo é lícito conceber sempre um intervalo de tempo maior do que o intervalo de tempo atualmente considerado (cf. *Phys.* 221 a₂₆₋₂₇). Um número, por exemplo, o sete, pode ser o mesmo para diferentes entes, por exemplo, para os cães e para as ovelhas; analogamente, também o tempo pode ser o mesmo para designar movimentos simultâneos ainda que diferentes, como, por exemplo, um movimento local e uma alteração (cf. *Phys.* 223 b₄₋₁₂). O número não pode existir separado dos entes sensíveis de que é abstraído, assim como o tempo tampouco pode existir separado dos entes móveis de que é uma afecção (*πάθος*) ou um estado (*ἕξις*) ao ser o número de seu movimento (cf. *Phys.* 223 a₁₈₋₁₉). Por fim, o modo como dizemos as coisas serem no número é análogo ao modo como dizemos as coisas serem no tempo (cf. *Phys.* 221 a₂₆₋₂₇), como já vimos.

⁶⁷ Cf. L.Ruggiu, *op.cit.*, p.146, que oferece um quadro sinóptico das analogias entre o tempo e o número.

Há, por outro lado, uma analogia inversa entre o número matemático e o tempo, pois que, enquanto o primeiro só pode ser pensado ao abstrair-se a própria mobilidade dos entes móveis (cf. *Phys.* 194 a₃₋₅, onde é expressamente afirmado que o número e as suas propriedades, bem como as figuras geométricas e os seus elementos constitutivos devem ser pensados *ἀνευ κινήσεως*, isto é, “sem movimento”), o segundo, ao contrário, só pode ser concebido ao acrescentar-se à mobilidade dos entes móveis um número. Nesta comparação vê-se com clareza porque, melhor que pensar em termos de abstração, é pensar em termos da “teoria η ”, ou seja, da teoria implícita no pensamento do Estagirita segundo a qual os homens estariam capacitados a conceber um ente físico sob um aspecto determinado, seja ele qual for, sem que isto implique em postular que este aspecto subsistisse como um ente separado, em outras palavras, sem substancializá-lo. Deste modo, o matemático deve conceber os entes móveis *qua* entes quantitativos e o físico que quiser pensar o tempo, deve conceber o movimento produzido pelos entes móveis *qua* numerável ou numerado (cf. *Phys.* 219 b₂₋₃, onde Aristóteles afirma que o tempo não é movimento, mas o movimento, enquanto possui um número). Nenhum dos dois, entretanto, nem o matemático nem o físico, postulará dos números ou do tempo que eles subsistem separados dos entes físicos, pois eles não são substâncias (*οὐσίαι*). O cerne da teoria η é, portanto, postular como ente ($\deltaν$) o que não é substância (*οὐσία*), tal como ocorre com o número matemático (número sem movimento) e com o tempo (número do movimento)⁶⁸.

Por fim, gostaríamos apenas de chamar a atenção para a influência platônica nesta correlação estabelecida pelo Estagirita entre tempo e número. No *Timeu* Platão afirma diversas vezes a necessidade do conceito de número para podermos apreender o tempo. Assim, é pela observação dos corpos celestes e dos fenômenos deles decorrentes (p.ex.: o dia e a noite) que adquirimos o conceito do número e do tempo (*Timeu* 47 A₄₋₇), sendo este,

⁶⁸ Sobre a teoria η consultar o excelente artigo de J. Annas, “Die Gegenstände der Mathematik bei Aristoteles”, *Mathematics and Methaphysics in Aristotle*, ed. A. Graeser, Berne, 1987, pp.142-146, part. p.143: “Die Mathematika sind keine Substanzen, auch sind sie weder Qualitäten noch Relativa noch irgend etwas, was die Substanz in jener Weise angehört, die in der Kategorienschrift erörtert wird. Eher sind sie von Substanzen in komplexerer Weise abhängig, wie z.B. die Zeit und der Ort (die ähnlicherweise $\deltaντα$ sind, ohne *οὐσίαι* zu sein)”.

na verdade, nada mais do que “uma imagem eterna que procede segundo o número” (*Timeu* 37 D₆₋₇: *κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα*).

Ora, se o tempo, para Aristóteles, é o número do movimento, é evidente, então, que devemos explorar melhor, após esta minuciosa análise sobre o número, o seu conceito de movimento.

2.3. O movimento

A que tipo de movimento Aristóteles se refere em *Phys.* IV, 10-14? *Κίνησις* ou *μεταβολή*? Uma advertência dele mesmo ao final do décimo capítulo de *Phys.* IV, já por nós anteriormente mencionada, é bastante explícita: no âmbito do tratado do tempo é indiferente falar de *κίνησις* ou *μεταβολή* (cf. *Phys.* 218 b₁₉₋₂₀). Mais tarde, já no último capítulo do tratado do tempo, ele volta a abordar este problema ao se perguntar de que tipo de movimento o tempo é número (cf. *Phys.* 223 a₂₉- 223 b₁). Ora, dado que no tempo algo se gera (*γίγνεται*), se corrompe (*φθείρεται*), cresce (*αυξάνεται*), altera-se (*ἀλλοιούται*) e se movimenta localmente (*φέρεται*) o Estagirita conclui que o tempo é número de qualquer um desses movimentos, ou seja, dizendo em sentido inverso, o tempo é número do movimento considerado absolutamente (*ἀπλῶς*) e não o número de um movimento específico. A unicidade do tempo é garantida então pelo seu caráter numérico, pois assim como se emprega o mesmo número para determinar diferentes agrupamentos de indivíduos, do mesmo modo utiliza-se o mesmo intervalo de tempo para determinar os diferentes movimentos que ocorrem simultaneamente ou os movimentos sucessivos de mesma espécie cujas quantidades sejam idênticas entre si (cf. *Phys.* 223 b₃₋₄). Em sendo assim, devemos estudar a definição do movimento em geral e não apenas uma definição que diferencie os diferentes tipos de movimento, pois que essa diferenciação é irrelevante para o estudo do tempo. Por esta razão, iremos analisar aqui as reflexões mais gerais de Aristóteles sobre a natureza do movimento, contidas nos três primeiros capítulos do terceiro livro da *Física* e não as suas reflexões mais específicas acerca do movimento, desenvolvidas no quinto livro da *Física*, nas quais ele identifica e analisa um a um os diversos tipos de movimento que ocorrem segundo as categorias da substância (geração e

corrupção), da quantidade (crescimento), da qualidade (alteração) e do lugar (movimento local) (cf. *Phys.* 225 a₃₄-b₉). Passemos então à análise de *Phys.* III, 1-3⁶⁹.

Se a física para Aristóteles é a “ciência da natureza” (*Phys.* 184 a₁₄₋₁₅: *περὶ φύσεως ἐπιστήμης*) e se esta, a natureza, é “princípio do movimento e da mudança” (*Phys.* 200 b₁₂₋₁₃: *ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς*), então é evidente que investigar o que é o movimento é fundamental para a compreensão da natureza. Anunciada a importância da inquirição acerca da essência do movimento, Aristóteles estabelece uma divisão dual, expressa em termos modais, entre os entes que são “apenas em ato” (*ἐντελεχέα μόνον*) e aqueles que são “em potência e em ato” (*δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ*). Ora, esta divisão outra não é do que aquela que estabelece a diferença entre uma substância imóvel e uma substância móvel, quer esta seja corruptível (mundo sublunar) quer incorruptível (mundo supralunar), como vimos no primeiro capítulo desta segunda parte do nosso estudo. Essa divisão dual, por sua vez, articula-se no interior da multiplicidade categorial, decorrendo daí que assim como o ente é dito de muitos modos, assim também o movimento e a mudança o são (cf. *Phys.* 201 a₈₋₉). Não há sentido, entretanto, em falar de um movimento ou de uma mudança segundo a categoria da relação (*πρὸς τι*) ou do tempo (*ποτέ*), já que o tempo (*χρόνος*), por exemplo, não está relacionado a apenas um tipo de movimento, mas refere-se a todo e qualquer movimento ou mudança que ocorra em uma das quatro categorias fundamentais em que estes se expressam (a substância, a qualidade, a quantidade e o lugar) (cf. *Phys.* 200 b₃₃ - 201 a₁).

Além disso e fundamental para o entendimento do conceito de movimento é a afirmação do Estagirita de que “não há movimento além das coisas” (*Phys.* 200 b₃₂₋₃₃: *οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα*) e estas, como se sabe, articulam-se sempre no interior de algum gênero categorial. Logo, para se pensar o movimento no interior das quatro categorias fundamentais, é preciso operar a distinção modal entre ato e potência, de modo que no âmbito da substância o isto (*τὸ τόδε*) é forma (*μορφή*) e privação (*στέρησις*); o qualitativo (*τὸ ποιόν*) é, por exemplo, branco e negro; o quantitativo (*τὸ ποσόν*) é

⁶⁹ Sobre estes três capítulos consultar os comentários de W.D.Ross, *op.cit.*, pp. 534-541; H.Wagner, *op.cit.*, pp. 486-497; E.Hussey, *op.cit.*, pp. 55-72 e especialmente de A.Vigo, *op.cit.*, pp.103-128.

completo (τέλειον) e incompleto (ἀτελής) e, por fim, o lugar (τόπος) é em cima (άνω) e em baixo (κάτω) ou leve (κούφον) e pesado (βαρύ). É preciso entender toda essa discussão, na verdade, como uma advertência do Estagirita de que não devemos procurar um movimento em si, assim como é enganoso procurar um ente em si. Todavia, embora haja apenas diversos tipos de movimento e não o movimento em si, é possível dar uma definição do movimento enquanto tal, isto é, sem atentar para as especificidades de cada um de seus tipos. E é precisamente isto que Aristóteles faz em seguida.

O movimento em sentido absoluto, ou seja, sem especificações restritivas é definido como “o ato do que é em potência enquanto tal” (*Phys.* 201 a₁₀₋₁₁: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον), isto é, não como a efetiva atualização de algo potencial, mas sim como a perene atualização de uma potência que jamais chegará a ser ato, pois que ser em ato é não sofrer mais nenhum movimento ou mutação, em outras palavras, é apenas ser (εἶναι) e não devir (γίγνεται). E o que interessa a Aristóteles aqui não é simplesmente afirmar o ato do devir, ou seja, o ato pleno de sua potência, mas sim o ato do devir enquanto tal, ou seja, o ato incompleto de uma potência *qua* potência. Um exemplo que ele nos dá evidencia esta diferença: o construível (οἰκοδομητόν) - considerado enquanto tal, isto é, como algo que tem a capacidade de estar sendo construído - enquanto existe em ato constrói-se (οἰκοδομεῖται) e a esse ato de construir-se, insito àquilo que é construível, denominamos construção (οἰκοδόμησις). Em outras palavras, a construção é o ato da potência do construível enquanto tal (cf. *Phys.* 201 a₁₆₋₁₈). E o que quer dizer exatamente “enquanto” ἢ)? Aristóteles usa essa expressão em dois sentidos principais: pressuposto que o bronze é em potência uma estátua, o ato do bronze enquanto bronze não é movimento, mas o ato do bronze enquanto potencialmente uma estátua é movimento. Logo, ser algo idêntico (ταυτόν) e uno (ἓν) ocorre no plano do substrato (ὑποκείμενον), por isso, considerado sob esta perspectiva, o bronze em estado bruto e o bronze moldado que constitui uma estátua é um e o mesmo. Falar do bronze *qua* bronze, portanto, é falar dele enquanto substrato e este não se modifica, antes é nele em que ocorrem as modificações (em termos mais gerais, é nele em que ocorre a passagem da privação à forma ou da forma

à privação). Por outro lado, o bronze considerado não em si mesmo, mas sim enquanto potencialmente uma estátua, não é o mesmo “segundo o conceito” (*κατὰ τὸν λόγον*) ou “em sentido absoluto” (*ἀπλῶς*), pois que o ato do bronze *qua* potencialmente uma estátua é movimento. A ênfase neste caso não está no substrato, mas na potencialidade ínsita a este de tornar-se algo diverso do que atualmente é (cf. *Phys.* 201 a₂₉ - 201 b₅)⁷⁰.

Se o movimento é o ato do que é em potência enquanto tal, isso quer dizer mais precisamente que o movimento não é “nem antes nem depois” (*οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον*) deste ato. E qual o significado de ser antes ou depois deste ato, ou seja, do movimento? Significa, por um lado, ser em ato como o material da construção (pedras, madeira, tijolos etc...) efetivamente é enquanto tal ou, por outro, ser em ato como o material integrante do construído. Em ambos os casos, porém, o construível não é em sentido absoluto, pois este só está presente no ato mesmo da potência enquanto tal. Antes ele ainda não era e depois ele já é mais. Na verdade, o ato do construível (*οἰκοδομητόν*) pode se dizer de dois modos: como a construção (*οἰκοδόμησις*) ou como a casa construída (*οἰκία*). Dito de outro modo, o ato da potência pode ser ou a plena efetivação desta potência (a casa construída) ou o incessante efetivar-se desta potência (o processo de construção da casa). O movimento refere-se, como vimos, a este segundo caso (cf. *Phys.* 201 b₅₋₁₅).

Invertendo a ordem normal de sua argumentação, é só no segundo capítulo do terceiro livro da *Física*, isto é, após já haver enumerado a sua própria definição do movimento que Aristóteles se ocupará da opinião dos seus predecessores a respeito do movimento. Esta rápida incursão nas idéias dos pitagóricos e de Platão, que não são explicitamente citados pelo Estagirita, mas cujas posições já haviam sido identificadas desde os comentadores antigos, visa apenas e tão somente reforçar a justeza e correção de sua própria definição do movimento. Por isso Aristóteles afirma categoricamente que nem o movimento nem a mudança podem ser ordenados “em outro gênero” (*ἐν ἄλλῳ γένει*) do que naquele em que por ele foram ordenados, a saber, no gênero do ato. O Estagirita, entretanto, embora

⁷⁰ Cf. o minucioso comentário de A. Vico, *op.cit.*, pp. 113-116.

demonstre a insuficiência em definir o movimento como “o diverso” (ἕτερα), “o desigual” (ἄνισα) ou “o não ente” (οὐκ ὄντα), como o fazia Platão, resgata o caráter “indeterminado” (ἀόριστον) atribuído ao mesmo pelos pitagóricos e por Platão. Esse caráter indeterminado do movimento, segundo Aristóteles, decorre da impossibilidade de ordená-lo entre o que é simplesmente possível ou entre o que é simplesmente atual, pois “o movimento parece ser um certo ato, mas inacabado e a causa disto é que o potencial, do qual <o movimento> é ato, é inacabado” (*Phys.* 201 b₃₁₋₃₃: ἢ τε κινήσις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελής δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελής τὸ δυνατόν, οὐ ἔστιν ἐνέργεια). A dificuldade em definir o movimento reside, portanto, em que não podemos expressá-lo meramente como privação, potência ou ato. Certo, ele é ato, mas é um determinado tipo de ato, a saber, o ato do que é em potência enquanto tal. O movimento, por conseguinte, conclui Aristóteles, é “difícil <de> conceber, mas possível <de> ser” (*Phys.* 202 a₂₋₃: χαλεπήν μὲν ἰδεῖν, ἐνδεχομένην δ' εἶναι). Em suma e contra Platão: o movimento é um ser e não um não ser.

O terceiro capítulo de *Phys.* III é o último a se ocupar da discussão geral acerca do movimento. Nele o Estagirita se preocupa em mostrar que o movimento é tanto o ato do movente (κινουῦν) quanto o do movido (κινουμένον). Aqui, mais uma vez, ele recorre à sua doutrina, tantas vezes utilizada para resolver situações aporéticas, que postula uma igualdade de substrato e, simultaneamente, uma diversidade de conceitos. Essa doutrina é explicada por analogia, através de dois exemplos: o primeiro afirma a distância do 1 ao 2 e do 2 ao 1 ser a mesma, conquanto não seja o mesmo, do ponto de vista conceitual, ir do 1 ao 2 ou do 2 ao 1; o segundo afirma que “o caminho para baixo” (τὸ κάτωτερος) e “o caminho para cima” (τὸ ἄνωτερος) é um e o mesmo, embora o primeiro seja conceituado como descida e o segundo como subida (cf. *Phys.* 202 a₁₃₋₂₁). Conceitualmente, portanto, o ato que é um e o mesmo para o movente e para o movido, o movimento, refere-se a duas coisas ou melhor a dois aspectos diferentes - por exemplo: ato e potência ou ação e paixão - de uma mesma coisa (cf. *Phys.* 202 b₅₋₁₀). Cabe ressaltar que não há confusão conceitual entre esses pares, isto é, não há identidade, melhor seria dizer não há sinonímia entre o

movente e o movido ou entre a ação e a paixão. Há apenas o ato de uma potência enquanto tal, ou seja, o movimento, que é comum a ambos, mas conceitualmente pode-se distinguir dois atos: “o ato disto naquilo” (*τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῶδε*) e “o ato disto sob a ação daquilo” (*τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε*), em outras palavras, o ato do que se move e o ato do que é movido sob a ação do que move. O objetivo deste capítulo, portanto, é o de mostrar que a expressão “do que é em potência” contida na definição do movimento pode referir-se tanto ao movente quanto ao movido e também o de precisar em que medida ambos são ato de uma potência enquanto tal, ou seja, movimento, sem, contudo, obliterar a distinção conceitual subjacente ao movente e ao movido⁷¹.

Ao voltarmos-nos para a discussão sobre o tempo contida em *Phys.* IV, 10-14, descobrimos que algumas características são atribuídas ao tempo, como, por exemplo, a de que “o tempo consome” (*Phys.* 221 a₃₁: *κατατῆκει ὁ χρόνος*), a de que “tudo envelhece sob a ação do tempo” (*Phys.* 221 a₃₁₋₃₂: *γηράσκει πάνθ ὑπὸ τοῦ χρόνου*) ou a de que “esquecemos por causa do tempo” (*Phys.* 221 a₃₂: *ἐπιλανθάνεται διὰ τὸν χρόνον*), levando-nos a pensar nele como “causa da corrupção” (*αἴτιος φθορᾶς*), porque ele é número do movimento e “o movimento traz para fora de si o predicado <isto é: o que está no substrato>” (*Phys.* 221 b₃: *ἡ δὲ κίνησις ἐξιστησιν τὸ ὑπάρχον*). Isto é assim, “pois a mudança é, na verdade, por si mesma um trazer para fora de si” (*Phys.* 222 b₂₁: *ἐκστατικὸν γὰρ ἡ μεταβολή καθ’ αὐτήν*) e, sendo “toda mudança por natureza um trazer para fora de si” (*Phys.* 222 b₁₆: *μεταβολή δὲ πάσα φύσει ἐκστατικόν*), é natural que o seu número, o tempo, pareça ser o responsável por esta exteriorização do que está em potência em um ente, quando ele, na verdade, é apenas e tão somente a quantificação desta mudança (cf. *Phys.* 222 b₂₅₋₂₇ e, em geral, sobre esta quase identidade entre mudar e distanciar-se de si cf. *Phys.* 235 b₆₋₁₃).

Resta-nos analisarmos apenas o significado do anterior-posterior para completarmos a nossa investigação analítica sobre os termos constitutivos da definição do tempo. Passemos então à sua análise.

⁷¹ Cf. a observação final de A. Vigo, *op.cit.*, p.128.

2.4. O anterior-posterior

Vimos até aqui dois termos da definição do tempo - o número e o movimento - que estão interrelacionados gramaticalmente por um vínculo de pertença ou posse, isto é, por um genitivo (*ἀριθμὸς κινήσεως*). O número é algo do movimento, ou seja, é um atributo que se justapõe a este a fim de quantificá-lo, por isso é dito do movimento que ele tem (*ἔχει*) um número (cf. *Phys.* 219 b₃). Mas, como procede esta numeração? Certamente ela não pode ser uma numeração arbitrária. A resposta de Aristóteles já nos é conhecida, embora ainda não a tenhamos analisado mais de perto. Ele afirma que o número do movimento procede *κατὰ πρότερον καὶ ὕστερον*. Antes, portanto, de nos debruçarmos sobre o significado do anterior-posterior, é necessário inquirirmos o que significa exatamente *κατά*. Bem, *κατά* é uma preposição que ao reger um acusativo, como no nosso caso, pode indicar entre outras a idéia de conformidade. Daí a nossa tradução: “segundo o anterior-posterior”, ou seja, conforme, consoante, de acordo com o anterior-posterior. Conquanto Aristóteles não tenha explorado diretamente o significado da preposição *κατά*, ele o fez com o advérbio por ele substantivado *τὸ καθό* (*secundum quod*), advérbio este formado pela preposição *κατά* - que se elide e se assimila ante uma vogal com espírito áspero - mais o pronome relativo *ho* (*κατά + ὁ > καθ' ὁ > καθό*). A este termo é dedicado o capítulo dezoito do livro Delta da *Metafísica*. Nele o Estagirita, como de costume, afirma a multiplicidade de significados que um termo pode assumir. A locução “pelo que” diz-se de muitos modos. Na verdade, Aristóteles cita quatro sentidos desta expressão: o primeiro indica “a forma e a substância de cada coisa” (*Met.* 1022 a₁₄₋₁₅: *τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία ἐκάστου πράγματος*); o segundo assinala aquilo em que primeiro se origina alguma coisa, ou seja, a matéria (*ὑλη*) de cada coisa, o seu substrato (*ὑποκείμενον*); o terceiro refere-se ao sentido de causa, pois “em geral o pelo que terá as mesmas acepções que pertencem à causa” (*Met.* 1022 a₁₉₋₂₀: *ὅλως δὲ τὸ καθό ἰσαχῶς*

καὶ τὸ αἴτιον ὑπάρξει) e, o último indica aquilo que é “segundo a posição” (*κατὰ θέσιν*). Destes quatro sentidos apenas o primeiro não tem nenhuma relevância para ajudar-nos a elucidar o modo como o número do movimento procede. Tanto o segundo quanto o quarto sentidos são-nos relevantes devido à analogia existente entre grandeza, movimento e tempo. Pensar o anterior-posterior como substrato, por exemplo, é pensá-lo *qua* as etapas sucessivas que um ente móvel ocupará em relação ao lugar, pois que o substrato do tempo é o movimento e este pressupõe uma grandeza contínua através da qual poderá ser mensurado. Além disso, dizer que o anterior-posterior é a causa do número que é o tempo, é o mesmo que afirmar que ele é o princípio deste número, porquanto, segundo o Estagirita, “todas as causas são princípios” (*Met.* 1013 a₁₇: *πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί*). Logo, o anterior-posterior é o princípio, o fundamento segundo o qual a um movimento qualquer é atribuído um número, número este que denominamos tempo⁷². Analisemos, pois, mais de perto o que é o anterior-posterior.

Aristóteles aborda o tema do anterior-posterior basicamente em dois lugares: no capítulo doze das *Categorias* e no capítulo onze do livro Delta da *Metafísica*. Começemos a nossa análise com a classificação dos múltiplos significados de anterior (*πρότερον*) contidos no capítulo supracitado das *Categorias*. O Estagirita distingue neste texto cinco sentidos em que se diz o anterior-posterior. O primeiro e principal (*κυριωτάτος*) sentido é o temporal, ou seja, é aquele no qual as pessoas ou coisas são ditas respectivamente “mais velhas” (*πρεσβύτερον*) ou “mais antigas” (*παλαιότερον*) “segundo o tempo” (*κατὰ χρόνον*), por seu tempo “ser maior” (*πλείω εἶναι*); o segundo é o daquilo que não possui recíprocação “segundo a consecução do ser” (*κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθήσιν*), como, por exemplo, o um e o dois: do um não se segue que deverá haver o dois, mas do dois segue-se necessariamente que há o um; o terceiro é o daquilo que se diz anterior “segundo uma certa ordem” (*κατὰ τινα τάξιν*), como, por exemplo, no caso das ciências ou do discurso, assim, na geometria os elementos são anteriores às proposições, na

⁷² Aqui divergimos das considerações de A. Giordani, *op. cit.*, pp. 99-101, sobre o caráter principal e fundante do anterior-posterior, na medida em que ele considera significativo para esta análise apenas o terceiro sentido de *καθό*.

gramática as letras são anteriores às sílabas e no discurso o preâmbulo é anterior à exposição; o quarto, segundo Aristóteles “o mais impróprio” (*ἀλλοτριώτατος*) desses sentidos, é um sentido valorativo em que “o melhor” (*τὸ βέλτιον*) e “o mais estimado” (*τὸ τιμιώτερον*) são, “por natureza” (*τῇ φύσει*), ditos anteriores e, por fim, o quinto e último sentido é um sentido causal, pois aquilo que é dito ser causa para um outro ser deve ser considerado anterior a este. Deste modo, há uma consequencialidade, por exemplo, entre o fato que um homem seja e o discurso acerca deste fato, ou seja, se há um homem, é verdadeiro o discurso que afirma o seu ser, por outro lado, se o discurso que afirma o ser de um homem é verdadeiro, então, este homem é efetivamente. Mas, atente-se para o fato de que “o discurso verdadeiro não é de modo algum <a> causa do existir da coisa, ao contrário, parece ser a coisa, de algum modo, <a> causa de ser verdadeiro o discurso, pois é pelo ser ou não da coisa que o discurso se diz verdadeiro ou falso” (*Cat.* 14 b₁₈₋₂₂: *ἔστι δὲ ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος οὐδαμῶς αἰτιος τοῦ εἶναι τὸ πράγμα, τὸ μὲντοι πρᾶγμα φαίνεται πως αἰτιον τοῦ εἶναι ἀληθῆ τὸν λόγον· τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται*) (cf. *Met.* 1051 b₆₋₈). Antes de analisarmos alguns destes sentidos que mais nos interessam a fim de determinarmos o papel do anterior-posterior na definição do tempo, reportemo-nos à outra classificação dos múltiplos sentidos do anterior-posterior proposta por Aristóteles no livro Delta da *Metafísica*.

Em Delta 11 o Estagirita diferencia quatro sentidos nos quais o anterior-posterior se exprime. O primeiro é aquele em que, relacionado a um princípio ínsito a cada gênero, quer estabelecido por natureza quer por convenção, diz-se algo ser anterior ou posterior na medida em que ele se situa em maior ou menor proximidade a este princípio. Assim, por exemplo, “segundo o lugar” (*κατὰ τόπον*) anterior é o que está mais próximo de um lugar, seja de um lugar determinado naturalmente, seja de um lugar determinado ao acaso. Note-se, porém, que Aristóteles jamais confundiu o binômio essencialmente tópico *ἔμπροσθεν-ὀπίσθεν* (“anterior ou frontal e posterior ou costal”), que é determinado não apenas em relação a nós, mas também em termos do cosmo em sua totalidade (cf. *Phys.*

205 b₃₀₋₃₄) com o binômio *πρότερον-ύστερον*, que pode ter uma acepção tópica, mas que, neste caso, não terá uma determinação exclusivamente natural, mas será determinado também em sua relação a nós. Da mesma forma ele jamais se utilizou do par *ἐμπροσθεν-ὀπισθεν* em um sentido temporal, embora esses termos possam ter esse sentido como se depreende de outros autores gregos anteriores e contemporâneos de Aristóteles. Só este fato de natureza filológica parece invalidar definitivamente a tese, defendida por Bergson, que a análise do tempo de Aristóteles teria incorrido no grave erro de espacializar o tempo. Por outro lado, “segundo o tempo” (*κατὰ χρόνον*) anterior é aquilo cujo distanciamento em relação ao agora (*νῦν*) é o menor, porém, no caso do tempo, há uma direcionalidade inversa em relação ao agora, pois, consoante ao passado, anterior é o que está mais afastado em relação ao agora e posterior é o que está mais próximo, como, por exemplo, a Guerra de Tróia é dita ser anterior às Guerras Persas na medida em que ela está mais distante do agora; já consoante ao futuro, anterior é o que está mais próximo do agora e posterior é o que está mais distante dele, assim, os Jogos Nemeus são anteriores aos Píticos, porque estão mais próximos do agora “utilizado” (*χρησαμένων*) como princípio e início; “segundo o movimento” (*κατὰ κίνησιν*) anterior é aquilo que é mais próximo ao primeiro movimento considerado, como, por exemplo, a criança é dita ser anterior ao homem por estar mais próxima da geração, o movimento aqui considerado; “segundo a potência” (*κατὰ δύναμιν*) anterior é o que “excede em potência” (*ὑπερέχον τῇ δυνάμει*) e é “mais potente” (*δυνατώτερον*), de modo que, “segundo a deliberação” (*κατὰ τὴν προαίρεσιν*) deste, o que lhe é posterior seguir-se-á necessariamente, como, por exemplo, se este se move, o outro mover-se-á, se não se move, tampouco o posterior o fará; neste âmbito, o princípio (*ἀρχή*) é a deliberação (*προαίρεσις*); por fim, “segundo a ordem” (*κατὰ τάξιν*) diz-se anterior o que dista proporcionalmente (*κατὰ τὸν λόγον*) em relação a algo determinado, assim, por exemplo, o parastata (o dançarino que segue o corifeu) é anterior ao tritostata (o dançarino da terceira fila), pois o princípio aqui considerado é o corifeu (o regente do coro), bem como a paraneta (a penúltima corda da

lira) é anterior à neta (a última corda da lira), pois aqui o princípio considerado é a corda meridiana da lira.

O segundo sentido é o daquilo que é dito anterior ou posterior em relação ao conhecimento. Ocorre aqui uma imediata subdivisão, pois anteriores “segundo o conceito” (*κατὰ τὸν λόγον*) são os universais (*τὰ καθόλου*), enquanto que, “segundo a sensação” (*κατὰ τὴν αἴθησιν*), anteriores são os singulares (*τὰ καθ' ἕκαστα*). O terceiro sentido diz respeito à anterioridade dos atributos de algo anterior face aos atributos de algo posterior, assim, o reto é anterior ao plano, pois que o primeiro é um atributo da linha, enquanto que o segundo é um atributo da superfície e a linha, como se sabe, é logicamente anterior à superfície. O quarto e último sentido de anterior enumerado em Delta 11 é o daquilo que é dito anterior “segundo <a> natureza” (*κατὰ φύσιν*) e “segundo <a> substância” (*κατὰ οὐσίαν*). Neste sentido, anterior significa “o que pode ser sem outros, enquanto esses não podem ser sem aqueles” (*Met.* 1019 a₃₋₄: *ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μὴ*). Devido à multiplicidade de sentidos do ente pode se dizer que, segundo o seu sentido categorial, o sujeito (*ὑποκείμενοι*) é anterior e, por isso a substância (*οὐσία*) é anterior, já em relação ao seu sentido modal, tanto a potência como o ato podem ser ditos anteriores. A potência o é do modo como dizemos ser a semi-reta anterior à reta, a parte anterior ao todo ou a matéria anterior à substância, porém, “segundo a atualidade” (*κατ' ἐντελέχειαν*) a semi-reta, a parte e a matéria são posteriores, pois que elas só serão segundo o ato quando forem separadas conceitualmente do todo do qual fazem parte *qua potentia*. Este é, segundo Aristóteles, o sentido primordial do anterior-posterior, pois tudo que é assim denominado o é, de certa forma, de acordo com este sentido (cf. *Met.* 1077 a₃₆ - b₁₁).

Um outro ponto que devemos investigar antes de procedermos a uma análise mais minuciosa destas classificações dos múltiplos sentidos do anterior-posterior é o de um conceito que sempre aparece em conexão com o de anterior-posterior, o conceito de simultâneo (*ἄμα*). Aristóteles investiga este conceito no capítulo treze das *Categorias*. Aqui ele diferencia basicamente dois sentidos nos quais o simultâneo se exprime. Em

sentido absoluto (*ἀπλῶς*) e mais próprio (*κυριωτατά*) denomina-se simultâneo aquelas coisas cuja geração (*γένεσις*) ocorre “no mesmo tempo” (*ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ*), ou seja, nenhuma delas é anterior ou posterior à outra. Estas coisas são ditas simultâneas “segundo o tempo” (*κατὰ χρόνον*). Já “por natureza” (*φύσει*) dizem-se simultâneas as coisas que se encontram em consecução de existência, mas que de modo algum são causa uma da outra, como os termos relativos, por exemplo, o dobro e a metade, pois um implica no outro, sem, que contudo, um seja a causa do outro. Também são simultâneos por natureza as espécies coordenadas oriundas de uma divisão operada no mesmo gênero. Assim, por exemplo, o voador, o pedestre e o aquático são diferenças do gênero animal, cujas respectivas espécies serão simultâneas entre si.

No quinto livro da *Física* Aristóteles nos oferece uma outra acepção de *ἄμα*, a saber, a de *ἄμα κατὰ τόπον*, ou seja, segundo o lugar. Este termo é aqui definido como “o que existe em sentido primeiro em um lugar” (*Phys.* 226 b₂₁₋₂₂: *ὅσα ἐν ἐνὶ τόπῳ ἐστὶ πρῶτα*), sendo, portanto, melhor traduzido por “junto” e não por “simultâneo” (cf. também *Met.* 1068 b₂₆: *ἄμα κατὰ τόπον ὅσα ἐν ἐνὶ τόπῳ πρῶτα*).

Por fim, resta perguntar: qual a natureza da relação entre o anterior-posterior e o simultâneo? Aristóteles jamais tematizou explicitamente esta questão, entretanto, o capítulo cinco do livro Iota da *Metafísica* pode vir em nosso auxílio, pois lá o Estagirita analisa a relação entre o igual (*τὸ ἴσον*), o grande (*τὸ μέγα*) e o pequeno (*τὸ μικρόν*). A aporia posta em evidência por Aristóteles é a seguinte: se a um determinado contrário (*ἐναντίον*) opõe-se apenas e tão somente um único contrário (cf. *Met.* 1055 a₁₉₋₂₁), pois é impossível que haja para um dado termo um outro extremo além do seu extremo oposto - que é o seu contrário - dentro daquele gênero, então, como se opõe o igual ao grande e ao pequeno? Ou, nós poderíamos perguntar, por analogia, como se opõe o simultâneo ao anterior e ao posterior? Através de uma averiguação linguística, o uso da interrogação disjuntiva *πότερον... ἢ...*, o Estagirita certifica-se de que o igual é oposto ao grande e ao pequeno (e nós de que o simultâneo é oposto ao anterior e ao posterior), mas essa oposição de que tipo é? Seria ela uma oposição como a que se dá entre termos contrários? Porém, se

o fosse, o igual (para nós: o simultâneo) seria o contrário do pequeno (do anterior) ou do grande (do posterior)? E qual a razão de ser o contrário de um e não do outro, já que ele não poderia ser o contrário dos dois, pois só há um contrário para um dado termo? Além disso, o contrário do igual (no nosso caso: do simultâneo) seria o pequeno (o anterior) ou o grande (o posterior)? Vê-se, portanto, que o igual (o simultâneo) é, na verdade, um intermediário (*μεταξύ*) entre o pequeno (o anterior) e o grande (o posterior) e dado que nenhum contrário é um intermediário, mas sim um extremo, deduz-se que o igual (o simultâneo) não se opõe ao pequeno (ao anterior) e ao grande (ao posterior) por meio de uma contradição. Resta, então, que ele se oponha como negação (*ἀπόφασις*) ou como privação (*στήρεσις*) não a apenas um deles (pois como ele seria a negação de um e não do outro?), mas sim como “negação privativa” (*ἀπόφασις στερητική*) de ambos. Por esta razão, emprega-se o “...ou...” sempre relacionando os três termos e nunca contrapondo apenas dois. Não dizemos “é igual (simultâneo) ou menor (anterior)?” ou “é maior (posterior) ou igual (simultâneo)?”, mas sempre “é igual (simultâneo), menor (anterior) ou maior (posterior)?”. Cabe salientar que só há um intermediário (que pode ser pensado como negação privativa) entre os extremos opostos, ou seja, entre os contrários no interior de um mesmo gênero, não entre termos que pertençam a gêneros distintos.

Iniciemos um trabalho de síntese. Das acepções do anterior-posterior enumeradas por Aristóteles interessam-nos as seguintes: a primeira, a segunda e a quinta do capítulo doze das *Categorias* e a primeira de Delta 11. Quando confrontamos estes significados com as reflexões contidas no tratado do tempo, constata-se que o sentido temporal do anterior-posterior (que é o primeiro sentido estudado nas *Categorias* e que foi retomado e aprofundado em Delta 11) parece ser preterido ante o seu sentido local, pois Aristóteles afirma que “o anterior-posterior é primacialmente no lugar e ali certamente pela posição <que ocupa>” (*Phys.* 219 a₁₄₋₁₆: τὸ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν. ἐνταῦθα μὲν δὴ τῇ θέσει). Vimos na nossa exegese deste passo que devemos entender esta primazia não ontológica, mas sim epistemologicamente. Mas, o que quer dizer exatamente isto? Quer dizer que para nós é mais fácil conhecermos primeiro o que naturalmente é mais complexo, como, por exemplo, é-nos mais acessível o conceito de

ponto do que o de unidade, embora naturalmente o conceito de unidade seja mais simples e primeiro em relação ao de ponto, já que este é definido como uma unidade com posição (cf. *An.post.* I, 27). Do mesmo modo, é mais fácil para nós conhecermos o anterior-posterior na grandeza, pois nela o anterior e o posterior estão co-presentes no contínuo, tal como dois pontos estão co-presentes em uma reta, enquanto que em um contínuo sucessivo, como o tempo, não há co-presença possível entre dois agoras. Mas, então, qual a razão de que nesta passagem Aristóteles priorize o sentido tópico do anterior-posterior, quando mais adiante ele retoma o seu sentido temporal? A razão principal parece residir na necessidade de não incorrer em uma falsa definição. Isto aconteceria caso o anterior-posterior fosse simplesmente identificado quer com o movimento quer com o tempo, pois então, definir o tempo como “número de um movimento segundo o anterior-posterior” seria o mesmo que defini-lo como “número de um movimento segundo o movimento” ou, pior ainda, como “número de um movimento segundo o tempo”. No último caso, o termo a ser definido, o tempo, encontrar-se-ia presente também na própria definição, ainda que com outro nome - o anterior-posterior -, tornando-a, por conseguinte, uma definição falaciosa (cf. *Top.* 142 a_{31ss}).

Detenhamo-nos com mais cautela no texto em questão e vejamos como Aristóteles define o anterior-posterior. Após afirmar a existência do anterior-posterior na grandeza, o Estagirita postula, por analogia, a sua existência no movimento e no tempo, dado que estes três tipos de contínuo - a grandeza, o movimento e o tempo - determinam-se mutuamente, de tal modo que uma estrutura - o anterior-posterior - presente em um deles deverá necessariamente estar presente nos outros dois. A sentença-chave segue-se então: “o anterior-posterior no movimento, sendo aquilo que é em um momento qualquer, é movimento, seu ser em si mesmo, entretanto, é diverso e não é movimento (*Phys.* 219 a₁₉₋₂₁: ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ὃ μὲν ποτε ὃ κίνησις [ἔστιν]· τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κίνησις). Ora, aquilo que o anterior-posterior no movimento é, considerado em qualquer momento, ou seja, considerado como o substrato que subsiste a qualquer momento, é o próprio movimento. Conceitualmente, porém, o anterior-posterior é distinto do movimento e ele é distinto do movimento na medida em que é graças a ele que podemos determinar um movimento e, como Aristóteles

afirma, quando determinamos um movimento segundo o anterior-posterior, concomitantemente nós também conhecemos o tempo, pois dizemos que um tempo transcorreu “quando temos uma percepção do anterior-posterior no movimento” (*Phys.* 219 a₂₄₋₂₅: *ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν τῇ κινήσει αἰθησιν λάβωμεν*). A determinação do anterior-posterior dá-se, então, ao considerarmos o anterior diferente do posterior e ambos diversos daquilo que se interpõe entre eles, ou seja, diversos do intervalo cinético ou cronológico por eles determinado. Logo, se no plano do movimento o anterior-posterior refere-se às posições relativas à grandeza ocupadas sucessivamente pelo deslocamento de um ente móvel, no âmbito temporal o anterior-posterior exprime-se por meio de dois agoras, considerados um como anterior e o outro como posterior. Por esta razão, um movimento pode ser determinado e quantificado quer pela grandeza quer pelo tempo (cf. *Cat.* 5 b₄₋₈). Por exemplo: podemos dizer de um dado intervalo cinético que ele ocorreu entre o ponto A e o ponto B ou que ele transcorreu durante o agora A e o agora B. Um pouco mais adiante no texto (cf. *Phys.* 219 b_{15ss}) Aristóteles, seguindo a sua doutrina da tríplice analogia entre grandeza, movimento e tempo, explica que o que o ponto é para a grandeza, o móvel (*φερόμενον*) é para o movimento e o agora para o tempo, isto é, aquilo por meio do qual podemos determinar um segmento de reta, um trecho cinético ou um intervalo de tempo. Em outras palavras, eles são os princípios por meio dos quais podemos conhecer a estrutura anterior-posterior em cada um de seus respectivos contínuos - grandeza, movimento e tempo - e, deste modo, também o próprio contínuo em questão ao determinarmos uma unidade do contínuo considerado (um segmento de reta, um trecho cinético ou um intervalo de tempo) com o qual podemos mensurar, a seguir, qualquer outra quantidade congênera ou análoga. A distinção entre identidade do substrato e diversidade do ser é encontrada também nesses princípios (ponto, móvel e agora). O móvel, afirma Aristóteles, “sendo aquilo que é em um momento qualquer, é o mesmo (é um ponto, uma pedra ou alguma outra coisa destas), mas, por meio da definição, ele é outro” (*Phys.* 219 b₁₈₋₂₀: *ὁ μὲν ποτε ὄν τὸ αὐτό (ἢ στιγμή γὰρ ἢ λίθος ἢ τι ἄλλο τοιοῦτόν, τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο)*).

Já no capítulo quatorze do tratado do tempo Aristóteles retoma o sentido temporal do anterior-posterior, abordado precedentemente nas *Categorias* e no livro Delta da *Metafísica*, ao afirmar enfaticamente que “o anterior certamente é no tempo” (*Phys.* 223 a₄: τὸ γε πρότερον ἐν χρόνῳ ἐστὶ) (cf. também *Phys.* 221 a₁₃₋₁₆ onde o anterior e o agora são determinações do tempo tal qual o par e o ímpar são determinações do número). E isso é assim, continua o Estagirita, “pois nós dizemos ‘anterior’ e ‘posterior’ segundo a distância em relação ao agora” (*Phys.* 223 a₅₋₆: πρότερον γὰρ καὶ ὕστερον λέγομεν κατὰ τὴν πρὸς τὸ νῦν ἀπόστασιν). Ora, esta relação do anterior-posterior com o agora é exatamente aquela descrita no capítulo onze do livro Delta da *Metafísica*. A análise comparativa dos textos (cf. *Met.* 1018 b₁₄₋₁₉ e *Phys.* 223 a₄₋₁₅) revela uma incrível semelhança. O agora (νῦν) é a referência a partir da qual o anterior-posterior é determinado e essa determinação é contrária em relação ao passado (παρήκοντος) e ao futuro (μέλλοντος), pois “no passado nós denominamos ‘anterior’ o que é mais distante do agora e ‘posterior’ o que é mais próximo; já no futuro ‘anterior’ é o mais próximo, ‘posterior’, ao contrário, o mais distante” (*Phys.* 223 a₁₀₋₁₃: ἐν μὲν γὰρ τῷ παρεληλυθότι πρότερον λέγομεν τὸ πορρώτερον τοῦ νῦν, ὕστερον δὲ τὸ ἐγγύτερον, ἐν δὲ τῷ μέλλοντι πρότερον μὲν τὸ ἐγγύτερον, ὕστερον δὲ τὸ πορρώτερον Cf. também *Met.* 1018 b₁₄₋₁₉).

Bem, se este sentido temporal do anterior-posterior é o primeiro aludido nas *Categorias*, o que se poderá dizer dos outros dois sentidos que pouco acima destacamos como pertinentes para a nossa análise? Recordemos primeiramente estes dois sentidos: um referia-se às coisas consecutivas sem reciprocidade do ser, como, por exemplo, se a presença de B (p.ex.: o número dois) implica na A (p.ex.: o um), mas a de A não implica na de B, então A é dito anterior a B; o outro às coisas que estão em uma relação de reciprocidade do ser, mas onde um é a causa do outro, assim, se a presença de A implica na de B e a de B na de A, mas A é a causa de B, então A é dito anterior a B (vê-se que o exemplo de Aristóteles nas *Categorias* não é exato, pois nele não ocorre a causação de um ser, mas apenas da verdade acerca de um ser: o ser de um homem implica na verdade do

discurso que afirma o seu ser, bem como a verdade deste discurso implica no seu ser, mas é o ser da coisa que é a causa da verdade do seu discurso e não a verdade do discurso a causa do seu ser). Um bom exemplo desta reciprocidade do ser é a relação pai-filho, pois embora um não possa ser sem o outro, o pai é dito anterior ao filho por ser a sua causa.

Para elucidar esta relação entre consecutividade, causalidade e tempo, temos de recorrer a um texto relegado ao esquecimento pela quase totalidade dos intérpretes que tratam da problemática temporal em Aristóteles, mas que é de fundamental importância para entendermos a direcionalidade insita ao tempo. O texto em questão é o capítulo doze do segundo livro dos *Analíticos Posteriores*⁷³.

Para compreendermos este capítulo é preciso ter claro que a intenção de boa parte do segundo livro dos *Analíticos Posteriores* é a de empregar a estrutura lógica da demonstração silogística na análise da doutrina das quatro causas. No primeiro capítulo deste segundo livro Aristóteles distingue quatro tipos de perguntas que se pode fazer e que correspondem às coisas que podem ser conhecidas (*τὰ ἐπιστάμεθα*), a saber: “o quê” (*τὸ ὅτι*), “o porquê” (*τὸ διότι*), “se é” (*εἰ ἔστι*) e “o que é” (*τί ἔστιν*). Em outras palavras, pergunta-se pelo fato, pela razão, pelo ser e pela essência (cf. *An.post.* 89 b₂₃₋₂₅). No segundo capítulo ele nos esclarece que a primeira e a terceira questões ocupam-se de saber se há um termo médio, enquanto que a segunda e a quarta indagam-se sobre o que é este termo médio (cf. *An.post.* 89 b₃₇ - 90 a₂). A busca pelo termo médio é importante “pois o termo médio é a causa e, em tudo, isso é o que se busca” (*An.post.* 90 a₆₋₇: *τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασιν δὲ τοῦτο ζητεῖται*). O capítulo onze retorna a doutrina das quatro causas (material, eficiente, formal e final), exposta anteriormente em *Phys.* II, 3 e afirma que todas elas podem servir de termos médios à demonstração, isto é, elas funcionam tal qual o termo médio como o intermediário explicativo que permite atribuir necessariamente um dado predicado a um certo sujeito em questão. Deste modo, existe

⁷³ Cf. os comentários de W.D.Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1949, pp. 648-653 e de J.Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford, 1975, pp. 223-229, bem como os artigos de W.Wieland, “Zeitliche Kausalstrukturen in der aristotelischen Logik”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54, 1972, pp. 229-237 e especialmente o ainda atual de L.Robin, “Sur la conception aristotélicienne de la causalité”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 23, 1910, pp. 1-28 e 184-210.

para Aristóteles uma estreita relação entre a produção de efeitos por meio das suas causas na natureza e a produção de conclusões por meio do termo médio no raciocínio dedutivo⁷⁴.

Todavia, este modo de conceber a relação causal não é o único para Aristóteles. Digamos que este seja o modo de quem parte da lógica para a física. Ora, se o característico da *φύσις* para Aristóteles é o movimento e este ocorre sempre no tempo, vê-se que para o êxito desta primeira perspectiva faz-se mister que a sucessão (cinética e temporal) seja abandonada e isto nada mais significa do que a afirmação da simultaneidade (*ἄμα*). Assim, para que a causa e o seu efeito sejam analisados segundo o silogismo convencional (que parte da premissa em direção à conclusão) eles devem ocorrer simultaneamente. Essa ocorrência simultânea entre causa e efeito, portanto, determina que ambos existem respectivamente no passado, no presente ou no futuro, ou seja, causa e efeito devem ser “homogêneos” quanto ao tempo (cf. *An.post.* 95 a₂₂₋₂₄). Note-se bem que essa simultaneidade entre causa e efeito não significa de modo algum a anulação da sua diferença. A causa sempre precederá (cronologicamente) ao efeito (cf. *An.post.* 98 b₁₇). Este é o sentido de anterioridade causal aludido nas *Categorias*. Um bom exemplo é a relação pai-filho, porquanto, embora sob um aspecto (o lógico) eles sejam simultâneos um em relação ao outro, sob outro aspecto (o temporal) o pai é anterior ao filho ao ser a causa do mesmo. Este parece ser o caso normal para a doutrina aristotélica das quatro causas, pois não há nenhuma discussão sobre a relação entre a causalidade e a temporalidade quando o Estagirita expõe a sua teoria em *Phys.* II, 3 e a reproduz, posteriormente, em *Met.* V, 2 (nestes textos há apenas uma breve menção de que considerados em ato causa e efeito são simultâneos, mas enquanto potência eles não o são). É, portanto, assaz curioso que, enquanto na *Física* ele propõe uma concepção mais lógica da causalidade, será em um texto do *Organon*, mais precisamente nos *Analíticos Posteriores* que ele proporá uma concepção mais física da causalidade, isto é, uma concepção onde será discutida e levada em conta a relação entre causalidade e sucessão temporal.

Passemos, então, à análise de *An.post.* II, 12. Após a referência ao caso padrão de simultaneidade temporal entre causa e efeito feita no início deste capítulo (cf. *An.post.* 95

⁷⁴ Cf. L.Robin, *op.cit.*, p.13.

a₁₀₋₂₄), Aristóteles passa a investigar os casos em que a causa precede temporalmente o seu efeito, o que ocorre no caso das relações causais não instantâneas, mas que se desenrolam “na continuidade temporal” (*An.post.* 95 a₂₅: ἐν τῷ συνεχεῖ χρόνῳ). É interessante notar, por conseguinte, que esta análise fundamenta-se na experiência comum (cf. o uso da expressão ὡςπερ δοκεῖ ἡμῖν, “como nos parece”). Neste caso, entretanto, ao contrário do silogismo convencional, “o silogismo parte do evento posterior” (*An.post.* 95 a₂₈: ἔστι δὴ ἀπὸ τοῦ ὕστερον γεγονότος ὁ συλλογισμός). Ou seja, se B ocorre, então pode se dizer que A ocorreu, mas se A ocorre não se pode concluir que B ocorrerá, embora A seja anterior a B. Vê-se aqui com meridiana clareza que este é o outro sentido do anterior-posterior tratado nas *Categorias* e que é relevante para a nossa análise, a saber, aquele em que há uma consecução, sem que, contudo, haja uma recíprocação do ser. De modo que, como Aristóteles nos exemplifica nas *Categorias*, o dois implica o um, mas o um não implica o dois, embora o um seja anterior ao dois. Não é possível, portanto, partir da causa para chegar ao efeito. Devemos antes proceder inversamente, isto é, devemos partir de algo posterior em direção a algo anterior. Note-se, porém, que a anterioridade e a posterioridade aqui dizem respeito apenas e tão somente à mesma modalidade temporal. Se A ocorreu (γέγονεν) não se pode concluir que B ocorreu (γέγονεν) posteriormente (no passado), tampouco se A ocorrerá poderá se concluir que B ocorrerá posteriormente (no futuro) (cf. *An.post.* 95 a₃₁₋₃₇). A impossibilidade de se inferir, como o fazemos em um silogismo convencional, do anterior para o posterior, reside no fato de que entre eles haverá um tempo determinado ou indeterminado e que, durante este, é falso afirmar que o evento posterior já se produziu. E, além disso, sendo o tempo contínuo, sempre se poderá interpor conceitualmente um intervalo de tempo subsequente no qual o evento posterior ainda não se produziu. Logo, é analiticamente impossível inferir o evento posterior a partir do anterior, pois o movimento então jamais chegaria a se completar (tal qual Aquiles jamais alcançará a tartaruga, segundo o paradoxo de Zenão, se procedermos a esta divisão infinita do tempo e da grandeza que se interpõe entre ele e a tartaruga).

Em seguida, Aristóteles se pergunta se é possível realizar uma inferência do passado para o futuro. Obviamente a resposta é negativa e isso por duas razões: primeiro porque,

como já vimos no caso precedente em que anterior e posterior pertenciam à mesma modalidade temporal, no “tempo intermediário” (τὸν χρόνον τὸν μεταξύ) o evento posterior ainda não terá ocorrido e, portanto, jamais ocorrerá se procedermos analiticamente e segundo, porque “o termo médio precisa ser homogêneo: passado para as coisas passadas, futuro para as coisas futuras, presente para as presentes e ser o que é para as coisas que são. E não é possível ser homogêneo <simultaneamente> ao que foi e ao que

será” (*An.post.* 95 a₃₆₋₄₀: τὸ γὰρ μέσον ὁμόγονον δεῖ εἶναι, τῶν γενομένων γεόμενον, τῶν ἐσόμενων ἐσόμενον, τῶν γιγνομένων γιγνόμενον, τῶν ὄντων ὄν· τοῦ δὲ γέγονε καὶ τοῦ ἔσται οὐκ ἐνδέχεται εἶναι ὁμόγονον).

Toda complexidade e dificuldade deste ponto reside no fato de Aristóteles considerar o movimento já concluído como algo indivisível e, por conseguinte, sem extremos, já que a conclusão de um movimento é instantânea (cf. *Phys.* 235 b₃₀ - 236 a₇). Por isso, assim como um ponto não pode ser contíguo ou contínuo a um outro ponto, por carecer de extremos ou a uma linha, pois ela contém em potência infinitos pontos, embora ele não seja uma mera somatória de pontos, pois o ponto não é uma parte da linha, assim também “o que já foi” (τὸ γεγονός) não pode ser contíguo ou contínuo a um outro evento que já ocorreu, pois ambos são eventos pontuais, nem a “o que está se tornando” (τὸ γιγνόμενον), pois este contém potencialmente em si infinitos eventos pontuais (cf. *An.post.* 95 b₃₋₁₁, *Phys.* 237 a₁₁ e 237 a₁₆₋₁₇). Que Aristóteles considere o presente processualmente e o passado pontualmente, deve-se provavelmente a um fato de natureza semântico-gramatical, pois o particípio presente do verbo γιγνοσκηῖν (“gerar-se”), γιγνόμενον, indica uma idéia de duração, enquanto que os seus particípios passados γεγονός, γενομένον e γεγενημένον indicam antes uma idéia de pontualidade⁷⁵.

Vê-se, portanto, que um procedimento analítico convencional que partisse das premissas e inferisse a partir delas a conclusão, não seria adequado ao ser aplicado aos casos em que a causa e o efeito não fossem simultâneos, pois então, teríamos de supor um tempo intermediário entre causa e efeito e, dado que o tempo é um contrário, se procedêssemos analiticamente, partindo da causa, jamais chegaríamos ao efeito, pois sempre poderíamos

⁷⁵ Cf. o comentário de J.Barnes, *op.cit.*, p. 226.

conceber um intervalo de tempo intermediário no qual o efeito ainda não se produziu. Logo, é preciso um procedimento mais experiencial, fundado “nas coisas” (*ἐν τοῖς πράγμασι*, cf. *An.post.* 95 b_{1,3}), como diz Aristóteles, e que procederá do evento posterior para o anterior. Esta é, em outras palavras, uma abordagem metodológica que parte da física para a lógica⁷⁶.

De 95 b₁₃ a 95 b₃₈ Aristóteles se preocupa em mostrar como deve operar este silogismo que parte do efeito para a causa ou, dito de outro modo, do posterior para o anterior. Em primeiro lugar, a relação entre o termo médio e o termo maior (a causa) deve ser imediata (*ἀμέσως*), em segundo, “é necessário partir do imediato e do agora” (*An.post.* 95 b₂₅: *ἀνάγκη ἀπ’ ἀμέσους καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν*). Dizer que devemos partir do agora é dizer que não devemos esquecer que o vínculo entre o anterior e o posterior é, em relação ao agora, diferente no passado e no futuro. No passado, anterior é o mais distante do agora, enquanto que posterior é o mais próximo; já no futuro esta relação se inverte: anterior é o mais próximo do agora, enquanto que posterior é o mais distante. Dada essa diferença entre passado e futuro face ao agora devemos analisar separadamente o que significa partir do imediato em um caso e no outro. No caso do passado, dizemos que A (o anterior) ocorreu, porque C (o posterior) ocorreu e este é o ponto de partida porque é mais próximo do agora. Mas, dado que D (o posterior em relação a C) ocorreu, podemos afirmar que C ocorreu, bem como, por conseguinte, que A também ocorreu. Todavia, a causa de ocorrência de A é C, pois se D implica C, C implica A. No caso do futuro, diremos que se D (o posterior) for, será verdadeiro dizer também que A (o anterior) será previamente (aqui partimos de D, que é o mais distante do agora). Mas a causa de A é C, pois se D for, C será antes dele e se C for, A será antes dele. Em ambos casos C é a causa, pois ele é o termo médio entre A e D. Entretanto, o que garante que não se interponham infinitos outros eventos entre os eventos C e A? O que faz com que eles sejam eventos imediatos? Parece que a solução para esta aporia reside em considerar os eventos como sucessivos (cf. 95 b₁₃) e não como contíguos ou contínuos. Logo, considerados *qua* sucessivos, os eventos A, C e D não podem possuir

⁷⁶ Cf. L.Robin, *op.cit.*, p. 13ss. e p. 25: “A une relation logique d’équivalence, totale ou partielle, nous avons vu si substituer une relation réelle d’antérieur à postérieur”.

nenhum intermediário que lhes seja congênere, ou seja, não pode haver nenhum outro evento entre eles, apenas algo de outro gênero e esse algo é o tempo⁷⁷.

Após esta exposição formal Aristóteles nos oferece um exemplo concreto para as duas modalidades do tempo: o passado e o futuro. A partir de uma casa pronta deduz-se que pedras foram talhadas, isto porque, para a casa ter sido construída, foi necessário lançar os seus alicerces e se houve alicerces, necessariamente pedras foram talhadas. Por outro lado, se haverá uma casa pronta em um futuro remoto, deduz-se que deverá haver pedras talhadas em um futuro anterior a este. A prova, como no caso precedente, encontra-se no termo médio, pois deverá haver alicerces em um futuro anterior ao daquele em que haverá a casa acabada e para que possa haver estes alicerces em um futuro anterior ao da casa terminada, é preciso que as pedras tenham sido talhadas em um futuro ainda anterior ao do momento em que os alicerces serão. Verifica-se, portanto, que o termo médio é não apenas um intermediário lógico entre o termo maior e a sua conclusão (ordem analítica: do anterior ao posterior), mas é também um intermediário cronológico entre o efeito e a sua causa (ordem física: do posterior ao anterior).

Do ponto de vista predicativo a relação simultânea de causa e efeito nos oferece o porquê (*τὸ διότι*), enquanto que a relação sucessiva de causa e efeito nos oferece apenas o quê (*τὸ ὅτι*). O procedimento analítico que conduz da premissa à conclusão circunscreve aquilo que denominamos, ainda na primeira parte do nosso estudo, a predicação sinonímica. Por outro lado, o procedimento empírico (físico) que conduz do efeito à sua causa, delimita o que havíamos então denominado de predicação paronímica. Se a primeira é universal, ou seja, é sempre e em todos os casos verdadeira, a segunda é verdadeira apenas “no mais das vezes” (*ἐπὶ τὸ πάλυ*). Por conseguinte, os seus respectivos termos médios (ou causas imediatas) serão também universal e “no mais das vezes” (cf. *An.post.* 96 a₈₋₁₉).

Se a predicação paronímica refere-se aos eventos do mundo físico que não são necessários e universais, mas apenas bastante comuns (p.ex. o crescimento da barba nos

⁷⁷ Cf. o comentário de W.D.Ross, *op.cit.*, p. 652: “... there may be a causal train of events ACD such that there is no effect of A between A and C, and no effect of C between C and D, though there is a lapse of time between each pair...”.

homens), ocorrem, entretanto, outros eventos no mundo físico que possuem o mesmo grau de universalidade que possuem as definições, a saber, os eventos cíclicos. Estes ocorrem, tais quais as implicações recíprocas da lógica (cf. *An.post.* 73 a₆₋₂₀), quando o termo médio e os extremos são reciprocamente conversíveis. O Estagirita nos oferece aqui um exemplo prático: do solo úmido forma-se vapor, deste então constitui-se uma nuvem que produz chuva e esta, por sua vez, ao cair umedecerá o solo. Deste modo o processo reinicia-se sempre de novo (cf. *An.post.* 95 b₃₈ - 96 a₈). Para melhor compreendermos o que Aristóteles entende por eventos cíclicos devemos nos reportar a um outro texto seu, onde esta questão é abordada muito mais profundamente, a saber, o décimo primeiro capítulo do segundo livro do *De generatione et corruptione*.

Neste texto o Estagirita estabelece a diferença fundamental para compreendermos a noção de futuro, a saber, a diferença semântico-linguística entre “o será” (*τὸ ἔσται*) e “o poderá ser” (*τὸ μέλλει*) (cf. *De gen. et corr.* 337 b₃₋₄ e *De div.* 463 b₂₈₋₂₉). A diferença aqui aludida é uma diferença modal. O que será é algo que será necessariamente (*ἐξ ἀνάγκης*), já o que poderá ser é precisamente algo que apenas pode ser, ou seja, ele é algo que também pode não ser. Procedendo retrospectivamente Aristóteles afirma que se é verdadeiro dizer de algo que será, então, é necessário que tenha sido verdadeiro dizer um dia que isto é; já do que se diz agora que poderá ser, nada impede que isto não se produza, pois se digo “Sócrates poderá caminhar”, nada me garante que ele irá efetivamente caminhar (cf. *De gen. et corr.* 337 b₄₋₇). Por outro lado, se digo que haverá um solstício, é necessário que isto ocorra, pois de um evento cíclico como o solstício não é correto afirmar que ele poderá ou não ocorrer.

Ao analisarmos esta diferença semântico-linguística a partir da perspectiva do anterior-posterior, constatamos que é possível exprimi-la da seguinte forma: no caso dos eventos que serão, ocorre uma reciprocidade entre o anterior e o posterior, já no caso das coisas que poderão ser, é possível apenas proceder do posterior ao anterior, pois que nada nos assegura, caso partamos do anterior, que o evento posterior efetivamente ocorrerá. Utilizando-se de um exemplo muito comum em seus textos Aristóteles nos explica que no caso da construção de uma casa, não é possível inferir a partir do anterior para o posterior,

pois não há necessidade nesta ação. Assim, não podemos deduzir que porque há pedras talhadas haverá um alicerce ou, porque estes estão lançados, que haverá uma casa, mas apenas que, se há uma casa, houve alicerces lançados e se estão presentes, é porque pedras foram talhadas. Neste caso, a necessidade de que tenha havido o anterior para que o posterior tenha sido produzido é apenas contingente ou, como diz o Estagirita, hipotética. Ou seja, a presença do posterior assegura-nos de que devemos supor a presença de um evento anterior que produziu este evento do qual partimos. Em termos anacrônicos poderíamos dizer com Leibniz que o anterior aqui é condição necessária, mas não suficiente para garantirmos a presença do posterior. Ora, se a garantia de que houve um anterior é de que há um posterior que efetivamente é agora, percebe-se que, em última instância, caso esta cadeia causal seja pensada linearmente, ela será infinita e, portanto, impossível de ser conhecida, pois jamais chegaremos ao primeiro termo desta série, dado que, por ser infinita, sempre poderemos pensar em outro evento posterior àquele que ora tomamos por princípio e causa de um anterior qualquer. Assim, a necessidade destes eventos é apenas uma “necessidade hipotética” (*ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως*), isto é, contingente e não uma “necessidade absoluta” (*ἀνάγκη ἀπλῶς*), pois neles não há uma necessária reciprocidade do ser entre o anterior e o posterior (cf. *De gen. et corr.* 337 b₁₄₋₂₉).

Logo, aos eventos finitos, por exemplo, a construção de uma casa, não pode ser atribuída uma necessidade absoluta, porquanto eles podem não ocorrer. As pedras talhadas, por exemplo, podem permanecer empilhadas e jamais servirem para lançar os alicerces de uma casa. Também esses podem ter sido lançados, mas a casa poderá não vir a ser construída jamais. Estes eventos, portanto, são contingentes, isto é, eles podem ocorrer ou não ocorrer. Já os eventos absolutamente necessários ocorrem sempre, “pois o que é necessário e o que é sempre são concomitantes” (*De gen. et corr.* 337 b₃₅: *τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἄμα*). E se isto que ocorre sempre é eterno (*αἰδιον*), então o que é necessário também é eterno. Ora, se o que é eterno é absolutamente necessário, claro está que estas coisas não poderão ser geradas em uma linha reta infinita. Por conseguinte, estas coisas deverão proceder ciclicamente, pois só o que procede circularmente é absolutamente necessário (cf. *De gen. et corr.* 337 b₂₉ - 338 a₁₇). Em suma: a necessidade absoluta aplica-

se aos entes eternos, enquanto que a necessidade hipotética aplica-se àqueles entes físicos que se geram e corrompem, bem como aos artefatos técnico-artísticos produzidos pelos homens (cf. *De part. anim.* 639 b₂₄₋₂₆).

Obviamente, o motivo dessas considerações de Aristóteles acerca da intercambialidade entre o movimento circular, o necessário e o eterno deve ser buscado nas concepções cosmológicas vigentes à sua época e por ele mesmo adotadas. A este ponto retornaremos logo mais ao abordarmos o sentido cosmológico do tempo.

Após constatar a ciclicidade dos fenômenos naturais incorruptíveis Aristóteles se pergunta em que os ciclos da natureza corruptível, bem como os ciclos geracionais dos animais e inclusive dos homens diferem daqueles. Ora, a diferença é que os corpos celestes, sendo incorruptíveis por serem formados de éter, são específica e numericamente os mesmos, pois cada um deles é uma “espécie indivisível” (*ἄτομον εἶδος*), ou seja, eles são os representantes únicos de sua espécie. Todavia, no caso dos eventos naturais corruptíveis há apenas uma identidade específica, mas não numérica. Não é o mesmo homem ou animal que renasce, mas sim uma prole especificamente idêntica a eles. Tampouco a chuva que caiu, evaporou e voltou a cair não é a mesma numericamente, mas apenas especificamente (cf. *De gen. et corr.* 338 a₁₇ - 338 b₁₉)⁷⁸.

É por causa da incerteza da ocorrência futura de determinados eventos que não podemos proferir agora, ou seja, no momento presente da enunciação uma sentença verdadeira sobre o futuro (cf. *De interp.* IX), a menos que este futuro seja necessário porque cíclico. Vê-se claramente, portanto, que o tempo futuro apresenta uma estrutura mínima. Ele é composto apenas pelos eventos cíclicos, necessários e eternos. Todos os fenômenos contingentes não possuem futuro, mas apenas a possibilidade de um futuro. O passado, ao contrário, é pleno, pois é composto não só do que é cíclico, mas também do que já foi, mas que agora por ser passado tornou-se necessário, pois os eventos pretéritos não podem não ter sido (cf. *E.N.* 1139 b_{8,9}: τὸ δὲ γεγονός οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι, “o passado não pode não ter sido gerado”)⁷⁹. É só quando estamos completamente cômicos desta estrutura modal do

⁷⁸ Cf. os comentários de H.H. Joachim, *Aristotle. On Coming-to-be and Passing-away*, Hildesheim/New York, 1970 (1922¹), p.276.

⁷⁹ Sobre a estrutura mínima do futuro e a plenitude do passado cf. M.J.White, *The Continuous and the Discrete*, Oxford, 1992, p.94: “... it [the future] has only a minimal temporal structure, the temporal intervals

passado e do futuro é que podemos realmente compreender os exemplos dados por Aristóteles no capítulo treze do seu tratado do tempo a fim de ilustrar o significado de *ποτέ*. “Um dia”, nos diz ele, significa um tempo (passado ou futuro) determinado em relação ao agora. Assim, tanto pode se dizer “um dia Tróia foi conquistada” (*ποτέ ἐλήφθη Τροία*) como “um dia haverá um dilúvio” (*ποτέ ἔσται κατακλυσμός*) (cf. *Phys.* 222 a₂₄₋₂₆). Atente-se para o uso do futuro do verbo ser, *ἔσται*, para referir-se a um dilúvio futuro. Ora, como o dilúvio é um evento cíclico para o Estagirita, ele será também necessário e, sendo assim, podemos dizer agora, ou seja, no momento presente da enunciação que é verdade que haverá um dilúvio (sobre os ciclos de seca e inundação cf. *Meteor.* I, 14). Por outro lado, jamais poder-se-ia dizer veritativamente que “Sócrates caminhará”, mas apenas que “Sócrates caminhará ou não caminhará” (cf. *De interp.* 19 a₂₉₋₃₂) ou também que “Sócrates caminhou ou que está caminhando”. Entretanto, é possível dizer veritativamente tanto que houve um dilúvio quanto que haverá um dilúvio, pois ao ser um evento cíclico, é necessário pensar o dilúvio tanto no passado quanto no futuro. É claro, porém, que a necessidade daquilo que é quando é (por exemplo: que Sócrates caminhe quando caminha), não é a mesma daquilo que é por necessidade absoluta (*De interp.* 19 a₂₅₋₂₆). A bem da verdade, como já dizíamos ao final da primeira parte do nosso estudo, a diferenciação modal dos tempos ocorre devido às diferentes propriedades inerentes às diversas substâncias⁸⁰, ou seja, é porque há substâncias incorruptíveis e corruptíveis que o tempo pode ser considerado respectivamente como cíclico e linear. Ao primeiro modo de considerá-lo corresponde uma necessidade absoluta, ao segundo apenas e tão somente uma necessidade hipotética ou contingente. Essa conceituação modal do tempo, entretanto, só ganhará pleno significado para nós quando analisarmos mais adiante o sentido axiológico do tempo.

and limit points “ruled in” by necessary and cyclical natural phenomena (the movements of heavenly bodies and those natural, terrestrial periodic occurrences causally dependent upon them). The past, however, is a *plenum*, with these ruled spaces having been filled in by various contingent processes (e.g. the Trojan War and subsequent fall of Troy) and the temporal intervals and limit points defined by them”.

⁸⁰ Cf. S. Waterlow, *Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Oxford, 1982, p.33: “the modalities stand to the time as capacities and incapacities to a substance. It is because a substance has such and such actual properties that it can or cannot do so and so: the paper can ignite because dry. Just so, a time has its possibilities and impossibilities because of what there is at the time”.

Após esta longa investigação acerca do anterior-posterior resta-nos apenas explicar um conceito fundamental para a compreensão do tempo, o conceito de agora.

2.5. O agora

Após a exposição linear e seqüencial dos dois primeiros capítulos do tratado do tempo que culmina na célebre definição de *χρόνος* nele proposta, bem como da explanação analítico-temática de cada um dos termos constituintes da referida definição, resta-nos apenas investigarmos o conceito de agora, onipresente em todo o tratado e que, conquanto não pertença formal e explicitamente à definição do tempo, é absolutamente imprescindível à plena compreensão do mesmo. A análise do agora constitui, portanto, a chave conceitual que nos permitirá decifrar os enigmas do tempo, pois como afirma uma passagem do oitavo livro da *Física*, “é impossível que seja e que se pense o tempo sem o agora” (*Phys.* 251 b₁₉₋₂₀: ἀδύνατόν ἐστὶν καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν)⁸¹.

Já na parte aporética do tratado o agora, que após a recusa de Aristóteles em atribuir um ser efetivo ao passado (que já foi) e ao futuro (que ainda não é), parecia ser o candidato natural a desempenhar o papel da parte efetivamente constituinte do tempo, é submetido a uma série de questionamentos radicais que demonstram a própria impossibilidade do seu ser. Essas aporias acerca do ser do agora serão posteriormente respondidas afirmativa ou negativamente por Aristóteles (de modo explícito ou implícito) na parte propriamente filosófica do tratado. A primeira asserção do Estagirita relativa a este tema é a de que o agora não é uma parte (*Phys.* 218 a₆: τὸ δὲ νῦν οὐ μέρος) constitutiva do tempo, isto porque a parte tem como função medir o todo, devendo este, portanto, ser composto de suas partes. Ora, afirma aqui Aristóteles com cautela, o tempo “não parece” (*Phys.* 218 a₈: οὐ δοκεῖ) ser composto de agoras. Esta suposição expressa aqui, na parte aporética do tratado, é confirmada posteriormente, na parte propriamente filosófica do mesmo, ao ele

⁸¹ Sobre a importância fundamental do estudo do agora para o pleno entendimento do fenômeno do tempo são unânimes todos os intérpretes. As principais análises deste conceito encontram-se em: P. Conen, *op.cit.*, pp. 62-116; J.M. Dubois, *Le Temps et l'Instant selon Aristote*, Paris, 1967, pp. 176-194 e 306-314; L. Ruggiu, *op.cit.*, pp. 150-261; U. Marquardt, *op.cit.*, pp. 153-197; V. Goldschmidt, *op.cit.*, pp. 147-189 e A. Giordani, *op.cit.*, pp. 105-165. Cf. também os artigos de H. Kuhlmann, “Jetzt? Zur Konzeption des νῦν in der Zeitabhandlung des Aristoteles”, *Zeit, Bewegung, Handlung*, Hrsg. E. Rudolph, Stuttgart, 1988, pp. 63-96 e especialmente o de S. Waterlow, “Aristotle's now”, *The Philosophical Quarterly*, 34, 1984, pp. 104-128.

concluir peremptoriamente que “é evidente que o agora não é nenhuma parte do tempo” (*Phys.* 220 a₁₈₋₁₉: *φανερὸν ὅτι οὐδὲν μέρειον τὸ νῦν τοῦ χρόνου*). Além disso, tampouco a divisão (*διαίρεσις*) é parte do movimento ou o ponto (*στιγμή*) parte da linha. Ou seja, em qualquer um desses três contínuos que o Estagirita constantemente correlaciona, o operador conceitual que estabelece a sua divisão não é uma parte integrante de qualquer um deles, antes é aquilo por meio do qual as partes destes contínuos são estabelecidas. O que Aristóteles postula aqui, então, é que nenhum contínuo pode ser formado de elementos discretos, já que a essência mesma do contínuo é poder ser dividido *ad infinitum* em partes igualmente contínuas. Em sendo assim, é óbvio que nenhum destes elementos discretos podem compor por mera somatória um contínuo, pois que contínuas entre si são as partes que possuem o mesmo limite e estes elementos discretos evidentemente não possuem limites, na medida em que o conceito de limite é um conceito relativo, isto é, o limite é necessariamente limite de alguma outra coisa e eles (os elementos discretos), por definição, são indivisíveis em partes. Logo, tal qual uma linha não é composta de pontos, mas de outras linhas, o tempo tampouco será composto de agoras, mas sim de outros tempos.

A segunda aporia acerca do agora, apresentada pelo Estagirita, diz respeito a uma propriedade essencial do tempo. Ele se pergunta se o agora, que “parece” (*φαίνεται*) limitar o passado e o futuro, “permanece um e o mesmo ou é sempre outro e outro” (*Phys.* 218 a₁₀: *ἓν καὶ ταύτων ἄει διαμένει ἢ ἄλλο καὶ ἄλλο*). Ambas as alternativas nos conduziriam, segundo Aristóteles, a aporias insolúveis. Se o agora for considerado sempre diverso, dado que no tempo só podem ser simultâneas as infinitas divisões auto-includentes de um contínuo, como, por exemplo, uma determinada hora está contida em um dia que, por sua vez, está contido em um mês, então ele, enquanto um elemento discreto, deve suceder-se e não estar presente em simultaneidade com os demais membros que compõem a sua série. Isso significa que ele “corrompeu-se” (*εφθάρται*) para dar “lugar” a um outro agora, mas, então, quando ele poderia corromper-se? Enquanto ele está sendo é impossível que isto aconteça, pois é precisamente então que ele é efetivamente; em um agora imediatamente subsequente é também impossível que isto ocorra, pois entre dois elementos

discretos, como dois agoras, existem infinitos outros agoras e, por fim, em um agora posterior é igualmente impossível que isto aconteça, pois, neste caso, deveríamos supor que ele esteve co-presente com os infinitos agoras intermediários até atingir aquele em que se corrompeu. Se, por outro lado, ele for considerado o mesmo, isso também nos levaria a uma situação absurda por duas razões: a primeira porque tudo o que é delimitado precisa de ao menos dois limites distintos entre si e “o agora é um limite e um tempo é ao ser considerado delimitado” (*Phys.* 218 a₂₄₋₂₅: τὸ δὲ νῦν πέρας ἐστίν, καὶ χρόνον ἔστι λαβεῖν πεπερασμένον) e a segunda porque, sendo o mesmo, isso implica em simultaneidade temporal, pois que a definição de simultâneo é “ser no mesmo e único agora” (*Phys.* 218 a₂₆₋₂₇: τὸ ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι ἐνὶ [τῷ] νῦν ἐστίν), e não em sucessão, o que nos levaria, portanto, à própria negação da ordem cronológica, o que, a sua vez, nos forçaria a admitir a hipótese absurda e insensata de que o que ocorreu há dez mil anos é coetâneo ao que ocorre agora.

Esta situação paradoxal é ilustrada na parte filosófica do tratado pelo relato mítico dos dormentes da Sardenha. Estes uniam o agora anterior ao posterior e ao fazê-lo suprimiam o intervalo de tempo delimitado por esses dois agoras. Deste exemplo o Estagirita extrai duas conclusões gerais e necessárias: a primeira é a de que o agora deve ser sempre diverso, pois, caso contrário, a própria ordem temporal seria abolida e a segunda é a de que nós devemos perceber estes dois agoras como diversos, pois, se não o fizermos, não estaremos aptos a perceber um intervalo de tempo (cf. *Phys.* 218 b₂₇₋₂₉). Note-se que na primeira conclusão Aristóteles se ocupa da possibilidade do ser do tempo enquanto tal (dimensão ontológica), enquanto que na segunda ele se refere apenas à possibilidade da percepção de um tempo determinado (dimensão gnoseológica).

Um pouco mais adiante (cf. *Phys.* 219 a₂₃₋₃₀) o Estagirita volta a abordar o problema epistemológico do tempo, o que se depreende facilmente do freqüente uso dos verbos relativos ao conhecimento por ele empregados. Ele afirma então que nós só “dizemos” (φαμέν) que um tempo transcorreu quando “temos uma percepção” (αἴσθησιν λάβωμεν) do anterior-posterior no movimento. Sendo assim, nós “determinamos” (ὀρίζομεν) o anterior e o posterior ao “supor” (ὑπολαβεῖν) que ambos são diferentes

entre si e diversos daquilo que é o intermediário deles. A seguir Aristóteles conclui que quando nós “pensamos” (*νοήσωμεν*) os extremos como diferentes do meio e a alma “diz” (*εἶπη*) que os agoras são dois, um o anterior, outro o posterior, então nós também “dizemos” (*φασμέν*) que há um tempo. Vê-se, portanto, que os agoras não devem ser apenas e tão somente diferentes entre si, mas sim diferentes no interior de uma sucessão, ou seja, um deve ser anterior e o outro posterior e ambos diversos daquilo que se situa entre eles, e isso que os separa, como se sabe, é o intervalo de tempo por eles delimitado. Essa determinação de dois agoras em uma série nada mais é, então, do que a sua determinação numérica. Por esta razão, Aristóteles dirá mais tarde explicitamente que “o agora é o anterior-posterior enquanto numerável” (*Phys.* 219 b₂₅: *ἢ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν*). Logo, a percepção do anterior-posterior no movimento por meio da alma torna possível a sua ordenação numérica e é através desta que o tempo é percebido enquanto tal, pois este é definido como sendo “número de um movimento segundo o anterior-posterior” (*Phys.* 219 b₂).

Do ponto de vista filológico é importante ressaltar duas modificações textuais. A primeira diz respeito à passagem do singular o anterior-posterior (cf. *Phys.* 219 a₂₄) para o seu plural expresso pelo pronome demonstrativo *αὐτά* (219 a₂₆) e reforçado pelo uso do plural ao referir-se aos extremos (cf. 219 a₂₇: *τὰ ἄκρα*) e aos agoras (219 a₂₈). A segunda é a passagem do uso adverbial de anterior-posterior para o seu uso adjetival (cf. 219 a₂₉), onde ele passa a ser empregado apenas para caracterizar dois agoras diferentes entre si e que são pensados em uma sucessão ordenada numericamente⁸².

Antes de discutirmos o passo em que Aristóteles responde, ainda que não diretamente, às aporias por ele expostas acerca do agora, julgamos oportuno abrimos um breve parêntese para explicitarmos uma idéia recorrente no pensamento do Estagirita e que é fundamental para a compreensão da sua tentativa de solucionar os enigmas sobre a natureza do tempo. Referimo-nos à sua idéia de que é preciso delimitar o ilimitado a fim de poder pensá-lo, pois “o ilimitado enquanto ilimitado é incognoscível” (*Phys.* 187 b₇₋₈: *τὸ μὲν ἄπειρον ἢ*

⁸² Cf. o comentário de E. Hussey, *op.cit.*, p. 150 e de A. Vigo, *op.cit.*, p.251.

ἄπειρον ἄγνωστον, cf. também *Met.* 994 b₂₀₋₂₈). O intelecto (*νοῦς*), para ele, só é capaz de pensar o determinado, de modo que “se a natureza das coisas é quantitativa, mas indeterminada, ele estabelece uma quantidade determinada, mas a pensa somente enquanto quantidade” (*De mem.* 450 a₅₋₇: *ἂν δ' ἡ φύσις ἢ τῶν ποσῶν, ἀορίστων δέ, τίθεται μὲν ποσὸν ὀρισμένον, νοεῖ δ' ἢ ποσὸν μόνον*). Logo, compreende-se que, para Aristóteles, o tempo em sua infinitude constitutiva não pode ser pensado diretamente, mas apenas indiretamente enquanto um intervalo de tempo determinado a partir da nossa percepção do anterior-posterior no movimento.

Nos parágrafos precedentes vimos como Aristóteles começa a delinear uma resposta à aporia sobre a identidade ou diversidade dos agoras. Entretanto, a verdadeira solução da aporia por ele apresentada é bastante mais complexa e demanda que façamos uma rápida incursão na sua concepção acerca das produções instantâneas⁸³. Já vimos que o Estagirita afirmou a diversidade dos agoras, mas como ele escapou à aporia exposta inicialmente que problematizava o momento em que o agora poderia se corromper? Na verdade, no tratado do tempo ele não busca uma resposta explícita para esta questão que havia sido levantada inicialmente como o grande obstáculo à noção de um agora sempre diverso. Todavia, um passo do livro Beta da *Metafísica* oferece-nos uma resposta.

Neste livro, perguntando-se sobre o estatuto ontológico do ponto, da linha e da superfície ele conclui que estes entes geométricos “não podem nem gerar-se nem corromper-se, embora ora sejam, ora não sejam” (*Met.* 1002 a₃₃₋₃₆: *οὐκ ἐνδέχεται οὔτε γίνεσθαι οὔτε φθείρεσθαι, ὅτε μὲν οὐσας ὅτε δὲ οὐκ οὐσας*). Isto ocorre porque somente as substâncias podem sofrer o processo de geração e de corrupção, razão pela qual, se uma substância, que não era anteriormente, passa a ser ou se, sendo previamente, passa a não ser, nós dizemos que isso aconteceu “através do gerar-se e do corromper-se” (*Met.* 1002 a₃₁₋₃₂: *μετὰ τοῦ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι*). Ora, ponto, linha e superfície não são substâncias para Aristóteles, logo eles não podem nem gerar-se nem corromper-se. Todavia, podemos dizer destes entes que eles se geraram ou que se

⁸³ Acerca dos outros fenômenos produzidos sem geração (como o acidente e a geração), consultar os excelentes comentários de V.Goldschmidt, *op.cit.*, pp. 159-174.

corromperam. Ou seja: do ponto de vista gramatical Aristóteles estabelece claramente uma diferença semântica entre o presente e o perfeito de um verbo. Assim, das substâncias pode dizer-se no presente que elas se geram e se corrompem, porém, dos entes que não são substâncias, só podemos dizer no perfeito que eles geraram-se ou corromperam-se. Por isso, Aristóteles afirma, ao falar de duas linhas que se tocam, que seus limites “corromperam-se” (*Met.* 1002 b₃: *ἔφθαρται*) e não que se corrompem (*φθείρεσθαι*)⁸⁴. A seguir, o Estagirita refere-se explicitamente ao agora e ao tempo, afirmando que ocorre algo análogo a esse processo de produção instantânea com o agora, “pois este tampouco pode gerar-se ou corromper-se, mas igualmente parece ser sempre diverso, não sendo uma substância” (*Met.* 1002 b₆₋₈: *οὐδὲ γὰρ τοῦτο ἐνδέχεται γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι, ἀλλ’ ὅμως ἕτερον αἰεὶ δοκεῖ εἶναι, οὐκ οὐσία τις οὐσα*). Por conseguinte, do agora só podemos dizer que se gerou e não que se gera, bem como que se corrompeu e não que se corrompe, dado ele não ser uma substância. E isso acontece em um agora subsequente qualquer, pois que nenhum agora é imediatamente subsequente a um outro⁸⁵.

Regressemos ao tratado do tempo e analisemos a resposta nele contida acerca da identidade ou diversidade dos agoras. A solução de Aristóteles é engenhosa, pois, se na parte aporética ele havia concluído pela negação tanto da identidade quanto da diversidade dos agoras, a sua solução aqui é afirmar tanto a identidade quanto a diversidade dos agoras. Isto ele o faz por meio da contraposição de dois aspectos ínsitos ao agora, um que se refere ao que o agora é considerado em seu substrato, outro ao que ele é em relação ao seu ser.

Esses dois aspectos são expressos gramaticalmente pela contraposição de *ὁ ποτε ὁ* (ou outras variantes) com *τὸ εἶναι* (ou outras variantes), o que ocorre pela primeira vez em *Phys.* 219 b₁₁ (cf. também 219 b₁₃₋₁₅ ; 219 b₁₈₋₂₀ ; 220 a₈ e 219 b₂₆₋₂₇)⁸⁶. Neste passo o Estagirita afirma que o agora, considerado como “aquilo que era em um momento

⁸⁴ Cf. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, Ithaca, 1983, pp. 10-12.

⁸⁵ Cf. R. Sorabji, *op. cit.*, p. 10: “Aristotle’s solution, I believe, would come in two parts. The first point is that we must distinguish between the present and the perfect tense: we can never say, using the present, that the present instant is ceasing to exist. But we can say of what we once called the present instant that it has ceased to exist. When? The second part of Aristotle’s answer would be: at any subsequent instant you like, however close - a millionth of a second later, or a two millionth. There will be no first subsequent instant”.

⁸⁶ Cf. P. Conen, *op. cit.*, pp. 67ss.

qualquer” (*ὁ ποῦ ἦν*), é o mesmo (*τὸ αὐτό*), entretanto, “por meio do seu ser próprio é diverso” (*τὸ δ’ εἶναι αὐτῶ ἕτερον*). O que quer dizer isto? Quer dizer que, nas palavras de Heidegger, “em cada agora o agora é um outro, mas cada outro agora é enquanto agora sempre agora”⁸⁷. Em outros termos: o que há de idêntico em cada novo agora é que ele também ocorre agora, a sua “agoridade” é, por assim dizer, a mesma, ou seja, o seu “substrato” é o mesmo. O seu ser, todavia, é sempre outro, pois que ele, embora pensado sempre no agora atual, refere-se sempre a uma outra fase da translação determinada pelo deslocamento do transladado.

A fim de melhor elucidar esta idéia Aristóteles recorre a uma analogia entre o agora, o ponto e o transladado (*τὸ φερόμενον*). O agora comporta-se, portanto, tal qual o transladado que em qualquer momento é sempre o mesmo, ainda que seu ser seja sempre diverso. Assim, Corisco no Liceu e Corisco na ágora é o mesmo sujeito, porém, em um dado momento o seu ser será expressa pelo sujeito que ele é mais o atributo accidental que a ele se justapõe e, neste sentido, “Corisco no Liceu” não é idêntico a “Corisco na ágora”. Dito de outra forma: há identidade numérica no plano do sujeito, mas não no do seu ser, pois que ser em um lugar determinado não é exatamente o mesmo que ser em um outro lugar. Não esqueçamos que a categoria do lugar (*ποῦ*) é um dos modos em que o ente se articula. O agora “acompanha” (*ἀκολουθεῖ*) o transladado, assim como o tempo o movimento, sem, contudo, identificar-se com ele. Também a função de determinação do anterior-posterior no movimento, que é executada pelo transladado, é assumida pelo agora na dimensão temporal, pois o agora nada mais é do que “o anterior-posterior enquanto numerável” (*Phys. 219 b₂₅: ἢ δ’ ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*).

Atente-se para o fato de que nem o tempo nem o agora são substâncias. Isto significa, por exemplo, que falar de “substrato” e “ser” do tempo ou do agora, é falar, na verdade, de distinções internas de algo que existe apenas enquanto predicado de outra coisa⁸⁸. O que há efetivamente é o móvel que procedendo “de algo para algo” (*ἐκ τινος εἰς τι*) determina um sentido (uma direção) ao seu movimento. Isto é o que nos permite falar do

⁸⁷ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 350: “In jedem Jetzt ist das Jetzt ein anderes, aber jedes andere Jetzt ist als Jetzt doch immer Jetzt”.

⁸⁸ Cf. L. Ruggiu, *op. cit.*, p. 218.

anterior-posterior no âmbito desta série cinética. E é precisamente isto que o agora é *qua* “substrato”, ou seja, o anterior-posterior do movimento. O seu ser específico, contudo, só se manifesta quando ao percebermos o anterior-posterior no movimento nós o numeramos, estabelecendo assim a diferença numérica entre um agora anterior e um agora posterior; por isso dizemos que *qua* numerável o anterior-posterior é o agora. A especificidade do agora, portanto, só se exprime através do ato da numeração; é apenas no âmbito da ordenação numérica que o agora deixa de ser somente o que ele é em qualquer momento, a saber, o anterior-posterior de uma série cinética, para ser também o agora anterior e o agora posterior de uma sucessão temporal.

Dado que o agora é análogo ao móvel e ao transladado, ele é “maximamente conhecível” (*Phys.* 219 b₂₉: γνώριμον δὲ μάλιστα), pois ele é um predicado direto de uma substância primeira, ao contrário do tempo, que é apenas e tão somente um predicado do movimento ou da translação que obviamente não são substâncias, mas processos causados e determinados pela ação de uma substância efetiva, a saber, o móvel ou o transladado (cf. *Phys.* 219 b₂₈₋₃₁). Do mesmo modo que o movimento e o móvel são concomitantes, pois não podemos conceber um movimento sem um móvel ou um móvel que permaneça imóvel (lembremo-nos de que o repouso não é a ausência total, mas apenas a privação temporária do movimento), assim também há uma mútua implicação entre o tempo e o agora, pois estes nada mais são do que predicados do movimento e do móvel, um o número do movimento o outro o número do móvel (cf. *Phys.* 219 b₃₃ - 220 a₃). Além disso, como Aristóteles dirá mais tarde, o agora (e o anterior) encontra-se em um tempo, tal qual o par e o ímpar encontram-se em um número (cf. *Phys.* 221 a₁₃₋₁₆).

A seguir, Aristóteles afirma que o agora é “como uma unidade numérica” (*Phys.* 220 a₄: οἷον μονὰς ἀριθμοῦ). Note-se bem que ele não diz que o agora é uma unidade numérica, mas apenas que ele é como uma unidade numérica. De que modo devemos entender isso? Evidentemente, não como se ele estivesse querendo postular o agora como elemento mínimo de duração, o que seria totalmente contrário à sua doutrina do agora-limite, mas apenas e tão somente como a postulação do agora como princípio da inteligibilidade do tempo, tal qual a unidade é o princípio da inteligibilidade dos números, sem, contudo, ser ela mesma um número (cf. *Met.* 1057 a₆₋₇), pois, como vimos, o número

mínimo para Aristóteles é o dois (cf. *Phys.* 220 a₂₇)⁸⁹. Todavia, a diferença da unidade em relação aos números, o agora produz o tempo não por somatória de unidades elementares, mas sim por sucessão contínua.

Duas das propriedades essenciais do tempo, a sua continuidade e a sua divisibilidade, estão intimamente associadas ao agora, porquanto, como afirma Aristóteles, “o tempo, por certo, também é contínuo pelo agora e divisível segundo o agora” (*Phys.* 220 a₄₋₅: *καὶ συνεχῆς τε δὴ ὁ χρόνος τῶ νῦν, καὶ διήρηται κατὰ τὸ νῦν*). O agora, então, é novamente comparado ao trasladado e ao ponto (cf. *Phys.* 220 a₆₋₁₈). Ao trasladado por estabelecer a continuidade do tempo, dado o trasladado ser a causa da continuidade do movimento. O movimento é um, porque o trasladado é um e o mesmo durante todo o processo. Todavia, não basta, para o Estagirita, que haja esta identidade apenas no plano do “substrato”, isto é, ela não deve ser apenas uma identidade numérica do sujeito em movimento, mas também da sua definição (cf. *Phys.* 220 a₇₋₈). Deparamo-nos aqui com uma maior complexidade analítica nesta comparação entre o móvel e o agora, pois que anteriormente parecia bastar para Aristóteles a identidade do sujeito em questão, enquanto que neste momento ela mostra-se insuficiente, na medida em que o sujeito em movimento, por exemplo, Corisco, pode cessar seu movimento, sem, contudo, perder a sua identidade, mas ao fazê-lo ele compromete irreversivelmente a continuidade do movimento, pois tão logo o móvel cesse não haverá mais movimento, mas sim repouso. Esta maior complexidade deve-se ao fato de que neste passo está em questão não apenas a identidade do agora, mas sim a continuidade do tempo por ele criada. Percebe-se, então, que deve haver não apenas uma identidade numérica do sujeito Corisco, mas também uma identidade definitiva de Corisco durante todo o processo em que ele vai do Liceu à ágora. E esta identidade definitiva outra não pode ser do que a que se pode expressar com a sentença “Corisco está caminhando do Liceu à ágora”. Durante todo o percurso de Corisco ele pode ser definido por este ato incompleto do seu caminhar do Liceu em direção à ágora. Recordemos que analisar Corisco em seu ponto de partida (o Liceu) e em seu ponto de chegada (a ágora) não é precisamente analisar um movimento, mas sim dois atos que

⁸⁹ Cf. J.M.Dubois, *op.cit.*, p.309.

ocorrem, cada qual, em um agora, caso os analisemos individualmente ou em dois agoras (um anterior e o outro posterior), caso os investiguemos como os limites extremos de um movimento por ele realizado, a saber, a ação de caminhar de um lugar para o outro. Essa ação pode ser quantificada quer pela grandeza, por exemplo, se dissermos “Corisco caminhou quinhentos metros do Liceu à ágora” quer pelo tempo, por exemplo, se dissermos “Corisco caminhou dez minutos do Liceu à ágora”. É curioso constatar que não podemos determinar quantitativamente um movimento a não ser quando ele já tenha se concluído, pois se dissermos que Corisco está caminhando por quinhentos metros ou por dez minutos, então, deixamos claro que ele ainda não concluiu o seu movimento e que, portanto, ele permanece incompleto. Não nos esqueçamos que todo movimento para Aristóteles é intrinsecamente incompleto (*ἀτελής*), pois que ele nada mais é do que o contínuo atualizar-se de uma potência enquanto tal. Em outras palavras: essa potência jamais será plenamente efetivada no movimento, pois, se o fosse, o próprio movimento deixaria de existir enquanto tal e passaria a ser puro ato.

A analogia do agora com o ponto serve, por outro lado, para pensar a questão da divisibilidade do tempo. O ponto, “de certo modo” (*Phys.* 220 a₁₀: *πῶς*), também se comporta como o transladado e o agora, pois que como esses, ele estabelece a continuidade e divide o contínuo no qual se insere. De modo que o ponto divide a linha ao ser o fim de uma e o início de outra, tal qual o transladado e o agora dividem os respectivos contínuos a que pertencem ao separarem uma translação ou um tempo anteriores de uma translação ou um tempo posteriores. Entretanto, há duas características distintas do ponto em relação ao transladado e ao agora, na medida em que o ponto que divide e dá continuidade, é um e o mesmo para os dois segmentos de reta que ele cria e correlaciona, enquanto que o transladado e o agora que o acompanha são sempre diversos. Por esta razão, diz Aristóteles, o tempo não é número como um único ponto que é concomitantemente início e fim de dois segmentos, mas sim como as duas extremidades que delimitam um segmento (cf. *Phys.* 220 a₁₄₋₁₆). E isso deve ser assim, pois o agora que acompanha o transladado é sempre diverso e supor uma dupla função (a de início e a de fim) para ele seria supor uma parada no tempo ou no movimento. Exemplifiquemos: se dividirmos o segmento AC no ponto B, obteremos, a seguir, dois segmentos, AB e BC. É claro, portanto, que o ponto B exerce uma dupla

função: ele demarca o fim do segmento AB e o início do segmento BC. Em relação ao transladado ou ao agora isso seria impossível, porque para assinalar o fim de uma translação ou de um tempo e o início de outra translação ou de outro tempo precisaríamos de dois agoras ou de duas divisões da translação. Se pensarmos o percurso de Corisco do Liceu à ágora e supusermos que entre esses dois lugares ele foi até a sua casa e, se esta demarcar o fim de um movimento e o início de outro, e não meramente uma passagem do seu percurso, é forçoso pensarmos, então, que ele teve de parar seu movimento inicial e depois reiniciá-lo. Ora, o fim da primeira fase de seu movimento (do Liceu à casa) ocorre em um agora e o início da outra fase (da casa à ágora) por mais imediato que queiramos pensá-lo, ocorrerá sempre em um agora não imediatamente subsequente e entre eles existirá sempre um intervalo de tempo no qual Corisco permanecerá em repouso. Na verdade, a diferença subjacente a estes contínuos é a diferença que existe entre um contínuo espacial (a grandeza) e um contínuo sucessivo (o movimento ou o tempo). E como devemos entender essa diferença? Devemos entendê-la sobretudo como uma diferença modal. No caso da linha, os dois segmentos obtidos pela interseção de um ponto são efetivamente, tal qual ele mesmo, isto é, há uma co-presença atual entre o contínuo e o seu limite. Já no caso de um contínuo sucessivo (cinético ou temporal), as partes anterior e posterior obtidas pela sua divisão não possuem uma presença efetiva. Por conseguinte, elas não podem estar presentes devido ao seu próprio caráter sucessivo. Delas só podemos dizer que são potencialmente. Enquanto que no caso do contínuo espacial é a sua própria efetividade que, por assim dizer, dá sustentação ao ponto (é em uma linha dada que pensamos um ponto), no caso do contínuo sucessivo, por outro lado, é a efetividade do móvel ou do agora que lhe acompanha que, por assim dizer, cria e fundamenta o próprio contínuo cinético ou temporal (as partes destes contínuos só são potencialmente graças à presença efetiva do móvel ou do agora, pois só se conhece o que é em potência pela mediação do que é em ato, cf. *Met.* 1051 a₂₉₋₃₃)⁹⁰.

Logo, é evidente que o agora deve ser pensado como o limite e não como uma parte do tempo, bem como o ponto não é uma parte da linha e a divisão não é uma parte do movimento. Um contínuo divide-se *ad infinitum* em outros contínuos, de modo que duas

⁹⁰ Cf. J.M.Dubois, *op.cit.*, p.187.

linhas são partes da linha original, assim como dois tempos são partes do tempo considerado em si mesmo (cf. *Phys.* 220 a₁₈₋₂₁). O capítulo treze do tratado do tempo ocupa-se basicamente do agora e de diferentes expressões temporais de uso coloquial determinadas em sua relação ao agora. O agora é compreendido em dois sentidos: um o propriamente filosófico como limite, outro, de uso vulgar, o de um agora-extenso que abrange as partes do passado e do futuro mais próximas ao agora-limite. Já vimos na primeira parte do nosso estudo de que modo as expressões temporais corriqueiras, como “um momento qualquer” (*ποτέ*), “já” (*ἤδη*), “recentemente” (*ἄρτι*), “antigamente” (*πάλαι*) e “subitamente” (*ἐξαίφνης*) compunham muito provavelmente o conteúdo da discussão do capítulo jamais escrito das *Categorias* sobre a categoria do tempo (*ποτέ*), dado que na única vez em que Aristóteles exemplificou esta categoria ele o fez por meio de dois advérbios temporais: “ontem” (*χτές*) e “no ano passado” (*πέρυσιν*) (cf. *Cat.* 2 a₂). Um outro indicio da presença dessa concepção coloquial do agora nas *Categorias* é a expressão “o tempo presente” (*Cat.* 5 a₇: *ὁ νῦν χρόνος*) para se referir à função de continuidade estabelecida por este tempo presente ou, se quisermos ser mais literais, por este “agora temporal”, “em relação ao passado e ao futuro” (*Cat.* 5 a_{7,8}: *πρός τε τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα*).

O interesse de Aristóteles no tratado do tempo, porém, é o de analisar o conceito propriamente filosófico do agora, ou seja, o seu conceito do agora como limite. O capítulo treze inicia-se postulando uma dupla função do agora assim entendido: estabelecer a continuidade do tempo ao manter unido “o tempo passado e futuro” (*Phys.* 222 a₁₁: *τὸν χρόνον τὸν παρεληλυθότα καὶ ἐσόμενον*) e, concomitantemente, ser um “limite do tempo” (*Phys.* 222 a₁₂: *πέρας χρόνου*), a saber, o fim do tempo passado e o princípio do tempo futuro. Esta função delimitante do agora, contudo, não é tão óbvia como no caso do ponto, pois este, como vimos, é efetivamente co-presente com as partes por ele delimitadas, enquanto que no caso do agora isto não pode acontecer. O agora, afirma Aristóteles, “divide potencialmente e, enquanto tal, o agora é sempre diverso, porém, enquanto conecta é sempre o mesmo, como no caso das linhas matemáticas” (*Phys.* 222 a₁₄₋₁₆: *διαρεῖ δὲ*

δυνάμει. καὶ ἢ μὲν τοιούτο, αἰεὶ ἕτερον τὸ νῦν, ἢ δὲ συνδεῖ, αἰεὶ τὸ αὐτό, ὥσπερ ἐπὶ τῶν μαθηματικῶν γραμμῶν). A divisão do tempo pelo agora é, por conseguinte, apenas e tão somente potencial. Mas, o que significa dizer que esta divisão é apenas potencial? Significa dizer que ela só ocorre conceitualmente (cf. Filoponos, *In Arist. Phys.* 763,7: *κατ' ἐπίνοιαν*), ou seja, só ocorre no pensamento (cf. Simplicio, *In Arist. Phys.* 748,24: *τῷ ἐπινοεῖσθαι*). E neste sentido ela é sempre diversa, pois o agora em que o intelecto empreende a divisão é sempre um outro. Todavia, enquanto conecta efetivamente o passado ao futuro o agora é sempre o mesmo. Note-se que enquanto une passado e futuro, Aristóteles pensa o tempo como um círculo (cf. *Phys.* 222 a₁₁), pois ele se utiliza do participio futuro de *εἶναι, ἐσόμενον*, o que demonstra que ele está se referindo a eventos cíclicos necessários e não a eventos contingentes, cujo futuro é apenas uma possibilidade e não uma efetividade (nos casos mais gerais, quando o Estagirita não quer especificar a natureza dos eventos em questão, ele se refere ao futuro com alguma forma do verbo *mellein*, como, por exemplo, em *Cat.* 5 a₇₋₈).

A fim de melhor compreendermos isto, vejamos em que sentido o paralelo com as linhas matemáticas pode nos ajudar. Segundo o Estagirita esta analogia é válida, “porque o ponto não é sempre o mesmo para o pensamento, pois quando ele divide <a linha> ele é sempre outro, porém, enquanto a linha é una, ele é o mesmo em todas as partes” (*Phys.* 222 a₁₆₋₁₇: *οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ αἰεὶ στιγμή τῇ νοήσει· διαιρούστων γὰρ ἄλλη καὶ ἄλλη· ἢ δὲ μία, ἡ αὐτὴ πάντη*). A linha é um contínuo que, como todo contínuo, não pode ser dividido senão conceitualmente, pois se a divisão fosse efetiva e não meramente potencial, então estaríamos diante de duas linhas e não de uma única linha. Por meio do pensamento, entretanto, podemos dividir esta linha, bem como qualquer contínuo, infinitamente. Logo, conquanto divisível conceitualmente, a linha efetivamente não é dividida. Qualquer ponto em que efetuemos a divisão potencial da linha é diverso dos demais, pois será a partir dele que se estabelecerá conceitualmente (e não efetivamente) dois segmentos de linha, cujo ponto divisor assinala o fim do primeiro segmento e, concomitantemente, o início do segundo segmento. Por outro lado, se concebermos a linha tal qual ela é, ou seja, como um

contínuo e, portanto, como algo não dividido, mas uno e inteiro, qualquer ponto da linha será simplesmente o que ele é, a saber, um ponto e, neste sentido, ele é sempre o mesmo.

O agora considerado como limite pode dividir potencialmente ou unificar efetivamente o passado em relação ao futuro. Logo, como conclui o Estagirita, “a divisão e a unidade são o mesmo e segundo o mesmo, o seu ser, contudo, não é o mesmo” (*Phys.* 222 a₁₉₋₂₀: ἔστι δὲ ταὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἔνωσις, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτό). Isto significa que o agora-limite é o mesmo e que é ele próprio que estabelece a divisão ou a unidade do tempo. Ser um divisor potencial ou um conector efetivo do tempo, entretanto, são funções diferentes que ele pode assumir segundo pensemos o contínuo em relação a nós (e isso quer dizer: apreender apenas uma parte delimitada do mesmo) ou em si mesmo, em sua continuidade e unidade irreduzíveis.

Que a divisão de um contínuo seja apenas potencial, mostram-no com toda clareza dois outros textos de Aristóteles, a saber, *Phys.* VIII, 8 e *De an.* III, 6.

Na *Física* (cf. *Phys.* 263 a₁₁ - 263 b₉) o Estagirita afirma explicitamente que, caso a divisão de um contínuo em duas metades fosse efetiva, este não seria mais um contínuo, dado que “no contínuo estão contidas infinitas metades, porém, não em ato, mas sim em potência” (*Phys.* 263 a₂₈₋₂₉: ἐν δὲ τῷ συνεχεῖ ἔνεστι μὲν ἄπειρα ἡμίση, ἀλλ' οὐκ ἐντελεχεῖα ἀλλὰ δυνάμει). E isto deve ser assim, porquanto se a divisão se efetivasse, então seria necessário fazer uma parada, pois o agora, que é um, seria numerado como dois, ou seja, como fim de uma metade do tempo e início da outra. Em outras palavras, a sucessão ininterrupta de agoras teria de ser detida, pois um determinado agora seria contado duas vezes, o que obviamente é impossível, na medida em que os agoras são sempre diversos.

O capítulo do *De anima* em questão é o que trata da intelecção dos indivisíveis⁹¹. Nele Aristóteles distingue dois tipos de indivisível (ἀδιαίρετον): o indivisível em potência e o indivisível em ato (cf. *De an.* 430 b₆₋₇). No primeiro caso encontram-se todos os elementos

⁹¹ A este respeito consultar os seguintes artigos: E. Berti, “The intellection of “indivisibles” according to Aristotle. *De anima* III 6”, *Aristotle. On Mind and the Senses*, ed. G.E.R. Lloyd/ G.E.L. Owen, Cambridge, 1978 e *ibid.*, “Encore sur l’intellection des “indivisibles” selon Aristote, *De anima* III 6”, *Realtà e Ragione. Studi di Filosofia Antica*, Firenze, 1994.

discretos como a unidade, o ponto ou o agora, dado esses, por definição, serem conceitos simples e, por conseguinte, indivisíveis conceitualmente, isto é, potencialmente, ao serem pensados em um único ato (cf. *Met.* 1052 a₂₉₋₃₁ e, especificamente, sobre a indivisibilidade da unidade e do ponto, cf. *Met.* 1016 b₂₄₋₂₆). No caso específico do agora, ao ser ele considerado como limite do passado e do futuro, ele deve necessariamente ser concebido como indivisível, pois, de outro modo, “se o agora fosse divisível, haveria algo do passado no futuro e do futuro no passado, pois <aquilo> segundo o qual <ele> teria sido dividido, isto dividiria o tempo passado e o tempo futuro” (*Phys.* 234 a₁₁₋₁₄: *εἰ δὲ διαίρετόν τὸ νῦν, ἔσται τι τοῦ γεγονότος ἐν τῷ μέλλοντι καὶ τοῦ μέλλοντος ἐν τῷ γεγονότι· ὁ γὰρ ἂν διαίρεθῆ, τοῦτο διοριεῖ τὸν παρήκοντα καὶ τὸν μέλλοντα χρόνον*). Ou seja: ao ser divisível, o agora seria extenso e teria dois extremos, A e B. Qualquer agora em que dividíssemos o agora-extenso AB, chamemos-lhe de CD, ao ser um agora, também dividiria o tempo passado do futuro, o que criaria uma situação paradoxal e auto-contraditória, pois o agora extenso AB, que deveria ser totalmente futuro em relação ao extremo A, possuiria em si um outro agora-extenso CD que seria passado em relação ao extremo D e, por outro lado, o mesmo agora-extenso AB, que deveria ser totalmente passado em relação a B, possuiria em si um outro agora-extenso CD que seria futuro em relação a C⁹².

O segundo caso de indivisíveis, caracteriza aqueles indivisíveis segundo a quantidade e os indivisíveis segundo a forma. Aqui nos ocuparemos apenas do primeiro tipo. Aristóteles explica que “nada impede de pensar o indivisível” (*De an.* 430 b₇: *οὐθὲν κωλύει νοεῖν τὸ ἀδιαίρετον*), quando se pensa, por exemplo, o comprimento (que é efetivamente indiviso) e isto é feito em um tempo também indiviso, pois o tempo é, assim como o comprimento, indiviso em ato, mas divisível em potência (cf. *De an.* 430 b₇₋₁₀). No caso desta apreensão una e indivisa de um contínuo, não é possível saber o que se pensava a cada metade do tempo, pois estas divisões do tempo são apenas potenciais, ou seja, pensa-se de fato o contínuo como um todo em um único ato, também global do pensamento. A esta visão unitária e integral de um contínuo, Aristóteles contrapõe dois outros casos, nos

⁹² Cf. o comentário de W.D.Ross, *op.cit.*, *ad loc.*, p.645.

quais a divisão é pensada como efetiva. No primeiro deles divide-se cada metade do comprimento, que será concebida, a seguir, como um outro comprimento e a cada uma dessas “metades” corresponderá um tempo, no segundo, pensa-se o comprimento como composto de duas metades e, portanto, necessita-se de dois tempos correspondentes a essas duas metades para poder pensá-lo (cf. *De an.* 430 b₁₁₋₁₄). Logo, em ambos os casos, quer por divisão quer por composição, o comprimento total será pensado em dois tempos sucessivos, tal qual ele mesmo é concebido como formado de duas metades contínuas. Note-se bem que o tempo de apreensão de um contínuo não é um agora, pois que ele é apenas e tão somente indiviso em ato, mas em potência ele pode ser dividido infinitamente, enquanto que o agora, como vimos, é não apenas indiviso em ato, mas é também indivisível conceitualmente. Em suma: podemos pensar o contínuo *qua* contínuo, ou seja, em sua totalidade indivisa ou pensá-lo enquanto potencialmente divisível em infinitas partes constitutivas⁹³.

Outra não parece ser a intenção de Aristóteles ao analisar o tempo quando ao início de seu tratado dedicado a este tema (cf. *Phys.* 218 a₁₋₂) ele anuncia programaticamente dois modos de conceber o tempo: um como o tempo infinito e o outro como o tempo que sempre podemos considerar novamente ou, em outras palavras, como um todo potencial e como um intervalo de tempo. Este intervalo de tempo é abstraído do tempo infinito para poder ser pensado, pois que não é possível pensar o infinito e sempre devemos proceder assim se desejarmos conceber novamente o tempo. Pensar o tempo como um todo em potência, portanto, é pensá-lo como um contínuo indiviso em ato; pensá-lo em suas partes constitutivas, por outro lado, é pensá-lo como um contínuo divisível em potência. Ora, para poder pensá-lo em um ou outro modo, devemos também pensar o agora de duas formas distintas: como limite (com a dupla função de dividir e conectar o tempo) ou como os extremos de uma linha. É a compreensão modal da noção do agora-limite que nos permitirá solucionar a aparente contradição entre duas afirmações divergentes em relação ao agora: Aristóteles afirma, por um lado, que o agora-limite não pode ter como o ponto uma dupla função, porquanto isto implicaria em uma parada da sucessão temporal, já que

⁹³ Cf. E. Berti (1994), *op.cit.*, pp. 127-128 e *ibid.* (1978), pp. 151-154, part. p. 151: “In short, the same indivisible can be thought either in its parts - and then it takes place in successive times - or as a whole, when it takes place in a unitary time”.

um agora deveria então ser contado duas vezes; por outro lado, ele assevera que o agora-limite é justamente o limite do passado e do futuro. Ora, enquanto numera, ou seja, para o nosso conhecimento do tempo, devemos pensar o tempo como infinitamente divisível, muito embora ele não o seja efetivamente. E se ele não o é, isto significa que o agora-limite funciona, na verdade, como um conector do passado e do futuro, dado não haver nenhuma divisão efetiva entre eles. Somente no caso da divisão ser efetuada, não se poderia contar duas vezes o mesmo agora, mas há apenas e tão somente uma divisão potencial, isto é, existe, na verdade, uma conexão efetiva entre as partes do tempo e, neste caso, o agora desempenha a dupla função de início e fim, na medida em que ele não é contado. Ao numerá-lo, entretanto, devemos conceber o agora duplamente como os dois extremos de uma linha e não como um mero ponto qualquer desta linha. É o ato do nosso intelecto de numerar dois agoras distintos entre si e diversos do que se interpõe entre eles, que nos permite determinar não o tempo, mas sim um tempo⁹⁴. Isto é assim, porque não podemos determinar numericamente o tempo considerado em si mesmo, pois ele é por natureza infinito e indeterminado. Por conseguinte, o tempo infinito só nos será acessível indiretamente, através de um intervalo finito de tempo que apreendemos e que será pensado então apenas *qua* tempo (cf. *De mem.* 450 a₅₋₇ que apresenta uma situação análoga, como já vimos).

Embora o cerne da discussão sobre *χρόνος* no tratado do tempo refira-se à noção de um intervalo de tempo determinado numericamente (que nos capacita perceber o transcorrer do tempo) e não àquela do tempo considerado em sua infinitude constitutiva, essa segunda concepção aparece algumas vezes no decorrer dos capítulos e, em especial, no último capítulo do tratado. A sua função será, como veremos a seguir, a de garantir um critério objetivo de mensuração do tempo.

⁹⁴ Acerca desta distinção entre um tempo e o tempo cf. M.J.White, "Aristotle on 'time' and 'a time'", *Apeiron*, 22, 1989, pp. 207-224. Nós acreditamos, a diferença de M.J.White (cf. p. 1, n.1), que a distinção entre estes conceitos, além de puramente conceitual, é também, ainda que não sempre, de cunho linguístico (a presença ou a ausência do artigo antes de *χρόνος* assinala muitas vezes esta diferença).

3. O sentido cosmológico do tempo: *αἰών*

O único ponto importante que deixamos de investigar na nossa detalhada análise sobre o tratado do tempo é o da mensuração recíproca entre o tempo e o movimento. Vimos em que medida o tempo é uma determinação do movimento ao ser o seu número, mas não mencionamos então como ocorre a mensuração do tempo pelo movimento. A fim de esclarecermos esta relação entre movimento e tempo, recordemo-nos de suas diferenças básicas. Estas consistem, segundo o Estagirita, em dois pontos: o primeiro é que o movimento só ocorre em relação a um determinado ente móvel e em consequência disto existem distintas espécies de movimento (tópico, qualitativo e quantitativo), enquanto que o tempo é um gênero único, não sendo possível subdividi-lo em distintas espécies, na medida em que ele é algo universal e o segundo é que o movimento pode ser dito lento ou rápido, enquanto que o tempo não, pois que lento e rápido são determinados em relação ao tempo: rápido é o que se movimenta muito em pouco tempo e lento o que se movimenta pouco em muito tempo (cf. *Phys.* 218 b₁₀₋₁₇). Mais adiante ele retorna a este segundo ponto, ao reafirmar que do tempo não se pode dizer que ele é rápido ou lento, mas apenas que ele é, enquanto contínuo, longo ou breve e, enquanto número, muito ou pouco (cf. *Phys.* 220 b₁₋₅). A tríplice analogia entre grandeza, movimento e tempo, aludida diversas vezes no tratado do tempo, encontra uma maior precisão apenas no sexto livro da *Física*. No segundo capítulo deste livro Aristóteles mostra como, a partir da comparação de dois móveis com velocidades desiguais, ocorre a determinação da grandeza e do tempo. Essa determinação é recíproca, de modo que as diferentes velocidades desses entes móveis são determinadas, a sua vez, em relação à grandeza e ao tempo. Para o Estagirita o móvel A é mais veloz do que o B se satisfaz ao menos uma dessas três condições: que em um mesmo tempo A percorra uma distância maior do que B; que em um tempo menor A percorra uma distância maior do que B ou, por fim, que uma mesma distância seja percorrida por A em um tempo menor do que o que B leva para percorrê-la (cf. *Phys.* 232 a₂₃ - b₂₀). Assim, o caráter contínuo tanto do tempo quanto da grandeza é demonstrado por Aristóteles por

meio da comparação de duas séries cinéticas com velocidades distintas, pois que, dado o móvel A, mais rápido, e o móvel B, mais lento, se B percorre a distância CD em um tempo FG, é evidente, então, que o móvel A percorrerá a mesma distância CD em um tempo menor do que FG, chamemo-lhe FH. No mesmo tempo, porém, que A levou para percorrer CD, B terá percorrido uma distância menor, digamos CK. Mas, para percorrer esta distância CK o móvel A terá usado um tempo menor e assim teremos de dividir mais uma vez o tempo FG. Ora, e neste tempo ainda menor, a distância percorrida pelo móvel B será obviamente também menor do que a distância percorrida por A no mesmo intervalo de tempo e isso prosseguirá assim *ad infinitum*, pois tanto a grandeza quanto o tempo são contínuos e enquanto contínuos eles podem ser divididos indefinidamente. Estas divisões são efetuadas pelos entes móveis A e B da seguinte forma: A dividirá o tempo e B a grandeza e isso é assim, segundo o Estagirita, “pois, por um lado, o <ente> mais rápido divide o tempo, por outro, o mais lento divide o comprimento” (*Phys.* 233 a₇₋₈: *διαρήσει γὰρ τὸ μὲν θάττον τὸν χρόνον, τὸ δὲ βραδύτερον τὸ μῆκος*). Essa correlação implícita entre esses três tipos de contínuo, contudo, não é suficiente para justificar a mensuração recíproca entre movimento e tempo, como veremos a seguir.

Em um longo passo do tratado do tempo (cf. *Phys.* 220 b₁₄ a 221 a₄) Aristóteles ensaia três tentativas para elucidar esta mútua determinação entre tempo e movimento⁹⁵. Veremos que, na verdade, estas soluções apresentadas aqui são incapazes de explicar a mensuração recíproca entre movimento e tempo, ao carecerem de uma referência explícita e direta ao movimento circular uniforme como padrão de medida do tempo (é também só através desta relação com o movimento circular uniforme que se pode compreender plenamente o passo imediatamente anterior a este, isto é, 220 b₅₋₁₄).

Aristóteles inicia o passo em questão enunciando o seu objeto de estudo: “Nós não mediremos somente o movimento por meio do tempo, mas também o tempo por meio do movimento, porque eles determinam-se mutuamente” (*Phys.* 220 b₁₄₋₁₆: *οὐ μόνον δὲ τὴν κίνησιν τῷ χρόνῳ μετροῦμεν, ἀλλὰ καὶ τῇ κινήσει τὸν χρόνον διὰ τὸ*

⁹⁵ Sobre estas três primeiras tentativas de explicar a mensuração do tempo pelo movimento cf. P. Conen, *op. cit.*, pp. 117-123, autor que seguimos em nossa análise subsequente.

ὀρίζεσθαι ὑπ' ἀλλήλων). Ora, o tempo determina o movimento ao ser o número deste, mas, por outro lado, o movimento também determina o tempo e isso ele o faz ao atribuir ao tempo os predicativos “muito” e “pouco”.

A primeira analogia empregada pelo Estagirita para tentar iluminar esta mútua determinação é a do numerável em relação ao número (cf. *Phys.* 220 b₁₈₋₂₄). Assim, segundo ele, determinamos um agrupamento de cavalos ao determinarmos o seu número, bem como determinamos esse número por meio de um cavalo. Do mesmo modo ocorre com o movimento e o tempo. Mas essa analogia fracassa, pois, conquanto seja possível pensar o tempo como o número que determina um dado movimento, não há neste exemplo uma referência a uma unidade padrão de movimento capaz de determinar, a sua vez, o seu número, ou seja, o tempo. A segunda analogia é, na verdade, um recurso a já conhecida tríplice analogia entre grandeza, movimento e tempo (cf. *Phys.* 220 b₂₄₋₃₂). Dada a consequencialidade recíproca entre esses três tipos de contínuo, o movimento mede a grandeza, bem como esta aquela, pois dizemos que a estrada é longa se o percurso for longo e que este é longo, se a estrada o for e igualmente será válido dizer que se o movimento for longo, também o tempo o será, tal como se o tempo o for, o movimento o será (vê-se que aqui não entra em consideração a noção de velocidade, cf. também *Phys.* 219 a₁₃₋₁₄, onde a relação tempo/movimento carece de qualquer referência à velocidade, sendo por isto uma relação de proporção direta: quanto maior for o movimento, maior será o tempo e quanto menor for o movimento, menor será o tempo). Esta tripla analogia entre grandeza, movimento e tempo, entretanto, não parece esclarecer muito a mensuração recíproca que ocorre entre tempo e movimento, pois quando dizemos que um movimento foi longo, o que realmente queremos dizer com isto? Longo, na verdade, pode ser o trajeto percorrido por este movimento ou o tempo que ele levou para percorrê-lo, mas não o próprio movimento. Este, como vimos anteriormente, pode apenas ser rápido ou lento e isto ele pode ser apenas e tão somente ao ser determinado pela grandeza e pelo tempo nos quais ele ocorre. Na verdade, como nos ensina Aristóteles nas *Categorias*, o movimento só pode ser determinado quantitativamente pela grandeza ou pelo tempo (cf. *Cat.* 5 b₄₋₇), dado ele não ser uma quantidade propriamente dita, como a grandeza e o tempo (cf. *Cat.* 4 b₂₂₋₂₅), mas apenas possuir quantidade acidentalmente, isto é, não em si mesmo (cf. *Cat.*

5 a₃₈ - b₄). A terceira analogia proposta por Aristóteles na tentativa de explicar a determinação recíproca entre tempo e movimento refere-se ao côvado (*πῆχυς*) como unidade de medida de um comprimento (cf. *Phys.* 221 a₁₋₄). Aristóteles explica de que modo o tempo, que é a medida de um movimento, determina o mesmo ao circunscrever um certo trecho de movimento por meio do qual, a seguir, o movimento inteiro será medido, tal qual uma determinada grandeza, o côvado, serve como unidade de medida para mensurar a grandeza inteira. Ora, o problema aqui consiste no fato de que no caso do côvado o comprimento que ele medirá é homogêneo e independe do côvado. No caso do tempo e do movimento, contudo, esse exemplo, ao menos sem maiores especificações, não é válido, pois que o tempo, por um lado, não existe na ausência de movimento e o movimento, por outro lado, não é necessariamente homogêneo, dado que a velocidade é um fator determinante do mesmo. E, deste modo, sem uma velocidade constante entre o trecho do movimento em questão e o movimento inteiro, é impossível que o primeiro meça adequadamente o segundo.

A determinação recíproca entre tempo e movimento só é plena e satisfatoriamente explicada no último capítulo do tratado do tempo através da referência direta ao movimento circular e da explicitação das condições necessárias para esta mútua mensuração (cf. *Phys.* 223 b₁₂ - 224 a₂). Antes, porém, de analisarmos a solução aristotélica, vejamos o contexto em que estas considerações cosmológicas se inserem. O capítulo quatorze do quarto livro da *Física* funciona, por assim dizer, como um apêndice ao tratado do tempo, que formalmente já havia se encerrado ao final do capítulo treze (cf. *Phys.* 222 b₂₇₋₂₉), porquanto à exceção do passo por nós assinalado, ele não traz novas idéias àquelas já apresentadas nos quatro primeiros capítulos do tratado, antes apenas detalha e esclarece melhor algumas concepções apenas aludidas nos capítulos anteriores. Assim, desde o início do capítulo (cf. *Phys.* 222 b₃₀) até 223 a₁₆ Aristóteles se propõe a demonstrar a veracidade da tese de que todo movimento e mudança ocorrem em um tempo. Para isto ele parte do pressuposto de que todo movimento possui necessariamente uma determinada velocidade, ou seja, ele é mais rápido ou mais lento. Dizer que ele é mais rápido ou mais lento, porém, é dizer apenas que o percurso realizado pelo móvel de algo para algo (*ἐκ τινος εἰς τι*), isto é, de uma condição anterior para uma condição posterior

realiza-se com velocidade diversa. A anterioridade ou a posterioridade de um evento qualquer, por sua vez, são atributos do tempo, bem como o agora, que é o critério adotado para determinar o anterior e o posterior, também o é (cf. *Phys.* 221 a₁₃₋₁₅). Lembremo-nos de que este sentido temporal de anterior-posterior é distinto do seu sentido tópico, desenvolvido por Aristóteles em *Phys.* 219 a₁₄₋₁₅ por razões de ordem epistemológica (acerca desses diferentes significados do anterior-posterior remetemos o leitor ao nosso capítulo dedicado exclusivamente a este tema). Sendo assim, todo movimento ou mudança encontram-se no tempo, pois a condição anterior e a condição posterior de um móvel, que demarcam o trajeto cinético a ser percorrido, só são compreensíveis à luz do tempo, dado ser no tempo que se manifesta o anterior e posterior (que todo movimento ocorra em um tempo é uma tese central que Aristóteles repetirá muitas vezes, cf., por exemplo, *Phys.* 232 b₂₀₋₂₃ ; 236 b₁₉ ; 237 b₂₃ e 241 a₁₅).

O passo seguinte (cf. *Phys.* 223 a₁₆₋₁₉) apresenta uma interessante aporia: “é digno de se investigar também, diz o Estagirita, como então o tempo possui uma relação com a alma e porque o tempo parece ser em tudo: na terra, no mar e no céu” (*Phys.* 223 a₁₆₋₁₈: *ἄξιον δ' ἐπισκέψεως καὶ πῶς ποτε ἔχει ὁ χρόνος πρὸς τὴν ψυχὴν, καὶ διὰ τί ἐν παντὶ δοκεῖ εἶναι ὁ χρόνος, καὶ ἐν γῆ καὶ ἐν θαλάττῃ καὶ ἐν οὐρανῷ*). Nesta passagem o Estagirita procura resolver a aporia de como o tempo que está em todas as coisas, a diferença do movimento (cf. *Phys.* 218 b₁₀₋₁₃), possui uma relação tão estreita com a alma. Com isto ele não perderia a sua objetividade? Não, se seguindo a concepção aristotélica, ao pensarmos no tempo, pensemos, por um lado, no seu substrato e, por outro, no seu ser. O substrato do tempo é o movimento e este independe da alma intelectiva capaz de numerar; já o tempo *qua* tempo, ou seja, em seu ser próprio, é dependente do intelecto, pois que ele é um número numerado e este só pode existir se houver um intelecto capaz de numerar. Não nos esqueçamos, porém, que o tempo é ambas as coisas: número numerado e número numerável (cf. *Phys.* 223 a₂₄₋₂₅). Ou seja: enquanto efetivamente numerado pelo intelecto ele é número numerado, já enquanto possível de ser efetivamente numerado ele é numerável, isto é, em seu substrato ele é apenas a possibilidade inerente a uma dada série cinética de ser determinada numericamente.

É interessante observar que, após ter analisado a importância da alma na determinação do tempo, Aristóteles começa imediatamente a se perguntar de que tipo de movimento o tempo é número, como se quisesse buscar um critério mais objetivo para a determinação do tempo. Ele conclui que o tempo não é um número de um movimento em particular, mas sim do movimento enquanto tal, ou seja, do movimento considerado absolutamente, porquanto todos os tipos de movimento ou mudança ocorrem no tempo. Logo, o tempo é o mesmo, bem como o número numerante, o sete, por exemplo, é um e o mesmo para designar diferentes agrupamentos de animais, como, por exemplo, o de cães e o de cavalos. Do mesmo modo, há distintas espécies de movimento, mas apenas um tempo para numerar todos eles, caso eles ocorram simultaneamente. Na simultaneidade temporal, portanto, um mesmo intervalo de tempo é a determinação numérica universal de diferentes espécies de movimento. Também no caso de movimentos não simultâneos, mas sucessivos, o tempo pode ser o mesmo, se o seu número também o for. Assim 7 cães e 7 cavalos não são a mesma espécie de animal, do mesmo modo que a alteração e o movimento local não são a mesma espécie de movimento, mas ambos possuem um número igual que lhes determina quantitativamente, tal como poderíamos dizer de ambos movimentos mencionados que a sua determinação numérica é sete horas, por exemplo. Mas, se o tempo dependesse apenas e tão somente da capacidade de cada intelecto de numerar uma dada série cinética, o que nos garantiria que esta numeração não seria totalmente arbitrária? A resposta parece encontrar-se justamente no passo que nos interessa particularmente: o movimento circular uniforme garante a não arbitrariedade do tempo, ele é, por assim dizer, a mensuração objetiva que determina o tempo que, a sua vez, o determina numericamente, determinando deste modo também todos os outros movimentos. Note-se bem: Aristóteles está cômico de que o tempo é o número do movimento enquanto tal e não de um único tipo de movimento, entretanto, atribuí-lo eminentemente a um tipo de movimento - o movimento circular uniforme - será para ele a garantia de uma métrica universal, salvaguardando assim a unidade do tempo, como veremos a seguir.

A grande preocupação do Estagirita, no passo que analisaremos⁹⁶, é com a mútua mensuração entre tempo e movimento, por isso ele inicia este passo (cf. *Phys.* 223 b₁₂₋₂₁) expondo uma pressuposição básica acerca da sua concepção de medida: algo só pode ser numerado por meio de uma unidade que lhe é congênere (cf. *Met.* 1053 a₂₄₋₂₅), de modo que os números devem ser numerados por meio da unidade (cf. *Met.* 1052 b₂₀₋₂₂), bem como os cavalos por meio de um cavalo e “o tempo por um certo tempo determinado” (*Phys.* 223 b₁₄: ὁ χρόνος χρόνῳ τινὶ ὀρισμένῳ). Todavia, dada a íntima conexão entre tempo e movimento (o tempo, não nos esqueçamos, é número do movimento), este “tempo determinado” também numerará o movimento ao circunscrever um certo movimento que, a sua vez, servirá como padrão de medida para medir o movimento inteiro. Mas, ao mensurar a totalidade do movimento, este movimento determinado também estará mensurando concomitantemente a totalidade de tempo implícita neste movimento. “Isto é assim, conclui Aristóteles, porque a quantidade do movimento e do tempo é medida pelo movimento determinado por um tempo” (*Phys.* 223 b₁₆₋₁₈: τοῦτο δ' ἐστίν, ὅτι ὑπὸ τῆς ὀρισμένης κινήσεως χρόνῳ μετρεῖται τῆς τε κινήσεως τὸ ποσὸν καὶ τοῦ χρόνου). Ora, este movimento determinado outro não é do que “o movimento circular uniforme” (ἡ κυκλοφορία ἡ ὀμαλής), isso porque ele é “a primeira medida” (τὸ πρῶτον μέτρον) de todos os outros tipos de movimento. Se este movimento é considerado “medida por excelência” (μέτρον μάλιστα) de todos os demais, isto, segundo Aristóteles, se deve ao fato de que o seu número é “o mais conhecido” (γνωριμώτατος). Além disso, apenas ele dentre todas as outras espécies de movimento é uniforme. Exploreemos então um pouco melhor estas características únicas do movimento circular, apresentadas aqui tão sucintamente pelo Estagirita.

Em primeiro lugar, não devemos confundir a discussão aqui exposta acerca da primazia métrica do movimento circular face a todos os demais tipos de movimento, com a discussão acerca de sua primazia considerada absolutamente em relação às outras espécies de movimento, o que acontece apenas no oitavo livro da *Física* (este é o tema, em

⁹⁶ A nossa análise aqui continua seguindo em parte a de P. Conen, *op.cit.*, pp. 123-132. Cf. também L. Conti, “La metrica del tempo in Aristotele”, *Verifiche*, 3-4, 1978, pp. 371-413.

particular, dos capítulos sete e nove deste livro que demonstram, respectivamente, a primazia do movimento circular sobre os demais tipos de movimento e mudança e a sua primazia sobre o movimento retilíneo em particular). Todavia, essa ênfase no aspecto métrico do movimento circular, ou seja, no fato dele e somente ele poder ser considerado como a medida padrão dos demais movimentos e mudanças, encontra-se também em outros textos de Aristóteles. Recordemo-nos, por exemplo, de uma passagem do livro Iota da *Metafísica*, que já havíamos citado parcialmente ao discutirmos os diversos sentidos do um no pensamento aristotélico e cuja importância para essa discussão cosmológica, já então, havíamos assinalado: “E assim também o movimento se mede pelo movimento simples e mais rápido, pois este possui um tempo mínimo. Por isso, na astronomia este é unidade principial e medida, pois supõe-se que o movimento do céu seja uniforme e mais rápido e os outros julgados em relação a ele” (*Met.* 1053 a₈₋₁₂: *καὶ δὴ καὶ κίνησιν τῇ ἀπλῇ κινήσει καὶ τῇ ταχίστη· ὀλίγιστον γὰρ αὕτη ἔχει χρόνον. διὸ ἐν τῇ ἀστρολογίᾳ τὸ τοιοῦτον ἐν ἀρχῇ καὶ μέτρον· τὴν κίνησιν γὰρ ὁμαλὴν ὑποτίθενται καὶ ταχίστην τὴν τοῦ οὐρανοῦ, πρὸς ἣν κρίνουσι τὰς ἄλλας*). A importância deste texto reside especialmente no fato dele introduzir a noção de rapidez em um movimento e com isto o conceito de velocidade. Como vimos no início deste capítulo, o ente móvel mais rápido sempre divide o tempo, eis a razão porque o movimento do céu ao ser o mais rápido possui um tempo mínimo, constituindo-se, portanto, em unidade de medida para os demais tipos de movimento. Em outra obra, desta vez no *De caelo*, encontra-se uma outra passagem que detalha ainda mais este ponto: “se a medida de todos os movimentos é o movimento circular do céu, porque somente ele é contínuo, uniforme e eterno, [é evidente que] mais rápido do que todos os movimentos será o movimento do céu. Mas, das linhas que de um ponto retornam sobre o mesmo ponto, a mais curta é a linha do círculo; e o movimento mais rápido é aquele que ocorre segundo a linha mais curta: de modo que se o céu se move em círculo e o seu movimento é o mais rápido, é necessário que o céu seja esférico” (*De caelo* 287 a₂₃₋₃₀: *εἰ τῶν μὲν κινήσεων τὸ μέτρον ἡ τοῦ οὐρανοῦ φορά διὰ τὸ εἶναι μόνη συνεχῆς καὶ ὁμαλῆς καὶ αἰδίος, ἐν ἐκάστῳ δὲ μέτρον τὸ ἐλάχιστον, ἐλαχίστη δὲ κίνησις ἡ ταχίστη, [δηλον*

ὅτι] ταχίστη ἂν εἴη πασῶν τῶν κινήσεων ἢ τοῦ οὐρανοῦ κίνησις. ἀλλὰ μὴν τῶν ἀφ' αὐτοῦ ἐφ' αὐτὸ ἐλαχίστη ἐστὶν ἢ τοῦ κύκλου γραμμῆ· κατὰ δὲ τὴν ἐλαχίστην ταχίστη ἢ κίνησις· ὥστ' εἰ ὁ οὐρανὸς κύκλῳ φέρεται καὶ τάχιστα κινεῖται, σφαιροειδῆ αὐτὸν ἀνάγκη εἶναι). Neste passo o Estagirita explica claramente o porquê do movimento circular do céu ser o mais rápido dentre todos os outros movimentos. A razão para isto consiste em que a menor distância entre uma linha que parte de um ponto e que retorna a este mesmo ponto é a distância delineada pela linha circular. Ora, um móvel de velocidade uniforme será tanto mais rápido quanto menor for a distância a ser por ele percorrida, de modo que o movimento do céu, que é dito ser uniforme, para ser o mais rápido, deverá percorrer a menor distância entre seu ponto de partida e o seu ponto de chegada que, neste caso, coincidem. Logo, ele terá de ser um movimento circular.

Mas, o que quer dizer Aristóteles quando ele afirma que o número deste movimento é “o mais conhecido”? Para responder a esta indagação pensemos no que ocorre na mensuração de um movimento por si mesmo ou por um outro. Se quisermos numerar a duração do movimento A deveremos determinar um trecho cinético de A que usaremos, a seguir, como unidade de medida. Assim, o número de vezes que for necessário adicionar este intervalo até haver percorrido o movimento A por inteiro será o seu número. Caso queiramos medir o movimento B por A, procederemos igualmente selecionando um trecho cinético de A e aplicando-o sobre B até que obtenhamos o número de vezes que este intervalo está contido em B, este, por conseguinte, será o número de B. Todavia, para garantir a validade desta auto-mensuração de um movimento é preciso assegurar-se de que os intervalos cinéticos subseqüentes a este trecho escolhido como padrão de medida, sejam realmente de igual duração e extensão às dele. Para que isto ocorra, é necessário que o movimento total a ser mensurado não se interrompa e que a sua velocidade seja constante. Essas duas condições, entretanto, só podem ser preenchidas por um tipo de movimento, a saber, o movimento circular uniforme. A primeira condição pelo fato dele ser circular, a segunda pelo fato dele ser uniforme. Nenhum outro movimento, à exceção do movimento circular, pode ser contínuo, “pois todos os movimentos e mutações procedem dos opostos

para os opostos” (*Phys.* 261 a₃₂₋₃₃: *ἀπασαι γὰρ ἐξ ἀντικειμένων εἰς ἀντικαίμενά εἰσιν αἱ κινήσεις καὶ μεταβολαί*). Ora, indo de um oposto a um outro, por exemplo: do ente ao não-ente (no caso da geração e da corrupção), do grande ao pequeno (no caso do crescimento e da diminuição) ou de uma dada afecção à sua oposta (no caso da alteração), haverá necessariamente uma interrupção do movimento, pois os opostos não podem ser ao mesmo tempo. “Portanto, afirma Aristóteles, se é impossível que os opostos mudem simultaneamente, a mudança não será contínua, mas haverá entre eles um tempo intermediário” (*Phys.* 261 b₅₋₇: *ὅστ' εἰ ἀδύνατον ἅμα μεταβάλλειν τὰς ἀντικειμένας, οὐκ ἔσται συνεχῆς ἡ μεταβολή, ἀλλὰ μεταξύ ἔσται αὐτῶν χρόνος*). No caso do movimento circular, por outro lado, isto não ocorre, pois ele parte de si e retorna a si mesmo; o seu início e o seu fim coincidem. Logo, nele não é preciso que haja nenhuma interrupção, ao não existirem opostos para ele (estes são definidos por Aristóteles como os limites extremos de uma linha reta). Só ele, então, é plena e totalmente contínuo (cf. *Phys.* 264 b₁₈₋₁₉ e 264 b₂₅₋₂₈). A uniformidade do movimento circular, ou seja, a velocidade constante do móvel que se move circularmente é precisamente assegurada pelo fato dele mover-se em círculo. Isto é assim, pois tudo que se move em linha reta tem a sua velocidade alterada ao se tornar mais rápido e mais lento na medida em que se aproxima ou se afasta do seu lugar natural (cf. *Phys.* 265 b₁₁₋₁₆). Asseguradas estas duas condições - a continuidade do movimento e a sua velocidade uniforme - nada impede que por meio de um trecho do movimento A possamos numerar a duração e extensão completas do movimento A; o seu número será “o mais conhecido” para nós, pois o seu movimento é o único que é contínuo e uniforme. Logo, será através dele que poderemos numerar os demais movimentos e mudanças.

Depreende-se desta discussão a importância essencial do movimento circular uniforme na mensuração recíproca entre tempo e movimento. Na verdade, esta mútua mensuração entre estes dois contínuos é válida em modo exemplar apenas no caso do movimento circular uniforme, nos demais casos a mensuração é indireta, pois ela é sempre mediada pelo movimento circular uniforme que funciona como padrão de medida. É por esta razão que em um passo do capítulo doze do tratado do tempo Aristóteles falava que “como um

movimento pode ser um e o mesmo muitas vezes, assim também um tempo, por exemplo: um ano, uma primavera ou um outono” (*Phys.* 220 b₁₂₋₁₄: *ὡς ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι τὴν αὐτὴν καὶ μίαν πάλιν, οὕτω καὶ χρόνον, οἷον ἐνιαυτὸν ἢ ἔαρ ἢ μετόπωρον*). Ou seja: é pelo movimento circular uniforme que podemos estabelecer diferentes padrões de medida de acordo com a quantidade de duração determinada numericamente. Desta forma, podemos determinar que a rotação circular completa do Sol ao redor da Terra seja considerada como uma unidade de medida, a saber, um ano; ou que a rotação completa da esfera das estrelas fixas (a mais rápida) ao redor da Terra seja considerada como outra unidade de medida, a saber, um dia e assim por diante. Neste exemplo, vê-se com clareza que um determinado intervalo cinético não subsiste separadamente como, por exemplo, um cavalo ou um cão. Por isso, ele tem de ser primeiro delimitado numericamente e só então ele poderá ser usado como unidade padrão de medida. Definindo “o dia” pela rotação completa da esfera das estrelas fixas ao redor da terra garantimos uma objetividade para esta unidade de medida (não nos esqueçamos que no cosmo aristotélico os corpos celestes não sofrem qualquer outro tipo de movimento ou mudança exceto esse movimento tópico circular, sendo, portanto, eternos) e assim podemos empregá-la para mensurar qualquer outro tipo de movimento ou mudança. Diremos então que um movimento qualquer durou tantos ou quantos dias. Obviamente, assim como podemos delimitar diversas durações dos movimentos circulares, assim também obteremos deste modo diferentes padrões de medida: horas, dias, estações do ano ou anos. É interessante notar que, enquanto delimitações de um trecho cinético, estes intervalos - a rotação da esfera das estrelas fixas ao redor da Terra ou a rotação do Sol ao redor da Terra - não se aplicam a outros movimentos, pois os movimentos são diferentes entre si (como poderia um intervalo de um movimento circular enquanto tal medir um processo de crescimento ou uma alteração qualquer?), mas apenas e tão somente o fazem ao receberem um número e este número que eles recebem denomina-se tempo (o tempo, como vimos, diferencia-se do movimento por seu caráter universal que, a sua vez, advém do fato dele ser um número).

Ora, isto quer dizer então que todo movimento do mundo sublunar é determinado numericamente, ou seja, temporalmente, através de um movimento supralunar. “Por isso, diz Aristóteles, o tempo vital de cada ente possui um número determinado, pois há uma ordem para todas as coisas e toda vida e todo tempo são medidos por um período, contudo, nem todos pelo mesmo, mas uns por um mais curto, outros por um mais longo. Para uns o período, isto é, a medida, é de um ano, para outros é um período maior e para outros ainda é um período menor” (*De gen. et corrup.* 336 b₁₀₋₁₅: *διὸ καὶ οἱ χρόνοι καὶ οἱ βίοι ἐκάστων ἀριθμὸν ἔχουσι καὶ τούτω διορίζονται. πάντων γάρ ἐστι τάξις, καὶ πᾶς χρόνος καὶ βίος μετρεῖται περιόδῳ, πλὴν οὐ τῇ αὐτῇ πάντες, ἀλλ’ οἱ μὲν ἐλάττωι οἱ δὲ πλείονι· τοῖς μὲν γὰρ ἐνιαυτός, τοῖς δὲ μείζον, τοῖς δὲ ἐλάττων ἢ περίοδος ἐστι, τὸ μέτρον*). Em outro texto o Estagirita também se refere a essa mesma determinação temporal dos entes sujeitos à geração e à corrupção, ou seja, dos entes sublunares: “Se há coisas capazes de ser ou não ser, é necessário que haja um determinado tempo máximo do ser e do não-ser, um tempo, digo, durante o qual é possível que a coisa seja e um <outro> durante o qual é possível que <ela> não seja segundo nenhuma das categorias, por exemplo: ‘homem’, ‘branco’, ‘três côvados’ ou qualquer outra destas” (*De caelo* 281 a₂₈₋₃₃: *εἰ δὴ ἐστὶν ἔνια δυνατὰ καὶ εἶναι καὶ μὴ, ἀνάγκη χρόνον τινὰ ἀρίσθαι τὸν πλείστον καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ, λέγω δ’ ὄν δυνατὸν τὸ πράγμα εἶναι καὶ ὄν δυνατὸν μὴ εἶναι καθ’ ὅποιοι οὐδὲν κατηγορίαν, οἷον ἄνθρωπον ἢ λευκὸν ἢ τρίπηχυν ἢ ἀλλ’ ὅτιοῦν τῶν τοιούτων*). Estes dois textos expõem claramente que todo ente capaz de ser ou não ser, isto é, sujeito à geração e à corrupção, possui um “tempo vital”, ou seja, um “tempo máximo” de vida, cuja quantidade se expressa numericamente. Este período, que é obviamente variável - genérica e especificamente - para cada ente (cf. *De long. vit.* 465 a₄₋₉), se aplica, segundo Aristóteles, a todas as categorias (provavelmente à exceção da própria categoria do tempo): no caso da substância (p.ex.: homem) é o tempo da sua geração ou corrupção e no caso da qualidade (p.ex.: branco) ou da quantidade (p.ex.: três côvados) é o tempo em que esses atributos inerem a um substrato (acerca do sentido

próprio e impróprio da geração e da corrupção, ou seja, acerca da diferença entre a geração ou a destruição de uma substância e a geração ou destruição de um atributo desta substância cf. *De long. vit.* 465 a₁₉₋₂₆). No primeiro caso trata-se efetivamente de um tempo vital de um organismo vivo, já no segundo trata-se do tempo implícito em toda predicação paronímica. Assim, um organismo que se torne branco (p.ex.: as pétalas de uma flor) antes não possuía esta cor e depois de um certo tempo deixará de possuí-la (sobre este ponto remetemos o leitor ao final da nossa discussão acerca do sentido veritativo do ser e de *ποτέ*).

Este tempo de vida, este período durante o qual algo é ou deixa de ser possuía desde Homero um nome particular para os gregos: *αἰών*⁹⁷. Em uma outra passagem do *De caelo* Aristóteles refere-se a este sentido, por assim dizer, tradicional de *αἰών* como sendo “a completude final que envolve o tempo de cada vida, fora do qual nada há segundo a natureza” (*De caelo* 279 a₂₃₋₂₅: τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὐ μὴθὲν ἔξο κατὰ φύσιν). *Αἰών*, portanto, é aqui a duração vital total de cada organismo vivo, enquanto que *χρόνος* é o tempo considerado absolutamente. Esta é a acepção primeira e mais usual deste vocábulo. A partir da reflexão filosófica este termo passa a adquirir o sentido de eternidade, mas, como veremos, este não é um sentido totalmente isolado do primeiro, antes é uma possível consequência dele. Escutemos o Estagirita que também soube definir à perfeição esta segunda acepção: “pela mesma razão, diz ele, também a completude final de todo o céu, ou seja, a completude final que envolve a totalidade do tempo e a sua infinitude é um *αἰών*, recebendo este nome por derivar de *αἰεὶ εἶναι*, um *αἰών* imortal e divino” (*De caelo* 279 a₂₅₋₂₈: κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστίν, ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι τὴν ἐπωνυμίαν εἰληφώς, ἀθάνατος καὶ θεῖος). Dissemos que este segundo sentido pode ser visto

⁹⁷ A respeito do conceito de *aiōn* entre os gregos cf. P. Philippson, “Il concetto greco di tempo nelle parole *αἰών χρόνος καιρός ἐνιαυτός*”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 1949, pp. 81-97 e especialmente A.J. Festugière, “Le sens philosophique du mot *αἰών*. À propos d’ Aristote, *De caelo* I 9”, *ibid.*, *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1971, cuja análise dos dois sentidos básicos deste termo seguiremos em nossa exegese.

como uma consequência do primeiro, na medida em que ele nada mais é do que uma expansão do primeiro sentido. Se a duração vital de um organismo sujeito à geração e à corrupção é necessariamente delimitada, pois ele, por definição, não pode durar para sempre, no caso de investigarmos a duração vital do céu como um todo, constatamos que ela tem de ser ilimitada, pois, segundo Aristóteles, o céu na sua totalidade não pode ter sido gerado e não poderá vir a se corromper, “mas é um e eterno, não tendo princípio nem fim em sua duração total e envolvendo em si também o tempo ilimitado” (*De caelo* 283 b₂₇₋₂₉: ἀλλ’ ἔστιν εἷς καὶ αἰδῖος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντός αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν ἀπειρον χρόνον). Nesta segunda acepção as valências de *χρόνος* e *αἰών* se invertem: *αἰών* não é mais um tempo determinado, mas sim a totalidade do tempo infinito.

Embora no tratado do tempo Aristóteles não se utilize explicitamente do termo *αἰών*, encontramos nele uma discussão que está diretamente relacionada à idéia de uma duração vital. Esta é a discussão em torno ao significado da sentença “ser-no-tempo” (cf. *Phys.* 220 b₃₂ - 221 b₇) e acerca das coisas sobre as quais se pode dizer que se encontram no tempo (cf. *Phys.* 221 b₁₆ - 222 a₁₅). Para uma discussão mais detalhada de ambos esses pontos remetemos o leitor às páginas finais do nosso capítulo “*ποτέ, ποσόν e χρόνος*”. A expressão “ser-no-tempo” (*τό ἐν χρόνῳ εἶναι*), para o Estagirita, deve ser entendida em analogia com a expressão ser-no-número. Dado esta última poder ser compreendida de dois modos, a saber, no sentido de ser como algo de um número, isto é, ser como parte e afecção de um número ou no sentido em que há um número das coisas e dado o tempo ser um número, deve-se compreender a expressão ser-no-tempo também de dois modos: a) ser como algo do tempo, donde é lícito dizer, por exemplo, que o agora e o anterior-posterior estão no tempo (tal qual o par e o ímpar estão no número) e b) ser no tempo como as coisas (*τὰ πράγματα*) estão no número, isto é, assim como as coisas possuem um número (aqui talvez possamos pensar no número como representante da categoria da quantidade enquanto tal; logo dizer que as coisas possuem um número, é dizer que possuem uma determinação quantitativa qualquer), elas também possuem um tempo, ou seja, um número do seu movimento ou mudança (cf. *Phys.* 221 a₁₁₋₁₇). Vemos o nítido paralelo com a

passagem acima citada do *De caelo* que falava de um tempo máximo para ser ou deixar de ser em qualquer das categorias. Da mesma forma, o número de um movimento qualitativo ou quantitativo é o tempo ou duração parcial em que um determinado ente é ou deixa de ser (é o tempo no qual o próprio substrato passa da condição de ser à de não-ser ou vice-versa). O tempo máximo aqui corresponde ao *τέλος* de cada movimento ou mudança, ou seja, ao tempo ou à duração destes até atingir a sua completude final (o seu *τέλος*). Não nos esqueçamos de que, para Aristóteles, há uma mútua determinação entre os tipos de movimento e as categorias do ente (cf. *Phys.* 201 a₈₋₉).

Dizemos então que as coisas estão no tempo, segundo o Estagirita, quando elas são “envolvidas pelo tempo” (*περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου*). E, para ele, ser envolvido pelo tempo é, em analogia com o número, poder conceber sempre um tempo maior do que o que está sendo considerado. Em outras palavras, é ser mensurado pelo tempo infinito que o circunscreve. E este tempo infinito só pode ser circular, pois para Aristóteles, como em geral para os seus coetâneos, é impossível conceber uma reta infinita⁹⁸. Tampouco um movimento retilíneo poderia ser infinito, porquanto ele não seria contínuo ao implicar uma pausa tanto no seu início quanto no seu fim. Só o movimento circular possui o mesmo início e fim, logo só ele é contínuo e, por conseguinte, infinito (cf. *Phys.* 265 a₁₁ - 265 b₁). Além disso, ser no tempo não é meramente “ser quando o tempo existe” (*τὸ εἶναι ὅτε ὁ χρόνος ἔστιν*), bem como ser no movimento ou ser no lugar não é apenas e tão somente existir quando o movimento ou o lugar existem. Ou seja, “ser em” não é o mesmo que “ser junto a”, pois caso o fosse, o céu que está junto a um grão de milho seria compreendido como estando em um grão de milho, o que obviamente seria totalmente absurdo. Essa relação de “ser quando algo é” assinala mais que isso ao assinalar um “seguir-se necessário” (*ἀνάγκη παρακολουθεῖν*) entre os seus termos, de modo que, nas palavras do Estagirita, “para o ente que é em um tempo, há um tempo quando este é e para o ente que é em movimento, neste caso, então, um movimento” (*Phys.* 221 a₂₄₋₂₆: *τῷ ὄντι ἐν*

⁹⁸ Cf. a análise clássica e sempre atual de R. Mondolfo, *El Infinito en el Pensamiento de la Antigüedad Clásica*, Buenos Aires, 1952, pp.68-76 (cap.III da 1ª parte: “La elaboración del concepto: lo cíclico como infinitud desde los Órficos hasta Aristóteles”).

χρόνω εἶναι τινα χρόνον ὅτε κάκεῖνο ἔστιν, καὶ τῷ ἐν κινήσει ὄντι εἶναι τότε κίνησιν). O tempo de uma coisa lhe é constitutivo, logo, “ser no tempo” é ser um determinado tipo de ente que é caracterizado por possuir uma temporalidade intrínseca, como veremos mais adiante. Esta expressão, “ser-no-tempo”, pode ser compreendida também, segundo o senso comum, como significando o ser daquilo que é afetado de algum modo pela ação do tempo, a saber, que se consome ou que envelhece sob a ação do tempo. Por isso, o tempo acaba sendo tomado, ainda que impropriamente (cf. *Phys.* 222 b₂₅₋₂₇), como causa da corrupção dos entes perecíveis, dado ser sempre na sua presença que este processo ocorre. No caso dos entes eternos isso não acontece, porquanto eles não são envolvidos nem tampouco mensurados pelo tempo e um indício disto, para o senso comum, é precisamente o fato deles nada sofrerem sob a ação do tempo; logo, eles não são no tempo. No pequeno tratado *Da longevidade e brevidade da vida* Aristóteles explica, em um curtíssimo capítulo, que a corrupção dos entes físicos ocorre por dois motivos: ou por causa de possuírem um contrário (*ἐναντίων*) ou por causa do ambiente em que vivem favorecer ou dificultar a sua subsistência. Por esta razão, apenas e tão somente os entes que não possuem contrários não podem ser destruídos e estes, como se sabe, são aqueles cujo movimento não vai de um contrário a outro, mas ocorre circularmente e, portanto, não possui contrário (cf. *De long. vit.* III).

Tendo visto que alguns entes estão no tempo ao serem por este envolvidos e conseqüentemente mensurados, resta-nos explorar um pouco melhor as diversas possibilidades de ser no tempo, bem como a sua possibilidade contrária, isto é, a de não ser no tempo (cf. *Phys.* 221 b₁₆ - 222 a₁₅). Um primeiro critério para determinar os entes que são no tempo baseia-se no fato de que o tempo é a medida do movimento e do repouso e, em conseqüência disto, todos os entes que se movimentam ou que estão em repouso são entes dos quais é correto dizer que estão no tempo. Além disso, tudo o que se gera e se corrompe, bem como o que às vezes é e às vezes não é, se encontra no tempo. A geração e a corrupção dizem respeito ao processo de mudança do ser ao não ser ou do não ser ao ser para as substâncias. Em outras palavras, a geração e a corrupção referem-se aos indivíduos concretos que efetivamente nascem e perecem. Mas, então, a que tipo de ente se refere a

frase seguinte que fala das coisas que ora são, ora não são? Como se depreende de duas passagens da *Metafísica* (cf. *Met.* 1034 b₇₋₁₉ e 1044 b₂₁₋₂₄) estas coisas são aquelas que não são substância, como, por exemplo, os entes geométricos, as formas e as categorias. Elas são desprovidas de matéria física, mas são, contudo, dependentes dos entes físicos a que se referem, pois elas não são separadamente deles, exceto por um processo de atualização intelectual de propriedades ínsitas em potência à matéria física destes entes. Não subsistem para Aristóteles números, formas ou mesmo categorias em si, mas apenas em relação aos indivíduos a que inerem potencialmente e ao sujeito que as intelecciona a partir dos indivíduos que efetivamente são. Logo, elas podem ser ditas possíveis de geração ou de corrupção apenas de modo indireto, ou seja, apenas e tão somente na medida em que o substrato físico do qual se predicam está sujeito à geração e à corrupção.

A seguir Aristóteles procede a uma diferenciação modal do que se encontra e do que não se encontra no tempo. O que sempre é ou o que sempre não é não se encontram no tempo. O exemplo do Estagirita é um exemplo muitas vezes citado na sua obra: a incomensurabilidade da diagonal com os lados de um quadrado. Se esta proposição é sempre verdadeira e a sua contrária sempre falsa, decorre daí que nenhuma destas está no tempo, pois o tempo demarca o âmbito daquilo que pode ser ou não ser (note-se, portanto, que uma ciência *stricto sensu* só pode ser atemporal, como, por exemplo, a aritmética e a geometria). Os entes que estando no tempo podem ser ou não ser Aristóteles denomina no tratado do tempo de não entes (*μη ὄν*) e os subdivide em três grupos: o dos que apenas foram (p.ex.: Homero), o dos que apenas serão (p.ex.: os acontecimentos contingentes futuros, como o fato de que Sócrates caminhará amanhã) e, por fim, o dos que foram e serão mas não são agora (p.ex.: os acontecimentos cíclicos necessários, como um eclipse). Essa diferenciação modal dos diversos tipos de entes, temporais ou não, recebe um tratamento detalhado no capítulo doze do primeiro livro do *De caelo*. Nele Aristóteles afirma que o que é sempre deve ser incorruptível (*ἀφθαρτοι*) e não gerado (*ἀγένητοι*) (cf. *De caelo* 281 b₂₅₋₂₆), pois corruptível é o que anteriormente era e que agora não é mais e possível de geração é aquilo que se admite que antes do processo de geração não fosse e só então houvesse começado a ser. Por conseguinte, o que não é sempre é aquilo que pode ser em um momento e deixar de ser em um outro momento ou não ser em um momento e

vir-a-ser em um outro momento, ou seja, é aquilo sujeito à corrupção e à geração. Por outro lado, o que sempre não é, também desconhece geração e corrupção. O que é submetido a esse processo não é eterno (*αίδιον*), já o que não sofre geração nem corrupção pode ser dito propriamente eterno. Há, portanto, um claro e intransponível hiato entre o eterno e o tempo, porquanto não se pode dizer que algo é eterno e que depois se corrompe, nem que foi gerado e depois torna-se eterno (cf. *De caelo* 283 b₁₇₋₁₉). Obviamente o que Aristóteles busca neste capítulo do *De caelo* é refutar a doutrina platônica, exposta no *Timeu*, de que o cosmo teria sido gerado. Vê-se, portanto, ao analisar estes dois textos, que quando o Estagirita fala do que é sempre ele pensa tanto nos entes matemáticos ou geométricos quanto nos corpos celestes, ou seja, nos entes formados de matéria incorruptível.

Até aqui estivemos discutindo esta diferença entre o que está no tempo e o que não está no tempo em sentido estrito, por meio de conceitos modais (não nos esqueçamos que o próprio movimento é definido modalmente). Caso introduzamos a variável material nas nossas considerações, obteremos assim o quadro completo da doutrina cosmológica de Aristóteles. O Estagirita postula, seguindo uma tradição já estabelecida na sua época, que todos os corpos mistos (*τὰ μικτὰ σώματα*) são compostos de elementos simples, a saber, a terra, a água, o ar e o fogo (cf. *De gen. et corrup.* 334 b₃₀₋₃₁). É justamente a mistura (*μίξις*) desses elementos simples entre si que geram os entes naturais. Esses elementos simples, portanto, não podem ser estáticos, pois neste caso não interagiriam entre si. Esses quatro elementos possuem quatro propriedades, apresentadas em dois pares de opostos que os caracterizam enquanto tais e é precisamente por meio dessas propriedades, a saber, do quente e do frio e do seco e do úmido, que ocorre a transformação (*μεταβολή*) de um em outro desses elementos. Assim, o fogo é quente e seco, o ar quente e úmido, a água fria e úmida e a terra fria e seca. A transformação de um em outro desses elementos é efetuada mais facilmente entre os elementos com ao menos uma propriedade em comum, mas nada impede uma transformação de outro tipo. O modelo de transformação de um elemento em outro é, por conseguinte, cíclico. Cada qual se transforma no seu elemento consecutivo, de modo que o fogo se transforma no ar, o ar na água, a água na terra e a terra novamente no fogo (cf. *De gen. et corrup.* 331 b₂₋₄). Em

qualquer dessas transformações estamos diante de ao menos uma mudança de uma propriedade contrária na outra, por exemplo: o quente do fogo deve passar de seco a úmido e aí obteremos o ar; não pode haver nenhum elemento que seja simultaneamente quente e frio ou seco e úmido, a menos que o seja somente em potência, pois a potência é sempre a potência de contrários. A geração dos elementos é, portanto, sempre uma passagem do que está em potência para o que é em ato. Para que este processo de geração e corrupção dos elementos entre si ocorra, é necessário, entretanto, que haja um outro movimento contínuo e eterno que seja a causa (eficiente) deste processo e este movimento outro não pode ser do que o movimento circular uniforme. A prioridade deste movimento é explicada sinteticamente por Aristóteles com uma sentença: “de um lado o transladado é, de outro o engendrado não é, por isso também a translação é anterior à geração” (*De gen. et corrup.* 336 a₂₂₋₂₃: τὸ μὲν οὖν φερόμενον ἔστι, τὸ δὲ γινόμενον οὐκ ἔστιν, διὸ καὶ ἡ φορά προτέρα τῆς γενέσεως). Em outras palavras, o transladado sendo sempre e desconhecendo a geração e a corrupção é eterno, ou seja, é em sentido pleno, já o engendrado, sujeito como está à geração e à corrupção, é incompleto (ἀτελής), ou seja, não é plenamente um ente, dado ele constituir-se em um ente que pode deixar de ser (cf. *Phys.* 261 a₁₃: φαίνεται τὸ γινόμενον ἀτελές, “é evidente que o engendrado é incompleto”). Há uma clara e intransponível cisão, portanto, entre o incorruptível e o corruptível, cisão esta que corresponde no plano do movimento à diferença insuperável entre o movimento circular e o retilíneo. Os elementos sublunares ocorrem de modo retilíneo: o fogo, o mais leve dos elementos, tende naturalmente para as regiões mais afastadas do centro da Terra, já a terra, o mais pesado, tende naturalmente para o centro da Terra. Ambos esses elementos são os elementos com pesos absolutos, o mais leve e o mais pesado e também com direções absolutas, para cima ou para baixo. Entre eles situam-se os elementos relativamente pesados e relativamente direcionados, a saber, o ar e a água. O ar é mais leve do que a água, mas mais pesado do que o fogo, logo situa-se entre os dois e, de modo análogo, a água situa-se entre o ar e a terra. Por outro lado, Aristóteles postula um outro elemento para as regiões supralunares, o éter. Este desconhece qualquer tipo de movimento ou mudança, à exceção do movimento circular uniforme. Depreende-se disso

que o éter é eterno, não conhecendo geração ou corrupção. A relação que há então entre o ciclo de geração e corrupção dos elementos sublunares e a circularidade do movimento percorrido pelo éter é uma relação de imitação. Isso porque apenas e tão somente o movimento circular é perfeitamente contínuo e homogêneo; o ciclo da geração e corrupção dos elementos entre si, por outro lado, é apenas uma tentativa de se aproximar daquele através da emulação (cf. *De gen. et corrup.* 336 b₃₄ - 337 a₇ e *Met.* 1050 b₂₈₋₂₉). Talvez daí advenha o modo habitual de falar das coisas humanas e das coisas que em geral estão submetidas à geração e à corrupção como se fossem cíclicas, quando em sentido estrito não o são ou o são apenas de modo imperfeito, como veremos mais adiante (cf. *Phys.* 223 b₂₄₋₂₆). Da mesma forma que, como afirma Aristóteles lapidarmente, “o devir perene, isto é, a geração, é o ser mais próximo da substância” (*De gen. et corrup.* 336 b₃₃₋₃₄: τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι αἰεὶ καὶ τὴν γένεσιν). Essa proximidade da substância deve ser entendida certamente como a proximidade do ente, ou seja, do ente atual. Assim, o devir perene, não só dos elementos entre si, mas também das diversas espécies animais, é uma imitação do movimento circular dos corpos celestes e do elemento único que os compõem, na medida em que no caso dos corpos celestes supralunares e do éter há uma continuidade efetiva do seu próprio ser (não nos esqueçamos que, para Aristóteles, cada corpo celeste da esfera supralunar é o representante único de sua espécie, ou seja, ele é um ἄτομον εἶδος). Não há, como no caso dos outros elementos ou dos corpos sublunares, uma multiplicidade de movimentos em série que transformam um elemento no outro ou um animal, por meio da reprodução, em um outro membro da sua espécie. Logo, a diferença entre a substância incorruptível e a corruptível consiste em que da primeira sempre haverá uma identidade numérica (é a mesma substância, isto é, o mesmo indivíduo, que nunca foi gerado e que nunca se corromperá, que perdura para sempre), enquanto que da segunda haverá apenas e tão somente uma identidade específica, mas não numérica (são diversos os indivíduos que se sucedem serialmente e que, por meio desta sucessão ininterrupta produzem uma identidade específica) (cf. *De gen. et corrup.* 338 b₁₁₋₁₇; *De an.* 415 b₃₋₇ e *De gen. an.* 731 b₂₂ - 732 a₁). Essa proximidade da substância é claramente explicada em uma passagem da *Física* onde o Estagirita, confrontando a

incompletude constitutiva daquilo que é sujeito à geração com a completude do que se movimenta localmente, afirma que o movimento tópico possui uma primazia sobre todos os demais, entre outras coisas também “em relação à substância” (κατ’ οὐσίαν), “porque o móvel ao mover-se <localmente> é, de todos os outros movimentos, o que menos se afasta da substância; na verdade, somente em relação a ele nada muda seu ser, <ao contrário de> como <ocorre> com a qualidade do que é alterado e com a quantidade do que aumenta e diminui” (*Phys.* 261 a₂₀₋₂₃: διότι ἥκιστα τῆς οὐσίας ἐξίσταται τὸ κινούμενον τῶν κινήσεων ἐν τῷ φέρεσθαι· κατὰ μόνην γὰρ οὐδὲν μεταβάλλει τοῦ εἶναι, ὡσπερ ἀλλοιούμενου μὲν τὸ ποιόν, αὐξανομένου δὲ καὶ φθίνοντος τὸ ποσόν). A seguir ele demonstra (cf. *Phys.* VIII, 8 e 9) que, dentre os movimentos locais, o único que pode ser eterno (αἰδίον) é o movimento circular, pois que o movimento retilíneo ao ir de um contrário ao outro implica em uma parada, o que destrói a sua continuidade e, por conseguinte, a sua eternidade (cf. *Phys.* 265 a₂₄₋₂₇). Logo, é evidente que só do movimento circular se pode falar com propriedade que ele é o que menos altera ou modifica o seu ser, dado ele ser o único movimento eterno, carecendo, portanto, de geração e corrupção.

A idéia subjacente a essa hierarquização das substâncias é a de que “é melhor ser do que não ser” (*De gen. et corrup.* 336 b₂₈₋₂₉: βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι, cf. também *De gen. an.* 731 b₂₈₋₃₁). Por isso, é lícito dizer das coisas que sempre são, que elas são eternas e divinas, dado que desconhecem o mero poder ser. O ato possui uma primazia em relação à potência (cf. *Met.* 1050 b₃₋₄) e ele é, na verdade, o sentido principal tanto do ser quanto do um (cf. *De an.* 412 b₈₋₉). Daí que se o Sol, as estrelas e todo o céu estão sempre em ato (cf. *Met.* 1050 b₂₂₋₂₃) eles possuem uma primazia sobre todos os eventos sublunares e que sejam ditos eternos e divinos. Se o movimento circular ocorre sempre, sem cessar jamais, então pode dizer-se que ele é necessário, “pois o necessário e o sempre são concomitantes” (*De gen. et corrup.* 337 b₃₅: τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἅμα). Há, portanto, uma mútua implicação entre o necessário e o sempre, pois que o que é necessário, é sempre, de modo que o que é necessário é eterno e o que é eterno é necessário (cf. *De gen. et corrup.* 338 a₁₋₂). O que não é sempre, por outro lado, é o que pode ser ou

não ser, em outras palavras, é o contingente ou, no melhor dos casos, é o que não possui uma necessidade em sentido absoluto, mas apenas e tão somente uma necessidade hipotética. Ou seja, como não há necessidade de que o evento anterior produza um evento posterior, por exemplo, que um homem gere um filho, será só a partir do filho que poderemos inferir a necessidade de que o pai seja (cf. *De gen. et corrup.* 338 a₉₋₁₁). Como não há reciprocção necessária entre esses eventos será só a partir do evento posterior que poderemos inferir a necessidade do evento anterior e dado que a presença do posterior é contingente, pois ele poderia não ter sido, a necessidade do anterior não é absoluta, mas apenas hipotética (cf. *De gen. et corrup.* 337 b₂₀₋₂₉). Essa mesma noção modal da primazia do ato sobre a potência será determinante na definição de um Movente Imóvel que atua como causa final de todo o cosmo, como veremos no próximo e último capítulo dessa segunda parte do nosso trabalho.

4. O sentido metafísico do tempo

Na verdade, só podemos falar indiretamente de um sentido metafísico do tempo, porquanto a disciplina que estuda o conceito do tempo é a física e não a filosofia primeira. Todavia, como comprovaremos logo mais, a filosofia segunda encontra-se indissociavelmente ligada à filosofia primeira e é precisamente no âmbito desta intersecção entre os entes móveis e um Movente Imóvel que o tempo desempenha um papel fundamental, tendo em vista que uma das vias por meio da qual Aristóteles chega à demonstração de um Movente Imóvel é precisamente através do caráter infinito do tempo. Antes, porém, de elucidarmos esta argumentação, cabe-nos, portanto, explicar mais detalhadamente o conceito de infinito (*ἄπειρον*). Já havíamos analisado rapidamente este conceito quando, ao discutirmos o sentido do verbo *ἀκολουθεῖν*, introduzimos a noção de contínuo e constatamos que insito a esta noção estava presente o conceito de infinito.

A análise do infinito é empreendida pelo Estagirita nos capítulos quatro a oito do terceiro livro da *Física*⁹⁹. Aristóteles inicia o quarto capítulo reivindicando o estudo do infinito para a ciência física (*ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη*), porquanto cada um dos tópicos que compõem o âmbito de investigação próprio desta ciência, a saber, a grandeza, o movimento e o tempo, é “necessariamente infinito ou finito” (*Phys.* 202 b₃₁₋₃₂: *ἀναγκαῖον ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον εἶναι*). Entretanto, dado que nem tudo que é pode ser agrupado sob esta dicotomia, como, por exemplo, um ponto ou uma afecção que não são nem finitos nem infinitos, isto prova que a ciência que se propõe a estudar o infinito não pode ser a filosofia primeira - já que esta se ocupa, por definição, do ente enquanto ente, ou seja, do ente em sua totalidade -, mas apenas e tão somente a filosofia segunda. Logo, compete ao físico saber se o infinito é e, caso seja, saber qual a sua

⁹⁹ Sobre o conceito de infinito em Aristóteles, além dos comentários de Tomás de Aquino, W.D.Ross, H.Wagner, E.Hussey e A.Vigo à *Phys.* III 4-8, consultar: R.Mondolfo, *op.cit.*, pp. 222-232 (cap. IV da 3ª parte, “Los problemas de la infinitud numérica y de lo infinitesimal en Aristóteles), J.Hintikka, “Aristotelian infinity”, *Articles on Aristotle. Metaphysics*, ed. J.Barnes/M.Schofield/R.Sorabji, London, 1979, pp.125-139 e especialmente W.Wieland, *op.cit.*, pp.291-316.

natureza. Uma outra razão para atribuir o estudo do infinito ao domínio da física, provém da análise dos pensadores anteriores que se ocuparam deste tema, na medida em que estes sempre o consideraram como um princípio dos entes físicos. O Estagirita passa, a seguir, a uma detalhada exposição doxográfica de cada uma dessas concepções, a que pouparemos o leitor, estabelecendo então cinco motivos pelos quais estes pensadores acreditavam que o infinito existia, a saber: pelo tempo, pela divisão da grandeza, pelo processo ininterrupto da geração e corrupção, pelo caráter relativo do conceito de limite e principalmente pelo fato de que o pensamento não tem fim ao se pensar os números, as divisões da grandeza ou aquilo que se encontra fora do céu (cf. *Phys.* 203 b₁₅₋₂₅). Estes motivos serão reavaliados por Aristóteles, após a sua própria análise, no oitavo e último capítulo deste livro da *Física*, como veremos mais adiante. Antes de iniciar uma longa análise crítica sobre algumas das concepções dos seus predecessores sobre o infinito (cf. *Phys.* III, 5), o Estagirita distingue o sentido de infinito que lhe parece próprio. Segundo ele, há dois modos básicos de se dizer o infinito. O primeiro é o modo de acordo com o qual dizemos que o infinito é o que não pode ser percorrido em sentido próprio, pois que é avesso à sua própria natureza ser percorrido, tal qual não é próprio da voz poder ser vista (poderíamos pensar aqui em um ponto, por exemplo, que por ser inextenso não pode ser percorrido). O segundo é o modo de acordo com o qual ele pode ser percorrido, ainda que sem atingir um fim (*ἀτελεύτητον*), seja isto devido apenas e tão somente a uma dificuldade da nossa parte em percorrê-lo, seja porque por sua própria natureza ele não pode ser jamais totalmente percorrido, embora seja extenso, e, por conseguinte, não possua fim. Esta última hipótese constitui, para Aristóteles, o sentido próprio de infinito. Além disso, ele estabelece também que tudo que é infinito pode sê-lo de dois modos: por adição (*κατὰ πρόσθεσιν*) ou por divisão (*κατὰ διαίρεσιν*) (cf. *Phys.* 204 a₂₋₇). A seguir, Aristóteles investiga cautelosamente algumas das principais aporias acerca do infinito suscitadas pelos antigos pensadores e conclui que o infinito não existe como ato, substância ou princípio (cf. *Phys.* 204 a₂₀₋₂₁) e que não pode haver um corpo sensível infinito, já que o lugar ocupado por este corpo deveria, neste caso, ser também infinito e, se o fosse, isso implicaria em negar o

lugar natural de cada elemento simples (p.ex.: o fogo tende para cima, a terra para baixo) o que seria totalmente absurdo aos olhos do Estagirita.

Por outro lado, Aristóteles afirma no início do sexto capítulo, que não é possível que o infinito não seja em sentido absoluto, porquanto decorreria deste fato a admissão absurda de que o tempo teria de possuir um princípio e um fim, de que as grandezas não seriam divisíveis em outras grandezas *ad infinitum* e de que os números teriam um limite (cf. *Phys.* 206 a₉₋₁₂). Mais uma vez, a solução de Aristóteles ante uma aporia que apresenta uma opção auto-excludente (ou isto ou aquilo) é a inclusão de ambas as alternativas como dois aspectos ínsitos ao que está sendo examinado (tanto isto quanto aquilo). Assim ele conclui acerca do infinito que “de certo modo <ele> é, de outro <ele> não é” (*Phys.* 206 a₁₃₋₁₄: *πὼς μὲν ἔστιν πὼς δ' οὐ*). Em outras palavras, em ato ele não é, mas em potência sim. Mais uma vez também, Aristóteles recorre aos conceitos modais para estabelecer esta diferença de aspectos. A seguir, ele passa a explicar em que sentido o infinito é dito ser em potência. Segundo ele, não no sentido em que dizemos que uma estátua está em potência em um bloco de mármore, porque neste caso ela pode ser efetivada. Já o infinito, como vimos, é por sua própria natureza impossível de se efetivar. Por isso, o Estagirita afirma que o infinito é do mesmo modo como dizemos um dia ou uma competição ser (p.ex.: os Jogos Olímpicos), a saber, “pelo seu tornar-se sempre outro e outro” (*Phys.* 206 a₂₂: *τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίνεσθαι*). Ele explica, a seguir, que, na verdade, se pode dizer destas coisas que elas são “em potência” (*δυνάμει*) e não “em ato” (*ἐνεργείᾳ*). Como entender, porém, o sentido do binômio ato/potência neste contexto? Lembremo-nos de que, ao discutirmos o sentido modal do ente, analisamos o livro Theta da *Metafísica*. Neste livro Aristóteles distingue um sentido de potência segundo o movimento (*κατὰ κίνησιν*) de um outro mais conforme à filosofia primeira que o interessava mais naquele contexto. A nós, ao contrário, nos interessa particularmente o sentido cinético de potência e do seu respectivo ato, pois que uma análise atenta nos mostra que este sentido cinético da potência e ato é precisamente aquele que nos permite compreender o exemplo que Aristóteles nos dá acerca do modo no qual o infinito é em potência e em ato, a saber, como um dia ou como os Jogos Olímpicos. Trata-se neste caso não de duas substâncias, mas sim de duas séries

sucessivas que se caracterizam por conterem em si elementos que quando percebidos são em ato, mas que, na verdade, estão em contínuo devir. De modo que, nas palavras do Estagirita, o infinito é “ao ser considerado sempre distinto e o considerado é, na verdade, sempre finito, mas ele é sempre diverso” (*Phys.* 206 a₂₇₋₂₉: τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι, καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ’ ἀεὶ γε ἕτερον καὶ ἕτερον). Aristóteles estabelece, porém, uma distinção entre dois tipos de infinito: de um lado o infinito do tempo ou da geração dos homens, do outro, o infinito da divisão das grandezas. No primeiro caso a parte considerada é em seguida destruída, já no caso das partes de uma grandeza elas não são destruídas, mas permanecem. Além disso, Aristóteles postula que de certo modo (τρόπον τινά) há uma identidade entre o infinito por adição e o infinito por divisão. Esta identidade é parcial porque no caso das grandezas o infinito por adição, descartada a possibilidade de que haja um corpo infinito, só pode ser entendido como o processo inverso do infinito por divisão. Existe, por conseguinte, uma assimetria constitutiva entre esses dois tipos de infinito - por adição e por divisão - ao se aplicarem ao domínio da grandeza, porquanto se no caso do infinito por divisão o processo tem início a partir de um ente físico que é efetivamente, no caso do infinito por adição o processo não pode ter início a partir de um ente físico que seja efetivamente. Em outras palavras, dado o cosmo ser finito, não pode estar presente nele em ato uma grandeza maior do que toda grandeza dada (cf. *Phys.* 207 b₁₅₋₂₁), logo, só é lícito falar, no âmbito dos entes sensíveis (o âmbito da grandeza), de um infinito em sentido próprio no caso do infinito por divisão. Um ente finito qualquer pode ser dividido indefinidamente, pois não há limite algum para o processo da divisão. No caso das grandezas, portanto, falar em um infinito por adição só tem sentido se o pensarmos como um processo inverso ao da divisão, ou seja, soma-se frações obtidas pelo processo divisório, iniciando-se sempre do maior para o menor (p.ex.: no caso de uma regra dicotômica: $0,5 + 0,25 + 0,125 + 0,0625 + \dots$), pois como não há um limite último para a divisão, não existe um limite mínimo por onde pudessemos iniciar a soma. Sendo assim, a soma das frações da grandeza tenderá sempre à unidade, sem jamais alcançá-la.

Por outro lado, no caso dos números, é possível pensá-los propriamente como uma série infinita que parte do um em direção ao mais por um processo de adição de sempre novas unidades. A divisão numérica, ao contrário da divisão de uma grandeza, não é infinita, pois ela cessa precisamente no um. Isto ocorre pois o um, que não é número, refere-se sempre a um indivíduo concreto, por exemplo, um homem. E, caso este viesse a ser dividido, deste processo não resultariam diversos homens, mas apenas e tão somente diversas partes do homem. Esta íntima conexão entre o um e a substância está na base dessa concepção do infinito em Aristóteles (por esta razão as frações obtidas pelo processo de divisão não são propriamente números, pois elas não se referem a indivíduos concretos, mas apenas e tão somente às partes potenciais dos mesmos). Dada a natureza essencialmente predicativa do conceito de número para o Estagirita, como já vimos ao discutirmos este tema, ele pode falar aqui do dois, do três e dos demais números como sendo parônimos (cf. *Phys.* 207 b₈₋₁₀), isto é, termos que possuem uma ligação linguística com um outro termo. Assim, tal como a brancura (*λευκός*) é parônimo do branco (*λευκότης*), por ser aquilo que é caracterizado por ser branco, do mesmo modo o dois enquanto substantivo (o número numerante) é parônimo em relação ao dois enquanto adjetivo (o número numerado), pois aquele é definido como sendo o número composto de duas unidades¹⁰⁰. Em outras palavras, os números referem-se sempre a um agrupamento de indivíduos e não a um crescimento *ad infinitum* de um indivíduo. Além disso, o número é infinito em potência e não em ato, porque os indivíduos que são em ato não são infinitos, ou seja, não é preciso postular uma pluralidade infinita de indivíduos, mas apenas que o processo de geração e corrupção dos indivíduos seja infinito (cf. *Phys.* 206 a₂₅₋₂₇ e 208 a₈₋₁₁). Por conseguinte, conclui Aristóteles, “a infinitude <da série numérica> não permanece, mas gera-se como o tempo e o número do tempo” (*Phys.* 207 b₁₄₋₁₅: *οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίγνεται, ὡσπερ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ χρόνου*). Vê-se, portanto, que a própria série numérica é pensada em termos temporais, como já havíamos mencionado no nosso capítulo sobre *ποτέ*, *ποσόν* e *χρόνος*, isto é, não há uma infinitude atual dos números, mas apenas e tão somente um suceder-se infinito deles. Do mesmo modo que nos

¹⁰⁰ Cf. W.D.Ross, *op.cit.*, *ad loc.*, pp.559-560 e A.Vigo, *op.cit.*, *ad loc.*, pp.163-165.

é suficiente pensar em um número sempre maior do que o considerado, para podermos pensar na infinitude potencial dos números, assim também basta-nos pensar em um tempo sempre maior do que o intervalo de tempo considerado, a fim de conceber a infinitude potencial do tempo.

Destas considerações Aristóteles deduz a sua definição do infinito. O infinito, diz ele, “não é, na verdade, aquilo que nada tem fora de si, mas é aquilo que sempre possui algo fora de si” (*Phys.* 207 a₁: οὐ γὰρ οὐ μὴδὲν ἔξω, ἀλλ’ οὐ αἰεὶ τι ἔξω ἐστί). Deste modo, o infinito segundo a quantidade é definido como sendo aquilo acerca do qual é sempre possível conceber uma quantidade maior do que a quantidade atualmente considerada. O que nada tem fora de si, entretanto, é antes a definição do completo (τέλειον) e inteiro (ὅλον). E, como nos esclarece o Estagirita, “nada é completo se não possui um fim, o fim, porém, é limite” (*Phys.* 207 a₁₄₋₁₅: τέλειον δ’ οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας). Logo, na medida em que o infinito, por definição, não possui limite algum, tampouco ele terá um fim e, sendo assim, ele não poderá ser nem completo nem inteiro na plena acepção destes termos. Todavia, por ele possuir “uma certa semelhança com o inteiro” (τινὰ ὁμοιότητα τῷ ὅλῳ), como nos diz Aristóteles, os pensadores antigos o confundiram com o completo e inteiro ao considerá-lo como aquilo que envolve todas as coisas e que contém em si mesmo o universo (cf. *Phys.* 207 a₁₇₋₂₀). Para tentar esclarecer melhor a natureza do infinito Aristóteles o relaciona à matéria (ὕλη): “o infinito na constituição completa da grandeza é, na verdade, matéria, ou seja, é o inteiro em potência, mas não em ato” (*Phys.* 207 a₂₁₋₂₂: ἔστι γὰρ τὸ ἀπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη καὶ τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχείᾳ δ’ οὐ)¹⁰¹. Ou seja, se pensarmos em um indivíduo concreto composto de forma e matéria (um σύνολον), a parte deste composto que exprime a sua dimensão infinita é a parte material, não a forma que a delimita. Logo, vê-se que, se este composto é inteiro e limitado (πεπερασμένον), ele o é não pela sua parte material, mas sim pela sua forma. É esta, portanto, que delimita e contém a matéria ou melhor uma parte da matéria, já que essa é

¹⁰¹ Para a tradução da primeira parte desta sentença siga W.D.Ross, *op.cit.*, *ad loc.*, pp. 558-559.

em si mesma infinita. Por conseguinte, a matéria não contém ou envolve, mas é contida e envolvida pela forma. De modo análogo, o infinito é contido pelo inteiro e não vice versa, por isso o conceito de parte lhe é muito mais adequado do que o de todo (cf. *Phys.* 207 a₂₂₋₃₂). Além disso, assim como a matéria é em si mesma incognoscível (*ἀγνωστος*) (cf. *Met.* 1036 a₈₋₉) e indeterminada (*ἀόριστος*) (cf. *Met.* 1037 a₂₇), do mesmo modo o infinito também será em si mesmo incognoscível e indeterminado. Como então é possível pensar a matéria ou o infinito? Apenas indiretamente por analogia, ou seja, através da forma que delimita a matéria ou o infinito (cf. *Phys.* 191 a₇₋₁₂). Isto significa que a matéria só poderá ser conhecida através de um ente móvel, bem como uma grandeza infinitamente divisível, uma linha, por exemplo, só poderá ser conhecida se cessamos o processo de divisão, pois é impossível contar as divisões de uma linha, pois que estas são infinitas (cf. *Met.* 994 b₂₀₋₂₆). Por fim, se pensamos em termos de potência e ato, podemos dizer com o Estagirita que “é evidente que os entes em potência são encontrados ao serem referidos ao ato” (*Met.* 1051 a₂₉₋₃₀: *φανερόν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὐρίσκεται*).

Ao relacionar as considerações gerais de Aristóteles acerca do infinito com o nosso problema específico, a saber, o da infinitude do tempo, constatamos que é possível compreender agora muito melhor o duplo modo de concebermos o tempo - como ilimitado e como delimitado - a que anteriormente havíamos nos referido. O tempo em si mesmo não pode ser pensado ou concebido, pois que ao ser infinito, isto é, ao carecer de início e fim e gerando-se ininterruptamente, ele não possui nenhuma parte estável e permanente onde o pensamento pudesse ancorar-se para conhecê-lo. O pensamento, para o Estagirita, só pode conhecer algo estável e não algo em constante devir. Assim, se tivesse de percorrer as infinitas divisões potenciais de uma linha o intelecto jamais chegaria a concebê-la enquanto tal, ou seja, enquanto uma linha que é efetivamente (p.ex.: uma determinada linha). O procedimento para conhecer o tempo é o seguinte: parte-se de uma parte limitada do tempo - um tempo - e por meio dela apreende-se o “inteiro potencial” - o tempo - que está contido nesta parte. Toda parte do tempo, portanto, já é tempo. Ou seja: cada intervalo de tempo considerado contém em si a infinitude potencial do tempo. Mas como podemos apreender um intervalo de tempo? Somente determinando dois agoras, isto é, dois limites

que constituem este intervalo ao demarcá-lo. Vê-se aqui com clareza como é por meio do ato (o agora) que se conhece a potência (o tempo). O tempo procede como o movimento, que é sempre outro e tampouco conhece início ou fim, a diferença da grandeza ou melhor das grandezas, pois não há a grandeza, dado esta não poder ser infinita. E é justamente por isso, ou seja, pelo fato de uma grandeza ser sempre finita que do ponto de vista epistemológico devemos partir sempre dela para conhecermos o movimento e o tempo. Em outras palavras: o ser não do tempo, mas sim de um (intervalo de) tempo está intrinsecamente associado ao intelecto humano, o que não ocorre em absoluto com a grandeza enquanto tal, pois não basta pensar em uma grandeza maior do que a que atualmente é para que ela seja, nem tampouco pensar em suas infinitas subdivisões, dado estas serem apenas em potência, isto é, no conceito. Na verdade, uma grandeza é contínua e indivisa em ato (cf. *Phys.* 208 a₁₄₋₂₂). No caso do movimento ocorre o mesmo que com o tempo, pois, conquanto o movimento em si mesmo prescindia do intelecto humano, um movimento qualquer só pode ser conhecido ao se delimitar um trecho cinético deste movimento sem início ou fim. Há, porém, uma óbvia diferença entre o movimento e o tempo, pois o primeiro considerado em sua totalidade potencial é diverso dos trechos nos quais podemos dividi-lo, assim o movimento de A a C que passe por B não é o mesmo que o movimento de A a B. O tempo, ao contrário, é o mesmo, ainda que no caso de um móvel com velocidade constante os intervalos de tempo sejam diversos. Isto ocorre, pois o tempo unifica os diversos tipos de movimento e as suas diferentes etapas sob o aspecto quantitativo, mais precisamente numérico.

Se há uma primazia epistemológica do infinito da grandeza sobre o infinito do movimento e do tempo, isto se deve ao fato de que há, para Aristóteles, uma primazia da sensação sobre o intelecto. É óbvio que esta é uma primazia para nós e não em si. De modo que o movimento é infinito por causa da grandeza - em que se move, altera e cresce - ser infinita e o tempo, a sua vez, é infinito por causa do movimento - de que é número - o ser (cf. *Phys.* 207 b₂₁₋₂₅). O infinito da grandeza, na verdade, é o infinito de uma grandeza, pois, como vimos, não há uma grandeza infinita para Aristóteles, mas apenas e tão somente grandezas finitas. Esse, então, é o fundamento do infinito por adição para o Estagirita: “se poderá pensar sempre em direção ao mais, pois que são infinitas as subdivisões da

grandeza” (*Phys.* 207 b₁₀₋₁₁: ἐπὶ δὲ τὸ πλεῖον αἰεὶ ἔστι νοῆσαι· ἀπειροὶ γὰρ αἱ διχοτομίαι τοῦ μεγέθους ;atente-se para a partícula explicativa γὰρ da linha 11). Essa primazia ocorre por razões de ordem física (note-se bem: o infinito é para Aristóteles, ao contrário do que nos nossos dias, não um conceito matemático, mas sim físico), a saber, as grandezas são entes físicos efetivos que são, por conseguinte, por nós percebidos enquanto tais. Essas grandezas são percebidas como indivisas no ato da percepção. O infinito surge apenas quando pensamos que esta grandeza finita pode ser dividida infinitamente, ou seja, que ela é contínua. Atente-se para o fato de que o infinito não é algo que possa ser percebido pelos sentidos, mas é algo que só se manifesta quando tentamos compreender intelectualmente algo perceptível. É só neste plano que surgem os paradoxos de Zenão, pois no plano da sensação pura eles inexistem. Ora, se o infinito por adição se fundamenta no infinito por divisão, isto se deve ao fato de que a série numérica em sua progressão infinita não pode ser pensada, segundo Aristóteles, como referindo-se nem a uma grandeza infinita nem a uma pluralidade infinita de grandezas. Por conseguinte, resta fundamentar o infinito por adição no infinito por divisão e isso o Estagirita o faz ao pensá-lo como um procedimento inverso ao deste último. Assim, a soma das divisões potenciais de uma grandeza será infinita, mas será sempre menor do que um (note-se aqui a diferença com a teoria do infinitesimal como Leibniz a conceberá na Modernidade, dado que ele postulava o conceito de “passagem ao limite”, ou seja, ele considerava essa soma como igual a um). Vê-se, portanto, que se o um refere-se ao indivíduo concreto que é um todo e um inteiro o infinito face a ele será sempre algo defectível. Por isso, Aristóteles explica em um importante passo do seu tratado sobre o infinito que “o ser deste é privação, mas em si mesmo o <seu> substrato é o contínuo, ou seja, o sensível” (*Phys.* 208 a_{1,2}: τὸ μὲν εἶναι αὐτῶ στερησις, τὸ δὲ καθ’ αὐτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχές καὶ αἰσθητόν)¹⁰².

Já é hora de nos perguntarmos: se o infinito possui um caráter defectivo para o Estagirita, como então ele pode recorrer justamente à infinitude do tempo e do movimento para fundamentar a sua concepção de um Movente Imóvel? Percebe-se aqui uma forte tensão, talvez até mesmo uma contradição entre as idéias físicas e as idéias

¹⁰² Cf. acerca deste ponto os excelentes comentários de W. Wieland, *op.cit.*, pp. 306-307.

especificamente cosmológicas de Aristóteles. Um exemplo muito significativo desta tensão é o seguinte: Aristóteles afirma, como acabamos de ver, que o tempo é infinito, mas que não devemos erroneamente supor que o infinito seja capaz de envolver, antes ele é envolvido (cf. *Phys.* 207 a₂₅), tendo em vista que ele é assimilado à matéria, cuja propriedade principal é ser envolvida pela forma e não envolvê-la. Por outro lado, no tratado do tempo, o fato do tempo envolver ou não envolver os entes é o que os caracteriza respectivamente como entes temporais ou eternos (cf. *Phys.* 221 a_{17 e 28} e 221 b_{4 e 32}). Parece então que nos encontramos diante de duas concepções contrastantes do infinito temporal, uma que o define como o que sempre possui algo fora de si e a outra que o define como o que nada possui fora de si. A primeira apresenta-nos um conceito defectivo do infinito, a segunda um conceito perfectivo do mesmo¹⁰³. Uma prova textual destas definições contrastantes encontra-se em uma passagem do *De caelo*, onde Aristóteles nos oferece uma definição do infinito que é precisamente contrária àquela que ele nos havia dado no tratado do infinito. Ele diz que “o infinito <temporal> define-se de certo modo como aquilo de que não há maior” (*De caelo* 283 a₉₋₁₀: *ὄρισται πως ὁ ἀπειρος, οὐ οὐκ ἔστι πλείων*).

Veremos, logo mais, porque ele precisa reformular o seu conceito de infinito temporal, antes disso, porém, é necessário compreender como ele se usa da infinitude temporal como um dos argumentos para provar a necessidade de um Movente Imóvel. O primeiro passo nesta argumentação é assegurar a eternidade do movimento. Para isto o Estagirita se utiliza de dois argumentos intrínsecos à própria definição do movimento, assegurando assim que o movimento não tem início (cf. *Phys.* 251 a₈ - b₁₀), nem fim (cf. *Phys.* 251 b₂₈ - 252 a₅) e de um terceiro argumento, a saber, o argumento da infinitude temporal (cf. *Phys.* 251 b₁₀₋₂₈), extrínseco ao conceito de movimento¹⁰⁴. É neste último argumento que nos deteremos. Nele Aristóteles provará a ausência de início e de fim do movimento por meio da ausência e de fim do tempo. O argumento começa supondo que se pensarmos em um início do movimento, então necessariamente teríamos de pensar também em uma diferença

¹⁰³ Sobre estes dois sentidos e em geral sobre o sentido perfectivo do infinito consultar a clássica e sempre atual análise de R. Mondolfo, *op.cit.*, pp. 433-441 (cap. XIII da 4ª parte: “Concepto negativo y concepto positivo del infinito en Aristóteles. La infinitud de la potencia divina”).

¹⁰⁴ Acerca desses três argumentos consultar os ótimos comentários de H. Wagner, *op.cit.*, pp. 669-670.

temporal, ou seja, a diferença anterior-posterior, pois que haveria um estado anterior e um outro posterior ao início do movimento. Ora, dizer que haveria um antes e um depois é, na verdade, dizer que haveria tempo, porquanto o anterior e o posterior são propriedades do tempo (cf. *Met.* 1071 b₈₋₉, onde Aristóteles recorre igualmente a este fato a fim de provar o caráter eterno do tempo). Por outro lado, não pode haver tempo na ausência de movimento, dado ele ser o número do movimento, como vimos no tratado do tempo. Logo, afirma Aristóteles peremptoriamente, “se há sempre tempo, é necessário que haja também um movimento eterno” (*Phys.* 251 b₁₃: *εἴπερ ἀεὶ χρόνος ἔστιν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν αἰδίου εἶναι*). Resta então provar a eternidade do tempo e com isso estará assegurada a eternidade do movimento. Para esta prova Aristóteles recorre a dois argumentos: o primeiro que se apóia na autoridade dos pensadores que lhe antecederam, na medida em que, segundo o Estagirita, todos eles à exceção de Platão ensinaram que o tempo não possui início; o segundo que se fundamenta no conceito de agora. É justamente este que nos interessa explorar melhor. Aristóteles inicia este argumento afirmando que “é impossível ser e pensar o tempo sem o agora” (*Phys.* 251 b₁₉₋₂₀: *ἀδύνατόν ἐστιν καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἀνευ τοῦ νῦν*). E isto é assim, porque a natureza do agora é ser “algo intermediário” (*μεσότης τις*) que possui em si mesmo o início (*ἀρχήν*) e o fim (*τελευτήν*) simultaneamente, ou seja, o início do tempo futuro e o fim do passado. Em outras palavras, ele é um numericamente, mas conceitualmente ele é dois (cf. *Phys.* 263 b₁₂₋₁₄). Por conseguinte, seria totalmente absurdo supor um início ou fim absolutos do tempo, tendo em vista que isto significaria pensar no agora inicial ou final como separando respectivamente um não-tempo de um tempo ou um tempo de um não-tempo. A única conclusão possível, portanto, é a de que o tempo não teve início, nem terá fim, mas foi, é e será sempre, dado a própria definição de agora como limite exigir que pensemos sempre em um tempo que finaliza nele e em um outro que se inicia a partir dele. Em uma passagem do tratado do tempo Aristóteles havia se referido a esta perenidade do tempo, demonstrada graças ao conceito de agora-limite, de modo bastante mais poético ao dizer que o tempo jamais se extinguirá, pois que ele estará sempre “no princípio” (*ἐν ἀρχῇ*), ou seja, o agora será sempre o início de um tempo futuro (cf. *Phys.* 222 a₃₃ - b₇). Ora, conclui

Aristóteles o seu argumento, se o tempo é eterno, é evidente então que também o movimento o será, porquanto o tempo é, na verdade, “uma certa afecção” (*πάθος τι*) do movimento.

O próximo passo do Estagirita é diferenciar na natureza o que está sempre em movimento do que está às vezes em movimento e às vezes em repouso. Ora, já vimos no capítulo anterior que os corpos celestes, formados do éter, encontram-se sempre em movimento, constituindo então a causa eficiente do movimento dos elementos naturais (terra, água, ar e fogo) e, por conseguinte, de todos os entes sublunares. Os entes supralunares movendo-se sempre, precisam, por sua vez, serem movidos por alguma outra coisa, dado haver sempre um movente que é a causa do movimento de um movido. Mas este não pode, a sua vez, ser movido por outro, pois neste caso regressaríamos infinitamente na cadeia de causação, sem jamais chegarmos a uma causa primeira e, em consequência disto, não haveria possibilidade de conhecimento. Se o movimento dos astros é eterno, então este primeiro movente também o será, pois que ele precisa mover os céus eternamente. Além disso, apenas este movimento dos céus poderá ser contínuo, pois só o movimento ininterrupto é eterno. E, como vimos, só há um movimento assim: o movimento circular. Por esta razão, este possui uma primazia sobre todos os demais tipos de movimento, ao estar, na verdade, implicado em todos eles.

A partir da constatação da infinitude do tempo, Aristóteles postula a infinitude do movimento. Mas, se este é infinito, ele precisa ser movido infinitamente. A substância primeira que o move deve ser eterna, imóvel e separada dos entes sensíveis. Além disso, ela deve ser desprovida de grandeza, isto é, ela deve ser sem partes (*ἀμερής*) e indivisível (*ἀδιαίρετος*), pois “nada que é finito possui uma potência infinita” (*Met.* 1073 a₇₋₈: *οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἀπειρον πεπερασμένον*). Na verdade, este Movente Imóvel está excluído de qualquer referência à grandeza, dado esta não poder ser infinita, como já vimos, e tampouco poder ser finita, pela razão que acabamos de ver. É interessante notar que, se no âmbito da análise do movimento, Aristóteles teve de sobrepor o conceito de ato e de potência a fim de definir o movimento (ato de uma potência enquanto potência), aqui, ao tentar dar conta deste Movente Imóvel, ele necessita recorrer a um outro sentido de

potência. É claro que quando ele fala aqui de uma “potência infinita”, ele não está pensando em um sentido privativo da mesma, mas sim em seu sentido como força. A este respeito uma passagem do *De caelo* é bastante explícita, pois nela Aristóteles usa o conceito de potência (*δύναμις*) como sinônimo do conceito de força (*ἰσχύς*) (cf. *De caelo* 275 b₂₀₋₂₃). Todavia, o passo mais elaborado onde o Estagirita discute essas idéias é no décimo e último capítulo do oitavo livro da *Física*. Neste texto Aristóteles corrobora a tese de que este Movente Imóvel que move os céus tem de ser desprovido de partes e de grandeza, pois que não é possível que uma grandeza finita mova os céus por um tempo infinito. Se A for um movente finito que move os céus, B, infinitamente, por um tempo também infinito, C, então, se pensarmos em uma parte de A, chamemo-lhe D, esta moverá B por um trecho cinético finito e em um tempo também finito. Se formos acrescentando outras partes iguais a D, alcançaremos a totalidade de A, porém, o movimento por ele provocado, tal qual o tempo por ele empregado para percorrê-lo, por mais que acrescentemos outras partes iguais a esta, jamais alcançarão o movimento e o tempo infinito B e C. Vê-se aqui, com clareza, que o infinito é conceituado de modo positivo, como aquilo que nenhum acréscimo de partes finitas pode alcançar. Mais adiante o próprio Aristóteles afirma isto textualmente: “infinita é toda força, assim como <toda> pluralidade e grandeza, que superem todo limite” (*Phys.* 266 b₁₉₋₂₀: *ἄπειρος δὲ πᾶσα δύναμις, ὥσπερ καὶ πλῆθος καὶ μέγεθος τὸ ὑπερβάλλον παντὸς ὀρισμένου*). Em outras palavras, o infinito agora não é mais conceituado como o que sempre possui algo fora de si, mas, ao contrário, como aquilo que contém tudo em si, ao superar todo limite dado. Ou ainda: o infinito não é aqui “o inteiro em potência” (*τὸ δυνάμει ὅλον*), mas sim o inteiro em ato (também chamado o *αἰών*). Esta força infinita do Movente Imóvel move apenas e tão somente como causa final e, nesta medida, entre ela e o primeiro céu não há nenhum contato. Antes, ela é a perfeição infinita a que aspiram os astros. E é através desta aspiração que eles permanecem em movimento contínuo e eterno. Estes, por sua vez, atuam sobre os entes sublunares, como a sua causa eficiente, mas não são afetados por estes. Por fim, estes últimos, embora sendo perecíveis, possuem um movimento eterno de

geração e corrupção e são também eternos, ainda que não numericamente como os astros, mas apenas especificamente, como já vimos.

No início da segunda parte deste trabalho já havíamos falado nesses três tipos de substância e nas suas determinações temporais. Agora acreditamos poder detalhar melhor estas propriedades temporais. A nítida cisão elaborada principalmente a partir da Escolástica entre eternidade e tempo é totalmente inadequada para apreendermos a complexa relação e sobreposição destes conceitos em Aristóteles. Ele reconhece pelo menos três sentidos de eternidade¹⁰⁵ : primeiro a eternidade como aquilo que se situa fora do tempo, segundo a eternidade como o que dura infinitamente no tempo e, por fim, a eternidade do próprio tempo. O primeiro tipo de eternidade refere-se a Deus (cf. *Met.* 1072 b₂₈₋₃₀) ou aos outros moventes imóveis que se situam além da última esfera dos céus, a saber, a esfera das estrelas fixas, pois que além desta esfera não há tempo (cf. *De caelo* 279 a₁₁₋₁₂). Estes são, por conseguinte, inalteráveis (*ἀναλλοίωτα*) e impassíveis (*ἀπαθῆ*) e vivem a mais excelente das vidas por “toda duração eterna” (*τὸν ἅπαντε αἰῶνα*) (cf. *De caelo* 279 a₁₈₋₂₂). Também neste primeiro tipo de eternidade situam-se os entes matemáticos em geral, números e figuras, pois que estes são constituídos por um ato de intelecção que considera os entes sensíveis apenas e tão somente enquanto quantidades (discretas ou contínuas) e não enquanto entes físicos envolvidos pelo tempo, por isso em relação a eles não pode haver erro “segundo a categoria do tempo” (*κατὰ τὸ ποτέ*) (cf. *Met.* 1052 a₄₋₆ ; cf. também *Phys.* 222 a₂₋₆). O segundo tipo de eternidade diz respeito aos entes que têm uma duração temporal infinita. Estes são basicamente os corpos celestes, formados de éter, e, portanto, incorruptíveis, dado estes se moverem ininterruptamente de modo circular envolvendo em si o tempo infinito (cf. *De caelo* 283 b₂₆₋₃₀). Os entes corruptíveis, porém, ainda que individualmente fadados à corrupção, enquanto espécie também são eternos (cf. *De gen. et corrup.* 338 a₁₄₋₁₇). Ou seja, no primeiro caso há uma eternidade do movimento circular uniforme e dos entes que o executam e, no segundo, há uma eternidade do processo de geração e corrupção e da espécie resultante deste processo,

¹⁰⁵ Sobre estes diferentes sentidos de eternidade ver a conferência de E. Berti, “Tempo ed eternità”, trabalho apresentado no Congresso Internacional *Che cos'è il Tempo?*, realizado em Veneza nos dias 23 a 26 de outubro de 1996.

mas não dos indivíduos que constituem esta espécie. Assim, por exemplo, os quatro elementos primordiais - terra, água, ar e fogo - são eternos por se transformarem continuamente um no outro e não porque não estejam sujeitos à corrupção (como é o caso do éter). O último sentido de eternidade, a eternidade do tempo, está intimamente conectado com os outros dois do seguinte modo: ele se relaciona com o primeiro por exclusão, ou seja, tudo o que se situa fora dos limites da duração temporal infinita é eterno no primeiro sentido; com relação ao segundo sentido ele constitui o próprio âmbito no qual este se desenvolve, dado este ser a eternidade do movimento circular ou do processo de geração e corrupção e, como já vimos, se o movimento é eterno, o tempo em que se desenvolve este movimento também o será. Percebe-se então com clareza a sobreposição dos conceitos de tempo e eternidade (ao menos em um dos seus sentidos): o próprio tempo é eterno, isto é, ele não tem início ou fim e é por meio da evidência da sua infinitude que, como vimos, nos asseguramos da eternidade do movimento e, por meio deste, da força infinita do Movente Imóvel que move os céus continuamente como causa final. Eis aqui delineada, em linhas gerais, a importância do conceito de tempo para a filosofia primeira.

O ÂMBITO HUMANO E O TEMPO

1. A dimensão psicofisiológica do homem e o tempo

1.1. Os sentidos próprios, o sentido comum e a percepção do tempo

Apesar de nossa exaustiva análise do tratado do tempo há uma idéia nele contida que ainda não investigamos mais profundamente, a saber, a que concerne à percepção do tempo. A bem da verdade, o próprio Aristóteles, conquanto recorra a essa idéia para explicar o fenômeno do tempo, jamais tematizou essa questão mais atentamente no âmbito daquele texto. Todavia, antes de analisarmos as diversas passagens daquele texto, nas quais ele se refere explicitamente à percepção do tempo, faz-se mister averiguarmos como essa problemática temporal se insere no âmbito da psicofisiologia do ser humano. Com essa finalidade nós examinaremos mais detalhadamente o *De anima* e os pequenos tratados de psicofisiologia denominados, segundo a tradição latina, *Parva naturalia*.

A fim de nos aprofundarmos nesta discussão é oportuno indagarmos, ao menos em linhas gerais, três pontos: a) quais os processos anímicos que Aristóteles reconhece no homem; b) como a percepção se situa dentre eles e, por fim, c) qual o papel do tempo no âmbito dessas funções psíquicas. Em dois passos do *Corpus aristotelicum* encontramos um delineamento destes processos psíquicos, a saber, no primeiro capítulo do livro Alfa da *Metafísica* e no último capítulo do segundo livro dos *Analíticos Posteriores*. Depreende-se da leitura destes textos o seguinte modelo: a primeira e mais básica função psíquica que encontramos no homem é a percepção (*αἴσθησις*), que é, na verdade, a função que define o próprio animal enquanto tal (cf. *De an.* 413 b₁₋₄); segue-se a ela, no caso de alguns animais, os mais inteligentes e capazes de aprender, a memória (*μνήμη*), que é uma espécie de permanência (*μονή*) dos dados percebidos na ausência das coisas percebidas; após esta produz-se no homem e apenas em pequeníssima proporção nos outros animais, a experiência (*ἐμπειρία*), que se forma pela repetição de muitas lembranças acerca de uma mesma coisa ou, dizendo de outro modo, da multiplicidade de lembranças gera-se a

experiência e desta, por fim, na medida em que ela se estabiliza na alma, produz-se no homem e apenas nele a sua capacitação para a arte (*τέχνη*) e a ciência (*ἐπιστήμη*). A arte se distingue da experiência ao exprimir o universal, pois que a experiência refere-se exclusivamente ao particular ou ainda, a arte, tal qual a ciência, dá-nos a razão, o porquê de algo, e não meramente a sua facticidade, o seu quê, como a experiência. Assim, por exemplo, se por meio da experiência um médico sabe o que deve administrar a um determinado indivíduo, por meio da arte ele saberá o porquê todos os indivíduos com tais ou quais características - coléricos ou melancólicos - irão se beneficiar do uso destes medicamentos. A diferença da arte com a ciência, por outro lado, consiste em que, embora ambas digam respeito ao universal e respondam ao porquê de algo, a primeira se ocupa da produção de algo particular ou da ação direcionada para algo particular, enquanto que a segunda se interessa apenas e tão somente em conhecer o que é (cf. *An. post.* 99 b₃₅ - 100 a₉ e *Met.* 980 a₂₇ - 982 a₃ a respeito desta hierarquia dos processos psíquicos e para uma análise mais minuciosa acerca da arte e da ciência conferir os capítulos três e quatro do sexto livro da *Ética Nicomaquéia*).

É importante observar que, embora falemos em funções anímicas ou processos psíquicos para descrever estes fenômenos, não devemos jamais esquecer que eles possuem uma dimensão física ou, talvez fosse mais correto dizer, fisiológica. Aristóteles adverte-nos para este fato com toda clareza no início do *De sensu et sensibilibus* ao afirmar: “é evidente que as funções mais importantes dos animais, tanto as comuns quanto as próprias, são comuns à alma e ao corpo, como, por exemplo, a percepção, a memória, a paixão, o desejo, em geral o apetite e, além destas, o prazer e a dor” (*De sensu* 436 a₆₋₁₀: φαίνεται δὲ τὰ μέγιστα, καὶ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῶν ζώων, κοινὰ τῆς τε ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος, οἷον αἰσθησις καὶ μνήμη καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία καὶ ὅλως ὄρεξις, καὶ πρὸς τούτοις ἡδονὴ καὶ λύπη). Aqui o Estagirita refere-se não apenas às funções cognitivas, de que nos ocupamos neste capítulo, mas também às de ordem prática, de que nos ocuparemos ao tratarmos do sentido axiológico do tempo. Note-se: ambos grupos de funções pertencem tanto à alma quanto ao corpo. Por conseguinte, seria mais apropriado falar em funções (cognitivas ou deliberativas) psicofísicas ou

psicofisiológicas do homem, evitando assim incorrer em um anacronismo, do qual ainda somos herdeiros, que consistiria em atribuir às concepções aristotélicas uma idéia pós-cartesiana de alma e corpo ou mente e corpo como duas substâncias separadas.

O procedimento geral de Aristóteles no estudo da alma é o seguinte: a alma é dividida segundo as suas faculdades - a nutritiva (*θρεπτικόν*), a sensitiva (*αἰθητικόν*), a apetitiva (*ὀρεκτικόν*), a locomotiva (*κινητικόν κατὰ τόπον*) e a racional (*διανοητικόν*) -, estas, porém, são divididas de acordo com as funções psicofísicas do homem - a digestão, a percepção, o apetite, a razão, etc... - e estas, por sua vez, são divididas consoante as coisas a que se referem - ao alimento, ao sensível, ao inteligível, etc... . Há, portanto, uma precedência lógica das coisas sobre as funções psicofísicas e destas sobre as faculdades anímicas (cf. *De an.* 415 a₁₄₋₂₂).

Detenhamo-nos na percepção. O que é ela afinal? “A percepção, na verdade, nos responde o Estagirita, parece ser uma certa alteração” (*De an.* 415 b₂₄: *ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις ἀλλοιωσίς τις εἶναι δοκεῖ*, cf. também *De an.* 416 b₃₄₋₃₅ e *De motu an.* 701 b₁₇₋₁₈). Mas, o que quer dizer Aristóteles com “uma certa alteração” (*ἀλλοίωσις τις*)? A explicação disto ele nos dá um pouco mais adiante. Para compreender isto o Estagirita recorre, como de costume, à diferença modal entre ato e potência: enquanto possibilidade, no sentido em que dizemos que o saber está em potência no homem, na medida em que ele é um animal capaz de aprender e enquanto virtualidade, ou seja, no sentido em que dizemos de um homem, que já possui o conhecimento, que ele pode efetivá-lo quando quiser. Do mesmo modo sofrer uma afecção (*πασχεῖν*) também se diz de dois modos: “por um lado é uma certa destruição pelo contrário, por outro, é antes a conservação do ente em potência pelo ente em ato” (*De an.* 417 b₂₋₄: *τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος*). Ou seja: no caso de quem possui um conhecimento e passa a exercê-lo, esta atividade “ou não é uma alteração (pois é um crescimento em direção a si mesmo e ao seu fim) ou é um gênero diverso de alteração” (*De an.* 417 b₆₋₇: *ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιούσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος*

ἀλλοιώσεως). Assim, resume Aristóteles, há dois tipos de alteração: “a mudança para as disposições privativas e aquela para os <seus> estados e para a <sua> natureza <própria>” (*De an.* 417 b₁₅₋₁₆: τὴν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν). Ao dizer que a sensação em ato é um tipo de alteração (cf. *De insom.* 459 b₄₋₅) é óbvio que Aristóteles está pensando neste segundo sentido de alteração, ou seja, a faculdade sensitiva torna-se idêntica com aquilo que ela percebe ou sente, excluindo obviamente deste sensível a matéria de que ele é constituído (o produto interno da percepção (αἴσθησις) Aristóteles denomina αἴσθημα e este estado perceptivo evidentemente é desprovido de matéria, cf. *De an.* 431 b₂₉ - 432 a₁).

Bem, se devemos priorizar as coisas sobre as funções psíquicas que a elas se referem, vejamos de que modo, no caso da percepção, estas são divididas (cf. *De an.* II, 6). Aristóteles divide os sensíveis em dois grupos: os por si (καθ' αὐτά) e os por acidente (κατὰ συμβεβηκός). Os sensíveis por si, a sua vez, subdividem-se em sensíveis próprios e sensíveis comuns. Os sensíveis próprios são aqueles que não podem ser percebidos por outros sentidos, tais como: a cor em relação à visão, o som em relação à audição, o gosto em relação ao paladar, o odor em relação ao olfato e diversos sensíveis em relação ao tato. É interessante notar que, para o Estagirita, os sentidos próprios já possuem uma função intelectual, pois cada um deles distingue ou julga (κρίνει) os seus sensíveis próprios e não se engana sobre eles, mas apenas acerca do que são ou de onde estão (cf. *De an.* 418 a₁₄₋₁₆). Os sensíveis comuns, por outro lado, são aqueles que são percebidos por pelo menos dois dos sentidos próprios. Eles são: movimento, repouso, número, figura e grandeza (cf. *De an.* 418 a₁₇₋₁₉). Por fim, os sensíveis por acidente são aqueles a respeito dos quais não há uma percepção direta, ou seja, não os percebemos enquanto sensíveis, isto porque não é possível perceber as substâncias (cf. *Met.* 1010 b₂₇₋₂₈), mas apenas e tão somente as qualidades de que são portadoras. A percepção dirige-se, portanto, exclusivamente às qualidades que acometem e caracterizam uma dada substância, mas jamais à própria substância enquanto tal. Deste modo, percebemos, por exemplo, somente “branco” e não “o filho de Diáres”. Em suma: por meio da percepção do branco podemos apenas inferir, mas não perceber a substância a que este branco inere (cf. *De an.* 418 a₂₀₋₂₄).

Aprofundemo-nos um pouco mais sobre o sensível comum. Aristóteles esclarece-nos no primeiro capítulo do terceiro livro do *De anima* que não há uma faculdade própria para perceber esses sensíveis (aqui ele acrescenta à lista dos sensíveis comuns citada acima o um), nem mesmo um órgão específico com o qual possamos percebê-los. Antes, nós os percebemos com cada sentido próprio acidentalmente (*De an.* 425 a₁₅ : *κατὰ συμβεβηκός*). Mas, Aristóteles não havia dito, no sexto capítulo do segundo livro do *De anima*, que os sensíveis comuns agrupavam-se sob o gênero dos sensíveis próprios, como vimos acima? Para solucionar esta aparente contradição temos de estabelecer, como de costume no âmbito do pensamento aristotélico, uma diferença de significados na expressão “por acidente”. No caso dos sensíveis por acidente, estes devem ser considerados “por acidente” em relação à própria faculdade perceptiva, ou seja, a percepção é incapaz de apreender uma substância (percebe-se a cor exclusivamente com a vista, mas não há percepção da substância à qual ela inere). No caso dos sensíveis comuns, entretanto, eles são ditos “por acidente” apenas e tão somente em relação aos sensíveis próprios e não em relação à faculdade perceptiva enquanto tal (percebe-se com a vista tanto a cor quanto a grandeza ou o movimento nos quais ela se manifesta, mas a cor é percebida exclusivamente pela vista, enquanto que a grandeza ou o movimento podem ser percebidos também por outros sentidos, por exemplo, pelo tato ou pelo ouvido, por isso eles são ditos acidentais apenas em relação aos sentidos próprios)¹. A seguir, Aristóteles diz algo absolutamente fundamental para o pleno entendimento dos sensíveis comuns, ao afirmar que “estes, na verdade, são todos percebidos pelo movimento” (*De an.* 425 a₁₆₋₁₇: *ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα*). Isto ocorre, segundo ele, porque percebemos a grandeza e a figura pelo movimento; o repouso pela ausência de movimento e o número pela negação do contínuo e pelos sentidos próprios, “pois cada sentido percebe <apenas> um <sensível>” (*De an.* 425 a₂₀: *ἐκάστη γὰρ ἐν αἰθάνεται αἴσθησις*). Logo, constata-se a prioridade do movimento no âmbito da percepção, mas, como entender aqui o termo

¹ Cf. os comentários de D.W.Hamlyn, *Aristotle's De anima. Books II and III*, Oxford, 1968, p. 117 e de R.Laurenti, *Dell'Anima*, Roma/Bari, 1994, pp.162-163, n.3.

κινήσει, “pelo movimento”? Os intérpretes dividem-se em dois grupos²: alguns pensam que ele deve ser considerado como indicando um movimento interno, ou seja, como “figuras e movimentos símiles” (*De mem.* 452 b₁₂₋₁₃: τὰ ὅμοια σχήματα καὶ κινήσεις) aos do mundo externo produzidos na alma a partir dos estímulos provocados pelos sensíveis; outros interpretam que o termo em questão indica o movimento externo, dado este possuir uma primazia sobre qualquer conceito, assim, por exemplo, como nos elucida o próprio Aristóteles, só é possível indagar-se sobre o lugar (τόπος), porque previamente já se pôde afirmar a presença do movimento tópico (κίνησις κατὰ τόπον) (cf. *Phys.* 211 a₁₂₋₁₃). Ambas as alternativas, porém, não nos parecem excludentes, mas antes passíveis de uma integração, dado que, como já advertimos mais acima, não há uma separação absoluta entre o físico e o psíquico para Aristóteles, pois que a alma, à exceção de sua dimensão intelectual, é conceituada no âmbito da física. Vejamos então, caso a caso, como é possível pensar em uma dimensão física ou psíquica do movimento. Dizer que percebemos a grandeza e a figura (que é um tipo de grandeza) pelo movimento pode ser entendido no plano físico quer pelo fato do movimento ser a causa de conhecermos a grandeza, o que se dá mediante a delimitação de uma certa grandeza por meio do deslocamento de um móvel, quer pelo fato de ser necessário empreender um movimento físico dos olhos ou das mãos para perceber uma certa grandeza ou figura. Por outro lado, pode significar o movimento interno, análogo ao movimento externo, produzido em nós pelo estímulo sensorial deste último (cf. *De mem.* 452 b₁₁₋₁₂). Com relação ao repouso, tanto ele pode ser entendido mentalmente como a constância dos estímulos produzidos em nós pelos entes em repouso, quanto fisicamente como o repouso efetivo de um ente natural que é conhecido pelo movimento porque, segundo Aristóteles, o conhecimento dos contrários é o mesmo (cf. *De an.* 411 a₃₋₇). No que se refere ao número, este é conhecido de dois modos: ou pela negação do contínuo ou pelos sentidos próprios. No primeiro caso, nega-se a constância de um movimento (ou repouso) e, ao fazê-lo, afirmamos o seu caráter discreto, ou seja, intermitente. Deste modo percebe-se uma mudança de um contrário para

² Uma síntese dessas posições contrastantes pode ser consultada nos comentários de G. Movia, *Aristotele. L'Anima*, traduzione, introduzione e commento, Napoli, 1991², *ad loc.*, pp.350-351.

o outro. Este modo de apreender um movimento como discreto está intimamente relacionado à dimensão psíquica, pois que a alma ou melhor o intelecto estrutura-se e constitui-se como uma unidade sucessiva, tal como o número, mas não como a grandeza, pois o intelecto obviamente não possui extensão (cf. *De an.* 407 a₆₋₉). No segundo caso, apreende-se cada sensível próprio por vez e esta apreensão é unitária, de modo que ao apreendê-lo como um, isto é, sucessivamente, ou mesmo se sentidos diversos estiverem em exercício, então há a apreensão do número, ou melhor, da pluralidade, pois que os diversos sentidos próprios não podem perceber os seus sensíveis próprios simultaneamente, mas apenas e tão somente na sucessão (cf. *De sensu* 447 b₂₁₋₂₄).

Toda essa discussão serve para Aristóteles postular a ausência de um outro sentido próprio para perceber qualquer dos sensíveis comuns. Logo, conclui ele, não há nenhum sentido próprio para perceber a grandeza, a forma, o movimento, o repouso, o um e o número. Como então nós os percebemos? Nós os percebemos, portanto, por uma “percepção comum” (*αἴσθησιν κοινήν*), diz ele, e não por acidente (cf. *De an.* 425 a₂₇₋₂₈). Isto é: nós não percebemos os sensíveis comuns nem como “percebemos” o doce com a vista nem muito menos como “percebemos” o filho de Kleon por meio do branco. É claro que nestes dois casos, especialmente no segundo, não ocorre uma percepção em sentido próprio, mas apenas em sentido impróprio ou acidental. No primeiro caso há a percepção sucessiva de dois sensíveis próprios por seus sentidos respectivos, o doce pelo paladar e o branco pela vista (por exemplo: a percepção do açúcar), que perduram em nós enquanto imagens mnemônicas e que, a seguir, associam-se de modo que ao perceber o branco lembramo-nos simultaneamente da doçura do açúcar, ou seja, temos a impressão de reconhecer ao mesmo tempo o branco e o doce com a vista, mas, na verdade, não há percepção simultânea do branco e do doce pela vista, mas sim a integração dessas duas percepções mediante a memória (por isso em 425 a₃₀ esta percepção de um sensível próprio não pelo seu correspectivo sentido, mas por um outro sentido próprio, é dita ser acidental). No segundo caso estamos diante de uma inferência e não de uma percepção. Percebemos efetivamente apenas o branco, ou seja, uma qualidade e não o sujeito, o substrato ao qual este branco inere.

Ressaltemos algo que nos interessa em especial: a distinção entre os sentidos próprios e o sentido comum pode ser pensada e analisada em termos temporais (cf. *De an.* III, 2). Se cada sentido próprio apreender somente um sensível de cada vez e se os diversos sentidos próprios só podem operar um após o outro, em outras palavras, se eles obedecem a uma estrutura sucessiva, como então é possível ter duas ou mais percepções simultâneas de uma mesma coisa? A resposta de Aristóteles é clara: pelo sentido comum. Todavia, este não deve ser pensado como análogo a um sentido próprio, mas sim como a comunidade dos sentidos próprios, isto é, como um princípio de coordenação entre estes sentidos próprios. Só assim nos é possível ter percepções simultâneas. Por exemplo: que a bile seja percebida simultaneamente como amarela e amarga. Note-se, porém, que aqui trata-se efetivamente de uma percepção simultânea de dois sentidos próprios e não da percepção accidental de um deles pelo outro, como vimos acima no exemplo do açúcar “percebido” pela vista. A bem da verdade, esta percepção accidental de um sentido pelo outro só é possível graças à memória que nada mais é do que uma outra função do sentido comum, como ainda veremos. O que Aristóteles procura enfatizar agora é que não é necessário nenhum outro sentido especial, além dos sentidos próprios, a fim de perceber a unidade de um ente sensível, pois ela nos é dada pelo aspecto comum ínsito à diversidade dos sentidos próprios. Mais ainda, a própria diversidade dos sentidos próprios é explicada tendo em vista a existência do sentido comum, pois, se houvesse apenas a visão, os sensíveis comuns seriam diretamente associados à cor, de modo que não seríamos capazes de diferenciá-los do sentido da visão. Todavia, na medida em que os sensíveis comuns estão presentes em todos os sensíveis próprios e não apenas em um deles, é possível então apreender mais facilmente a diversidade daqueles (cf. *De an.* 425 b₉₋₁₁).

Se cada sentido distingue ou julga as diferenças no interior de cada sensível que lhe é próprio, por exemplo, a vista distingue o branco e o negro e o paladar o doce e o amargo, como então seria possível distinguir o branco do doce, pergunta-se o Estagirita? Esta discriminação não pode ser realizada pelos sentidos próprios, conclui ele, mas apenas por algo que seja comum a eles. Caso contrário, isto é, se fosse percebida por dois sentidos próprios, isto seria como se duas pessoas percebessem, cada uma delas, um dos sensíveis em questão, o que seria obviamente absurdo. Logo, é “em algo único” (*ἐνί τιτι*) que

devem se manifestar estes dois sensíveis. Além disso, e isso nos interessa especialmente, esta distinção tampouco pode realizar-se “em um tempo separado” (*ἐν κεχωρισμένῳ χρόνῳ*), ou seja, ela não pode ser uma percepção sucessiva, mas deve ser simultânea. Vê-se, portanto, que a garantia para que se possa perceber simultaneamente diversos sensíveis em uma única coisa é que esta percepção simultânea de diversos sentidos próprios seja feita por algo único e em um tempo também único. A importância da dimensão temporal no âmbito perceptivo é ressaltada por Aristóteles ao ele afirmar que a partícula *ὅτε* (“quando”) não possui um significado meramente acidental ao referir-se à discriminação operada pela percepção entre dois contrários. Deste modo, quando percebemos uma diferença entre dois sensíveis, percebemô-la como algo constitutivamente temporal. Ou seja: percebemos agora, por exemplo, que o branco é diverso do doce, isto é, percebemos de modo simultâneo essa diferença; bem como percebemos que agora o branco é diverso do doce, isto é, percebemos neste momento a manifestação em ato desses dois sensíveis (cf. *De an.* 426 b₁₇₋₂₉). Mas surge então a questão de saber de que modo algo indivisível e que opera em um tempo indivisível possa ser movido ou afetado por movimentos contrários.

Essa aporia é tratada extensamente no mais importante capítulo do *De sensu*, no que concerne à nossa investigação, a saber, o sétimo e último capítulo desta obra³. Aqui a ênfase recai na dimensão temporal: é possível ou não perceber dois sensíveis no mesmo e indivisível tempo? Aristóteles inicia o capítulo expondo a situação aporética implicada nesta indagação. Se, por um lado, as sensações são do mesmo gênero, mas de intensidades diferentes, então o estímulo mais forte anulará o mais fraco e só perceberemos o primeiro; se, por outro lado, eles tiverem igual intensidade, então eles se anularão reciprocamente. Os sensíveis devem ser misturados, só assim será possível ter uma sensação única deles e uma sensação única, prossegue o Estagirita, deve ocorrer em um tempo único. Deste modo,

³ Sobre este capítulo do *De sensu* consultar os comentários de W.D.Ross, *Aristotle. Parva Naturalia*, a revised text with introduction and commentary, Oxford, 1955, pp.224-234; G.R.T.Ross, *Aristotle. De sensu and De memoria*, text and translation with introduction and commentary, New York, 1973 (reprint of the 1906 ed.), pp.217-243 e P.Siwiek, *Aristoteles. Parva Naturalia. Graece et latine, edidit, versione auxit, notis illustravit*, Roma, 1963, pp.118-126; cf. também os comentários de R.Mondolfo, *La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, Buenos Aires, 1955, pp.294-317 (cap.IV da 2ª parte: “Aristóteles: distinción y unificación de las sensaciones. El sentido común y el *cogito ergo sum*”).

se o sensível é numericamente uno (por exemplo: o branco de algo determinado), então ele é percebido com uma única sensação em ato, mas se o sensível for apenas especificamente uno (por exemplo: diferentes coisas brancas ou o branco e o negro), então a unidade da sensação existe apenas enquanto ela é uma potência, ou seja, no nosso exemplo, é a mesma faculdade, isto é, a visão que pode ver diferentes brancos ou diferentes cores. Nas palavras de Aristóteles: “é evidente, pois, que a alma, por um lado, afirma a unidade numérica por nada além do que por uma <percepção> simultânea, por outro, que ela afirma a unidade específica por meio do sentido discriminante e pelo seu modo <de atuar>” (*De sensu* 447 b₂₄₋₂₆: φαίνεται γὰρ τὸ μὲν τῷ ἀριθμῷ ἐν ἡ ψυχῇ οὐδενὶ ἑτέρῳ λέγειν ἀλλ’ ἢ τῷ ἅμα, τὸ δὲ τῷ εἶδει ἐν τῇ κρινοῦσῃ αἰσθησεὶ καὶ τῷ τρόπῳ). Obviamente, se os sensíveis que pertencem ao mesmo gênero não podem ser percebidos simultaneamente em ato, mas apenas em potência, desde que a potência é sempre potência de contrários, muito menos o poderão os sensíveis que pertencem a gêneros distintos, pois que esses nem mesmo possuem a unidade potencial, ou seja, a unidade de pertencer a uma mesma faculdade perceptiva, como o branco e o negro pertencem à visão ou o doce e o amargo ao paladar.

Após expor as aporias e concluir que não é possível perceber simultaneamente dois sensíveis (cf. *De sensu* 447 a₁₂ - 448 a₁₉), Aristóteles discute e recusa, a seguir, a teoria pitagórica que se propunha a ser uma solução para o problema apresentado na parte aporética deste capítulo de sua obra (cf. *De sensu* 448 a₁₉ - b₁₇). A suposição da doutrina pitagórica é que em um acorde dois sons são percebidos simultaneamente, embora não haja simultaneidade factual desses dois sons. Isto ocorre, segundo eles, pelo fato do tempo do suceder-se desses dois sons ser-nos imperceptível (*ἀναίσθητος*). Aristóteles opõe-se a esta concepção de que não haveria uma simultaneidade factual, mas apenas perceptiva de um acorde musical, por meio da demonstração da impossibilidade de que um intervalo de tempo possa ser imperceptível para nós. Essa demonstração é levada a cabo por ele seguindo dois argumentos.

O primeiro argumento, particularmente importante para nós, explica que é impossível que haja um tempo imperceptível ou que um intervalo de tempo nos passe despercebido,

na medida em que todo tempo pode ser percebido. Isto ocorre, de acordo com Aristóteles, “pois se, quando alguém percebe algo de si mesmo ou de outra coisa em um tempo contínuo, não é possível durante este tempo ignorar que <ele> é; e, <se> algo é no <tempo> contínuo tão pequeno que seja completamente imperceptível, é evidente que durante este tempo ele ignora se ele mesmo é e se viu ou percebeu” (*De sensu* 448 a₂₆₋₃₀ : *εἰ γάρ, ὅτε αὐτὸς αὐτοῦ τις αἰσθάνεται ἢ ἄλλου ἐν συνεχεῖ χρόνῳ, μὴ ἐνδέχεται τότε λαυθάνειν ὅτι ἔστιν, ἔστι δὲ τις ἐν τῷ συνεχεῖ καὶ τοσοῦτος ὅσος ὄλως ἀναίσθητός ἐστι, δῆλον ὅτι τότε λαυθάνοι ἂν εἰ ἔστιν αὐτὸς αὐτόν, καὶ εἰ ὄρα καὶ αἰσθάνεται*). Em outras palavras: se temos consciência de algum movimento - interno ou externo -, temos consciência também do tempo que é necessário para se pensar o movimento e, tendo consciência do tempo, mais exatamente, tendo consciência de que algo ocorre no contínuo temporal, não podemos ignorar então que existimos, ou seja, a continuidade temporal é a garantia da continuidade da nossa auto-consciência. Por isso, se nada percebemos no tempo, tal como os dormentes da Sardenha no tratado do tempo, então tampouco teremos consciência de nós mesmos ou de nossas atividades psíquicas.

O segundo argumento (cf. *De sensu* 448 a₃₀ - b₁₂) demonstra por absurdo que, se houvesse uma grandeza ou um tempo imperceptíveis por sua pequenez, isso significaria que teríamos de perceber a grandeza ou o tempo por uma parte deles, a saber, pela parte perceptível dos mesmos. Assim, por exemplo, só perceberíamos a linha ou o intervalo de tempo AC porque já teríamos percebido o seu intervalo AB, o intervalo BC subsequente, entretanto, ser-nos-ia imperceptível. Deste modo, só seria possível perceber uma parte da grandeza ou do tempo e jamais a totalidade da grandeza ou do tempo considerados. Aristóteles, porém, já havia tratado desta questão no capítulo anterior do *De sensu* e encontrado a sua solução: os sensíveis extremamente pequenos - tais como a décima milésima parte de um grão de milho - são visíveis apenas em potência, mas não em ato, pois, se eles pudessem existir efetivamente em separado, então eles sofreriam uma alteração qualitativa e se dissolveriam no meio em que se encontrassem, tal como uma gota de um líquido com um sabor qualquer se dissolveria totalmente no mar. Logo, as partes

diminutas de um sensível não podem ser percebidas separadamente, ou seja, em ato, mas apenas e tão somente em potência, ou ainda, em ato, mas apenas indiretamente ao ser considerado em união com o todo a que pertencem (cf. *De sensu* 445 a₃₁ - 446 a₁₅).

Em uma terceira etapa do sétimo e último capítulo do *De sensu* (cf. *De sensu* 448 b₁₇ - 449 a₂₀) Aristóteles apresenta a solução da aporia apresentada. Seria possível então perceber dois sensíveis concomitantes com duas partes diversas da alma? Não, responde o Estagirita, pois no caso de dois sensíveis congêneres (p.ex.: duas cores) isto implicaria em supor a presença não de uma, mas de duas faculdades visuais. Com muito maior ênfase é negada a percepção simultânea de sensíveis de gêneros distintos (p.ex.: uma cor e um sabor), pois que seria muito mais fácil que a alma percebesse concomitantemente dois sensíveis congêneres do que dois sensíveis heterogêneos. Logo, a solução proposta por Aristóteles é que seja, como já vimos, uma única parte da alma que perceba estes dois sensíveis (tal como há apenas uma faculdade visual, embora haja dois olhos). Na verdade, a solução aristotélica é encontrada na analogia entre a estrutura predicativa das coisas e as faculdades perceptivas, ou seja, tal como algo pode ser numericamente uno, mas possuir diversos atributos (p.ex.: um grão de açúcar é doce e branco), assim também é preciso que haja um fundo perceptivo comum entre os vários sentidos próprios, de forma que aquele apreenda a unicidade do ente em questão (não o próprio ente que enquanto tal é inacessível à percepção) e estes apreendam as suas qualidades. Do ponto de vista temporal, o sentido comum percebe simultaneamente os diversos atributos sensíveis de um ente, discriminados individualmente pelos sentidos que lhe são próprios.

Por fim, Aristóteles conclui o capítulo afirmando que todo sensível é uma grandeza (*μέγεθος*) e que não é possível perceber o indivisível (*ἀδιαίρετον*). Implícito nesta conclusão está a conclusão acima discutida de que toda percepção ocorre no tempo e que, portanto, não é possível que haja um tempo imperceptível para os homens, dado que os homens enquanto animais são definidos precisamente pela faculdade sensitiva ou perceptiva.

Regressemos à análise do segundo capítulo do terceiro livro do *De anima*, pois é lá que encontraremos a exposição mais detalhada de como o sentido comum, sendo algo único, pode ser movido simultaneamente por estímulos contrários ou heterogêneos. A primeira

tentativa de solucionar o problema já nos é conhecida de outras constelações conceituais do pensamento aristotélico: ele recorre à diferença modal entre ato e potência a fim de postular a co-presença de uma identidade numérica com uma diversidade do ser. O problema agora é que no âmbito perceptivo não ocorre apenas e tão somente uma co-presença potencial de estímulos contrários ou heterogêneos, pois que eles são percebidos simultaneamente em ato. Logo, essa solução não parece a mais adequada. A solução verdadeira só pode ser encontrada então graças à analogia com o ponto (tal como a solução do enigma acerca do agora também havia sido encontrada por meio deste mesmo recurso, cf. *Phys.* 220 a₁₀₋₂₁ e 222 a₁₃₋₁₇).

O caráter inextenso do ponto permite uma direta analogia com as faculdades perceptivas, já que essas, enquanto tais, também não possuem extensão (cf. *De an.* 424 a₂₆₋₂₈), embora elas estejam indissociavelmente ligadas a seus respectivos órgãos sensoriais, tal qual a alma está relacionada a um corpo. O ponto pode ser considerado tanto como ponto propriamente dito, ou seja, em sua unidade e indivisibilidade constitutiva quanto como limite, ou seja, em sua dupla função de fim de um segmento de reta e início de outro. Deste modo, quando a percepção julga simultaneamente um único sensível, ela atua como o ponto indivisível e uno (essa é a função do sentido comum); quando, por outro lado, ela julga dois sensíveis sucessivamente, então ela opera como o limite que possui uma dupla função (essa a função dos sentidos próprios) (cf. *De an.* 426 b₂₉ - 427 a₁₄). Em suma: a faculdade sensitiva desempenha, como o ponto e o agora, uma dupla função, a saber, a de unir o fluxo de impressões sensoriais, tal como o agora estabelece a continuidade do tempo e a de o separar, ou seja, a função de discriminar determinadas impressões deste fluxo, bem como o agora, ou melhor, dois agoras delimitam um determinado intervalo de tempo no interior do tempo considerado em sua infinitude constitutiva.

Vale a pena recapitular de modo esquemático três das funções atribuídas por Aristóteles ao sentido comum e que discutimos acima mais pormenorizadamente na análise dos capítulos do *De anima* e do *De sensu* que se ocupam especificamente deste tópico. Elas são: a percepção dos sensíveis comuns, a coordenação dos sentidos próprios entre si e, por fim, a autoconsciência unificante advinda dessa coordenação. Aprofundemo-nos um pouco mais em cada uma dessas funções.

Com relação à primeira função, cabe observar que todos os sensíveis comuns distinguidos pelo Estagirita - grandeza, forma, número, unidade, movimento e repouso -, pertencem claramente à categoria da quantidade (*ποσόν*). A esses sensíveis comuns correspondem as diversas ciências matemáticas, puras ou derivadas. Ao um e ao número correspondem a aritmética, à grandeza e à figura a geometria e, por fim, ao movimento e ao repouso as ciências derivadas ou, nas palavras de Aristóteles, “as mais físicas das ciências matemáticas”, a saber, a mecânica, a ótica e a harmonia ou ainda a astronomia, se levarmos em conta o movimento contínuo e ininterrupto dos corpos celestes. Os sensíveis próprios, por outro lado, pertencem à categoria da qualidade (*ποιόν*). No âmbito perceptivo, porém, há uma ênfase da dimensão quantitativa sobre a qualitativa, “pois, como afirma o Estagirita, é impossível ver um branco se ele não for algo quantitativo” (*De sensu* 445 b₁₀₋₁₁: *ἀδύνατον γὰρ λευκὸν μὲν ὄραν, μὴ ποσὸν δέ*). Note-se bem que aqui não estamos falando da percepção de um indivíduo concreto, ou seja, de uma substância, porquanto este não pode ser percebido pelos sentidos, como vimos, mas sim inferido pela razão. Um determinado atributo qualitativo, porém, deve ser sempre percebido como algo físico, isto é, como um atributo de uma grandeza física qualquer. Essa grandeza física, entretanto, não é percebida como um determinado indivíduo. Em outras palavras: não se percebe a substância, mas apenas os seus atributos qualitativos e quantitativos (cf. *Met.* 1010 b₂₇₋₂₈). Note-se também, que quando Aristóteles afirma que graças aos sentidos próprios tem-se uma percepção do número ao percebermos a unicidade de cada estímulo, isto não quer dizer que se possua uma percepção do indivíduo, mas apenas e tão somente que os sentidos próprios só podem apreender um sensível de cada vez. Também o sentido comum nos oferece uma percepção do um (que é, na verdade, um sensível comum), mas neste caso esta percepção ocorre graças à percepção da unidade da grandeza física que constitui um *quantum* e que recebe diversos atributos qualitativos. A esta percepção do um, obtida quer pelos sentidos próprios quer pelo sentido comum, podemos contrapor uma intelecção do um, realizada pelo intelecto e que é propriamente um conhecimento do indivíduo, ou seja, da substância, dado que, como vimos na primeira parte do nosso estudo, o ente e o um são conceitos intercambiáveis (cf. *De an.* III, 6, a respeito da intelecção dos

indivisíveis). Percebe-se, portanto, apenas uma sucessão de cores, cada uma em sua unicidade qualitativa (sensíveis próprios) ou, quanto muito, algo único (sensível comum) que recebe diversas cores simultaneamente, mas jamais a substância, por exemplo, a pétala de uma flor que passa por colorações diversas (simultânea e/ou sucessivamente) desde o seu desabrochar até a sua decomposição. Atente-se para o fato de que os sentidos próprios operam necessariamente na sucessão, o sentido comum na simultaneidade e apenas a razão ou o intelecto permite-nos conhecer sob a diversidade (sucessiva e/ou simultânea) dos predicados (predicação paronímica) a continuidade substancial (predicação sinonímica). É certo que a percepção, ao contrário da razão, jamais se refere à substância, pois ela percebe apenas uma qualidade (o branco) ou uma quantidade (a figura) que acidentalmente ocorre ser um indivíduo (o filho de Kleon). Ao dizermos “o filho de Kleon é branco”, dizemos que uma substância (*οὐσία*) recebe um determinado atributo (neste caso qualitativo); entretanto, ao dizer “o branco é filho de Kleon” dizemos apenas e tão somente que, neste caso, o branco percebido refere-se ao filho de Kleon, mas obviamente a percepção do branco pode indicar muitas outras pessoas ou coisas, ou seja, não há nenhum vínculo necessário entre o branco percebido e o reconhecimento de que ele se refere ao filho de Kleon (do ponto de vista predicativo só a primeira sentença é um predicado verdadeiro, pois nela um atributo inere a um sujeito, a segunda, ao contrário, não é um predicado propriamente dito, pois nela é um sujeito que é dito de um atributo (sobre esta diferença cf. *An.ant.* 43 a_{32ss} e *An.post.* 83 a₁₋₂₀).

O último ponto a ser investigado, antes de nos referirmos às passagens do tratado do tempo que abordam a relação percepção/tempo, é o de saber se o tempo seria um sensível comum percebido pelo sentido comum, tal como o movimento e o número, pois ele é precisamente definido por Aristóteles como “número de um movimento segundo o anterior-posterior”. O fato de que o tempo jamais venha enumerado dentre os sensíveis comuns nas diversas ocasiões em que Aristóteles os cita (cf. *De an.* 418 a₁₇₋₁₈; 425 a₁₆; 425 b₆; *De sensu* 437 a₉ e *De insom.* 458 b₃) parece ser uma prova contundente de que ele não é um sensível comum tal qual o número ou o movimento. Bem, mas se isto é assim, isto não significa de modo algum que o tempo não esteja intrinsecamente relacionado com a

sensação e especialmente com a sensação comum. Na verdade, o tempo não é meramente algo percebido, mas constitui de certa forma a própria forma e a essência da percepção. Ocorre aqui um interessante paralelo com o que se passa na discussão física do movimento. Este, para ser plenamente compreendido, pressupõe o tempo, por isso Aristóteles deve antepor a discussão acerca do tempo (cf. *Phys.* IV) à discussão mais minuciosa sobre os diversos tipos de movimento (cf. *Phys.* V). De modo análogo, o tempo, no âmbito perceptivo, é como que uma condição de possibilidade da própria percepção. Por esta razão, em uma importante passagem do *De sensu*, citada anteriormente, o Estagirita mostra que sem uma consciência temporal, não haveria nem mesmo uma consciência de si ou, dito inversamente, é suficiente que haja uma consciência de si para que se tenha consciência do tempo. Isto fica claramente ilustrado no tratado do tempo no exemplo dos dormentes da Saardenha, pois estes, desprovidos de auto-consciência, jamais poderiam ter consciência do tempo. Por este mesmo motivo, se somos acometidos pela crença de que não houve tempo, isto se deve ao fato da alma permanecer em um estado uno e indivisível (cf. *Phys.* 218 b₂₉₋₃₂). Ou seja: para perceber o tempo é suficiente que percebamos algum movimento interno, por isso, como nos elucida Aristóteles, mesmo que estejamos no escuro e que não soframos nenhum estímulo externo, teremos consciência do tempo se houver um certo movimento ocorrendo na alma (cf. *Phys.* 219 a₄₋₆). Há, portanto, uma íntima e indissociável associação entre a continuidade do tempo e a continuidade da auto-consciência. Caso isto se interrompa, como no caso do sono, então não teremos consciência do tempo. Logo, a auto-consciência nada mais é do que o estado de vigília (definido como o exercício efetivo das sensações em *De somno* 454 a₂) e a sua ausência, o seu contrário, nada mais é do que o sono e ambos são funções do primeiro sensorio, ou seja, do sentido comum (cf. *De somno* 455 a₂₅₋₂₆ e 458 a₂₈₋₂₉). Em suma: a percepção de que percebemos e de que pensamos é, na verdade, a percepção de que somos, “pois o ser, como dissemos, é perceber e pensar” (*E.N.* 1170 a₃₃ - b₁: τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν). Mas, se por um lado, só podemos perceber um *quantum* e o quantitativo não subsiste em si mesmo, ou seja, separadamente dos entes que estão no tempo, então toda percepção é sempre a percepção de algo no tempo. E se, por outro lado, até mesmo o pensamento está indissociavelmente ligado à percepção para Aristóteles, pois só se pode pensar por meio de imagens, é óbvio

então que para ele “não é possível pensar nem sem contínuo nem sem tempo os entes que não se encontram em um tempo” (*De mem.* 450 a_{7,9}: *οὐκ ἐνδέχεται νοεῖν οὐδὲν ἄνευ συνεχοῦς, οὐδ' ἄνευ χρόνου τὰ μὴ ἐν χρόνῳ ὄντα*). Vemos, por conseguinte, que o tempo é a condição da percepção e do pensamento ao confundir-se com a própria percepção do ato de perceber e de pensar, isto é, com a auto-consciência. Dado que só percebemos e pensamos o que é no tempo, evidentemente a nossa auto-consciência outra não é do que a consciência de que somos entes temporais⁴.

Além dessa íntima ligação entre o tempo e o sentido comum (em sua função de auto-consciência) e, portanto, entre o tempo e qualquer atividade cognoscitiva do homem, há também uma percepção específica de um intervalo de tempo transcorrido e que nos é dada pela memória (que é também uma outra função do sentido comum), como veremos logo mais.

Para encerrar estas considerações acerca da percepção, vejamos em que medida elas nos ajudam a compreender as referências explícitas à percepção no tratado do tempo. Há apenas uma passagem em que Aristóteles se refere explicitamente a uma percepção do tempo. Ele diz: “percebemos simultaneamente, na verdade, movimento e tempo” (*Phys.* 219 a_{3,4}: *ἀμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου*). Todos os outros casos em que ele se refere à percepção neste tratado evidenciam que a percepção não é do tempo, mas sim de um movimento ou estado interno (cf. *Phys.* 218 b₃₁) ou ainda de um movimento externo, isto é, do anterior-posterior no movimento (cf. *Phys.* 219 a₂₄₋₂₅ e 219 a₃₃ - b₁). Em outras palavras: percebemos as diferentes posições ou os diferentes estados de um ente móvel e não o tempo. A consciência do tempo é simultânea à percepção do movimento, pois ao perceber estas diferentes posições ou estados de um ente móvel, nos os consideramos como dois agora, um anterior e o outro posterior e os numeramos e é por

⁴ Cf. a conclusão de G. Verbeke, “La perception du temps chez Aristote”, *Cahiers de Philosophie Ancienne*, 3, 1985, pp.376-377: “L’homme est un être temporel. Dans l’optique d’Aristote il ne possède pas seulement la capacité de percevoir le temps, la conscience temporelle pénètre tous les domaines de son activité cognitive; l’expérience de la temporalité est donc une dimension essentielle de la vie consciente de l’homme”. Cabe ressaltar que este é um dos poucos e valiosos artigos que tratam da problemática temporal no âmbito perceptivo.

meio desta ordenação numérica de dois agoras operada pelo intelecto, ordenação esta que é comum e universal para qualquer movimento, que nós determinamos um intervalo de tempo. A última passagem que fala da percepção refere-se a uma situação em que não ocorre a percepção do tempo, pois que percebemos um único agora (cf. *Phys.* 219 a₃₀₋₃₁) ou, mais precisamente, percebemos um único estado e desta percepção obviamente não se origina a “percepção” do tempo, já que esta exigiria ao menos dois agoras.

É necessário, portanto, diferenciar entre perceber e numerar o tempo. Não só os homens, mas também os animais podem perceber o anterior-posterior no movimento. Todavia, por natureza, só o homem, mais precisamente, só o intelecto no homem pode numerar o tempo (cf. *Phys.* 223 a₂₅₋₂₆), por isso o homem é definido por Aristóteles, em outro texto, como “o que sabe numerar” (*Top.* 142 b₂₅: τὸ ἐπιστάμενον ἀριθμεῖν). Ao numerar o anterior-posterior no movimento saímos de uma dimensão particular, característica da percepção e nos alçamos a uma dimensão universal, própria do intelecto, pois os dois agoras, numerados pelo intelecto, podem delimitar um intervalo de tempo de qualquer tipo de movimento ou mudança que ocorra entre estes agoras considerados como limite.

Obviamente a diferença percepção/intelecção não é tão radical, pois o próprio Aristóteles afirma que a sensibilidade (αἰσθητικόν) não pode ser colocada facilmente nem entre o que é irracional (ἄλογον) nem entre o que possui razão (cf. *De an.* 432 a₂₉₋₃₁). Ambas essas faculdades - percepção e intelecto -, embora diferentes, possuem em comum a capacidade de discernir ou julgar (κρίνειν) as coisas (cf. *De an.* 427 a₁₇₋₂₁). Se este elemento racional já está presente em cada sentido próprio, em muito maior proporção ele se manifesta no âmbito do sentido comum. E não vimos há pouco que um dos sensíveis comuns é precisamente o número? Como então diferenciar este número que é apreendido pelo sentido comum da capacidade de numerar específica do intelecto? Acreditamos que um modo de diferenciá-los é por meio do tríplice conceito de número presente em Aristóteles, a saber, o número por meio do qual numeramos, o número numerado e o número numerável. A percepção que se tem do número enquanto um sensível comum é a

percepção do número numerável, ou seja, é a percepção de eventos ou estados anteriores e posteriores no movimento e que podem ser efetivamente numerados. A numeração efetiva só se dá quando o intelecto que é a única instância no homem capaz de numerar (número numerante), numera efetivamente (número numerado) estes dois estados ou eventos como dois agoras, um anterior e o outro posterior e o intervalo determinado por estes dois agoras é precisamente um intervalo de tempo. Ocorre com o tempo, como já vimos na segunda parte deste trabalho, o mesmo que ocorre com qualquer outra quantidade, isto é, ao ser ele, tal como qualquer outra quantidade, algo constitutivamente indeterminado (cf. *Met.* 1063 a₂₈) é impossível pensá-lo sem antes determiná-lo (cf. *De mem.* 450 a₄₋₇). Somente a partir de uma determinada quantidade podemos pensar a quantidade enquanto tal, ou seja, em sua indeterminação constitutiva ou, para exemplificar com o *quantum* que nos diz repetido neste estudo, somente após ter determinado um tempo é que podemos pensar o tempo em sua indeterminação constitutiva.

1.2. A memória e o tempo

Após termos analisado a percepção devemos investigar a segunda faculdade cognoscitiva que Aristóteles enumera, a memória (*μνήμη*). O primeiro passo que devemos dar nesta direção é o de tentar entender como a percepção produz a memória⁵. Segundo o Estagirita existem três modos mediante os quais ocorre uma retenção da percepção, a saber: a) quando há um prolongamento, tanto nos sentidos próprios como no sentido comum, do estado perceptivo (*αἴσθημα*) produzido pela percepção (*αἴσθησις*), após o afastamento do estímulo externo que provocou o ato perceptivo (cf. *De insom.* 459 b₅₋₇); b) quando há como que uma recriação de um estado perceptivo independentemente de sua causa externa, ou seja, a imaginação (*φαντασία*) recria, apenas com dados armazenados internamente, um estado análogo ao estado perceptivo e este estado imagético Aristóteles denomina imagem (*φάντασμα*) (cf. *De an.* 428 a₁₋₂) e, por fim, c) quando se trata efetivamente do estado mnemônico, ou seja, da lembrança (*μνημόνευμα*) evocada pela memória (*μνήμη*).

O estado perceptivo não pode conservar-se indefinidamente na ausência do estímulo externo que o gerou. A duração de permanência deste estado é diretamente proporcional à intensidade do estímulo perceptivo, ou seja, quanto mais intenso for o estímulo tanto maior será o período de permanência do estado perceptivo por ele gerado, após ter cessado o ato perceptivo. Há, entretanto, uma continuidade temporal entre o estímulo externo e a produção de um estado perceptivo, ou seja, não pode haver um intervalo de tempo no qual o estímulo deixou de ocorrer e um intervalo posterior no qual ele voltasse a se produzir. O que parece garantir a diferença entre um *αἴσθημα* e um *φάντασμα* é precisamente a

⁵ Aqui seguiremos a compacta e excelente análise de D.Lanza no ensaio introdutório de sua tradução dos *Parva naturalia*, "La sfera dei comportamenti psicofisici nei *Parva naturalia*", *Aristotele, Opere Biologiche*, a cura di D.Lanza e M.Vegetti, Torino, 1996², pp.1049-1075. Este texto, tal como o artigo mencionado na nota anterior, é um dos raros textos que aborda a problemática temporal no âmbito perceptivo e que, além disso, procura correlacionar o tratamento físico do movimento e do tempo com o seu tratamento no plano psicofisiológico.

continuidade ou a descontinuidade temporal em relação ao momento de produção do estímulo externo inerente a esses dois estados psíquicos, dado que, do ponto de vista material, ambos são ditos desprovidos de matéria sensível (cf. *De an.* 431 b₂₉ - 432 a₁ a respeito do estado perceptivo e 432 a₉₋₁₀ a respeito da imagem). A imagem, ao contrário do estado perceptivo, pode produzir-se após um longo intervalo em que deixou de existir, isto porque a faculdade que a produz, a imaginação, opera “quando queremos” (*De an.* 427 b₁₈: *ὅταν βουλώμεθα*), em outras palavras, ela opera independentemente de uma continuidade temporal com o estímulo que a produziu e que agora é imaginado. Se a imaginação independe da presença atual de um ente físico para produzir-se, isto não significa em absoluto que ela seja algo de natureza apenas psíquica, pois que, como vimos no início do capítulo anterior, todos os fatos estudados por Aristóteles nos *Parva naturalia* são sempre fatos psicofísicos ou psicofisiológicos. Logo, a imagem está indissociavelmente vinculada ao corpo e, além do mais, só é possível haver imagem ou lembrança, como veremos a seguir, daquilo que já foi um estado perceptivo. A chave para compreender este processo de transformação de um *αἴσθημα* em um *φάντασμα* ou *μνημόνευμα* parece residir no sentido comum, pois o estado perceptivo, como vimos, afeta tanto os sentidos próprios como o sentido comum e tanto a imagem quanto a memória são ditos serem afecções do sentido comum, ou seja, do primeiro sensorio (cf. *De mem.* 450 a₁₀₋₁₁ acerca da imagem e 450 a₁₂₋₁₄ acerca da memória; cf. também *De mem.* 450 a₂₂₋₂₃). Vejamos a seguir o que é a lembrança e em que ela se diferencia da imagem.

Em primeiro lugar Aristóteles circunscreve o que é possível de ser lembrado, o ato de lembrar, e a faculdade de lembrar, a memória, do ponto de vista temporal. Apenas as coisas passadas podem ser lembradas, pois não é possível lembrar-se do futuro (*μέλλον*) ou do presente (*παρόντος*). O primeiro, o futuro, porque ele é somente passível de opinião (*δοξαστόν*) e de expectativa (*ἐλπιστόν*) e, nesta medida, a ciência que se ocuparia dele, caso a supuséssemos possível, seria a mântica (*μαντικήν*); o segundo, o presente, porque ele é apenas e tão somente passível de ser percebido, dado que a percepção refere-se sempre ao que é agora e jamais ao que já foi ou ao que ainda virá a ser. Por conseguinte, a

memória é que se ocupa do passado, pois só os eventos passados são passíveis de serem lembrados. Por isso, não dizemos lembrar nem de algo que estamos vendo nem de algo que estamos pensando, mas é lícito dizer que nos lembramos destas coisas quando o estímulo perceptivo ou a imagem mental - não nos esqueçamos de que para o Estagirita só pensamos por meio de imagens (cf. *De mem.* 449 b₃₁ - 450 a₁) - estão ausentes, isto porque, neste caso, estamos cômnicos de que eles ocorreram anteriormente. “A memória, portanto, conclui Aristóteles, não é uma percepção ou uma concepção, mas sim uma certa posse ou afecção destes quando <já> se produziu um <intervalo de> tempo <entre eles e o ato de lembrar>” (*De mem.* 449 b₂₄₋₂₅: ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἰσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος). A memória é então uma função específica do sentido comum que torna os homens e alguns outros animais aptos a lembrar do tempo passado (cf. *Met.* 980 a_{27ss} e *Hist. an.* 488 b_{25ss}). Note-se, portanto, que não há propriamente percepção de um tempo presente, mas sim memória de um tempo pretérito. Há, na verdade, por um lado, um estado perceptivo atual que se refere ao que se manifesta de modo imediato, mas sem a consciência de um tempo presente e, por outro, uma lembrança de um estado perceptivo progressivo, ou seja, neste caso há a consciência de um intervalo de tempo decorrido entre o estímulo anterior e a imagem atual que é então reconhecida como lembrança. Logo, a afirmação de Aristóteles de que há uma percepção do tempo (cf. *De mem.* 449 b₂₈₋₂₉) não deve ser entendida literalmente, mas apenas como indicando que a memória é, em última instância, perceptiva, pois que ela é, como vimos, uma função do sentido comum⁶. Uma outra prova desta relação estreita entre memória e sentido comum é quando Aristóteles, um pouco mais adiante no tratado, afirma que é necessário conhecer a grandeza e o movimento (que são sensíveis comuns) por meio daquilo com o qual também se conhece o tempo e esta instância outra não é do que o primeiro sensório (cf. *De mem.* 450 a₉₋₁₂). A memória, sendo uma função do sentido comum, goza da capacidade auto-reflexiva deste, ou seja, se o sentido comum é o que nos

⁶ O único comentarista a perceber o uso impróprio que Aristóteles faz da percepção nestas linhas é R. Sorabji, *Aristotle. On Memory*, London, 1972, *ad loc.*, p.70 : “to perceive the passage of time while it is passing is different from remembering a time-lapse. It is the latter that is mentioned at 452 b₃₀, and one would think it was the latter that was involved in remembering that one perceived or conceived something previously. Why, then, does Aristotle talk of perceiving, rather than of remembering, time? Perhaps he is anxious to emphasize that remembering a time-lapse is a perceptual, not an intellectual, activity”.

possibilita perceber (conhecer) que estamos vendo ou ouvindo (cf. *De somno* 455 a₁₂₋₁₇), a memória também será o conhecimento (a percepção) de uma percepção, não simultâneo (como é o caso da função coordenadora e de auto-consciência do sentido comum), mas sim sucessivo a esta. Dito de outro modo: lembramos não que estamos percebendo algo agora (esta auto-percepção é instantânea), mas sim que algo foi percebido anteriormente. O ato de lembrar, portanto, nada mais é do que co-perceber ou perceber adicionalmente (cf. *De mem.* 450 a₂₁: *προσαισθάνεται*) o intervalo de tempo que separa a imagem atual do estado perceptivo pregresso que a produziu. Lembrar, por conseguinte, é situar temporalmente uma imagem de um estado perceptivo, isto é, é ordená-la segundo o antes e o depois (cf. *De mem.* 450 a₁₉₋₂₂), mas não nos esqueçamos que aqui o antes e o depois referem-se apenas e tão somente à dimensão pretérita (consultar a esse respeito a nossa discussão sobre o anterior-posterior na segunda parte do nosso estudo, em especial a análise do capítulo doze do segundo livro dos *Analíticos Posteriores*).

Aristóteles passa a explicar, a seguir (cf. *De mem.* 450 a_{25ss}), porque é possível lembrar do que não está presente, ou seja, do estímulo perceptivo, se dispomos apenas e tão somente da lembrança do estado perceptivo produzido em decorrência daquele estímulo. Em primeiro lugar, ele sugere que pensemos este estado perceptivo produzido na alma pela percepção de um estímulo sensível, como “um certo desenho” (*De mem.* 450 a₂₉₋₃₀: *ζωγράφημα τι*). Este “desenho” é como que impresso na alma, tal qual a figura de um sinete é impressa em cera ou lacre derretido ao selarmos ou lacrarmos uma carta. Essa metáfora da impressão permite a Aristóteles chamar a atenção para o aspecto fisiológico do processo imagético, pois, assim como o sinete não poderia imprimir nada se a cera ou o lacre em que é aplicado estivessem demasiadamente liqüefeitos ou enrigecidos, assim também o estímulo perceptivo não pode ser impresso em uma alma que não apresente uma condição ideal, ou seja, ela não pode ser nem excessivamente fluida, como a alma dos muitos jovens, nem excessivamente rígida, como a alma dos velhos. Esta condição de equilíbrio humoral é necessária, por conseguinte, para que se forme o estado perceptivo e a imagem dela decorrente.

Mas então, pergunta-se mais uma vez o Estagirita, como não nos lembramos apenas deste desenho interno, mas também das coisas externas que o produziram? Isto ocorre, segundo ele, porque tal como podemos contemplar o desenho de um animal sob dois aspectos, a saber, como um desenho propriamente dito e como cópia (*εἰκῶν*) de um animal, assim também devemos considerar a imagem que se manifesta em nós como algo que é em si mesmo e como uma imagem de outra coisa. Em si mesma ela é um pensamento ou uma imagem propriamente dita, já enquanto imagem de outra coisa ela não é mais uma imagem, mas sim uma cópia, ou seja, uma lembrança (cf. *De mem.* 450 b₂₀₋₂₇)⁷.

Retomemos então a distinção entre *αἴσθημα*, *φάντασμα* e *μνημόνευμα*, que começamos a esboçar no início deste capítulo. Os estados perceptivos são como imagens, exceto que eles necessitam estar na presença de um estímulo externo concomitante (cf. *De an.* 432 a₉₋₁₀) ou ao menos em continuidade temporal com o mesmo, no caso da permanência deste estado devido a um forte estímulo sensorial, mesmo após a percepção deste já ter se extinguido (cf. *De insom.* 460 b₂₋₃). As imagens, por sua vez, são como um desenho interno, produzido pela sensação (cf. *De insom.* 459 a₁₇₋₁₈) que pode ser pensado ou imaginado quando quisermos, isto é, a evocação de uma imagem não depende da presença de um estímulo externo que ocorra em simultaneidade ou ao menos em continuidade temporal com esta imagem (como seria o caso, se o estado imagético fosse pura e simplesmente um estado perceptivo). As lembranças, por fim, também são como imagens, só que, a diferença dessas, elas não são contempladas como meros desenhos, mas sim como cópias. Em outras palavras, elas são imagens que, graças à mediação temporal, ou seja, graças à consciência de que houve um intervalo de tempo entre uma percepção anterior e a imagem atual decorrente do estado perceptivo produzido por esta percepção, remetem ao estímulo sensível externo que causou a percepção, pois, como vimos acima, lembramo-nos não meramente de uma imagem, mas sim daquilo que a produziu quando ela ainda era um estado perceptivo, em suma, lembramo-nos do seu referente externo.

⁷ Cf. os comentários de R. Sorabji, *op.cit.*, *ad loc.*, p.84.

Vê-se, portanto, que Aristóteles recorre à mesma estratégia, já adotada em outros contextos de sua obra, como tivemos ocasião de verificar anteriormente, e que consiste em supor dois níveis ou planos de análise na comparação entre dois termos: um, segundo o qual eles são idênticos e o outro, segundo o qual eles são diferentes. Deste modo, ele afirma que o estado perceptivo e o imagético são, por um lado, um único estado, mas, por outro, que eles são diversos (cf. *De insomn.* 459 a₁₅₋₁₇). Da mesma forma ele diz que a imagem e a lembrança são idênticos sob um aspecto e distintos sob outro (cf. *De mem.* 450 b₂₂₋₂₃). Por conseguinte, há uma estreita semelhança entre *αἴσθημα*, *φάντασμα* e *μνημόνευμα*, dado que todos estes estados são produzidos direta ou indiretamente pela faculdade sensitiva (*αἰσθητικόν*), ainda que conceitualmente seja possível, talvez até mesmo necessário, estabelecer uma distinção entre eles (no terceiro capítulo do terceiro livro do *De anima*, onde trata da imaginação, Aristóteles parece enfatizar antes a diferença entre esta e a sensação, mas reconhece, a seguir, que sem a sensação nem a imagem nem o pensamento poderiam ocorrer, cf. *De an.* 427 b₁₄₋₁₆). Dada a grande semelhança entre esses estados psicofisiológicos é possível haver confusão entre eles. Vejamos um exemplo de confusão entre o *αἴσθημα* e o *φάντασμα*. Durante o sono, os estados perceptivos que haviam sido experimentados anteriormente, reaparecem independentemente da presença atual do estímulo sensível que o causou ou de uma continuidade temporal com o mesmo. Isto ocorre porque o estado perceptivo (*αἴσθημα*) gerado pela sensação permaneceu como “resto” (cf. *De insomn.* 461 b₂₁: *ὑπόλειμμα*) depositado no coração, órgão que é a sede do primeiro sensorio ou do sentido comum e, na ausência ou ao menos com a significativa diminuição dos estímulos exteriores durante o sono, ressurgem então sob a forma de uma imagem (*φάντασμα*). Se estamos conscientes de estarmos sonhando, então reconhecemos os movimentos internos que constituem o sonho como sendo propriamente imagens, caso, porém, não tenhamos consciência de estarmos sonhando, nós os identificamos indevidamente como estados perceptivos. A razão para isto é o fato da “faculdade de discernimento” (cf. *De insomn.* 461 b₆: *ἐπικρίνον*), uma das funções do sentido comum, acompanhar ou não o estado onírico (cf. *De insomn.* 459 a₆₋₈ e 462 a₂₋₃). No caso da confusão entre o *φάντασμα* e o *μνημόνευμα*, ela ocorre ou porque acreditamos que

uma imagem que temos refira-se a algo externo ou porque supomos que uma lembrança seja apenas uma imagem mental, destituída de referencial externo. A conseqüência desta confusão pode ser mais ou menos grave, segundo consideremos a imagem atual uma lembrança de um evento passado ou a lembrança atual como uma mera imagem. No primeiro caso, acreditamos plenamente na presença física de algo que só está presente na nossa imaginação (é o caso da alucinação) e, no segundo caso, suspeitamos ser apenas uma imagem mental o que, na verdade, é uma lembrança de uma percepção passada, mas não estamos totalmente seguros disto e por isso hesitamos em dizer se esta imagem é ou não uma lembrança (é o caso da experiência do *déja vu*). A confusão nasce do fato de mudarmos o modo de contemplação da imagem, sem nos apercebermos disso, ou seja, passamos do modo em que contemplamos a imagem em si mesma para o modo em que a contemplamos como cópia (e aí ela já não é mais uma imagem, mas sim uma lembrança) ou vice-versa, sem termos consciência deste fato⁸. Por isso, os exercícios mnemônicos nos ajudam a não incorrer nesta confusão, porquanto por meio deles aprendemos e nos acostumamos a contemplar uma imagem como cópia e não em si mesma (cf. *De mem.* 451 a₂₋₁₄). Aqui, porém, já estamos no âmbito da recordação, que é, na verdade, o último ponto deste capítulo a ser por nós investigado.

Em primeiro lugar, Aristóteles tenta definir e diferenciar a recordação (*ἀνάμνησις*) da memória (*μνήμη*), ao afirmar que a primeira não é nem uma reaquisição nem uma aquisição da memória, pois o aprendizado não supõe a retomada de nenhuma memória (o que obviamente é pensado contra Platão, cf. *Meno* 85 D). Há lembrança, como vimos, quando uma imagem produzida por um estímulo externo é reconhecida como uma cópia de algo percebido no passado. Em outras palavras, o lembrar só ocorre quando estamos cômicos de haver transcorrido um tempo entre a imagem atualmente presente em nossa alma e a percepção prévia que a produziu, aí então nós a contemplamos como cópia. Por isso, parece evidente para o Estagirita, “que lembrar não é ter recordado algo agora, mas sim, desde o início, <haver conservado algo> do <que foi> percebido ou sofrido” (*De mem.* 451 b₁₋₂: *ὅτι μνημονεύειν ἔστι μὴ νῦν ἀναμνησθέντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς*

⁸ Cf. os comentários de R. Sorabji, *op.cit.*, *ad loc.*, p.85 e de D.Lanza, *op.cit.*, *ad loc.*, p.1128, n.13.

αἰσθόμενον ἢ παθόντα). A recordação, portanto, é a retomada não da memória, mas sim de uma percepção, experiência ou ciência que possuímos outrora. Na verdade, a recordação é o processo de retomada de uma sensação pregressa, de modo que é a partir deste processo que podemos definir uma imagem como cópia. Logo, a recordação é um método que nos assegura que estamos efetivamente diante de uma lembrança e dirime assim possíveis enganos oriundos da confusão entre imagem e lembrança, como vimos no parágrafo precedente.

A recordação ocorre sempre a partir de uma imagem atual. Ela é uma verdadeira “caça conceitual ao consecutivo a partir do agora” (*De mem.* 451 b₁₈₋₁₉: *τὸ ἐφεξῆς θηρεύομεν νοήσαντες ἀπὸ τοῦ νῦν*), ou seja, parte-se de uma imagem presente, que pode ser semelhante, oposta ou contígua à imagem produzida pelo estado perceptivo passado que a originou e caminha-se em direção a este estado por meio de uma sucessão de imagens a ele correlacionadas. Este processo só é possível porque Aristóteles pressupõe que haja uma analogia entre o suceder-se dos acontecimentos físicos e a sucessão interna de imagens produzidas por tal estimulação externa. Não por acaso ele se utiliza do mesmo termo, *κίνησις*, tanto para indicar os movimentos dos entes físicos quanto para se referir aos movimentos ou moções produzidos por estes na alma. Por esta razão, ele afirma que a sucessão interna de imagens ocorre ou “por necessidade” (*ἐξ ἀνάγκης*) ou “no mais das vezes” (*ἐπὶ τὸ πολὺ*), tal qual se processam os acontecimentos naturais (cf. *De mem.* 451 b₁₀₋₂₂ e 452 a₂₉₋₃₀)⁹. Além disso, ao contrário da reaprendizagem, a recordação carece de uma dimensão externa. Quem a exercita não necessita de outra pessoa, pois neste caso ela não estaria propriamente recordando, mas reaprendendo ou aprendendo; em outras palavras, a recordação é um processo causado por si (*δι' αὐτοῦ*) e não por um outro (*δι' ἄλλου*) (cf. *De mem.* 452 a₄₋₇). Depois de ilustrar uma técnica mnemônica de recordação efetuada por meio dos termos médios de uma dada série de imagens, o que não nos interessa explorar aqui, Aristóteles analisa, a seguir, o papel que a consciência do

⁹ Cf. o comentário de D.Lanza, *op. cit., ad loc.*, p.1131, n.21.

tempo desempenha no lembrar e no recordar, dado que ela é uma característica comum e necessária a ambas funções.

Aristóteles inicia esta nova etapa de sua argumentação afirmando que “o mais importante é que é preciso conhecer o tempo quer por meio de uma medida quer de modo indefinido” (*De mem.* 452 b₇₋₈: τὸ δὲ μέγιστον, γνωρίζειν δεῖ τὸν χρόνον, ἢ μέτρῳ ἢ ἀορίστως). O que ele quer dizer com isto? Provavelmente que a memória é um modo indefinido de conhecer o tempo, enquanto que a recordação é um método muito mais preciso de conhecer o tempo. Não nos esqueçamos que a memória é uma faculdade comum ao homem e a outros animais, mas que a capacidade de recordar é um atributo único e exclusivamente humano (cf. *De mem.* 453 a₇₋₉: διαφέρει δὲ τοῦ μνημονεύειν τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι οὐ μόνον κατὰ τὸν χρόνον, ἀλλ’ ὅτι τοῦ μὲν μνημονεύειν καὶ τῶν ἄλλων ζώων μετέχει πολλὰ, τοῦ δ’ ἀναμιμνήσκεσθαι οὐδὲν ὡς εἶπειν τῶν γνωριζομένων ζώων, πλὴν ἄνθρωπος: “o recordar não difere do memorizar apenas pelo tempo, mas porque, <enquanto> do memorizar também muitos dos outros animais participam, do recordar nenhum, pode-se dizer, dos animais conhecidos, à exceção do homem”). Isto se deve ao fato do processo de recordação ser bastante complexo ao pressupor uma analogia estrutural entre os entes móveis e os seus respectivos movimentos (plano externo) e as figuras e as suas respectivas moções (plano interno) produzidas na alma por meio da percepção. Tal qual os movimentos externos dos entes móveis podem ser mensurados, como vimos na segunda parte do nosso trabalho, quer pela distância por eles percorrida quer pela duração que eles levaram para percorrê-la, assim também as moções internas das imagens podem ser mensuradas em analogia com aquelas. Aristóteles propõe um esquema baseado na proporcionalidade entre triângulos para explicar esta analogia entre o estímulo externo e a imagem interna¹⁰. O seu objetivo é enfatizar que só é possível reconhecer uma imagem como sendo uma lembrança se nós a

¹⁰ Este esquema foi diferentemente interpretado desde os comentadores antigos, até os mais recentes, mas o importante é a postulação, comum a todos os intérpretes, de uma analogia entre a duração de um movimento externo e a de uma moção interna. Cf. o longo e minucioso comentário de G.R.T.Ross, *op.cit.*, *ad loc.*, pp.279-282 e as explicações introdutórias de R.Sorabji, *op.cit.*, pp.18-21, bem como o comentário de D.Lanza, *op.cit.*, *ad loc.*, p.1136, n.28.

referirmos ao estímulo externo que a originou e isso, por sua vez, só o podemos fazer ao sermos capazes de estabelecer uma proporção entre esta imagem e a do ente físico que a produziu em nós por meio da percepção. Esta plena adequação entre a imagem e o seu referente externo é precisamente o que caracteriza a lembrança (que é uma cópia) e esta, além disso, só pode ocorrer ao se relacionar a imagem atual com um estado perceptivo progressivo. Nas palavras do Estagirita: “quando se produz simultaneamente a moção da coisa e a do tempo, então opera-se com a memória” (*De mem.* 452 b₂₃₋₂₄: *ὅταν οὖν ἄμα ἢ τε τοῦ πράγματος γίγνηται κίνησις καὶ ἡ τοῦ χρόνου, τότε τῆ μνήμη ἐνεργεῖ*). Note-se que aqui não se trata de uma “percepção do tempo” (*αἴσθησις τοῦ χρόνου*), como citada no *De sensu*, mas sim de uma “moção do tempo” (*κίνησις τοῦ χρόνου*), ou seja, o propósito da memória não é o de conhecer uma duração atual, mas sim o de conhecer uma imagem desta duração após ela já ter ocorrido, por isso a memória refere-se sempre ao passado.

Vê-se, portanto, que a recordação produz a memória. Mas qual é então a diferença entre recordar e lembrar? O lembrar é mais vago e indefinido do que o recordar, pois ele pode ou não conhecer o tempo passado com precisão. Ou seja: diante de uma imagem atual que reconhecemos como cópia, podemos não estar seguros se ela se refere a um estado perceptivo produzido por meio da percepção na nossa alma há dois ou cinco dias atrás, mas estamos plenamente seguros de que ela é uma lembrança, isto é, de que ela efetivamente representa por analogia um estado perceptivo progressivo. O lembrar é, em suma, algo quase que totalmente passivo, pois ele nada mais é do que o estado imagético que permanece em nossa alma após o estímulo externo que o produziu já ter se extinguido. Se lembrar não é apenas algo passivo, isto se deve ao fato de que para que uma imagem seja reconhecida como cópia, ou seja, como lembrança, é necessário que tenhamos consciência de que houve um tempo decorrido entre o estado perceptivo e a imagem que agora contemplamos em nossa alma. Esta consciência temporal ocorre no ato de lembrar, porquanto esse é uma função do primeiro sensorio, cuja dimensão auto-reflexiva já exploramos no capítulo anterior.

O recordar, por outro lado, é um método totalmente ativo no qual procedemos da seguinte maneira: partimos de uma imagem atual e buscamos através de toda a série causal de imagens que a produziu e que, como vimos, consideramos como análoga à cadeia causal efetiva dos eventos físicos, o estímulo externo que a gerou. A evocação das imagens, correlatas à imagem de que se busca a causa, ocorre segundo três critérios: o da semelhança, o da oposição e o da contigüidade. Por esta razão, Aristóteles afirma que a recordação é “como um tipo de silogismo” (*De mem.* 453 a₁₀: *ὅσον συλλογισμός τις*). Este “silogismo” procederia então da seguinte forma: a) partimos da suposição de que uma imagem deve ter uma causa em uma percepção anterior (premissa maior), b) temos consciência de contemplar uma imagem agora (premissa menor) e c) logo, concluímos que esta imagem atualmente contemplada possui uma causa, cuja busca nos leva à recordação (conclusão)¹¹. A recordação, portanto, é um método indutivo que busca a causa originante de uma imagem atual. Mediante este procedimento chega-se não só ao estímulo externo que originou a imagem, mas adquire-se também uma clara consciência do tempo decorrido entre essa causa e a imagem atual, pois que não é apenas a cadeia causal efetiva que é reproduzida por uma cadeia imagética a ela correlacionada, mas também a duração efetiva entre esses eventos é proporcionalmente reproduzida por meio da duração entre as imagens a eles correlacionadas.

Aristóteles estabelece dois critérios para distinguir o lembrar do recordar, a saber, o tempo e o fato do primeiro ser comum aos homens, bem como a outros animais, enquanto que o segundo é um atributo especificamente humano (cf. *De mem.* 453 a_{6,9}). A razão disto, como explicaremos acima, é que a recordação é “como um tipo de silogismo” e, por conseguinte, recordar é, na verdade, inferir que algo foi visto, ouvido ou sofrido anteriormente e isto, para o Estagirita, é “como um tipo de investigação” (*De mem.* 453 a₁₂: *ὅσον ζήτησίς τις*). E esta só pode ser realizada por entes que possuem por natureza (*φύσει*) a faculdade deliberativa (*βουλευτικόν*), pois o deliberar também é um tipo de silogismo. Mas, qual é então a diferença entre lembrar e recordar em relação ao tempo? A

¹¹ Seguimos aqui a exegese de W.D.Ross, *Parva naturalia*, Oxford, 1955, *ad loc.*, p.252.

diferença parece consistir na superior consciência temporal do recordar face ao lembrar¹², dado que, por um lado, o recordar é mais preciso em situar temporalmente o que é recordado do que o lembrar em situar temporalmente o que é lembrado, pois que o recordar procede metodicamente ao estabelecer claras coordenadas temporais, mediante a sucessão das imagens evocadas, para chegar ao estímulo que produziu a imagem atual de que se parte e, por outro, que o recordar possui uma relação mais autêntica com o passado enquanto tal, na medida em que lembrar é apenas reconhecer uma imagem atual como cópia, ou seja, como referindo-se a algo passado, enquanto que recordar é partir de uma imagem atual e buscar a partir dela, por um método específico, uma percepção, experiência ou ciência que sabemos ter esquecido. Em outras palavras, sabemos que esquecemos algo, temos plena consciência do passado enquanto tal e queremos (eis aqui a deliberação) recuperar isto que um dia percebemos ou experimentamos. Esse resgate de algo sabidamente esquecido é a recordação.

Por fim, Aristóteles conclui o seu tratado sobre a memória e a recordação, mostrando a íntima relação fisiológica da recordação e da memória com os humores do corpo.

¹² Cf. a tradução altamente interpretativa, mas bastante adequada de G.R.T.Ross para a sentença que distingue o recordar do lembrar, *οὐ μόνον κατὰ τὸν χρόνον*: G.R.T.Ross, *op.cit.*, p.117: "not merely in the superiority of the sense of time which it involves". Cf. também os comentários de G.Verbeke, *op.cit.*, pp.373ss., que cita a tradução de J.Tricot que, por sua vez, segue G.R.T.Ross e de R.Sorabji, *op.cit.*, *ad loc.*, p.111: "Remembering can occur without a substantial time gap after the original perception, learning, or experience. Recollection cannot (451 a₃₁ - b₆)", que, entretanto, permanece um tanto obscuro, pois o que quer dizer exatamente "a substantial time gap"? Um mês, um ano, dez anos?

1.3. A passagem da cognição à ação: o movimento animal e o tempo

Vimos, no capítulo anterior, como ocorrem os processos de percepção e memória. Agora resta-nos entender de que modo, segundo Aristóteles, tem início a ação. A fim de compreender esta passagem do processo cognitivo da percepção para a ação nós analisaremos, a seguir, os capítulos sete, nove, dez e onze do terceiro livro do *De anima*, bem como o opúsculo *De motu animalium*¹³.

O capítulo sete do terceiro livro do *De anima* estabelece, logo de início (cf. *De an.* 431 a₈₋₁₀), uma interessante semelhança entre a percepção e o mero dizer ou pensar. Analisados isoladamente estes processos não podem ser considerados verdadeiros ou falsos. Isto ocorre porque a percepção (entenda-se, a percepção do âmbito de um sensível próprio pelo seu sentido respectivo) é sempre verdadeira (cf. *De an.* 427 b₁₁₋₁₃), ou seja, é indubitável que a visão veja cores ou que o ouvido ouça sons (pode haver, entretanto, um erro mínimo no que diz respeito à cor ou ao som percebidos, cf. *De an.* 428 b₁₈₋₁₉). Igualmente está excluída toda possibilidade de erro no caso da intelecção dos indivisíveis (cf. *De an.* 430 a₂₆₋₂₇) ou na mera enunciação do nome de uma coisa (cf. *De interp.* 16 a₁₄₋₁₆). O verdadeiro ou o falso ocorrem apenas quando se dá uma união ou uma separação entre ao menos dois termos, como nos ensina o tratado *Da Interpretação*. No caso da sensação o que é agregado pelo sentido comum aos sensíveis próprios é a percepção do prazer (*ἡδονή*) ou da dor (*λύπη*) - com exceção do olfato que, devido a sua pouca acuracidade, só pode ser percebido pelo homem em conexão com o prazer ou a dor (cf. *De an.* 421 a₁₀₋₁₃) - que funcionam no plano sensitivo como a afirmação e a negação no âmbito intelectual. Diante da percepção do prazer ou da dor a resposta do homem é de dirigir-se ou de afastar-se do

¹³ Os comentários do *De anima* que segui mais de perto foram: Thomae Aquinatis, *In Aristotelis librum De Anima commentarium*, cura ac studio A.M.Pirotta, Augustae Taurinorum, 1959; R.Hicks, *Aristotle, De Anima*, with translation, introduction and notes, Amsterdam, 1965 (Reprint of the 1907 ed.); G.Movia, *Aristotele, L'Anima*, traduzione, introduzione e commento, Napoli, 1991 (1979¹) e R.Bodéüs, *Aristote, De l'âme*, traduction inedite, présentation, notes et bibliographie, Paris, 1993. Para o *De motu animalium* fundamentei-me principalmente nos comentários de M.Nussbaum, *Aristotle's De motu animalium*, text with translation, commentary and interpretative essays, Princeton, 1985 (1978¹) e de D.Lanza, *Il Moto degli Animali, Aristotele. Opere Biologiche*, a cura di D.Lanza e M.Vegetti, Torino, 1996 (1971¹).

sensível em questão. A faculdade sensitiva e a desiderativa são, na verdade, a mesma faculdade, só podendo ser distinguidas conceitualmente ou, como diz o Estagirita, por meio do seu ser (*εἶναι*). No plano intelectual sucede algo análogo, porquanto as imagens, que aqui assumem o lugar dos estados perceptivos, são pensadas pelo intelecto como verdadeiras ou falsas e, em função disto, são buscadas ou evitadas. Tal como só ocorre o sentir quando um sensível é atualmente percebido, do mesmo modo só ocorre o pensar quando uma imagem é atualmente pensada. Além disso, assim como o sentido comum unifica os diversos sentidos próprios, assim também o intelecto unifica as diversas imagens. Podemos ser movidos, portanto, quer na presença de um sensível percebido como prazeroso ou doloroso quer na sua ausência, isto é, quando temos apenas uma imagem ou um pensamento acerca de algo ausente. Por exemplo: se avistamos ao longe tochas (a visão percebe as cores do fogo) em movimento (o sentido comum percebe os movimentos das tochas), sabemos então que as tropas inimigas se aproximam e, por conseguinte, ou teremos de fugir delas ou teremos de enfrentá-las. Todavia, é o caso em que a percepção não está presente que nos interessa em particular, pois neste caso o indivíduo graças somente às suas imagens e aos seus pensamentos “calcula e delibera sobre as coisas futuras em relação às presentes” (*De an.* 431 b₇₋₈: *λογίζεται καὶ βουλευεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα*). Nisto consiste a estrutura temporal da ação, como veremos mais tarde. Por fim, Aristóteles explica que a analogia do prazer e da dor no plano da sensação com a afirmação e a negação no plano da razão, fundamenta-se em que ambos binômios são as expressões respectivas do bem e do mal nas esferas sensorial e intelectual. A diferença entre eles baseia-se no fato da afirmação e da negação possuírem um valor absoluto enquanto que o prazer e a dor são relativos aos indivíduos. Em outras palavras, aquilo que não participa da ação, isto é, da contingência, pode ser considerado absolutamente, mas, no domínio da contingência não se pode postular um bem absoluto. A crítica, ainda que velada, à concepção platônica do Bem como Idéia suprema fica aqui evidente (voltaremos a esse ponto posteriormente).

O capítulo nove do terceiro livro do *De anima* começa definindo as duas funções fundamentais da alma: a faculdade crítica ou discriminante (*κριτικόν*), que compreende o

pensamento e a sensação e a faculdade responsável em produzir o movimento tópico dos animais. Após polemizar com Platão e com os Acadêmicos no que diz respeito às suas propostas de bipartição ou tripartição da alma, discussão em que não iremos nos adentrar, Aristóteles se volta aqui à sua questão central : o que é que faz com que o animal se movimente localmente? Não lhe interessa agora saber de outros tipos de movimento que acometem os animais como, por exemplo, a geração, o crescimento ou a respiração, assuntos de outros tratados, mas apenas e tão somente do movimento local. O movimento tópico não pode ser produzido pela faculdade nutritiva, pois neste caso também as plantas mover-se-iam desta forma. Tampouco poderia ser gerado pela faculdade sensitiva, tendo em vista que há animais perfeitamente desenvolvidos, mas completamente imóveis (por exemplo: a esponja ou a anêmona-do-mar). Aristóteles elimina também a possibilidade de que seja apenas a faculdade racional (*λογιστικόν*) - o caso do incontinente (*ἀκρατής*) o prova - ou a tendência (*ὄρεξις*) - o caso do continente (*ἐνκρατής*) o demonstra - que causem o movimento tópico. Este movimento, segundo o Estagirita, é sempre em vista de algo (*ἔνεκα τούτου*) e é acompanhado ou por uma imagem ou por uma tendência, pois nenhum organismo vivo que não tenda para algo ou que não se afaste de algo se moverá localmente, a menos que seja por violência (cf. *De an.* 432 b₁₅₋₁₇).

Cabe recordar que já no segundo livro do *De anima* Aristóteles diferenciara nos animais uma faculdade sensitiva (*αἰσθητικόν*) de uma faculdade apetitiva (*ὀρεκτικόν*), dividindo no âmbito desta última a apetência ou tendência (*ὄρεξις*) em: desejo (*ἐπιθυμία*), impulso (*θυμός*) e deliberação (*βούλησις*). Mas, afirma o Estagirita, quem possui (*ὑπάρχει*) a sensação, possui também o prazer e a dor e, por conseguinte, o prazeroso e o doloroso e, prosegue ele, quem possui esses últimos já possui o desejo, pois este é, na verdade, a tendência para o que gera prazer, ou seja, para o prazeroso (cf. *De an.* 414 b₁₋₆). Vê-se aqui novamente expressado o íntimo e indissolúvel vínculo que unifica a percepção considerada como percepção de qualidades sensíveis e a percepção considerada enquanto percepção do prazer e da dor. Dito de outro modo, aqui é assinalado com força a estreita e indissociável relação entre a percepção considerada enquanto um fato cognitivo e a percepção considerada enquanto um fato apetitivo.

Retornemos ao terceiro livro do *De anima* e analisemos agora o seu importante décimo capítulo. Após ter refutado as soluções propostas pelos filósofos precedentes, Aristóteles oferece-nos finalmente a sua resposta para o problema da origem do movimento tópico nos animais.

Ele inicia o capítulo afirmando que duas parecem ser as causas do movimento tópico dos animais: a tendência ou o intelecto, isso se for possível considerar a imaginação um tipo de pensamento. Esta ressalva é importante, pois que todos os outros animais à exceção do homem, não possuem a capacidade de pensar intuitiva ou discursivamente, mas possuem a capacidade de imaginar. Mesmo os homens agem muitas vezes contrariamente à razão, seguindo então as suas imagens. Na verdade, conclui o Estagirita, ambos princípios - a tendência e o intelecto - são responsáveis pelo movimento animal. É claro, segundo ele, que não se trata aqui do intelecto teórico, mas sim do intelecto prático, ou seja, daquele que raciocina em vista de algo (*ὁ ἐνεκα*). Esta íntima associação entre o intelecto prático e a tendência no âmbito humano evidencia-se em um passo da *Ética Nicomaquéia* que fala da decisão (*προαίρεσις*) como sendo fruto de um “intelecto apetente” (*ὄρεκτικὸς νοῦς*) ou de uma “apetência racional” (*ὄρεξις διανοητικῆ*) (cf. *E.N.* 1139 b₄₋₅). Não só o intelecto prático é em vista de algo, mas também a tendência é em vista de algo, a saber, do apetecível (*ὄρεκτόν*). E o que é o apetecível? O apetecível é um bem, seja ele verdadeiro ou aparente. Este bem que é o fim a que tende a apetência é, na verdade, o ponto de partida do intelecto prático. Ou seja: o intelecto prático procede a partir do fim aspirado pela tendência, o bem, acerca do qual enuncia um juízo universal e dirige-se para a ação possível onde termina (cf. *De motu an.* 701 a₂₄₋₂₅). Note-se que o intelecto prático parte de algo que não é atualmente, de algo futuro - o bem anelado - em direção ao estado de coisas presente em que efetivamente se encontra e então age tendo em vista o bem, mas levando em consideração as possibilidades do momento¹⁴. Esse procedimento do intelecto prático é o que Aristóteles denomina silogismo prático. Este compõe-se de duas premissas, uma universal relativa ao bem aspirado e outra particular relativa ao que é possível fazer nas atuais circunstâncias a fim de atingir este bem. A conclusão deste tipo de silogismo é a

¹⁴ Cf. os comentários de Tomás de Aquino, *In Aristotelis librum De Anima commentarium, Liber III, Lectio 15*, par. 821.

própria ação que o indivíduo executa com o intuito de alcançar o bem almejado. Não nos esqueçamos que para Aristóteles a decisão é feita sobre os meios e não sobre os fins. Vemos claramente aqui a importância fundamental que o tempo desempenha no plano da ação, importância esta que o próprio Estagirita, ainda neste capítulo de seu opúsculo, irá ressaltar.

Tanto o pensamento quanto a imagem movem porque visam o apetecível. Logo, há apenas um motor realmente, a saber, a faculdade apetitiva (*ὀρεκτικόν*). Isto se depreende do fato de que se o intelecto não move sem a tendência, pois a deliberação (*βούλησις*) é um tipo de tendência (mover segundo a razão é mover segundo o querer), a tendência pode mover contra a razão, pois o desejo (*ἐπιθυμία*) também é um tipo de tendência. Uma outra diferença consiste em que o intelecto é sempre “reto” (*ὀρθός*) enquanto a tendência e a imaginação podem sê-lo ou não. A tendência que segue o intelecto é “reta” e ela denomina-se deliberação, já a outra, a que age contra a razão é o desejo. A imaginação também pode seguir o intelecto, caso em que ela será considerada “reta”, chamando-se imagem racional, no outro caso, ou seja, quando ela trabalha contra a razão ela se denominará imagem sensível (cf. *De an.* 433 b₂₉). Na verdade, o que realmente move é sempre o apetecível (*ὀρεκτόν*), quer ele seja um bem autêntico (aspirado pelo intelecto) quer ele seja apenas um bem aparente (desejado contra a razão). Esse bem, entretanto, não é o Bem absoluto e imutável, mas o bem prático (*πρακτόν*), isto é, o que pode ser diferente do que é.

O que move, com efeito, é a faculdade apetitiva (*ὀρεκτικόν*), mas dado o fato dessa poder mover a favor ou contra a razão, pois ela compreende em si tanto a deliberação quanto o desejo, os “móveis” do homem se manifestam efetivamente de modo plural. A possibilidade de que se produzam tendências contrárias em um mesmo indivíduo, o que ocorre no caso da razão aspirar a um bem e do desejo cobiçar um outro, só pode verificar-se “nos seres que tenham a percepção do tempo” (*De an.* 433 b₇: *ἐν τοῖς χρόνου αἰσθησιν ἔχουσιν*)¹⁵. O próprio Aristóteles explica esta diferença entre a razão e o

¹⁵ Esses seres parecem ser os homens, ao menos no que diz respeito à percepção do futuro, pois quanto ao passado Aristóteles atribui a memória, como vimos, a outros animais além do homem. O melhor comentário

desejo em termos temporais: “o intelecto, na verdade, ordena resistir por causa do futuro, o desejo, por outro lado, <ordena atuar> por causa do iminente, pois o iminente lhe parece um prazer, mais precisamente, um prazer absoluto e um bem absoluto, por causa dele não ver o futuro” (*De an.* 433 b₇₋₁₀: *ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὄραν τὸ μέλλον*). A diferença temporal entre essas duas instâncias se elucida ainda mais ao recordarmo-nos da definição que o Estagirita havia dado de *ἤδη* na *Física*: “o iminente significa a parte do tempo futuro mais próxima do agora presente e indivisível” (*Phys.* 222 b₇₋₈: *τὸ δ' ἤδη τὸ ἐγγύς ἐστι τοῦ παρόντος νῦν ἀτόμου μέρος τοῦ μέλλοντος χρόνου*). O desejo, portanto, induz a agir tendo em vista apenas o prazer imediato. Se ele predomina em um homem - caso do incontinente -, este não será capaz de decidir, pois a decisão acontece apenas quando, a fim de alcançar um bem futuro, calculamos os meios mais adequados para atingir este fim, o que muitas vezes significará refrear-se ante um prazer imediato, pois este pode desviarnos do bem almejado. O homem virtuoso (*σπουδαῖος*), por conseguinte, só pode sê-lo porque é capaz de perceber a dimensão futura do tempo e, em nome dela, realizar as suas escolhas nas circunstâncias presentes. Relativizar o prazer iminente face a um futuro mais distante onde o bem verdadeiro realmente se encontra, eis a função do intelecto no âmbito da ação.

A seguir, Aristóteles estabelece um paralelo do movimento tópico dos animais com a análise das partes constitutivas do movimento tal como desenvolvida no oitavo livro da *Física* (cf. *Phys.* 256 b₁₄₋₁₆). Três são esses elementos: o movente, que pode ser imóvel ou

deste passo provém de Temístio, citado por R.Hicks, *op.cit.*, *ad loc.*, p.560: “e certamente sobretudo no homem, pois este percebe o tempo em si mesmo; os outros animais <percebem-no> acidentalmente, <nestes>, pois, não há <percepção> do tempo, mas <somente> da afecção <proveniente> de afecções antigas. Seguramente do futuro nenhum dos outros animais têm percepção, porque nenhum sofre algo no futuro. A menos que nas formigas e abelhas a comida que armazenam seja como a percepção do tempo futuro. Somente o homem é ‘simultaneamente adiante e atrás’, pois somente ele possui um intelecto que numera o anterior e o posterior e o número deste é tempo” (Them., *In libros Aristotelis De Anima paraphrasis*, 120, 11: *καὶ μάλιστα γὰρ ἐν ἀνθρώπων· οὗτος γὰρ αἰσθάνεται χρόνου καθ' αὐτό, τὰ δὲ ἄλλα κατὰ συμβεβηκός, οὐ γὰρ τοῦ χρόνου ἄλλα τοῦ πάθους οὐ ἔπαθε πάλαι· ἀμέλει τοῦ μέλλοντος οὐδὲν αὐτῶν αἰσθησὶν ἔχει, ὅτι μηδὲ πάσχει τι ἐν τῷ μέλλοντι· εἰ μὴ ἅπα ἐν μύμηξί καὶ μελίτταις καὶ τοῖς αποθεσαυρίζουσι τὴν τροφήν ἐστὶ πως καὶ τοῦ μέλλοντος αἰσθησὶς χρόνου. ἀνθρώπος δὲ μόνος ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω· ὁ μόνος γὰρ νοῦν ἔχει ὅ τὸ πρότερον ἀριθμῆι καὶ τὸ ὕστερον, ὁ δὲ ἀριθμὸς οὗτος χρόνος ἐστίν).*

móvel, aquilo com que move e o movido. A analogia entre o movimento animal e o movimento do cosmo é perfeita (não nos esqueçamos que para Aristóteles o cosmo e os corpos celestes eram seres vivos). O movente imóvel dos animais sublunares é o bem prático; o movente móvel é a sua faculdade apetitiva que é movida ao tender ao bem, ou seja, a tendência é uma espécie de movimento ou atividade; aquilo com que move é algo corpóreo (*σωματικόν*) e, por fim, o movido é o próprio animal. Esse algo corpóreo, por meio do qual o animal é movido, é o “pneuma inato” (*σύμφυτον πνεῦμα*), como veremos logo mais ao analisarmos o *De motu animalium*. Esse pneuma inato é entendido por Aristóteles como o correlato somático da apetência (*ὄρεξις*), isto é, assim como é por meio desta faculdade que o animal tende para o prazer e evita o desprazer, será também graças a esse ar respirado que o animal se dilata e se contrai. Este ar inato faz-se presente no corpo lá onde princípio e fim se identificam, a saber, em qualquer articulação (*γίγλυμος*), que é sempre formada de duas partes: uma parte côncava, imóvel e que dá início ao movimento e uma outra convexa e móvel. Essas partes são diversas conceitualmente, mas do ponto de vista da grandeza são inseparáveis, pois as suas superfícies coincidem. Mas, se tudo o que se move deve possuir um centro imóvel, tal como no círculo o ponto central permanece fixo, então considerando o animal como um todo, o seu centro é indubitavelmente o coração.

Embora o Estagirita não mencione expressamente o coração nesta passagem, um passo de outra obra de sua autoria confirma a nossa asserção. A obra em questão é o *De partibus animalium* e a passagem que nos interessa é a seguinte: “Na parte frontal e central do corpo situa-se o coração, no qual nós dizemos residir o princípio da vida e de todo movimento e percepção (a percepção e a mudança ocorrem, na verdade, na direção que se denomina frontal. E, com efeito, por esta mesma razão se define o frontal e o dorsal)” (*De part. an.* 665 a₁₀₋₁₅: *ἡ μὲν γὰρ καρδία ἐν τοῖς ἔμπροσθεν καὶ ἐν μέσῳ κεῖται, ἐν ἣ τὴν ἀρχὴν φαμεν τῆς ζωῆς καὶ πάσης κινήσεως (ἐπὶ τὸ καλούμενον γὰρ ἔμπροσθεν ἢ αἰσθησις καὶ ἡ κίνησις· αὐτῷ γὰρ τῷ λόγῳ τούτῳ διόρισται τὸ ἔμπροσθεν καὶ ὀπισθεν, cf. também *ibid.*, 666 b₁₃₋₁₆). Além de Aristóteles nos assegurar neste passo que o coração é “o princípio da vida e de todo movimento e*

percepção”, ele faz uma outra afirmação que nos interessa sobremaneira. Ele diz que a percepção e a mudança ocorrem frontalmente. Que a percepção dos animais seja frontal Aristóteles já havia explicado neste mesmo tratado por duas razões de ordem fisiológica: a primeira porque o coração, órgão do qual provém os sentidos, localiza-se frontalmente e a segunda porque o processo perceptivo só ocorre na presença do sangue e a parte posterior da cabeça, segundo o Estagirita, seria desprovida de veias (cf. *De part. an.* 656 b₂₂₋₂₇ ; cf. também *De iuvent.* 467 b₃₀₋₃₃). Que o movimento tópico dos animais, por outro lado, se dê para a frente parece ser o natural para Aristóteles, tão natural que em outra obra lhe parece sem sentido empregar o binômio frontal-dorsal para referir-se ao movimento (cf. *De inc. an.* 706 b₃₄ - 707 a₅ ; todavia, na *História dos Animais* ele apresenta a lagosta como uma exceção, pois ela se move para trás, cf. *Hist. an.* 490 a₃). Antes ele acredita que seja o par destro-sinistro que se aplica ao movimento. Esse binômio, como o outro por ele diferenciado nos animais, o superior-inferior, é definido por sua função: destro é o princípio do movimento (cf. *De inc. an.* 706 a₁₀₋₁₃), tal como superior é a parte onde ocorre a nutrição e frontal a parte onde ocorre a percepção. O Estagirita conclui o capítulo dez do terceiro livro do *De anima* ressaltando a fundamental importância da imaginação para explicar o movimento dos animais, isso porque se o motor móvel dos animais é a faculdade apetitiva (*ὄρεκτικόν*), essa, por sua vez, não pode operar sem a imaginação (*φαντασία*), pois que é essa que representa o bem para o qual a tendência impulsiona o animal.

O capítulo onze do livro três do *De anima* não acrescenta muita coisa ao que Aristóteles já havia exposto anteriormente, antes ele precisa e detalha alguns pontos apenas rapidamente abordados no capítulo precedente.

Aristóteles inicia o capítulo onze perguntando-se o que seria responsável pelo movimento dos animais que possuem apenas o sentido do tato. Dado que até mesmo nesses animais o Estagirita reconhece a presença da sensação de prazer e dor, é para ele legítimo deduzir que esses animais também possuem desejo, pois este, na sua opinião, está indissociavelmente vinculado à sensação de prazer e dor. Admitido que esses animais também se movem, ainda que de modo indeterminado (*ἀορίστως*), é preciso supor que eles sejam providos de imaginação, já que sem algum tipo de representação de algo, que deve ser buscado ou evitado, o desejo sozinho não poderia provocar o movimento dos

animais. Dessas duas premissas Aristóteles conclui que mesmo os animais dotados apenas do sentido do tato devem possuir tanto o desejo quanto a imaginação, mesmo que ambas essas instâncias estejam presentes neles somente de modo vago e impreciso.

O tipo de imaginação presente nesses e em outros animais é a imaginação sensitiva. Só o homem, dentre todos os animais, possui a imaginação deliberativa, pois esta só pode se manifestar nos seres racionais (por este motivo o Estagirita denomina-a às vezes imaginação racional). Isto porque decidir-se a fazer isto ou aquilo demanda a capacidade de calcular e esta, por sua vez, implica necessariamente a presença prévia da capacidade de estabelecer um único critério de medida, a saber, do bem. Consideremos uma situação cotidiana a fim de ilustrar a doutrina aristotélica. Suponhamos que temos apenas duas possibilidades diante de nós: ou compramos uma barra de chocolate ou um suco de laranja. Tanto num caso como no outro formam-se representações mentais, Aristóteles diria, imagens, acerca do prazer que esses alimentos nos dariam. Todavia, a essas imagens, sobrepõe-se uma outra derivada do critério de medida que adotamos para julgá-las, por exemplo, o de que, por razões de saúde, devo evitar a ingestão de açúcar. Se o bem a que aspiro é a minha saúde, que neste caso está ameaçada por um excesso de açúcar no meu organismo, é óbvio então que, embora o chocolate possa me dar maior prazer, eu deverei escolher comprar o suco de laranja. Logo, é em vista do bem almejado que decidimos sobre os meios. Por isso, diz Aristóteles, de muitas imagens cria-se uma, ou seja, diante das imagens que podemos ter de diferentes linhas de ação (comprar o chocolate ou comprar o suco), criamos uma única (comprar o suco), nascida da necessidade de escolher o meio mais apropriado (a ingestão de um alimento com menor quantidade de açúcar) para alcançar o fim almejado (a saúde). É interessante constatar como a estrutura cognitiva percepção-memória-experiência está implícita na decisão. Primeiro formamos imagens de diversas linhas de ação particulares (trata-se de imagens sensitivas), a seguir, retêmo-las na memória e então formamos dessas múltiplas imagens uma só (trata-se da imagem deliberativa) - o que corresponde à experiência -, tendo em vista uma única coisa, a saber, o bem prático a que aspiramos¹⁶.

¹⁶ Cf. o comentário de R. Bodéüs, *op. cit.*, *ad loc.*, p.249, n.6 e n.7.

Dado que a faculdade apetitiva não é una, mas subdivide-se em três, podemos falar então de três modos pelos quais os homens se movem: eles podem mover-se contra a razão, caso em que a tendência (*ὄρεξις*) que os move é dita desejo (*ἐπιθυμία*); eles podem mover-se sem considerar a razão, tal qual uma bola move uma outra, ou seja, mecanicamente e aí a tendência chama-se impulso (*θυμός*) e, por fim, eles podem mover-se conforme a razão, caso em que a tendência denomina-se deliberação (*βούλησις*).

A faculdade cognitiva, ao contrário da apetitiva, não se move, mas permanece em repouso. Do ponto de vista do silogismo prático é fácil entender isto. O juízo universal, premissa maior do silogismo prático, move como um movente imóvel, pois que apenas exprime o bem almejado, enquanto que a segunda premissa, a menor, move como um movente móvel na medida em que ela particulariza o juízo universal. Por exemplo: a) premissa maior: todos os diabéticos devem evitar ingerir alimentos com alto teor de açúcar; b) premissa menor: eu sou um diabético e o chocolate é um alimento com alto teor de açúcar e, finalmente c) a conclusão - que no caso do silogismo prático é uma ação - : eu compro o suco de laranja e não a barra de chocolate.

Passemos agora à análise do pequeno, mas fundamental tratado *De motu animalium*. Aristóteles inicia a sua investigação sobre o movimento dos animais, seja ele o caminhar, o nadar ou o voar, estabelecendo a necessidade de que o movimento de cada animal deva ser entendido por analogia com a análise mais geral acerca do movimento, desenvolvida por ele na *Física* (cf. *Phys.* VIII, 1, 2 e 5) e que teve por resultado a elaboração da tese de que o princípio dos outros movimentos é o que se move por si mesmo e que, por sua vez, o princípio deste é o que permanece imóvel. Eis a razão, segundo Aristóteles, dos animais serem dotados de articulações (*καμπαί*), dado estas atuarem como centros imóveis dos movimentos. Por exemplo: ao mover-se o antebraço o cotovelo permanece imóvel, mas ao movimentar-se todo o braço é o ombro que se conserva imóvel; igualmente, movendo-se a perna o joelho resta imóvel, mas ao mover-se toda a perna é a anca a ficar imóvel. As partes onde se encontram as articulações, portanto, são em ato uma única coisa, mas em potência duas. Por exemplo: a perna estirada é uma só (perna em ato), mas a possibilidade de flexionar-se faz com que a consideremos como duas (perna em potência). Aristóteles

encerra o primeiro capítulo deste tratado com uma afirmação muito importante. Ele diz que o animal, além deste princípio imóvel dentro de si, que possibilita a mobilidade de seus membros, também deve possuir um princípio imóvel fora de si, ou seja, um princípio sem o qual o animal como um todo não poderá se mover. Aristóteles procura ilustrar essa asserção no segundo capítulo mediante dois tipos de exemplo: o primeiro diz respeito a situações em que o meio oferece resistência para o animal, de tal forma que o caminhar, o nadar ou o voar tornam-se impossíveis (podemos pensar em um homem que tentasse caminhar em areia movediça), o segundo que se refere a situações em que se tentasse mover algo a partir de si mesmo, sem um apoio externo (Aristóteles exemplifica isso por meio da impossibilidade de se mover um barco a partir do seu interior). Ambos tipos de exemplo enfatizam a necessidade de que exista um meio relativamente imóvel (a água e o ar não são imóveis em senso estrito) que ofereça resistência ao animal e que este meio seja totalmente distinto do próprio animal, caso contrário o animal não será capaz de se mover (cf. *De inc. an.* 705 a₆₋₁₂).

Os capítulos três e quatro do *De motu animalium* são um *excursus* em que Aristóteles, por analogia com o que havia exposto acerca do movimento dos animais nos dois primeiros capítulos, tenta explicar o movimento dos céus. Os corpos celestes que também são seres vivos (cf. *De caelo* 292 a₁₈₋₂₁; *Phys.* 256 b₂ e *Met.* 1072 b₂₈) precisariam, portanto, do mesmo modo que os animais, de algo imóvel que fosse totalmente separado deles a fim de que pudessem mover-se. Este algo imóvel, contudo, não poderia ser nem algo semelhante às articulações, pois os corpos celestes são sempre em ato, nem um análogo do que o meio é para o animal, pois como a Terra, o único planeta totalmente estável segundo a cosmologia do Estagirita, poderia suportar o peso de todas as esferas supralunares que se movimentam ao seu redor, sem sair de seu próprio lugar? Logo, esse princípio imóvel deve ser algo imaterial, situado fora do cosmo e que não induza o movimento aos céus por nenhuma força exercida de dentro do próprio cosmo; como se vê, características estas que a hipótese da Terra como sustentáculo e princípio imóvel do cosmo contradiz totalmente. Esse princípio, por conseguinte, só pode ser o Movente Imóvel, ou seja, Deus, tal como concebido na *Física* (cf. *Phys.* VIII).

Após haver afirmado no capítulo cinco a prioridade do movimento local para os animais face ao crescimento (movimento quantitativo) e à alteração (movimento qualitativo) em base à sua analogia com o que ocorre no universo, onde o movimento tópico possui uma clara primazia sobre todos os outros tipos de movimento, Aristóteles passa a explicar no sexto capítulo a verdadeira causa do movimento animal. Esta, como agora se percebe, não é o fato dele ser dotado de articulações ou de ter um meio que lhe ofereça resistência, condições necessárias, mas não suficientes para explicar o movimento animal. A verdadeira razão, Aristóteles afirma peremptoriamente, é que “todos os animais, na verdade, movem e são movidos por causa de algo, já que isto é o limite de todo o seu movimento: o em vista do quê” (*De motu an.* 700 b₁₅₋₁₆: πάντα γὰρ τὰ ζῶα καὶ κινεῖ καὶ κινεῖται ἔνεκα τινος, ὥστε τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς πάσης τῆς κινήσεως πέρας, τὸ οὐ ἔνεκα), ou seja, a verdadeira explicação do movimento dos animais é uma explicação de natureza teleológica. O Estagirita enumera cinco fatores responsáveis por este movimento dos animais: o raciocínio, a imaginação, a decisão, a deliberação e o desejo. Sendo que, segundo ele, o denominador comum de todos esses fatores são apenas dois: o pensamento (νοῦς) e a tendência (ὄρεξις). A imaginação (φαντασία) e a percepção (αἰσθησις) colocam-se do lado do pensamento (νοῦς), pois que ambas essas faculdades, tais como o raciocínio (διάνοια) também servem para estabelecer distinções, eles compõem, portanto, aquilo que Aristóteles denominou a faculdade crítica (κριτικόν). Por outro lado, a faculdade apetitiva (ὄρεκτικόν) é formada, segundo ele, pela deliberação (βούλησις), pelo impulso (θυμός) e pelo desejo (ἐπιθυμία). Por fim, a decisão (προαίρεσις) é comum tanto ao raciocínio quanto ao desejo, ou seja, a decisão implica na participação conjunta das duas faculdades anímicas básicas, a faculdade crítica e a apetitiva. O primeiro movente nos animais, portanto, é aquilo que é apetecível (ὄρεκτόν) e pensável (διανοητόν), não porém qualquer coisa pensável, mas somente “o fim dos objetos de ação” (τὸ τῶν πρακτῶν τέλος). O bem que suscita a ação é para Aristóteles o bem prático, que pode ser apenas um “bem aparente” (φαινόμενον ἀγαθόν) e não o bem real. Nisto os animais diferem dos corpos celestes, pois que estes

últimos movem-se ao serem movidos pelo eternamente belo (*τὸ αἰδίου καλόν*) e pelo que é verdadeira e primacialmente bom (*τὸ ἀληθῶς καὶ πρῶτως ἀγαθόν*) e não por um bem que em um momento qualquer pode ser e em outro deixar de ser (*ποτέ μὲν ποτέ δὲ μή*). Além disso, os corpos celestes se movem sempre (*ἀεὶ κινεῖται*), enquanto que o movimento dos animais tem um limite (*πέρας*). Por fim, a última diferença é que o Movente Imóvel move sem ser movido, enquanto que a tendência e a faculdade apetitiva dos animais são movidos ao moverem.

No capítulo sete Aristóteles se dedica a explicar o silogismo prático através de uma série de exemplos. Ele começa comparando o silogismo teórico com o prático. O primeiro é um raciocínio sobre as coisas imóveis (*τὰ ἀκίνητα*) que tem por fim (*τέλος*) uma proposição especulativa (*θεώρημα*), ou seja, de duas premissas extrai-se necessariamente uma conclusão (*συμπέρασμα*); o segundo é um raciocínio sobre o objeto de ação (*τὸ πρακτόν*) de cujas premissas extrai-se, como conclusão, não uma proposição, mas sim a própria ação (*πράξις*). No caso deste último tipo de silogismo, mais preciso do que falar de uma premissa universal (premissa maior) e de uma premissa particular (premissa menor), é falar de uma premissa “por meio do bem” (*διὰ τε τοῦ ἀγαθοῦ*) e de uma outra “por meio do possível” (*διὰ τοῦ δυνατοῦ*). Assim, a primeira premissa enuncia um bem que se apetece, por exemplo, a saúde, enquanto que a segunda, na verdade, parece enunciar duas coisas, embora Aristóteles não as distinga explicitamente: o que deve ser feito para se atingir o fim aspirado e o momento apropriado para fazê-lo. Por esta razão, ou seja, porque é preciso que o agir se dê em um determinado momento a fim de que a ação possa ser explicada, é que Aristóteles se utiliza de exemplos nos quais o tempo adequado para agir é o momento presente¹⁷. Por isso, em todos os exemplos que ele nos oferece neste capítulo ele recorre ao advérbio temporal *εὐθύς* (“imediatamente”) para designar o momento da ação (cf. *De motu an.* 701 a_{14,15,17} e 22). A ação ocorre imediatamente porque normalmente não paramos para pensar na segunda premissa que é óbvia, isso só o fazemos

¹⁷ Cf. as observações a esse respeito no ensaio sobre o silogismo prático de M.Nussbaum, *Aristotle's De motu animalium*, pp.191-193, esp. p.193.

quando nos colocamos questões dialéticas que se referem justamente às premissas contrárias que serão adotadas em um debate, de modo que fazemos rapidamente tudo aquilo que fazemos sem calcular ou refletir. Por exemplo: o desejo me diz que devo beber, a percepção reconhece este líquido como sendo uma bebida, então, bebo imediatamente. A estrutura geral do movimento dos animais é a seguinte: a faculdade apetitiva é movida pela faculdade crítica com o propósito de executar alguma ação agora (o meio) visando alcançar o bem almejado (o fim), discriminado pela faculdade crítica. Dentre os animais alguns produzem algo ou agem pelo desejo e pelo impulso, outros pela deliberação (a diferença entre o produzir e o agir será tratada no próximo capítulo).

A parte final do capítulo sete, bem como os capítulos finais deste opúsculo investigam as mudanças fisiológicas que sofrem os animais ao se moverem. Resumamos, a seguir, alguns dos pontos que mais nos interessam desta discussão. Aristóteles constata que se a percepção é sempre percepção de prazer e dor, estes manifestam-se no plano fisiológico pelo aquecimento e resfriamento do corpo. A percepção causa, portanto, uma alteração fisiológica no organismo, mas não é preciso a presença física do sensível para produzir-se essa alteração, pois que uma simples imagem dessas sensações primárias - prazer e dor -, seja ela recordada ou pensada, é suficiente para provocar no corpo do homem as sensações térmicas correspondentes, a saber, calor e frio. De modo que a mera representação mental de algo doloroso basta para provocar o medo e gerar tremores. Todavia, se qualquer alteração repercute ainda que imperceptivelmente no princípio das sensações que é o coração, em muito maior medida uma mínima alteração deste acarretará em uma grande mudança em todo o corpo, como, por exemplo, o enrubescimento e a palidez, os arrepios e os tremores.

O que nos interessa em especial é o fato do homem não estar preso às percepções presentes, pois as lembranças (*μνήμαι*) de sensações passadas ou a antecipação (*ἐλπίδες*) de sensações futuras podem provocar alterações físicas de aquecimento ou resfriamento análogas àquelas produzidas na presença atual de algo prazeroso ou doloroso (cf. *De motu an.* 702 a₅₋₇).

A seguir Aristóteles passa a descrever como o primeiro movente do animal deve residir em seu único princípio, o coração. Este deve a sua posição central à necessidade de

coordenar os movimentos do lado direito com os do lado esquerdo do corpo. Assim, ele concebe o coração como responsável pela movimentação simultânea das diversas articulações do corpo. Tal como a tendência é o termo médio que move ao ser movido, é necessário haver um análogo corpóreo dela e esse algo corpóreo é o “pneuma inato” (*σύμφυτον πνεῦμα*) que se encontra no coração. Dado que as funções (*τὰ ἔργα*) do movimento são o empurrar (*ῶσις*) e o puxar (*ἔλχις*), então o instrumento corpóreo do movimento deve ser capaz de se expandir (*αὐξάνεσθαι*) e de se contrair (*συστέλλεσθαι*) e essa é precisamente a natureza (*φύσις*) do pneuma, pois ele se contrai e se expande espontaneamente (*ἀβίαστος*) e pela mesma razão é capaz de empurrar e puxar; além disso, ele é pesado em relação ao elemento ígneo e é leve em relação aos demais elementos (cf. *De motu an.* 703 a₁₉₋₂₄). O pneuma é portanto um instrumento ideal para o movimento, pois ele responde e causa um movimento qualitativo, sem, contudo, sofrer ele mesmo algum tipo de alteração (cf. *De motu an.* 703 a₂₅), confirmando, por conseguinte, no plano fisiológico a asserção mais geral de Aristóteles de que o movimento local é prioritário em relação ao movimento qualitativo.

No último capítulo do tratado Aristóteles explicita que o movimento descrito em toda a obra havia sido o movimento voluntário (*ἐκούσιος*), mas que agora ele irá mencionar os movimentos involuntários (*ἀκούσιοι*) e os não-voluntários (*οὐχ ἑκούσιοι*) que acometem os animais. Os movimentos involuntários são movimentos de partes isoladas do corpo, como, por exemplo, do coração e do pênis; assim, o aceleração das batidas cardíacas ou uma ereção súbita são produzidos por uma imagem que aparece ao homem, mas sem o comando do intelecto. Os movimentos não voluntários são mais freqüentes e não se referem a partes isoladas do corpo, mas são sistêmicos, tais como o sono, a vigília e a respiração (cf. *Phys.* 253 a₁₁₋₂₁ e 259 b₁₋₁₆). Esses últimos movimentos não envolvem nenhum tipo de decisão e, portanto, nenhum tipo de imagem; já os primeiros, para serem explicados, necessitam que se suponha a presença de alguma imagem e de algum desejo. Todavia, não é pela simples irrupção desses movimentos involuntários em um homem que ele será designado de covarde ou lascivo, mas o decisivo para que ele seja adjectivado de um modo ou de outro é que ele, uma vez tendo surgido a imagem que lhe provocou

imediatamente uma taquicardia ou uma ereção, institua-a, a seguir, como o fim aspirado pela sua ação.

Para finalizar este capítulo, que trata da relação entre as faculdades cognitivas e as motivacionais, gostaríamos de tornar explícita a estrutura temporal ínsita a essas faculdades. No início do *De memoria* Aristóteles enuncia claramente que a percepção se ocupa do presente, a memória do passado e a expectativa do futuro. No *De motu animalium* ele enumera os componentes da faculdade crítica como sendo a percepção, a imaginação e o raciocínio. A eles correspondem os seguintes membros da faculdade apetitiva: o desejo, o impulso e a deliberação. Mas em que estes diferem? A deliberação pertence somente aos homens, pois que ela é uma tendência guiada pelo raciocínio. Já o desejo e o impulso pertencem a todos os animais (cf. *E.N.* 1111 b₁₂₋₁₃), dado que os animais são definidos propriamente pela percepção e alguns deles são providos de memória. O objeto da deliberação é o fim (cf. *E.N.* 1111 b₂₆ e 1113 b₃), ou seja, aquilo que não está presente, mas que deve ser racionalmente buscado. O objeto do desejo é o prazeroso (cf. *E.N.* 1111 a₃₂₋₃₃ e 1151 b₁₁₋₁₂), isto é, o bem que experimentamos imediatamente ao alcançar o que nos é aprazível, sem nos apercebermos de que ele não é “o bem verdadeiro” (*τὸ ὄν καλόν*), que é o fim almejado pela deliberação, mas apenas e tão somente “o bem aparente” (*τὸ φαινόμενον καλόν*) (cf. *Met.* 1072 a₂₇₋₂₈). O objeto do impulso, ao contrário da imediatez do objeto do desejo e do caráter futuro do objeto da deliberação, parece residir no passado. Isto se evidencia ao Aristóteles analisar algumas formas impróprias da coragem. A coragem defini-se em relação à beleza do seu fim, ou seja, é porque um homem quer ser corajoso que ele enfrentará o seu inimigo, mesmo se tomado momentaneamente por medos e tremores. Ao contrário deste homem que se diria propriamente corajoso, o colérico (*ὀργιζόμενος*) também parece agir corajosamente, mas esta é apenas uma pseudo-coragem, pois ela se fundamenta exclusivamente em um sentimento de vingança pessoal que, quando realizado, lhe trará grande prazer. Esse homem, entretanto, não é um corajoso (*ἀνδρείος*), mas somente um lutador (*μαχόμενος*), isto porque ele não combate nem por causa do bem nem como determina a razão, mas apenas pela paixão. Esta pseudo-coragem, contudo, está tão próxima da

verdadeira coragem que, segundo o Estagirita, bastaria que ela assumisse um aspecto deliberativo e final para que ela se tornasse a verdadeira coragem (cf. *E.N.* 1117 a₄₋₉). Isto porque, como diz Aristóteles em uma passagem da *Ética Nicomaquéia*, o impulso, a diferença do desejo, “parece ouvir” (*ἔοικε ἀκούειν*) algo da razão (*λόγος*), mas o faz impropriamente, porquanto esse ouvir (*ἀκούειν*) é um ouvir mal (*παρακούειν*). Assim, diante de uma imagem ou pensamento, melhor seria dizer -ainda que o próprio Aristóteles não o tenha feito- de uma lembrança de um ultraje (*ὕβρις*) ou desprezo (*ὀλιγοψία*) de que foi vítima no passado, o impulsivo (*θυμώδης*) age como se seguisse um silogismo que afirmasse que se deve combater quem nos causar tais ofensas (cf. *E.N.* 1149 a₂₄ - b₃ acerca da diferença entre o desejo e o impulso)¹⁸.

¹⁸ Sobre a distinção temporal entre desejo, impulso e deliberação cf. M.Nussbaum, *op.cit.*, pp.334-336.

2. A dimensão prática do homem e o tempo

2.1. A ação (*πράξις*) e a produção (*ποίησις*)

Ainda que no capítulo precedente pudemos constatar a inserção de diversos conteúdos éticos presentes tanto nos capítulos do *De anima* por nós analisados quanto no opúsculo *De motu animalium*, é evidente que o escopo destes textos não é o de discutir e se aprofundar a dimensão axiológica do homem. Para esse fim Aristóteles escreveu ao menos três grandes obras: a *Ética Eudêmica*, a *Ética Nicomaquéia* - com relação à autenticidade da *Grande Ética* até hoje vigem interpretações contraditórias, por isso nos a deixaremos de lado - e a *Política*. Ao final da *Ética Nicomaquéia* ele anuncia a *Política*, prevendo assim com a elaboração deste texto concluir o que ele denomina “a filosofia acerca das coisas humanas” (*E.N.* 1181 b₁₅: *ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία*). Uma expressão simetricamente equivalente a esta aparece posteriormente no *De partibus animalium* onde o Estagirita afirma que o seu objetivo não é o de se ocupar com “a filosofia acerca das coisas divinas”, mas sim com “a natureza viva” (*De part. an.* 645 a₁₋₈). Logo, é também neste programa bio-psico-fisiológico de investigação que devemos inscrever as análises sobre o homem contidas no *De anima*. Já o *De motu animalium* constitui um caso à parte, na medida em que este texto parece trabalhar justamente as analogias existentes entre a investigação teológica e a bio-psico-fisiológica, superando, portanto, o receio que Aristóteles tinha no início de sua produção de não incorrer em uma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (cf. *An.post.* I,7), ou seja, o receio em tratar de uma ciência a partir dos princípios pertencentes a um outro gênero que não aquele ao qual a ciência em questão se refere, o que constituía, por exemplo, uma doutrina central dos *Analíticos*. De modo que o opúsculo sobre o movimento tópico dos animais parece ser fruto de uma auto-crítica metodológica do próprio Aristóteles, dado que nele a biologia é usada como corretivo essencial das

especulações cosmológicas e teológicas e essas, por sua vez, como uma confirmação das teses biológicas obtidas indutivamente por meio da experiência¹⁹.

Se no âmbito desta investigação interdisciplinar, que constitui o *De motu animalium*, é oportuno falar em termos genéricos do movimento (*κίνησις*) dos animais, nas obras de cunho eminentemente ético-político uma tal generalização não interessa ao Estagirita, pois nestas o que lhe interessa sobretudo é analisar o caráter teleológico do movimento dos homens, sem preocupar-se, contudo, nem com o seu paralelo no plano cosmológico e teológico nem com a sua fundamentação bio-psico-fisiológica. E será precisamente esta atenção voltada exclusivamente para o fim (*τέλος*) prático o que permitirá a Aristóteles diferenciar entre o agir (*πράττειν*) e o produzir (*ποιεῖν*). E, com base nessa distinção, ele atribuirá o âmbito propriamente ético-político à ação e a dimensão artística à produção (*ποίησις*)²⁰. Ambas essas esferas -a ético-política e a artística -, conquanto diferentes, são reunidas em um mesmo grupo ao contraporem-se ao domínio científico, pois este último refere-se *stricto sensu* àquilo que não pode ser de outro modo, ou seja, ao necessário, enquanto que as outras duas esferas referem-se ao que pode ser de outro modo, isto é, ao contingente.

Vejamos, pois, quais são as principais diferenças entre o agir e o produzir, tais como delineadas no sexto livro da *Ética Nicomaquéia*. Já sabemos que ambos dizem respeito ao que pode ser de outro modo, ou seja, ao contingente, mas também que diferem entre si. A questão é então a de saber em que precisamente eles se distinguem. Esta diferença se evidencia nos resultados gerados por estas atividades: da “disposição (*ἕξις*) produtiva acompanhada de razão” gera-se a arte (*τέχνη*) e da “disposição prática acompanhada de razão” gera-se a prudência (*φρόνησις*). A arte ocupa-se de produzir algo que anteriormente não era e isto que ela produz, a diferença dos entes naturais, não possui em si mesmo o seu princípio, antes este se encontra em quem produziu a obra, a saber, no artista.

¹⁹ Cf. o segundo ensaio - “*De motu animalium* and Aristotle’s scientific method” - de M.Nussbaum, *op.cit.*, pp.107-142, part. pp.107-114.

²⁰ Uma revisão da distinção tradicionalmente estabelecida entre a ação e a produção, bem como uma crítica à mesma, pode ser consultada no artigo de B.Besnier, “A distinção entre *πράξις* e *ποίησις* em Aristóteles”, *Analytica*, vol.1, n.3, 1996, pp.127-163.

A prudência, ao contrário, não é uma produção de algo externo, mas é, na verdade, o atuar prudente de um homem - denominado por isso de prudente (*φρόνιμος*) - e esse, segundo o Estagirita, se manifesta na reta capacidade de decidir entre as coisas boas e más, tendo em vista uma noção geral do bem viver. Em suma: a diferença entre a produção e a ação consiste em que o fim da produção, a obra (*ἔργον*), é diverso da própria produção, enquanto que no caso da ação o fim já reside na própria ação e não em algo extrínseco a ela, “pois a própria ação correta é um fim” (*E.N.* 1140 b₇: *ἔστι γὰρ αὐτῆ ἡ εὐπραξία τέλος*). Além disso, pode-se dizer que há uma excelência (*ἀρετή*) da arte, mas não da prudência, dado que a própria prudência já é um certo tipo de excelência (*ἀρετή τις*). Por fim, se no âmbito da arte é preferível quem erra voluntariamente (*ὁ ἐκῶν ἀμαρτάνων*), no âmbito da prudência, isto é, no âmbito ético, errar voluntariamente é muito mais reprovável do que errar involuntariamente. Logo, as três condições para o agir excelente são: a voluntariedade do ato, o seu caráter decisório e a sua origem habitual, ou seja, não natural (cf. *E.N.* 1105 a₂₆ - 33). Do que surge em nós naturalmente temos primeiro uma faculdade ou capacidade (*δύναμις*) e depois a exercitamos, como se pode constatar ao analisarmos as sensações, pois primeiro temos de possuir a faculdade de ver ou de ouvir para depois podermos efetivamente exercitar essas capacidades, já que, por exemplo, seria totalmente absurdo supor que adquiríssemos a visão ou a audição somente por haver visto ou ouvido muitas coisas, pois de que modo poderíamos exercitar faculdades que ainda não possuímos? A excelência artística ou ética, porém, ao serem geradas por hábito e não por natureza, pressupõem uma explicação diversa daquela usada para entender os sentidos. De acordo com esta outra explicação o exercício de uma atividade antecede a sua correspondente faculdade, ou seja, nos tornamos bons arquitetos ao construirmos muitas casas e bons músicos ao tocarmos com freqüência o nosso instrumento; igualmente nos tornamos justos ao realizar ações justas e corajosos ao agir com coragem (cf. *E.N.* 1103 a₂₆ - b₂). Em suma: “os hábitos são gerados <em nós> a partir de atividades semelhantes <que exercitamos>” (*E.N.* 1103 b₂₁₋₂₂ : *ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται*). Percebe-se aqui a analogia do hábito com a experiência (*ἐμπειρία*), porquanto essa é no plano cognitivo o produto de diversas lembranças sobre uma mesma coisa, dela originando-

se a arte e a ciência, tal qual o hábito é no plano axiológico o produto de diversas atividades semelhantes, dele originando-se a virtude.

A principal diferença entre o artista e o político, isto é, o homem prudente, reside na diferença existente entre os fins por eles almejados, “pois uns são atividades, os outros são certas obras que estão além daquelas” (*E.N.* 1094 a₄₋₅: τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά). E quando isso ocorre, ou seja, quando a atividade em si é diferente do fim a que ela aspira, “nestes casos as obras são por natureza melhores do que as atividades” (*E.N.* 1094 a₅₋₆: ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα). Em outras palavras, uma obra (ἔργον) pode ser tanto um produto diverso da atividade artística que lhe originou, por exemplo, uma cadeira ou um poema, quanto a própria utilização (χρησις) de uma capacidade, por exemplo, o ver para a visão ou o teorizar para a ciência (cf. *E.E.* 1219 a₁₃₋₁₇). Além disso, o fim aspirado pelo artista, a saber, o fim susceptível de ser produzido, o ποιητόν, “não é um fim em sentido absoluto, mas em relação a algo e a alguém” (*E.N.* 1139 b₂₋₃: οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός)), enquanto que o fim prático, o πρακτόν, é fim em sentido absoluto, pois o seu fim incide na própria ação, passando esta então a ser definida como “boa ação” (εὐπραξία) (cf. *E.N.* 1139 b₃₋₄ e *Pol.* 1325 b₂₁) e este é, para Aristóteles, exatamente o tipo de ação que constitui a felicidade (εὐδαιμονία) (cf. *Phys.* 197 b₅), a qual é justamente o fim absoluto do homem, porque esse deve ser, segundo o Estagirita, precisamente aquele fim a que os homens aspiram por si mesmo (καθ’ αὐτό) e não por causa de outra coisa (δι’ ἄλλο) e todos os homens concordam em afirmar que a felicidade é um tal fim (cf. *E.N.* 1097 a₃₀ - b₁).

Essa distinção entre agir e produzir que se manifesta no âmbito ético-político é, na verdade, fundamentada por uma diferença que nós poderíamos denominar de ontológica entre o movimento (κίνησις) e a atividade (ἐνέργεια)²¹. Aristóteles utiliza-se de dois

²¹ Há vários artigos sobre este ponto, por exemplo: J.L.Ackrill, “Aristotle’s distinction between *energeia* and *kinēsis*”, *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R.Bamborough, London, 1979; M.-Th.Liske, “Kinesis und Energeia bei Aristoteles”, *Phronesis*, vol.36, n.2, 1991; R.Heineman, “Activity and change in Aristotle”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol.13, 1995. Cf. também o livro de R.Yepes Stork, *La Doctrina del Acto en Aristóteles*, Pamplona, 1993, esp. pp.327-408.

critérios para estabelecer essa diferença, a saber, o caráter extrínseco ou intrínseco do fim dessas ações e a necessidade ou não de pressupor um tempo no qual elas ocorram. Os dois textos onde o Estagirita trata mais extensamente dessa diferença são a passagem final do capítulo seis do livro Theta da *Metafísica* e o terceiro capítulo do décimo livro da *Ética Nicomaquéia*. Passemos então às suas análises.

No final do sexto capítulo do livro Theta, mais precisamente em *Met.* 1048 b₁₈₋₃₅, Aristóteles distingue dois tipos de ações: um tipo que é impropriamente chamado de ação, pois que as “ações” reunidas neste grupo não possuem um fim (τέλος) próprio, mas apenas um limite (πέρας) fixado externamente e o outro tipo, constituído por ações propriamente ditas, dado que elas possuem um fim intrínseco a elas. No primeiro caso o exemplo usado por Aristóteles é o do processo de emagrecimento. Este, em si mesmo, não possui um fim, exceto se um limite de peso, que deve ser atingido por um paciente em dieta, for determinado por um médico, ou seja, exceto se uma delimitação externa lhe é imposta. Para demonstrar o caráter intrínseco do fim nos verbos do segundo grupo, isto é, do grupo constituído pelas ações propriamente ditas, Aristóteles recorre, por assim dizer, a uma “estratégia linguística”²². Ele contrapõe o perfeito e o presente de alguns desses verbos, como, por exemplo: “vê-viu” (ὄρᾱ-ἑώρακε), “considera-considerou” (φρονεῖ-πεφρόνηκε) e “pensa-pensou” (νοεῖ-νενόηκε) e afirma que eles são ἅμα, ou seja, simultâneos. O que o Estagirita estaria querendo dizer aqui exatamente com este termo? Obviamente ele não quer dizer que ver alguma coisa agora ocorre simultaneamente com o tê-la visto no passado, o que seria uma contradição, mas sim que o ato da visão já é em si mesmo completo (τέλειον), pois nele princípio e fim se encontram simultaneamente. Ou seja: a estratégia de usar a forma perfectiva desses verbos, muito raras ou inexistentes na

²² Falamos aqui em “estratégia linguística” porque as formas verbais usadas no perfeito por Aristóteles para ilustrar as propriedades das atividades (ἑώρακε, πεφρόνηκε, νενόηκε, ευδαιμόνηκε e ἔζηκε) são muito raras no grego de sua época, com exceção de ἑώρακε que, entretanto, é usada em um sentido diverso do usual, pois em Aristóteles esse sentido pressupõe uma simultaneidade (ἅμα) entre o ato de ver e o de ter visto que não vige no uso corriqueiro deste perfeito. Logo, Aristóteles utiliza-se propositalmente dessas formas do perfeito para enfatizar a contraposição teórica entre aquilo que é essencialmente incompleto, pois há uma diacronicidade entre o seu ato e o seu fim, ou seja, um movimento qualquer e aquilo que é completo, pois o seu fim ocorre em sincronidade instantânea com o seu ato, a saber, uma atividade qualquer. Cf. os minuciosos comentários a respeito dessa “estratégia linguística” em A.Rijksbaron, *Aristotle, Verb Meaning and Functional Grammar*, Amsterdam, 1989, pp.44-45.

sua época, serve para Aristóteles evidenciar o fato de que não transcorre um intervalo de tempo durante o qual quem vê alguma coisa ainda não a teria visto, pois quem vê alguma coisa, nesse próprio ato de vê-la já a viu.

Fixado este critério Aristóteles passa a enumerar e a classificar diversos outros verbos em um ou outro grupo. Aqueles que preenchem este requisito, a saber, o de que o fim para o qual eles tendem lhes seja intrínseco são ditos atividades (*ἐνεργείαι*), como, por exemplo, “vive bem-viveu bem” (*εὖ ζῆ-εὖ ἔζηκεν*) ou é “feliz-foi feliz” (*εὐδαιμονεῖ-εὐδαιμόνηκεν*), os outros, isto é, aqueles cujo fim lhes é extrínseco e que necessitam um intervalo de tempo para alcançar este limite são denominados movimentos (*κινήσεις*), como, por exemplo, “aprende-aprendeu” (*μανθάνει-μεμάθηκεν*), “anda-andou” (*βαδίζει-βεβάδικεν*), “constrói-construiu” (*οἰκοδομεῖ-ὠκοδόμηκεν*), “torna-se-tornou-se” (*γίγνεται-γέγονεν*) ou “move-se-moveu-se” (*κινεῖται-κεκίνηται*). Isto ocorre porque neste caso o que move (*κινεῖ*) é diverso do que foi movido (*κεκίνηκεν*), ao contrário do que vê e que no ato mesmo de ver já viu ou do que pensa e que no ato mesmo de pensar já pensou. O movimento é, portanto, destituído de fim (*ἄτελής*), enquanto que a atividade é uma “ação completa” (*πράξις τελεία*), por possuir um fim (*τέλος*).

A análise do terceiro capítulo do décimo livro da *Ética Nicomaquéia*²³ que investiga a natureza do prazer (*ἡδονή*), ou seja, que investiga se o prazer é um movimento ou uma atividade, retoma e aprofunda a diferença entre esses dois termos tal como ela fora desenvolvida na *Metafísica*. Além disso e isso é o que nos interessa em especial, neste texto Aristóteles deixa entrever com maior clareza a influência da sua concepção (física) do tempo e do agora no estabelecimento desta distinção entre movimento e atividade. O propósito de Aristóteles neste capítulo é o de refutar a tese defendida pelos anti-hedonistas de que o prazer seria um movimento e como tal seria imperfeito, pois destituído de fim. Em consequência disto, o prazer, segundo eles, não poderia ser considerado como um bem.

²³ Uma boa análise da distinção entre *κίνησις* e *ἐνέργεια* presente neste capítulo pode ser consultada no apêndice I ao final da compilação de textos de Aristóteles sobre o prazer traduzidos e comentados por R. Laurenti, *Scritti sul Piacere di Aristotele*, Palermo, 1989, pp.165-201, part. pp.189-194.

O texto inicia-se com a constatação de que “a visão, na verdade, parece ser completa durante qualquer tempo, pois não tem necessidade de nada que, vindo posteriormente a ser, complete a sua forma” (E.N. 1174 a₁₄₋₁₆: *δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὄρασις καθ' ὄντινόν χρόνον τελεία εἶναι· οὐ γὰρ ἐστὶν ἐνδεής οὐδενός ὃ εἰς ὕστερον γινόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος*). Ora, o prazer, segundo o Estagirita, assemelha-se à visão, “pois ele é um todo e em tempo algum poder-se-ia encontrar um prazer cuja forma, em um tempo maior, teria se tornado completa” (E.N. 1174 a₁₇₋₁₉: *ὅλον γὰρ τι ἐστί, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἥς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος*). Dessas duas afirmações depreende-se que o prazer, tal qual a visão, é uma atividade e não um movimento, isto porque ele é completo a cada instante e o tempo não altera essa perfeição instantânea, pois se considerarmos um tempo maior ou menor, a cada instante dele, o prazer, como a visão, será perfeito e completo.

A fim de mostrar o absurdo que adviria de considerar o prazer um movimento, Aristóteles, a seguir, passa a explicar qual é a estrutura interna do movimento, servindo-se para isto de um exemplo que lhe é muito caro, o da construção. Todo movimento, diz ele, ocorre “em um tempo” (*ἐν χρόνῳ*) e tende para um fim (*τέλος*) e só pode ser considerado completo “quando realiza aquilo a que aspira” (*ὅταν ποιήσῃ οὐ ἐφίεται*), o que se dá ou na totalidade do tempo no qual esse movimento se desenrola ou no momento final do mesmo. Em suas partes, entretanto, e no tempo no qual ocorrem, todo movimento é incompleto e essas partes que lhe constituem são diversas em espécie, seja do movimento total, seja entre si. O exemplo que Aristóteles nos oferece é bastante claro. A construção de um templo, quando finalizada, estará completa, mas o rejuntamento das pedras é diferente do canelar as colunas e ambos estes movimentos, por sua vez, são diversos da construção acabada do templo, pois mesmo quando estes movimentos estejam concluídos, ou seja, mesmo quando o assentamento dos alicerces e a feitura dos tríglifos estiverem realizados, eles ainda serão movimentos inacabados e incompletos, pois a meta deste movimento é a construção do templo. O mesmo sucede com todo e qualquer movimento, por exemplo, com o movimento local, ilustrado pelo Estagirita com o movimento de caminhar. Além disso, Aristóteles já havia advertido no capítulo precedente

deste mesmo livro da *Ética Nicomaquéia* que o movimento possui uma característica própria, a saber, o fato de poder ser rápido ou lento, enquanto, na verdade, nem o prazer, nem nenhuma atividade pode receber esses atributos (cf. *E.N.* 1173 a₃₁ - b₄). Não há sentido para o Estagirita em falar de um prazer mais rápido ou mais lento, mas sim de um caminhar ou de um construir mais rápido ou mais lento. Isso é evidente, pois a velocidade é uma função obtida pela relação entre o tempo e a grandeza e as atividades não pressupõem nem o tempo nem a grandeza, na medida em que elas são completas pontual e instantaneamente.

O movimento, portanto, não é completo a cada intervalo de tempo, pois os muitos movimentos parciais que se realizam a cada intervalo de tempo de sua duração total são incompletos. Isto parece ser assim, se é verdade que a forma do movimento lhe é dada pelo seu “de onde” (*πόθεν*) e pelo seu “para onde” (*ποῦ*), ou seja, pelo seu início e pelo seu fim. Ao contrário disto, “a forma do prazer é completa em qualquer <intervalo de> tempo” (*E.N.* 1174 b₅₋₆: *τῆς ἡδονῆς δ' ἐν ὅπωϋν χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος*). Logo, o prazer pertence às coisas que são um todo e que são perfeitas, ou seja, ele é uma atividade e não um movimento. Um outro modo de chegar a essa conclusão, nos assegura o Estagirita, seria o de constatar que só é possível mover-se no tempo, mas que o ato de sentir prazer, contudo, não implica em postular um tempo, “pois o que ocorre no agora é um todo” (*E.N.* 1174 b₉: *τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι*) e o prazer é um todo. Tampouco têm razão os pensadores anti-hedonistas ao afirmar que o prazer seria algo gerado, pois o que é susceptível à geração tem de ser divisível em partes e não pode ser um todo. De modo que não pode haver geração nem do ato de ver, nem do ponto ou da unidade e tampouco, pela mesma razão, do prazer, dado que todas essas coisas não são divisíveis e constituem um todo.

É evidente que toda essa discussão tem como base a tríplice analogia entre grandeza, tempo e movimento e seus respectivos limites, a saber, o ponto, o agora e o movimento finalizado. Um texto fundamental que devemos relacionar com estes que discutimos acima é o capítulo seis do sexto livro da *Física*, no qual Aristóteles explica a diferença entre

mudar (ou mover) e ter sido mudado (ou movido)²⁴. Mais fundamentalmente ainda encontramos a diferença essencial para o Estagirita entre o contínuo e o discreto. É porque grandeza, tempo e movimento são contínuos é que eles podem ser divididos *ad infinitum*, sendo, portanto, incompletos, pois sempre poderemos pensar em uma grandeza menor ou em um tempo ou movimento maiores ou menores do que os que estejamos considerando atualmente. Por esta razão, não pode haver um início absoluto do tempo ou do movimento, mas apenas relativo a um critério extrínseco ao próprio tempo ou movimento, pois o início deles é, na verdade, sempre um limite - o agora ou o movimento finalizado - que, por sua vez, ao ser limite, pressupõe algo de que seja limite, isto é, um tempo ou um movimento anterior a eles. Pensemos no exemplo da construção do templo. Em primeiro lugar, é preciso ter sempre em mente que para o Estagirita todo e qualquer movimento ou mudança é sempre “de algo para algo” (*ἐκ τινος εἰς τι*) e que, por conseguinte, pressupõe tempo, pois a origem do movimento (chamemos-lhe A) e o fim do movimento (chamemos-lhe B) não podem ser simultâneos (*ἄμα*), o que ocorreria caso se pensasse que o movimento pudesse se dar em um agora atemporal. Violaríamos assim o princípio da não-contradição. Note-se que é justamente este o critério que Aristóteles adota para diferenciar o movimento (*κίνησις*) da atividade (*ἐνέργεια*). Se o início da construção não pode ser simultâneo ao seu fim, o mesmo vale para cada um dos movimentos que constituem o movimento considerado em sua totalidade. Desta forma, o assentamento dos fundamentos é um movimento incompleto se e somente se estivermos considerando a construção em curso em vista do templo concluído e não do assentamento dos fundamentos, pois neste caso o fim do movimento já teria sido realizado. Todavia, se prosseguirmos subdividindo o movimento da construção - e podemos fazer isso infinitamente na medida em que o movimento é um contínuo - perceberemos que o movimento é em si mesmo sempre incompleto (*ἀτελής*), só podendo ser dito completo de modo parcial e não absoluto, pois ele só o será em vista de um limite (*πέρας*) que lhe é fixado externamente. Por exemplo: se canelar as colunas é o fim (*τέλος*) a que nos propomos, logo, assim que os trígifos

²⁴ O melhor comentário a esse fundamental e complexo capítulo ainda continua sendo de longe o de Tomás de Aquino. Cf. Thomae Aquinatis, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio, Liber VI, Lectio 8*, par.826-840, Torino/Roma, 1954.

estiverem feitos o movimento terá sido completado; entretanto, se o fim é o templo, a canelura das colunas é apenas e tão somente uma etapa necessária, mas parcial e incompleta do processo de construção do templo. Mais paradoxalmente ainda, quando o templo já tiver sido construído, então não haverá mais movimento, pois neste caso não estamos mais diante de um “ato de uma potência enquanto potência”, mas apenas e tão somente diante de um ato, ou seja, diante de algo que não é em potência, pois que já se encontra plenamente realizado. Em outras palavras, a natureza de uma atividade é ser completa a cada instante. Nela não pode ocorrer um movimento, pois este pressupõe grandeza e tempo, isto é, justamente os contínuos dos quais o ponto e o agora são os limites e não as partes. Sendo assim, é preciso que as atividades ocorram instantaneamente como um todo. Elas não possuem uma estrutura extensa e diacrônica na qual início e fim coincidem, sem, contudo, contradizerem-se. Por isso, a cada novo instante pensar é já ter pensado e ver é já ter visto, ou seja, eles são atos e ao serem atos eles são sempre completos.

Essas elocubrações servem apenas para mostrar a íntima correlação entre diversos planos de análise na obra de Aristóteles, ainda quando a primeira vista ela não nos pareça evidente. Nos dois próximos e últimos capítulos dessa terceira e derradeira parte do nosso trabalho nós iremos explorar precisamente o modo em que o tempo, um evento eminentemente físico, se manifesta no âmbito da ação e da produção, isto é, nas duas esferas que constituem a dimensão prática do homem.

2.2. O tempo e o agora resignificados : o âmbito da ação humana

Logo no primeiro livro tanto da *Ética Nicomaquéia* quanto da *Ética Eudêmica* encontramos as primeiras provas desta resignificação do tempo no âmbito da ação humana. Isto ocorre ao Aristóteles postular, a fim de se contrapor à concepção platônica de um Bem universal, a doutrina, fundamental para a sua própria ética, de que o bem, assim como o ente e o um, não é um gênero universal, pois, caso contrário, ele não poderia ser predicado de cada categoria e para ele isso é exatamente o que acontece, pois o bem se diz na categoria da substância como Deus (*θεός*) ou o intelecto (*νοῦς*); na da qualidade como as virtudes (*ἀρεταί*); na da quantidade como a justa medida (*μέτρον*); na do tempo como o momento oportuno (*καιρός*); na do lugar como a residência (*δίαίτω*) e na da relação como o útil (*χρήσιμον*) (cf. *E.N.* 1096 a₂₄₋₂₇ e também *Top.* 107 a₅₋₁₂). No que se refere à categoria do tempo há uma pequena variação nos textos das duas *Éticas*, porquanto uma diz que *καιρός* é o bem “no quando” (*ἐν πότε*) (cf. *E.E.* 1217 b₃₂), enquanto a outra afirma que *καιρός* é o bem “no tempo” (*ἐν χρόνῳ*) (cf. *E.N.* 1096 a₂₆). O texto da *Ética Nicomaquéia* é especialmente curioso, pois este é o único lugar no *Corpus aristotelicum* onde *χρόνος*, ao invés de *πότε*, representa a categoria do tempo. De qualquer modo, o que o Estagirita quer dizer, na verdade, com esses dois termos é o mesmo, a saber, que *καιρός* é o tempo visto na sua dimensão qualitativa e não na sua dimensão quantitativa (como era preferentemente o caso na *Física*). Além disso, e novamente contrapondo-se à idéia platônica de uma ciência única e universal que tenha por objeto o Bem universal, comum a todos os bens, Aristóteles afirma que até mesmo de cada bem que preside uma das categorias, há muitas ciências e exemplifica isso dizendo que a ciência que se ocupa do *καιρός* pode ser a estratégia (*στρατηγική*), se a área à qual ela se refere for a guerra, ou a medicina (*ἰατρική*), se a sua área de aplicação for a doença (cf. *E.N.* 1096 a₃₁₋₃₃ e *E.E.* 1217 b₃₅₋₄₀).

Analisemos mais de perto o que significa *καιρός*²⁵. Dissemos acima que não há diferença entre afirmar que *καιρός* é o bem “no tempo” e “no quando”, porquanto ambas descrições querem ressaltar o mesmo, a saber, a presença do bem na categoria do tempo. Embora isso seja verdade, há uma pequena nuance por trás da escolha do Estagirita por um ou outro termo para representar a categoria do tempo. Ao escolher *χρόνος* para esse fim, ele parece querer salientar que o *καιρός* é a atribuição de uma característica qualitativa a um conceito eminentemente quantitativo, dado que *χρόνος*, como vimos na primeira parte deste estudo, é uma espécie da categoria da quantidade (*ποσόν*). Por outro lado, atribuir o *καιρός* ao *πότε* parece indicar a reabilitação de um termo apenas aludido nas *Categorias* e quase totalmente ignorado na *Física*, como veremos a seguir.

A fim de melhor determinarmos a natureza de *καιρός* e *πότε* ou *ότε* no âmbito ético-político é preciso compará-los. É óbvio que, se o primeiro termo é a expressão do bem no segundo, eles não se confundem entre si. O quando (*πότε*) em geral indica toda e qualquer circunstância temporal na qual um indivíduo se encontra e com a qual interage. E dessa interação do indivíduo com a sua circunstância temporal pode resultar ou não uma ação virtuosa. A ação será virtuosa quando ela ocorrer no momento oportuno (*καιρός*), ou seja, não podemos afirmar para muitos tipos de ação que elas são em sentido absoluto (*ἀπλῶς*) virtuosas ou não, sem analisá-las em sua facticidade constitutiva. Logo, a excelência (*ἀρετή*) para o Estagirita consiste em agir ou em ser susceptível às paixões apenas e tão somente quando (*ότε*) se deve, em relação às pessoas e aos fins que se deve e como se deve (cf. *E.N.* 1106 b₂₁₋₂₃). Note-se que aqui o “quando” deve ser considerado idêntico ao *καιρός*, pois ele indica o momento em que se deve atuar ou experimentar uma paixão, mas ele pode assinalar também o momento inadequado em que atuamos ou experimentamos uma paixão. A necessidade de agir segundo as circunstâncias propícias é

²⁵ Os melhores estudos sobre este termo são: M.Kerkhoff, “Zum antiken Begriff des *καιρός*”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 27, 1973; E.Moutsopoulos, “La fonction du *καιρός* selon Aristote”, *Revue Philosophique*, 2, 1985 e *Ibid.*, “Le statut philosophique du *καιρός*”, *Les Figures du Temps*, ed. L.Couloubaritsis et J.J.Wunenberger, Strasbourg, 1997. Cf. também P.Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1993 (1961¹).

fundamental, pois para a maior parte das paixões (*πάθη*) e das ações (*πράξεις*) há um excesso (*ὑπερβολή*), uma falta (*ἐλλείψις*) e o meio (*τὸ μέσον*). A exceção é constituída por aquelas paixões e ações cuja natureza já é de *per se* avessa ao meio, ou seja, elas já são em si mesmas excessivas ou lacunares, como, por exemplo, dentre as paixões, a malevolência, a impudência e a inveja e, dentre as ações, o adultério, o roubo e o assassinato (cf. *E.N.* 1107 a₈₋₁₂). Todavia, nos casos em que há um meio, será precisamente neste que residirá a virtude ou a excelência. E a dificuldade em ser virtuoso consistirá precisamente em saber com quem, em que medida, quando, com que fim e de que modo agir ou experimentar uma paixão (cf. *E.N.* 1109 a₂₈₋₂₉). Desta forma, até mesmo o desejo (*ἐπιθυμία*) não é visto como um mal em sentido absoluto, pois no caso do indivíduo moderado (*σώφρων*) ele deseja consoante a razão (*λόγος*), ou seja, ele deseja as coisas que se deve, como se deve e quando se deve (cf. *E.N.* 1119 b₁₅₋₁₈). Se a virtude (*ἀρετή*) consiste em agir ou experimentar uma paixão conforme a essas circunstâncias propícias, é claro que o seu contrário, isto é, o vício (*κακία*), é múltiplo, pois há, segundo o Estagirita, um único modo de acertar, mas muitos de errar (cf. *E.N.* 1106 b₂₈₋₃₄), de modo que haverá um vício que consistirá, por exemplo, em não temer as coisas que se deve, outro em não temê-las como se deve, outro ainda em não temê-las quando se deve e assim por diante (cf. *E.N.* 1115 b₁₃₋₁₆).

Concentremo-nos no ponto que nos interessa, a saber, a dimensão temporal de uma ação. Segundo este critério, uma paixão ou um ato serão considerados virtuosos se e somente se ocorrerem no momento oportuno (*καιρός*). O erro no tocante ao tempo, portanto, consistirá em que experimentemos uma paixão ou em que atuemos antes ou depois deste momento ideal. Vê-se aqui claramente como também os conceitos meramente quantitativos do anterior e do posterior são alterados ao receberem uma atribuição valorativa. Assim, o anterior não é simplesmente um agora neutro que antecede o momento oportuno, mas é o momento no qual a ação ou a paixão serão deficientes e lacunares, ou seja, é um momento qualificado negativamente. Do mesmo modo acontece com o posterior, porquanto ele indica no âmbito temporal o momento, além do momento oportuno, em que o desmesurado e o excessivo de uma paixão ou ação se manifestam.

Logo, depreende-se destas considerações que o *καιρός* assinala um momento crítico para experimentar uma paixão ou para agir, desde que antes dele nada vale e depois dele tudo já estará perdido, ou seja, ele é, por assim dizer, um momento ótimo, situado entre um mínimo deficiente e um máximo desmesurado, no qual devemos tomar uma decisão quer para agir quer para expressar uma paixão. Em suma, ele é o momento decisivo e irrepetível, propício a agir e a experimentar uma paixão de modo excelente e isto precisamente constitui a excelência (*ἀρετή*).

Além do sentido estrito de *καιρός* como momento oportuno, ao menos em uma passagem da *Ética Nicomaquéia* ele parece indicar não apenas uma circunstância temporal, mas a circunstância *tout court*, isto é, a circunstância em todo o seu complexo de variáveis temporais, locativas, relacionais e finais (cf. também *Rhet.* 1365 a₂₁₋₂₄ onde Aristóteles enumera *καιροί* (as circunstâncias) ao lado de *χρόνοι* (dos tempos), de modo que aqui o sentido exclusivamente temporal de *καιρός* está realmente descartado). Isto ocorre quando o Estagirita está explicando os atos mistos, ou seja, os atos que não são nem apenas voluntários nem tão somente involuntários. Ele se utiliza de dois exemplos para ilustrar esse tipo de ato. O primeiro refere-se aos pais constritos a executarem algum mal porque um tirano tem como refém o filho deles e caso eles não realizem o mal requisitado pelo tirano, este matará o filho deles; o segundo diz respeito ao ato de arremessar ao mar toda a carga de um navio durante uma tempestade a fim de salvar a tripulação. Esses atos, conquanto mistos, se assemelham mais aos atos voluntários, ou seja, àqueles cujo princípio reside no homem, pois que eles são sujeitos à escolha (*πράττονται*) e “o fim das ações é conforme à circunstância” (*E.N.* 1110 a₁₃₋₁₄: *τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν*). Em outras palavras, o fim deste tipo de ação é relativo à circunstância considerada em todas as suas variáveis e não apenas à circunstância temporal, pois, no primeiro exemplo, é só em função de salvar as vidas dos próprios filhos que os pais resolvem agir mal e, no segundo, é só para salvar a tripulação que a carga do navio é abandonada, ou seja, é sempre em vista de evitar um mal maior que esse tipo de ação é executado e esse mal maior não advém apenas de uma circunstância temporal.

É necessário observar que ao traduzirmos *καιρός* por “momento oportuno” e não por “agora oportuno” procedemos intencionalmente com o intuito de mostrar a diferença que existe entre o conceito de agora (*νῦν*) como desenvolvido na *Física* e o conceito de agora como trabalhado nas duas *Éticas* de Aristóteles. O sentido mais próprio de *νῦν* no âmbito físico, como analisamos na segunda parte do nosso estudo, é o de agora-limite. Todavia, no âmbito ético-político o *νῦν* indica uma situação concreta (cf. *E.N.* 1110 b₃₋₅), por isso o traduzimos preferentemente por momento, a fim de marcar esta diferença. Além disso e muito mais importante do que isso é o fato do *νῦν* assinalar o aspecto total inerente à ação. Se o *νῦν* em sua acepção física representa o limite inextenso de todo e qualquer movimento, o *νῦν* em sua acepção axiológica indica a totalidade, a plenitude implícita a cada momento de uma ação, pois, como o próprio Estagirita nos diz na *Ética Nicomaquéia*, “o que ocorre no agora é um todo” (*E.N.* 1174 b₉: τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι)²⁶. Há uma passagem da *Metafísica* que parece apontar na mesma direção, quando Aristóteles ao falar do intelecto humano, a fim de encontrar nele uma analogia com o intelecto divino, assevera que o que para este é verdade “em um certo tempo” (*ἐν τινι χρόνῳ*), para aquele o será em “toda eternidade” (*ἅπαντα αἰῶνα*), a saber, que o intelecto “não tem o bem nesta ou naquela parte, mas o melhor em um todo” (*Met.* 1075 a₉₋₁₀: οὐ γὰρ ἔχει τὸ εἶν ἐν τῷδὲ ἢ ἐν τῷδὲ, ἀλλ’ ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἀριστον). Ora, este “melhor” está associado ao aspecto completo e pleno de qualquer atividade, tal qual a atividade intelectual, pois toda atividade apresenta uma “simultaneidade” entre princípio e fim, precisamente o que a diferença de um movimento que supõe necessariamente um intervalo de tempo entre o seu início e o seu fim.

A nova valoração de *ποτέ* (geralmente representado nas *Éticas* por seu sinônimo *ὅτε*) no âmbito axiológico que, como dissemos inicialmente, era praticamente ignorado na *Física*, implica também em uma nova apreciação da diferenciação entre passado, presente

²⁶ Para uma excelente análise desta diferença entre o agora-limite da *Física* e o agora-totalidade da *Ética Nicomaquéia* consultar V. Goldschmidt, *Temps Physique et Temps Tragique chez Aristote*, Paris, 1982, pp.147-189, part. pp.147-158.

e futuro²⁷. Sobre o *ποτέ* lembremo-nos do que já havíamos constatado na primeira parte do nosso estudo, a saber, que a categoria do tempo (*ποτέ*), se tivesse sido tematizada nas *Categorias*, ocupar-se-ia provavelmente daquilo que na *Física* Aristóteles tratou rapidamente no décimo terceiro capítulo do quarto livro, ou seja, dos advérbios temporais usados em seu sentido corriqueiro, como, por exemplo, o próprio *ποτέ* (“um momento qualquer”), *ἤδη* (“já”), *ἄρτι* (“recentemente”), *πάλαι* (“antigamente”) e *ἐξαίφνης* (“subitamente”), pois a única indicação que ele nos dá da categoria de *ποτέ* nas *Categorias* é expressa igualmente por dois advérbios temporais, *χτές* (“ontem”) e *πέρυσιν* (“no ano passado”) (cf. *Cat.* 2 a₂). Também o *νῦν* possui uma significação trivial, a de agora-extenso, que, por sua vez, encontra um paralelo em uma passagem das *Categorias* onde Aristóteles fala do “tempo presente” (*Cat.* 5 a₇: *ὁ νῦν χρόνος*), que teria por função, segundo ele, a de conectar o tempo passado ao tempo futuro.

A esse sentido vulgar desses termos Aristóteles contrapõe a sua análise mais filosófica do *νῦν* considerado como agora-limite. O desprezo do Estagirita no tratado do tempo de analisar mais profundamente este sentido trivial do tempo, que se exprime por meio dos advérbios temporais por ele enumerados, é fácil de entender uma vez que nos recordemos que a análise de *χρόνος* nas *Categorias* está diretamente associado à categoria da quantidade (*ποσόν*) e não à do tempo (*ποτέ*). Além disso, a *Física* tem por finalidade explicar a natureza do movimento, que, por sua vez, pressupõe o tempo e o lugar, uma vez que o movimento, ao ser constitutivamente uma passagem de algo para algo (*ἐκ τινος εἰς τι*), não pode ocorrer ao mesmo tempo e no mesmo lugar, sem incorrer em uma violação do princípio de não-contradição. A análise da *Física* opera, portanto, essencialmente com a noção de contínuo, pois movimento, tempo e lugar são contínuos. E, como é possível conhecer um contínuo? Apenas e tão somente mediante uma divisão conceitual destes contínuos. E essa divisão é feita por nós precisamente ao postularmos um limite anterior e

²⁷ A respeito desta reabilitação cf. G. Verbeke, “Moral behavior and time in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, *Kephalaion Studies in Greek Philosophy and its Continuation*, eds. J. Mansfeld and L.M. de Rijk, Assen, 1975 e especialmente o mais minucioso e completo livro sobre a dimensão axiológica do tempo de A. Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomacheische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg i.B./ München, 1996.

outro posterior que, desta forma, delimitam conceitualmente e não efetivamente cada um desses contínuos. Assim, o movimento é conhecido por nós ao determinarmos o início e o fim de um certo trecho cinético; o lugar, ao determinarmos o ponto inicial e final de uma dada grandeza e o tempo, ao determinarmos o agora inicial e final de um intervalo de tempo. Logo, a noção de discreto é fundamental para conhecermos o contínuo, seja ele qual for. Por isso, o estudo do agora-limite é o cerne do tratado do tempo. Vê-se, portanto, que a *Física* trabalha precisamente com as duas espécies de *ποσόν* como individuadas nas *Categorias*, a saber, o contínuo e o discreto.

Ao penetrarmos, porém, na dimensão prática do homem, constatamos com Aristóteles que nem todas as ações humanas são movimentos, mas algumas delas e poderíamos dizer sem receio, as essenciais para o homem enquanto homem, são atividades, isto é, operações que não pressupõem um fim extrínseco a si mesmas e que, por conseguinte, podem ser consideradas perfeitas e completas, ao contrário dos movimentos que são sempre constitutivamente imperfeitos e incompletos. É lógico, portanto, que o Estagirita, face a este outro contexto, passe a se interessar pelo sentido vulgar do tempo, pois é precisamente no âmbito deste que o homem age e produz. Daí a importância fundamental de saber quando uma ação ocorre, pois essa variável é essencial para que se possa determinar o caráter virtuoso ou não de uma ação, desde que ela já não seja em si mesma um mal, tal como o assassinato, o roubo ou o adultério.

Que esta reavaliação da categoria do *πότε* implica em uma reavaliação da diferença modal entre passado, presente e futuro é fácil de ser verificado. Recordemo-nos que as aporias iniciais do tratado do tempo visavam justamente mostrar o absurdo derivado do fato de que o tempo pudesse ser composto de uma parte que não é mais e de outra que ainda não é (cf. *Phys.* 217 b₃₂ - 218 a₃). Tampouco o agora que divide o passado do futuro pode constituir para Aristóteles o tempo, pois o agora não é uma parte, mas apenas um limite inextenso do tempo (cf. *Phys.* 218 a_{5,8}). No âmbito do tratado do tempo Aristóteles procura, na verdade, substituir a divisão vulgar do tempo em passado, presente e futuro pela divisão mais filosófica e complexa do anterior e do posterior que são estabelecidos enquanto tais por sua relação com o agora-limite. Deste modo, o papel do presente é assumido pelo agora-limite e, em relação a ele se estabelece uma ordem inversa do

anterior-posterior no passado e no futuro. Vê-se, contudo, que mesmo no tratamento físico do tempo Aristóteles não consegue prescindir totalmente da diferença modal entre passado e futuro, ainda que considerados aqui apenas como suportes para analisar a diversidade do binômio anterior-posterior em um e em outro desses modos. Isto sucede, pois o anterior no caso do futuro é o que se encontra mais próximo do agora-limite, enquanto que o posterior é o que está mais afastado; já no caso do passado ocorre o contrário, a saber, o anterior é o que se situa mais afastado do agora-limite e o posterior é o que está mais próximo (cf. *Phys.* 223 a₄₋₁₅). Todavia, e não por acaso justamente no capítulo treze do quarto livro da *Física*, o Estagirita usa com frequência a divisão temporal entre o passado e o futuro a fim de explicar o significado dos advérbios temporais por ele analisados. Neste caso, não há uma diferença do anterior-posterior no passado e no futuro, porquanto o agora ($\nu\acute{\upsilon}\nu$) em sua acepção vulgar, a de agora-extenso, indica o intervalo de tempo mais próximo do agora-limite, seja ele passado (“ele chegou agora”) ou futuro (“ele chegará agora”); igualmente o advérbio temporal indefinido $\pi\omicron\tau\acute{\epsilon}$ (“um dia”), refere-se a um intervalo de tempo mais distante do agora-limite, seja ele passado (“um dia Tróia foi conquistada”) ou futuro (“um dia ocorrerá um dilúvio”) (cf. *Phys.* 222 a₂₀₋₂₆). Percebe-se aqui com clareza como a ênfase na análise quantitativa do tempo e do agora, como ocorre na *Física*, obscurece ou pelo menos marginaliza a diferenciação modal entre passado, presente e futuro. Por outro lado, a análise mais qualitativa de ambos, como ocorre na *Ética Nicomaquéia*, evidencia e até mesmo torna central o estudo da diferença modal entre passado, presente e futuro.

A diferenciação modal do tempo em passado, presente e futuro pode ser entrevista em toda a sua importância no silogismo prático. Ao falarmos da passagem da cognição à ação, já abordamos este tipo de silogismo, porém, faz-se mister retornar a ele mais uma vez. Aristóteles diferencia claramente os meios e os fins de uma ação. O fim é o bem almejado e este é objeto de deliberação ($\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$) que, como ele mesmo nos diz, leva “muito tempo” (cf. *E.N.* 1142 b₃₋₄: $\pi\omicron\lambda\upsilon\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu$). Os meios, entretanto, são objeto de decisão ($\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) e esta ocorre em um momento e, se decidirmos corretamente em vista do fim, então, decidimos no momento oportuno e nas circunstâncias oportunas. Caso não

fossemos capazes de deliberar sobre os fins que se situam no futuro, seríamos incapazes de nos libertar do prazer imediato, por isso o Estagirita afirma que a própria presença de tendências contrárias em um mesmo indivíduo só pode ocorrer em seres que tenham a percepção do tempo, pois neles a razão leva em consideração o futuro, onde se encontra o bem a que aspiram, mas o desejo percebe apenas o prazer iminente (cf. *De an.* 433 b₇₋₁₀). Logo, a deliberação que é a apetência racional deve refrear o desejo que é a apetência irracional, com o intuito de que este não se iluda com o iminente, mas que tenha sempre diante de si o fim verdadeiro a que deve aspirar e que se encontra no futuro. A decisão presente deve ser sempre feita em vista do bem anelado, ou seja, do futuro e não em vista do prazer, ou seja, do iminente. Tampouco o passado interessa em particular para a estrutura do silogismo prático, porque só pode haver decisão ou deliberação sobre o que é ou sobre o que será possível e o passado, ao contrário disto, possui um caráter necessitarista, avesso a toda possibilidade de ser de outro modo (cf. *E.N.* 1139 b₅₋₉). O passado parece então predominar no âmbito da ação apenas no caso em que predomina o impulso (*θυμός*), pois, neste caso, o indivíduo não age nem como quando nele predomina o desejo, ou seja, por causa do prazer iminente, nem como quando predomina a deliberação, isto é, em razão do bem futuro, mas apenas e tão somente em função de um ultraje ou desprezo sofridos no passado. Se o indivíduo que age pelo desejo não segue nenhum silogismo, o impulsivo parece ouvir a razão, mas a ouve mal, pois esta não se ocupa do passado e ele age então como se seguisse um silogismo que afirmasse que devemos vingar as ofensas e injustiças que sofremos no passado.

É por causa de toda esta profunda resignificação do tempo no âmbito ético-político que Aristóteles pode falar tão positivamente dele como sendo um “descobridor” (*εὑρητής*) ou “um bom colaborador” (*συνεργὸς ἀγαθός*) nas ações e realizações humanas. Por esta razão também, segundo ele, as artes progrediram, pois a todos é possível acrescentar algo que está faltando às realizações anteriores (cf. *E.N.* 1098 a₂₃₋₂₆). Lembremo-nos que, em contraste com esta visão positiva, o tempo assume características essencialmente negativas na *Física*, onde o Estagirita afirma que, de acordo com o senso comum, o tempo é causa do esquecimento e da corrupção, embora na sua própria opinião o tempo não seja responsável

por nada disso, desempenhando, por assim dizer, um papel neutro. Todavia, dado que estas coisas são esquecidas e corrompidas no tempo, mais precisamente, com o passar do tempo, o senso comum acaba atribuindo impropriamente ao tempo a responsabilidade por estes processos de esquecimento e degeneração (cf. *Phys.* 222 b₁₆₋₂₇).

2.3. O tempo recriado pela palavra: o âmbito da produção humana

2.3.1. As formas do discurso e o tempo

Se, como acabamos de ver, a tripartição usual do tempo em passado, presente e futuro é essencial para entendermos a ação, comprovaremos, a seguir, que esta mesma diferenciação modal do tempo estabelece o fundamento a partir do qual se constitui uma arte imprescindível para a cidade-estado (*πόλις*) grega, a saber, a arte retórica. O nosso objetivo neste capítulo será, portanto, primeiramente o de analisar as passagens do primeiro livro da *Retórica* de Aristóteles, onde ele distingue cada tipo de discurso segundo a modalidade temporal ao qual ele se refere.

Aristóteles define a arte retórica como sendo a faculdade de discernir os possíveis meios de persuasão próprios para cada tema por ela abordado e nisto ela se diferencia das demais artes, pois estas referem-se apenas e tão somente ao seu âmbito específico. O discurso persuasivo em geral depende de três fatores: do caráter do orador, da capacidade deste discurso de influenciar os ouvintes e, por fim, da qualidade literária inerente a este próprio discurso. Logo, para compreender o discurso persuasivo é preciso ser capaz de refletir sobre o caráter dos homens e sobre as suas emoções, bem como ser capaz de elaborar raciocínios lógicos. Vê-se, por conseguinte, que a retórica é uma espécie de arte resultante da união da ética com a dialética, arte esta, portanto, que seria justo qualificar como política. Em paralelo com a dialética a retórica também conhece a indução, o silogismo e o silogismo aparente que são respectivamente denominados na retórica de exemplo, entimema e entimema aparente.

Aristóteles distingue três gêneros de retórica. Essa divisão tripartite ocorre porque os ouvintes, que constituem o fim último de cada tipo de discurso, também são de três tipos, a saber, os expectadores e os juizes, quer juizes de eventos pretéritos quer de eventos vindouros. Os primeiros, os expectadores, a bem da verdade, também julgam ou melhor

avaliam a habilidade do orador e a beleza do discurso²⁸. Os outros dois julgam propriamente os fatos passados ou futuros; os fatos passados no caso do juiz do tribunal e os futuros no caso de um membro da assembléia. Aristóteles denomina esses três discursos respectivamente demonstrativo^{28a} (*ἐπιδεικτικόν*), judicativo (*δικανικόν*) e deliberativo (*συμβουλευτικόν*). Ao discurso deliberativo pertencem a exortação (*προτροπή*) e a dissuasão (*ἀποτροπή*) referentes ao futuro e ele tem como fim próximo o vantajoso (*συμφέρον*) e o prejudicial (*βλαβερόν*); ao judicativo a acusação (*κατηγορία*) e a defesa (*ἀπολογία*) concernente ao passado e ele tem como fim próximo o justo (*δίκαιον*) e o injusto (*ἀδίκον*), por fim, ao discurso demonstrativo o louvor (*ἔπαινος*) e a censura (*ψεκτός*) referentes ao presente e ele tem como fim próximo o belo (*καλόν*) e o feio (*αἰσχρόν*). Logo, a diferença entre esses três tipos de discurso baseia-se nos diferentes tempos a que eles se referem e aos diversos fins próximos a que aspiram, pois que tanto o tempo de sua enunciação é o mesmo, o agora da enunciação, quanto o fim último de todos eles é o mesmo, a saber, o público ouvinte (cf. *Rhet.* 1358 a₃₆ - b₂₉). Além disso, a amplificação é mais característica do discurso demonstrativo, pois este se utiliza de ações que todos já admiram e apenas deve enaltecê-las e embelezá-las ainda mais; os exemplos do discurso deliberativo, pois este deve se basear nos eventos passados a fim de conjecturar adequadamente sobre os eventos futuros e, por fim, o entimema do discurso judicativo, pois um acontecimento passado, ao ser-nos incerto, requer uma causa que nos explique porque ocorreu e uma demonstração que nos comprove que ele efetivamente ocorreu e isso só um entimema pode nos fornecer (cf. *Rhet.* 1368 b₂₇₋₃₄).

²⁸ Cf. o comentário de W.M.A. Grimaldi, *Rhetoric: A Commentary*, New York, 1980 (vol.I), p.80: "the point of the distinction would seem to be to allow Aristotle to differentiate the three kinds of rethoric. The distinction does not seem terribly effective, for in each case the auditor is a *κριτής*, whether of the future, the past, or a speaker's command of the art. For this reason I can see no reason to press the distinction between *θεωρός* and *κριτής*"; cf. também *Rhet.* 1391 b₁₆₋₁₇ onde Aristóteles chama o *θεωρός* de um *κριτής*.

^{28a} Note-se que devemos considerar aqui o termo "demonstrativo" não em sua acepção de prova dedutiva, o que se diria em grego *ἀπόδειξις* (cf. *An.pr.* 25 b₂₉), mas sim em seu sentido de exibição, isto é, o que em grego se diria *ἐπίδειξις* (cf. *Pol.* 1259 a₁₉). Obviamente ao não estarmos no âmbito da ciência, não seria lícito falar aqui de prova, de dedução. O discurso retórico em questão deve ser entendido então como demonstrativo no sentido de ser um discurso ostentativo e aparatoso.

O discurso deliberativo não se aplica nem às coisas que “necessariamente são ou serão” (*ἐξ ἀνάγκης ἢ ἔστιν ἢ ἔσται*), nem às que é “impossível que sejam ou tenham sido” (*ἀδύνατον ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι*), mas apenas àquilo que “pode ocorrer ou não” (*ἐνδέχεται καὶ γίγνεσθαι καὶ μὴ*), pois só isso pode ser objeto de um conselho (*συμβουλῆ*). Todavia, mesmo dentro desta categoria do que pode ou não ocorrer, é preciso estabelecer algumas diferenças, na medida em que o que ocorre naturalmente (*φύσει*) ou por acaso (*ἀπὸ τύχης*) tampouco pode ser objeto de um conselho. Deliberamos, portanto, apenas e tão somente sobre as coisas que dependem de nós e cujo princípio nos é inerente, ou seja, sobre as ações e destas queremos descobrir se elas nos são possíveis ou impossíveis. Em geral, deliberamos acerca de questões políticas, tais como: as finanças, a guerra e a paz, a defesa da cidade, as importações e as exportações e a legislação. Igualmente deliberamos sobre a questão ética propriamente dita, a saber, sobre a felicidade (*εὐδαιμονία*) e sobre o modo pelo qual podemos alcançá-la. A felicidade ao ser definida como “auto-suficiência na vida” (*αὐτάρκεια ζωῆς*), deve ser constituída da posse de bens interiores (saúde, beleza, coragem e justiça) e exteriores (nascimento, amizade, prole e riquezas), a fim de que esta auto-suficiência possa produzir-se e é precisamente acerca desses bens que, segundo o Estagirita, podemos deliberar.

O discurso demonstrativo se ocupa do belo e do feio e, por conseguinte, da virtude e do vício, pois a virtude é algo belo e o vício é algo feio. O belo é aquilo que é desejado por si mesmo e que é digno de ser louvado, já o feio é evitado e deve ser objeto de censura. Aristóteles distingue dois tipos de discurso demonstrativo, o louvor (*ἔπαινος*) propriamente dito e o encômio (*ἐγκώμιον*). O louvor evidencia a grandeza da virtude ao demonstrar a virtuosidade das ações, o encômio, por outro lado, refere-se às obras executadas.

Por fim, o discurso judicativo deve levar em consideração três fatores: por quais e quantos motivos se comete uma injustiça, com qual disposição se a comete e, finalmente, em relação a que pessoas a cometemos. Cometer uma injustiça nada mais é do que violar voluntariamente uma lei particular ou comum, isto é, uma lei escrita ou uma lei oral.

O segundo livro da *Retórica* que se ocupa basicamente das emoções provocadas nos ouvintes por meio dos diferentes gêneros de discurso a que são expostos, não ignora tampouco a dimensão temporal ínsita às emoções²⁹. Ainda que este obviamente não seja seu tema principal, Aristóteles esclarece-nos acerca da estrutura intrinsecamente temporal de algumas emoções. Assim, por exemplo, o medo (*φόβος*) é descrito como sendo um sofrimento ou um distúrbio originado pela imaginação de um mal destrutivo ou doloroso que possa nos acometer no futuro (cf. *Rhet.* 1382 a₂₁₋₂₂); a confiança (*θάρσος*), sendo o contrário do medo é a imaginação de que a salvação está próxima e o que causa medo distante (cf. *Rhet.* 1383 a₁₆₋₁₉), mas a vergonha (*αἰσχύνη*), diversamente do medo e da confiança, não está vinculada a nenhuma modalidade específica do tempo, pois ela se relaciona ao sofrimento experimentado face a toda e qualquer ação culposa, seja ela presente, passada ou futura (cf. *Rhet.* 1383 b₁₃₋₁₆). Aristóteles propõe também uma caracterização das idades do homem em consonância, dentre outras coisas, com a predominância de uma determinada modalidade temporal em cada uma dessas etapas. De modo que os jovens, segundo ele, vivem na expectativa do futuro (*ἐλπίς τοῦ μέλλοντος*), pois, para eles, o futuro é longo e o passado é breve (cf. *Rhet.* 1389 a₂₁₋₂₅), enquanto que para os velhos ocorre o contrário, ou seja, eles vivem mais de lembranças do que de expectativas, porquanto o que resta de vida para eles é muito pouco, mas já viveram muito. Por esta razão, eles apreciam sobremaneira conversar, na medida em que eles encontram prazer em recordar-se do passado (cf. *Rhet.* 1390 a₆₋₁₀). O ápice da vida humana é a maturidade, pois nela os homens afastam-se igualmente dos excessos juvenis e das deficiências senis, alcançando então o seu verdadeiro ponto de equilíbrio.

Obviamente os temas por nós aqui mencionados não são mais do que acenados por Aristóteles na *Retórica*, contudo, eles nos mostram de que modo no pensamento aristotélico uma concepção trivial do tempo coexiste com uma concepção mais filosófica

²⁹ Não por acaso Heidegger aponta o tratamento que o Estagirita concede às emoções neste segundo livro da *Retórica* como sendo “die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins” e ele vai ainda mais além ao afirmar, a seguir, que “die grundsätzliche ontologische Interpretation des Affektiven” desde Aristóteles até os seus dias não dera nenhum passo a frente digno de menção (cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986 (1926¹), par. 29, pp.138-139).

do mesmo, tal como a proposta por ele na *Física*. Mais ainda, eles nos mostram que esta consciência ordinária do tempo e das suas modalidades - passado, presente e futuro - impregnava toda a praxis política de uma cidade-estado grega, tendo em vista que os diversos discursos que a constituíam - o demonstrativo, o deliberativo e o judicativo - eram formados levando em consideração a modalidade temporal à qual deveriam se referir.

2.3.2. A poesia e a história: tempo trágico e tempo histórico

Ao tratar da tragédia na *Poética* Aristóteles discerne as suas partes constitutivas, a saber, o enredo, o caráter, a linguagem, o pensamento, o espetáculo e a música. O enredo (*μῦθος*) é para o Estagirita a “imitação das ações” (*μίμησις τῆς πράξεως*) e por enredo ele entende, no âmbito da tragédia, a “composição dos fatos” (*σύνθεσις τῶν πραγμάτων*) (cf. *Poet.* 1450 a₃₋₅). A tragédia, continua esclarecendo Aristóteles, “não é a imitação de homens, mas de ações e de vida” (*Poet.* 1450 a₁₆₋₁₇: *μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεως καὶ βίου*) e, por esta razão, os fatos (*τὰ πράγματα*), isto é, o enredo, são o fim (*τέλος*) da tragédia (cf. *Poet.* 1450 a₂₂₋₂₃) ou, como ele diz mais adiante, o enredo constitui o princípio (*ἀρχή*) e como que a alma (*ψυχή*) da tragédia (cf. *Poet.* 1450 a₃₈₋₃₉).

Uma das duas principais características do enredo é o fato dele ser uma imitação de uma ação completa e inteira e inteiro (*ὅλον*), segundo Aristóteles, é aquilo que possui início, meio e fim. Em outras palavras, uma tragédia deve possuir início, meio e fim, ou seja, não deve começar, nem se desenvolver ou terminar de modo casual, mas deve apresentar uma determinada grandeza (*μέγεθος*) e ordem (*τάξις*), pois tudo o que é belo deve ser assim. O Estagirita ilustra essa idéia com o exemplo de um animal que fosse demasiadamente pequeno ou extremamente grande, pois em ambos esses casos não seríamos capazes de apreciar a sua beleza, dado que a nossa visão não estaria apta a perceber uma grandeza diminuta ou colossal. De modo que, tal como o corpo de um animal deve possuir uma grandeza que possa ser percebida e abarcada pelo nosso olhar, assim também o enredo deve possuir uma extensão (*μήκος*) adequada a fim de poder ser facilmente memorizável. Estabelecer um limite externo para a extensão apropriada de um drama não compete à arte propriamente dita. Esta pode ser, por exemplo, a preocupação de uma competição teatral na qual os dramas apresentados não devem exceder o tempo

regulado por uma clepsidra. Todavia, cabe à arte estabelecer o limite “conforme a própria natureza do fato” (*κατ’ αὐτὴν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος*) e este é o seguinte: será sempre mais bela a tragédia que tenha maior extensão, desde que a sua integridade permaneça salvaguardada. Uma definição mais simples seria dizer que a extensão de uma tragédia deve ser tal que numa sucessão de fatos conforme a verossimilhança (*εἰκός*) ou a necessidade (*ἀναγκαῖον*) possa ocorrer a mudança (*μεταβολή*) da boa sorte à má sorte ou desta para aquela e esta, segundo o Estagirita, é uma definição satisfatória da extensão de um drama (cf. *Poet.* VII).

A outra característica fundamental do enredo é que ele deve constituir-se de uma ação unitária, o que obviamente não quer dizer que ele deva ser um drama de um único personagem, pois a um único indivíduo sucedem muitas coisas e dessas nem sempre se origina algo unitário (cf. *Poet.* 1451 a₁₆₋₁₈). O enredo, portanto, deve ser a imitação de uma ação única (*μία*) e inteira (*ὅλη*), de modo que as partes dos fatos que estão conectados entre si, estejam de tal modo unidas que deslocar ou suprimir uma dessas partes significaria alterar ou mudar o todo, pois aquilo que acrescido ou subtraído do todo não produz nenhuma alteração evidente, isto, na verdade, não pode ser dito ser parte de um todo (cf. *Poet.* 1451 a₂₉₋₃₅).

É exatamente após ter enunciado as principais características do enredo, nos capítulos sete e oito da *Poética*, que Aristóteles delineia a comparação entre o poeta trágico e o historiador (*ἱστορικός*) que nos interessa em especial. O Estagirita inicia o nono capítulo da sua obra afirmando não ser função (*ἔργον*) do poeta narrar sobre as coisas ocorridas (*τὰ γενόμενα*), mas sobre o que poderia acontecer, isto é, sobre as coisas possíveis (*τὰ δυνατά*) segundo verossimilhança ou necessidade. Logo, o mero uso da métrica é aos olhos de Aristóteles totalmente insuficiente para explicar esta diferença, pois Heródoto, por exemplo, poderia ter escrito as suas obras em versos e mesmo assim elas seriam de história. A diferença fundamental, reitera Aristóteles, é que um diz o que ocorreu, o outro o que poderia ocorrer. Decorre daí, para ele, que a poesia seja “mais filosófica”

(φιλοσοφώτερον) e “mais importante” (σπουδαιότερον)³⁰ do que a história (ἱστορία), pois ela narra sobretudo “as coisas universais” (τὰ καθόλου), enquanto a história narra apenas “as coisas particulares” (τὰ καθ’ ἑκάστων). O universal visado pela poesia consiste em atribuir a um indivíduo de uma certa qualidade discursos e ações que lhe sejam verossímeis ou necessários. Depois de ter criado esse personagem o poeta lhe acrescenta um nome, fictício ou não. O particular, ao contrário, refere-se especificamente ao que disse ou fez um indivíduo particular, por exemplo, Alcebiades (cf. *Poet.* 1451 a₃₆ - b₁₁).

Antes de comentarmos mais de perto esse confronto entre poesia e história, resta-nos ainda aludirmos ao capítulo vinte e três da *Poética* onde Aristóteles o retoma ao introduzir o confronto entre a poesia épica e a história. Ele reafirma a dessemelhança constitutiva entre a composição poética, no caso a poesia épica, e o relato histórico. Neste último não é criado a imitação de uma ação única e completa, mas sim de uma “unidade de tempo” (ἐνὸς χρόνου) onde ocorrem eventos, a uma ou mais pessoas, que guardam entre si apenas e tão somente uma relação casual. Assim, por exemplo, a batalha de Salamina e a de Imera ocorreram simultaneamente, mas não visavam o mesmo fim, pois a primeira assinalou a vitória dos gregos contra os persas e a segunda a vitória deles contra os cartagineses. Do mesmo modo, eventos sucessivos tampouco precisam produzir um mesmo fim. A maior parte dos autores épicos, contudo, à exceção de Homero, incorreram neste mesmo procedimento que os historiadores, a saber, não conseguiram criar nexos verossímeis ou necessários entre os eventos por eles descritos, gerando assim relatos fragmentados e casuais (cf. *Poet.* 1459 a₁₇₋₃₂).

É oportuno recordar que o termo ἱστορία para Aristóteles não possui somente o significado que o termo “história” tem para nós, mas possui também um outro significado. As passagens supracitadas da *Poética*, bem como outras da *Retórica* (cf. p.ex.: *Rhet.* 1360 a₃₇) referem-se ao sentido usual que atribuímos ao vocábulo “história”, a saber, o relato ou a narração dos fatos passados. O outro sentido do termo em questão, que revela a sua

³⁰ Para a tradução de σπουδαιότερον ver os comentários de S.H. Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, translated and with critical notes, 1951⁴, p. 191, n.2. Cf. também um uso paralelo deste termo na *Ética Nicomaquéia* 1141 a₂₀.

importância especialmente no âmbito das ciências biológicas, poderia ser traduzido por “investigação preliminar”, pois ele assinala a primeira e fundamental etapa de qualquer ciência, em particular da ciência biológica, a saber, o conhecimento dos fatos particulares a partir do qual se constitui a ciência propriamente dita, ou seja, no caso da ciência biológica, o conhecimento acerca de cada animal e de cada espécie (cf. *Hist. an.* 491 a_{12ss} e *De an.* 402 a₄). Podemos, portanto, a fim de esclarecer ainda mais este conceito, subdividir este segundo sentido em outros dois: o de descrição dos fenômenos naturais e o da observação do particular sensível. O primeiro refere-se ao que poderíamos chamar de “história natural” e o segundo ao que seria lícito denominar como experiência (*ἐμπειρία*), na sua acepção propriamente aristotélica.

A descrição dos fatos biológicos é o objetivo fundamental da obra *História dos Animais*. Nela Aristóteles está preocupado apenas em descrever diversos animais, relatando-nos sobre suas características físicas e também sobre seus costumes, sem, entretanto, preocupar-se em tentar explicar essas características ou esses costumes, o que ele fará, contudo, nos seus outros tratados sobre os animais (por exemplo: no *Da Geração dos Animais* e no *Das Partes dos Animais*). Em uma passagem de uma dessas obras biológicas o Estagirita chega a enunciar que algumas coisas são melhor explicadas pela razão, enquanto que outras pela observação direta (cf. *De part. an.* 680 a₂₋₃). Por conseguinte, a meta desta descrição é fornecer apenas o quê (*ὅτι*) e não o porquê (*διότι*) dos fenômenos estudados.

O passo em que *ἵστορία* deve ser considerado como sinônimo de *ἐμπειρία* encontra-se no trigésimo capítulo do primeiro livro dos *Analíticos Anteriores*. Aqui o termo *ἵστορία* assinala uma etapa inicial e necessária de todo conhecimento artístico ou científico, pois ele indica nada mais do que a articulação da multiplicidade sensorial por meio de relações de inerência entre os predicados encontrados e o sujeito em questão. Sem os princípios da astronomia, por exemplo, não poderia haver a ciência astronômica propriamente dita e estes princípios da astronomia, bem como os de qualquer outra arte ou ciência, só podem ser conhecidos por meio da experiência (*ἐμπειρία*) (cf. *An. pr.* 46 a₁₇).

22). Após termos apreendido os atributos de cada ente particular, aí então podemos explicitar o modo como eles se articulam em relação a este ente. A demonstração só será possível quando já tivermos explicitado a relação de inerência que preside o vínculo entre os predicados observados e o sujeito no qual se encontram e essa relação é explicitada pela experiência. E este conhecimento obtido pela experiência Aristóteles denomina *ἱστορία*, como se depreende da seguinte passagem: “se, na verdade, nenhum dos atributos verdadeiros das coisas tiver sido omitido durante a investigação preliminar, seremos capazes, acerca de tudo o que seja passível de demonstração, de descobrir a sua prova e o demonstrar e, do que naturalmente não possui demonstração, de o esclarecer” (*An. pr.* 46 a₂₄₋₂₇: *εἰ γὰρ μηδὲν κατὰ τὴν ἱστορίαν παραλειφθεῖη τῶν ἀληθῶς ὑπαρχόντων τοῖς πράγμασιν, ἔξομεν περὶ ἅπαντος οὐ μὲν ἔστι ἀπόδειξις, ταύτην εὐρεῖν καὶ ἀποδεικνύουσι, οὐ δὲ μὴ πέφυκεν ἀπόδειξις, τοῦτο ποιεῖν φανερόν*).

Ora, se *ἱστορία* é a investigação artística ou científica preliminar, como então Aristóteles a contrapõe à poesia, afirmando a primeira não ser científica e a segunda o ser? Ou o sentido de *ἱστορία* como “relato histórico” não guardaria nenhuma relação com o seu sentido de “investigação preliminar”? A fim de tentar esclarecer esta aporia, recordemo-nos da doutrina aristotélica dos diversos graus do conhecimento, com a qual iniciamos esta terceira e última parte do nosso estudo. Ele a apresenta no primeiro capítulo do livro Alfa da *Metafísica*, bem como no capítulo final do segundo livro dos *Analíticos Posteriores*. Segundo esta concepção, da sensação gera-se uma imagem e quando esta é contemplada como cópia e não em si mesma, então estamos diante de uma lembrança cuja evocação denominamos memória. Por fim, da multiplicidade de memórias acerca de uma mesma coisa produz-se a experiência (cf. *An. post.* 100 a₅ e *Met.* 980 b₂₉). A experiência é então “o repouso total do universal na alma” (*An. post.* 100 a₆: *παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ*), constituindo assim aquilo que permanece um e idêntico a si mesmo em meio a todas as sensações e memórias transitórias dos entes particulares. Vê-se claramente que enquanto os estados perceptivos e as lembranças são múltiplos e móveis, a

experiência é fixa e uma só. Em outras palavras, ela unifica e estabiliza essa multiplicidade sensorial e mnemônica. Note-se bem que se a experiência é formada de múltiplas memórias e a memória, como nos adverte Aristóteles no início do *De memoria*, é apenas e tão somente acerca das coisas passadas, a experiência ainda não pode ser o universal propriamente dito cuja expressão no domínio do devir é a arte e no domínio do ser a ciência, mas apenas o princípio (*ἀρχή*) latente - em repouso total, como nos diz o próprio Estagirita - tanto da arte quanto da ciência. O conhecimento obtido pela experiência, portanto, só pode referir-se ao passado, pois ele é como que a formação de uma imagem genérica que unifica e estabiliza a pluralidade de lembranças evocadas acerca de uma mesma coisa. É preciso “muito tempo” (*πλήθος χρόνου*) para produzir a experiência, como afirma Aristóteles em outro lugar (cf. *E.N.* 1142 a₁₅₋₁₆). Logo, percebe-se que os dois sentidos fundamentais implícitos no termo *ἱστορία* não estão totalmente dissociados, como em uma análise mais superficial poderíamos ser levados a crer, pois a investigação preliminar só pode ser a explicitação dos nexos de inerência de eventos passados, ou seja, um conhecimento do tipo “toda vez que A ocorreu, produziu-se B”, como, por exemplo, quando dizemos que toda vez que Kalias ou Sócrates, estando acometidos por uma determinada enfermidade, tomaram um determinado medicamento, produziu-se neles a saúde (cf. *Met.* 981 a₇₋₉). Ora, é precisamente isto que diz Aristóteles ao confrontar a história com a poesia trágica, ou seja, que a história não é científica, porque ela se refere apenas aos acontecimentos passados e às coisas particulares. A poesia, ao contrário, refere-se ao possível e ao universal e, por esta razão, pode ser considerada mais importante e mais filosófica do que a história. Se levarmos em conta a hierarquia das formas de conhecimento enumeradas pelo Estagirita, este raciocínio torna-se bastante compreensível, porquanto a arte tal como a ciência pressupõem a elaboração de um juízo universal, capaz de englobar não apenas os nexos de inerência necessários relativos a uma única coisa e referentes ao passado (âmbito da experiência), mas também os nexos de inerência possíveis e necessários relativos a uma classe de coisas e referentes ao presente e ao futuro. A bem da verdade, o universal não está circunscrito a nenhum tempo, pois ele é sempre (cf. *An. post.* 87 b₃₁₋₃₃). Todavia, a arte difere da ciência, embora ambas sejam expressões do

conhecimento universal, uma no âmbito do contingente, a outra no do necessário, porque ela se refere ao particular, enquanto que a ciência não. O médico, por exemplo, não visa com a sua arte curar o homem enquanto espécie, mas sim o homem enquanto indivíduo concreto, tal qual Kalias ou Sócrates. Na esfera prática, portanto, não é possível diferenciar a arte da experiência, mas na esfera teórica sim, porquanto a arte é o conhecimento de que Kalias ou Sócrates pertencem a uma determinada classe de indivíduos, digamos ao grupo dos coléricos ou dos melancólicos e que todo e qualquer indivíduo desta classe será curado por meio da administração do mesmo tipo de medicamento, caso seja acometido pelo mesmo mal que afligiu Kalias ou Sócrates.

A comparação da história com a poesia épica requer maior atenção, pois neste caso Aristóteles afirma que a história, estabelecendo apenas uma determinada unidade de tempo como critério, produz narrativas apenas casuais e não verossímeis ou necessárias. Ora, o que ocorre no plano cognitivo não parece ser muito diferente, tendo em vista que a experiência estabelece uma primeira unidade dos processos sensitivos e mnemônicos, sem, contudo, poder efetivamente unificá-los em um juízo unitário e universal. A história precede a arte, ou seja, é graças a um grande conhecimento acerca dos eventos passados que nos tornamos aptos a criar narrativas verossímeis e até mesmo necessárias acerca de uma determinada ação. A experiência é incapaz de unificar e ordenar as sensções, as imagens ou as lembranças, mas pode apenas descrever a ordem casual em que estes estados mentais se produziram. Em suma: ela apresenta apenas uma descrição cronológica e casual dos fatos e não uma descrição lógica e causal dos mesmos³¹. Poderíamos resumir então, do ponto de vista da temporalidade, a passagem da experiência para a arte e a ciência como a passagem do conhecimento do particular, ou seja, do “indivíduo” (*τόδε τι*), que é circunscrito local e temporalmente, para o conhecimento do universal, que é, ao menos em si mesmo, independente do local e do tempo, ou seja, é um conhecimento que é sempre (*ἀεί*) e em todas as partes (*πανταχοῦ*). O primeiro não é propriamente um conhecimento científico, nem mesmo é uma obra de arte, mas é apenas um conhecimento proveniente da

³¹ Sobre o aspecto ambíguo da experiência que se situa no limite do particular, mas que já se configura como o limiar do universal, consultar as excelentes observações de E. Riondato, *Storia e Metafisica nel Pensiero di Aristotele*, Padova, 1961, pp. 99-100.

experiência que, por sua vez, se origina da multiplicidade de sensações e lembranças acerca de uma mesma coisa. Em suma: é o conhecimento histórico, a investigação preliminar, que é o princípio e o fundamento tanto da arte quanto da ciência. E, se estas formas de conhecer são universais e independentes de circunstâncias temporais de outra espécie ao se basearem no *λόγος*, os homens que as exercem, contudo, são seres eminentemente temporais, razão pela qual toda e qualquer atividade política necessita ser exercida por homens experimentados e por isso no âmbito ético-político as palavras e as opiniões dos homens experimentados, isto é, dos velhos ou sábios devem ser consideradas como se pudessem ser demonstradas, pois eles adquiriram da experiência olhos que os permitem ver corretamente (cf. *E.N.* 1143 b₁₃₋₁₄).

CONCLUSÃO

Tendo chegado ao fim de nossa extensa investigação analítica sobre os diversos sentidos do tempo em Aristóteles, cabe-nos agora expor sinteticamente os resultados que alcançamos, bem como os possíveis ganhos deles derivados para uma melhor compreensão dos conceitos de tempo presentes na obra do Estagirita.

Já na primeira parte do nosso estudo, aquela que se ocupa dos sentidos do ser e da sua relação com o tempo, após termos enunciado a pergunta inicial de nossa inquirição, a saber, a pergunta acerca de que tipo de relação existiria entre a multiplicidade de termos que Aristóteles emprega para designar o tempo e o agora, pudemos constatar uma nítida distinção entre os termos *ποτέ* e *χρόνος*. O primeiro indica a categoria do tempo, que jamais foi explicitamente discutida por Aristóteles e o segundo a expressão desta categoria no âmbito da categoria da quantidade, que foi explícita e detalhadamente analisada pelo Estagirita tanto nas *Categorias* quanto no livro Delta da *Metafísica*. Essa dicotomia entre um sentido propriamente categorial do tempo e a sua manifestação no âmbito quantitativo, demarcam dois modos de analisar o tempo, um corriqueiro e o outro filosófico, que reencontramos em outras obras de Aristóteles. A maneira trivial e cotidiana de vivenciar o tempo é vivenciá-lo em suas três dimensões constitutivas, a passada, a presente e a futura. Neste modo corriqueiro de experienciar o tempo o agora é associado ao tempo presente, ou seja, o agora é vivido como uma duração extensa que une o passado ao futuro (cf. *Cat.* 5 a₇₋₈ e *Phys.* 222 a₂₀₋₂₄). A essa experiência ordinária que fazemos do tempo é que parece referir-se a categoria de *ποτέ*, pois que os únicos exemplos que Aristóteles nos fornece dela são o de dois advérbios temporais, *χτές* e *πέρυσιν*, que exprimem uma das partes, o passado, da usual divisão tripartite do tempo. Já então advertíamos o leitor para o fato de que ele não deveria associar pura e simplesmente a análise das *Categorias* com a série A de McTaggart e a da *Física* com a série B, pois que ambas essas séries, ou seja, tanto a distinção entre passado, presente e futuro (série A) quanto a diferença entre anterior e posterior (série B), como postuladas por McTaggart, são empregadas por Aristóteles, ainda que com ênfases muito diversas, tanto nas *Categorias* como na *Física*. Há, portanto, um claro paralelo entre a análise do significado de *χρόνος* nas *Categorias* e o modo como ele é tratado na *Física*, bem como entre o sentido trivial de *ποτέ* na *Física* (cf. *Phys.* 222 a₂₄).

26), ou seja, a sua significação como um mero advérbio temporal e a alusão à categoria de *ποτέ* que se encontra nas *Categorias* e que exemplifica essa categoria por meio de dois advérbios temporais (cf. *Cat.* 2 a₂). Ainda no âmbito da primeira parte do nosso trabalho, procuramos explorar um pouco melhor este sentido trivial de *ποτέ*, isto é, o seu emprego como um advérbio temporal indefinido e não como a categoria do tempo, ao estudarmos o sentido accidental do ente (cf. *Met.* 1025 a₂₂₋₂₄).

Do ponto de vista predicativo a análise de *ποτέ* é também muito profícua. Constatamos primeiramente que em relação à verdade a proposição que ignora o tempo, ou seja, a proposição que ocorre no agora atemporal e inextenso será sempre (*ἀεί*) verdadeira e isto porque ela se refere a entes imperecíveis e incorruptíveis, tais como os astros ou os objetos matemáticos. A esse tipo de proposição contrapõe-se um outro referente às coisas que ocorrem no tempo e essas são caracterizadas pelo uso de *ποτέ* ou de seu termo correspondente *ὄτε*. Esse tipo de proposição pode ser verdadeiro ou falso, dependendo das contingências, temporais ou de outra natureza.

Vimos, enfim, no âmbito dessa primeira parte, que o verbo, além de significar o seu conteúdo semântico específico, consigna o tempo em que este conteúdo se manifesta. A bem da verdade, esta consignificação pode de dar segundo o agora inextenso (*κατὰ τὸν νῦν*), segundo o tempo presente (*κατὰ τὸν παρόντα χρόνον*) ou ainda segundo os tempos circundantes (*κατὰ τὸν περίεξ*) ao tempo presente, ou seja, segundo o passado ou o futuro. O primeiro tipo de proposição indica uma predicação sinonímica, ou seja, uma predicação necessária e universal e, portanto, obviamente desvinculada do tempo. Por esta razão ela se exprime no agora intemporal e inextenso de que fala a *Física* e por isso o *νῦν* nem mesmo é enunciado explicitamente neste tipo de proposição que é sempre verdadeira. O segundo tipo, aquele que ocorre segundo o tempo presente, isto é, segundo a noção usual de agora-extenso que se identifica com o tempo presente, que une o passado ao futuro, indica uma predicação paronímica que pode ser verdadeira, mas cuja veracidade depende das contingências. Em outras palavras, a verdade deste tipo de proposição nos é dada indutivamente, ou seja, pela experiência, enquanto que no primeiro caso ela nos é dada por

dedução. Todavia, este segundo tipo de proposição também pode ser formulado em relação à experiência, só que neste caso ela será não de atributos acidentais que podem ou não advir a um sujeito, mas de atributos próprios e essenciais insitos à própria definição deste sujeito. O primeiro tipo de proposição pode ser ilustrado então mediante dois exemplos: “A soma dos ângulos internos de um triângulo é 180° ” ou “Sócrates é mortal”. Vê-se que não é preciso acrescentar o termo “agora” a nenhuma dessas sentenças, pois que essas proposições são válidas a todo e qualquer agora em que sejam enunciadas, o que vale dizer que elas são válidas independentemente de um vínculo temporal qualquer. Já o segundo tipo, que pode ser ilustrado pela sentença “Sócrates caminha (agora)”, pode prescindir nominalmente ou gramaticalmente do termo “agora”, mas não conceitualmente. Isto quer dizer que o estar caminhando não é uma condição *sine qua non* para Sócrates. Ele pode executar esta ação sem deixar de ser o sujeito que ele é por esta razão. Sócrates continuará sendo Sócrates ao estar sentado ou deitado. Percebe-se, portanto, que este tipo de proposição requer o vínculo senão explícito ao menos implícito com o tempo presente, em que se desenrola a ação de caminhar por parte de Sócrates, a fim de poder ser considerada como verdadeira ou falsa. Por fim, o terceiro e último tipo de proposição refere-se também a esses atributos acidentais que podem ou não ser verdadeiros, dependendo do estado de coisas a que ele se refere. Os tempos circundantes a que o Estagirita se refere são obviamente o passado e o futuro. Logo, as sentenças “Sócrates caminhou ontem” ou “Sócrates caminhará amanhã” ilustram este tipo de proposição. Em relação ao passado a sentença poderá ser verdadeira, caso Sócrates tenha efetivamente caminhado ontem ou falsa, caso ele não tenha caminhado. Há, portanto, um caráter necessário em uma ou outra dessas alternativas, não o de uma necessidade absoluta, como expressa no primeiro tipo de proposição, mas sim o de uma necessidade hipotética que leva em consideração o fato de que a ação de caminhar é contingente para Sócrates. A afirmação relativa ao futuro, entretanto, não pode ser dita nem verdadeira nem falsa, porquanto o estado de coisas a que ela se refere ainda não se produziu, o que torna impossível, por conseguinte, verificar a sua veracidade ou a sua falsidade.

Desta análise da primeira parte do nosso estudo podemos levantar a hipótese que a categoria de *πότε* deveria referir-se tanto aos advérbios temporais quanto aos verbos

(tempo presente) e às suas flexões (tempos passado e futuro), ou seja, deveria referir-se a um sentido cotidiano e usual do tempo segundo o qual o tempo é dividido em três partes diferenciadas modalmente, a saber, o passado, o presente (o agora extenso) e o futuro.

A segunda parte do nosso estudo inicia a investigação propriamente física do tempo. Antes de nos adentrarmos minuciosamente na análise deste sentido físico do tempo, mostramos de que modo o tempo em sua dimensão física e não categorial ou modal pode ser pensado triadicamente, tal qual os tipos de substância a que ele se refere. Assim, ao esquema triádico de um Movente Imóvel, das esferas supralunares e do mundo sublunar poderíamos justapor o seguinte esquema: eternidade imóvel, eternidade móvel ou tempo do movimento incorruptível e, por fim, tempo do movimento corruptível.

A seguir, analisamos passo a passo o tratado do tempo (cf. *Phys.* IV, 10-14) de Aristóteles, seguindo a direção dos estudos por ele mesmo proposta, ou seja, partindo da física para a teologia, da filosofia segunda para a filosofia primeira ou ainda, dizendo de modo mais geral, daquilo que é mais conhecível por nós para aquilo que é mais conhecível em si. No âmbito físico constatamos que a análise de Aristóteles se encontra quase que exclusivamente sobre o vocábulo *χρόνος*. O termo *ποτέ* é praticamente ignorado. Já no início do tratado percebemos também a clara linha demarcatória entre a acepção cotidiana e a físico-quantitativa do tempo. Se, na primeira acepção, a divisão modal do tempo em três partes que o compõem é essencial, neste segundo sentido essa divisão tripartite é quase ignorada, dado que estas partes do tempo não são efetivamente, cedendo lugar assim à análise do anterior-posterior. Do mesmo modo, o *νῦν* que era associado ao tempo presente passa a ser considerado neste momento não como uma parte, mas sim como um limite atemporal e inextenso do tempo. Aqui na *Física* Aristóteles se move claramente no âmbito da categoria da quantidade (*ποσόν*), razão pela qual todos os conceitos fundamentais desta categoria, tais como o contínuo, o discreto e o infinito são essenciais para entender *χρόνος*.

Nesta dimensão física o tempo pode ser considerado, segundo Aristóteles, sob dois aspectos, a saber, em sua infinitude constitutiva e em um intervalo por nós delimitado desta infinitude. Há, portanto, uma íntima analogia entre o tempo e o infinito, porquanto ambos

não possuem uma natureza estática, mas dinâmica, ou seja, eles não são, mas devem (cf. *Phys.* 207 b₁₄₋₁₅). Sob o aspecto numérico esta duplicidade de aspectos sob os quais o tempo pode ser considerado se exprime pela diferença entre a noção de número numerado, que se aplica a um intervalo de tempo por nós delimitado numericamente e a do número numerável, que se refere à infinitude temporal constitutiva do tempo. A possibilidade de numeração do tempo depende de dois fatores: um extrínseco e o outro intrínseco a nós. O primeiro advém do fato de que o movimento, que é ou pode ser numerado por nós, possuir uma direcionalidade intrínseca que é produzida pelo trânsito (não necessariamente local) do móvel de uma situação potencial para uma outra atual, ou seja, o móvel procede “de algo para algo” (*ἔκ τινος εἰς τι*) e é graças a isso que nós podemos numerar esta passagem de uma condição anterior para uma condição posterior. Eis aqui o fator intrínseco a nós: a nossa capacidade de numerar. Não nos esqueçamos que o movimento em si mesmo, tal qual o tempo, é infinito. De modo que não podemos apreender conceitualmente o movimento, mas apenas um movimento, assim como não podemos apreender o tempo, mas apenas e tão somente um (intervalo de) tempo.

Sendo assim, o tempo pode ser considerado apenas em seu substrato (*ὁ ποτε ὄν*), ou seja, como o anterior-posterior da série cinética ou em seu próprio ser, isto é, quando este anterior-posterior de uma série cinética qualquer é efetivamente numerado pelo intelecto. O mesmo ocorre em relação ao agora que considerado *ὁ ποτε ὄν* é sempre o mesmo, a saber, o anterior-posterior da série cinética, mas que em seu próprio ser é sempre outro, isto é, quando nós numeramos o anterior-posterior da série cinética, nós obteremos dois agoras, um agora anterior e um outro posterior que delimitam um intervalo de tempo e este intervalo por eles delimitado é o que denominamos um tempo. O agora, portanto, é o anterior-posterior da série numérica enquanto passível de ser numerado (cf. *Phys.* 219 b₂₅).

Vimos também que o agora possui duas funções básicas e fundamentais: em potência ele divide o tempo, mas em ato ele une o passado e o futuro. A função de divisor potencial refere-se ao contínuo pensado em relação a nós. Para apreendermos conceitualmente o contínuo temporal, devemos efetivamente contar ao menos dois agoras, ou seja, o agora-limite deve ser pensado em analogia com os dois limites extremos de uma linha. Deste

modo apreendemos um tempo, ou melhor, um intervalo do tempo infinito. Essa divisão é potencial, porquanto ela pode ser operada indefinidamente pelo intelecto, em outras palavras, o tempo, tal como qualquer contínuo, pode ser dividido *ad infinitum*. A unificação do futuro ao passado é atual e efetiva, porque, na verdade, essa divisão é apenas potencial, conceitual. Ou seja: na verdade o tempo é indiviso ao ser pensado em si mesmo. A apreensão não conceitual mas direta dessa realidade de um contínuo como um todo potencial é o que Aristóteles denomina a *intelecção dos indivisíveis segundo a quantidade*. Neste caso o agora-limite não é contado e, portanto, ele une efetivamente o passado ao futuro, ou seja, ele une o início e o fim de um intervalo de tempo ao atuar como o ponto que é o fim de uma linha e também o início de uma outra. Este é o modo de apreendemos intelectualmente o que seja o tempo.

Em relação à divisão tripartite e usual do tempo em passado, presente e futuro, ela reaparece no tratado do tempo apenas para caracterizar melhor a relação que a substituí, a saber, a relação anterior-posterior. Aristóteles nos mostra que a determinação temporal se faz em relação ao agora-limite e em relação a este o binômio anterior-posterior se inverte ao referir-se ao passado ou ao futuro. No passado anterior é o mais distante do agora-limite e posterior o mais próximo e no futuro ocorre o contrário, isto é, anterior é o mais próximo do agora-limite e posterior o mais afastado. Em suma: Aristóteles não consegue eliminar completamente a divisão modal do passado e do futuro, ainda que no tratado do tempo a sua importância seja minimizada, porquanto é sobre essa distinção que ele sobrepõe a noção eminentemente quantitativa de anterior-posterior. Note-se bem que o anterior não é simplesmente associado ao passado e o posterior ao futuro, mas o anterior e o posterior são ambos ou passados ou futuros, ou seja, é somente no interior de uma dessas distinções modais (passado e futuro) que há sentido em falar de anterior-posterior. Esse binômio anterior-posterior fundamenta-se, por sua vez, no binômio causa-efeito e esse ou é simultâneo, como no caso da predicação sinonímica, que ocorre sempre ou é sucessivo, como no caso da predicação paronímica, que ocorre apenas no mais das vezes. Se, no caso do passado que é necessário, é preciso diferenciar com cuidado entre os eventos absolutamente necessários e aqueles apenas relativamente necessários ou, como nos diz Aristóteles, entre uma necessidade absoluta e uma necessidade contingente, no caso do

futuro haverá uma nítida distinção entre os eventos que possuem apenas um futuro provável (indicados por *μέλλει*) e aqueles que possuem um futuro certo e necessário (indicados por *ἔσται*) (cf. *De gen. et corr.* 337 b₃₋₄).

A mensuração recíproca entre o movimento e o tempo só é plenamente compreendida a partir do movimento circular e uniforme das esferas supralunares, pois apenas este tipo de movimento é uma garantia contra uma mera arbitrariedade do tempo. Isto é assim, pois se selecionarmos um intervalo de um movimento para com ele medirmos o movimento total, precisamos estar seguros de que este movimento não se interrompa e de que a sua velocidade permaneça constante. Ora, é óbvio que é somente o movimento circular uniforme dos astros que preenche plenamente estes requisitos. Destes movimentos selecionamos então algum, por exemplo, a rotação do Sol ao redor da Terra ou a rotação da esfera das estrelas fixas ao redor da Terra e o designamos como um padrão de medida, a saber, como um ano ou um dia. Atente-se para o fato que não podemos aplicar esses movimentos diretamente para mensurar outros movimentos, mas que devemos necessariamente numerá-los para podermos aplicá-los a outros movimentos. Desta forma podemos dizer de um movimento qualquer que ele durou um determinado número de dias ou de anos. Vê-se, portanto, de que modo movimento e número mensuram-se reciprocamente.

Por fim, vimos também na segunda parte de nossa investigação que o Estagirita além de considerar o tempo como um infinito em potência, igualmente o considera como um infinito em ato. Isto se deve ao fato dele ter dois diferentes conceitos do infinito, um que poderíamos chamar de conceito defectivo e que se caracteriza por definir o infinito como aquilo que tudo possui fora de si, tal qual a série numérica (cf. *Phys.* 207 a₂₁₋₂₂) e o outro que poderíamos denominar de conceito perfectivo e que se caracteriza por definir o infinito como aquilo que nada possui fora de si (cf. *Phys.* 266 b₁₉₋₂₀). Em base a essas definições concluímos essa parte do nosso estudo retomando a divisão triádica que havíamos estabelecido ao início desta segunda parte e esclarecendo que a eternidade (*αἰών*) para Aristóteles pode ser concebida de três modos: como o que está fora do tempo, tal qual Deus e os outros motores que se encontram além da esfera das estrelas fixas, bem como os entes

matemáticos; como o que dura infinitamente, como os entes físicos com duração temporal sem fim quer porque compostos de matéria incorruptível como o éter quer porque, ainda que corruptíveis, tal como os elementos que compõem o mundo sublunar - a terra, a água, o ar e o fogo - estejam em um processo sem fim de mútua transformação e, finalmente, como a eternidade do próprio tempo, dado que este do ponto de vista lógico não pode ter início ou fim absolutos, pois o limite inicial já seria, por definição, o fim de um tempo pregresso, bem como o limite final seria forçosamente o início de um tempo vindouro, dado que a própria definição de limite requer que ele seja limite de algo com algo.

A terceira e última parte do nosso trabalho ocupa-se da relação do tempo com o homem quer considerado em sua dimensão psicofisiológica quer considerado em sua dimensão prática. O primeiro aspecto que investigamos é o da percepção. Há dois modos básicos de percepção segundo Aristóteles: a percepção dos sensíveis próprios e a dos sensíveis comuns. Os primeiros referem-se à percepção de uma qualidade sensível específica a cada órgão sensorial, assim percebe-se as cores por meio da visão e os sons por meio da audição. Já os sensíveis comuns referem-se à percepção de um *quantum*, seja ele discreto ou contínuo. Se o modo com o qual os sensíveis próprios são percebidos é por sucessão, o modo como os sentidos comuns o são é por simultaneidade. Em outras palavras, o sentido comum nada mais é do que a comunidade e a concomitância de ao menos dois sensíveis que são percebidos simultaneamente. Por exemplo: percebe-se o açúcar concomitantemente como branco e como doce. A mera percepção sucessiva dessas qualidades, percebidas respectivamente pela visão e pelo paladar, não seria suficiente para agregá-las em um único *quantum* a que inerem. Logo, é só a tarefa de coordenação da percepção desses sensíveis próprios que nos capacita para perceber diferentes sensíveis simultaneamente e esta é uma das funções principais do sentido comum. Seria então o próprio tempo um sensível comum, dado ele também ser um *quantum*? Podemos constatar que isto não é assim para Aristóteles, pois para ele o tempo é mais do que um mero conteúdo do sentido comum, ao constituir, de certa forma, a própria estrutura do ato perceptivo. Não é possível, segundo o Estagirita, que haja um tempo imperceptível para nós, isto porque a própria continuidade do tempo implica a continuidade da nossa auto-consciência. A percepção de que percebemos é inata ao processo de percepção e ela nada

mais significa, na verdade, do que a percepção de que somos, pois ser é, para Aristóteles, o mesmo que perceber e pensar (cf. *EN* 1170 a₃₃ - b₁).

A bem da verdade, não ocorre a percepção de um tempo, mas sim a percepção de um movimento, seja ele externo ou interno. Por isso, todo e qualquer animal está provido deste tipo de percepção, ou seja, da percepção do anterior-posterior da série cinética ou, se quisermos dizer na linguagem da *Física*, do tempo considerado *ὁ ποτε ὄν*, mas apenas e tão somente o homem é capaz de numerar esta série cinética e estabelecer dois agoras, um anterior e o outro posterior, que delimitam então um intervalo de tempo. Este número, por assim dizer, em estado bruto presente na série cinética é o número numerável e este parece ser o número que é concebido pelo sentido comum. O número numerante, ao contrário, é um recurso do intelecto com o qual ele efetivamente numera o anterior-posterior de uma dada série cinética. O número obtido mediante este processo de numeração é o que Aristóteles denomina número numerado. A nítida diferença entre a percepção que se refere ao particular e o intelecto que se refere ao universal é aqui expressa pela característica particularizante do número numerável, que diz respeito apenas a uma determinada série cinética e pela característica universalizante do número numerante, que é o instrumento com o qual o intelecto está apto a numerar o anterior-posterior de qualquer série cinética.

A outra função psicofisiológica que investigamos nesta terceira e última parte do nosso estudo foi a memória. Esta, como afirma Aristóteles no início do *De memoria*, refere-se ao passado, enquanto que a percepção se refere ao presente e a expectativa ao futuro. Todavia, vimos há pouco que, na verdade, não há uma percepção propriamente dita do tempo presente, mas sim, como mostramos nesta parte da nossa investigação, do passado, pois ante uma imagem mental qualquer é possível lembrar que o seu referente externo efetivamente nos acometeu no passado, em outras palavras, que ela é uma lembrança e não uma simples imagem. É claro, portanto, que a memória nada mais é do que uma outra função do sentido comum, pois se este se ocupa dentre outras coisas de ser uma percepção das próprias percepções, operando em simultaneidade com estas, a memória, por outro lado, pode ser definida como sendo uma percepção das percepções progressas atuando em sucessividade com estas. De modo que a lembrança nada mais é do que a contemplação de uma imagem não em si mesma, mas sim como cópia, ou seja, ela aponta para o estímulo

externo que no passado havia sido percebido e do qual gerou-se na nossa alma uma imagem.

Se a memória é este reconhecimento passivo de imagens atuais como lembranças passadas, que os homens compartilham com alguns outros animais, há um outro meio, a recordação, mais seguro e preciso de determinar e conhecer o tempo, meio este que se constitui como uma espécie de silogismo, razão pela qual só os homens podem utilizar-se dele.

Em seguida à análise dessas funções cognitivas procuramos mostrar que, a fim de explicar o movimento dos animais, era preciso levar em consideração também as funções apetitivas presentes nos mesmos. Isto porque é só da combinação entre as faculdades críticas e as apetitivas que o animal se move. No caso dos homens, o próprio processo de decisão (*προαίρεσις*) se fundamenta nestas duas funções, pois é mediante a deliberação e o raciocínio sobre um bem futuro que decidimos acerca dos meios presentes de ação. Na verdade, as próprias funções da faculdade apetitiva se relacionam com as três partes do tempo considerado de modo ordinário, a saber, com o passado, com o presente e com o futuro. Assim, a deliberação, que opera consoante a razão, aspira a um bem futuro, o desejo, que procede contra a razão, anela um prazer iminente, ou seja, presente, atual e, por fim, o impulso, que desconsidera a razão, almeja a vingança motivada por um ultraje sofrido no passado.

No caso do homem percebe-se que há uma clara dicotomia entre as suas ações e as suas produções. Esta dicotomia fundamenta-se na distinção de cunho metafísico entre a ação (*ἐνέργεια*) e o movimento (*κίνησις*). A ação possui o seu fim intrínseco a si mesma e não se realiza no tempo, isto é, ela já contém em si o seu fim a cada etapa em que ocorre. Em outras palavras, ela não demanda tempo para se realizar. O movimento, ao contrário, possui o seu fim extrínseco a si mesmo e se realiza no tempo, isto é, ele estará mais ou menos próximo do seu fim com o passar do tempo.

No âmbito da ação humana deparamos com uma resignificação do agora e do anterior-posterior. O agora-limite da *Física* cede lugar a uma noção de agora-todo na *Ética Nicomaquéia* (cf. *EN* 1174 b₉). Este está associado ao que dissemos acima que em qualquer momento de uma ação ela está presente como um todo no qual início e fim coincidem.

Assim, ocorre, por exemplo, com o ato de ver ou de pensar. Além disso, em termos práticos o agora não é mais uma mera demarcação numérica de uma série cinética, mas ele é qualificado e assume o sentido de *καιρός*, ou seja, de momento oportuno. Este conceito é essencial para o pensamento ético de Aristóteles, dado o fato da sua ética não ser uma ética prescritiva. Não há uma fórmula *a priori* que nos diga como devemos atuar, mas a cada momento devemos saber julgar se devemos agir ou não e caso devamos agir, devemos saber também de que modo isto deve ocorrer, ou seja, a sua ética fundamenta-se na *φρόνησις* (“discernimento”) que, ao lado da *τέχνη* (“arte”) é uma disposição (*ἕξις*) que se ocupa do que pode ser de outro modo, isto é, do contingente, ainda que a primeira se ocupe do que pode ser objeto de ação, o *πρακτόν* e a outra se ocupe do que pode ser produzido, o *ποιητόν* (cf. *E.N.* 1140 a₁₋₅). Esta noção de *καιρός* resignifica, por sua vez, a noção de anterior e posterior, porquanto estes no âmbito axiológico também são valorizados e neste caso valorizados negativamente em relação ao momento oportuno, pois o anterior significa um momento em que a ação ainda não deveria ocorrer e o posterior um momento em que já é tarde demais para que ela ocorra. Percebe-se com clareza, portanto, que no âmbito ético a noção de passado, presente e futuro ganha muita força, pois o homem prudente deve agir no presente tendo em vista o futuro e para erigir um bem futuro ele deve levar em consideração as suas experiências passadas, bem como a de outros homens virtuosos que viveram no passado.

No caso da produção humana concentramo-nos nas criações linguísticas do homem. Os tipos de discurso que ocorrem na esfera política são os seguintes: o discurso demonstrativo, o deliberativo e o judicativo. O primeiro refere-se a uma situação presente e pode se expressar por meio do louvor ou da censura. Ele terá como fim próximo o belo ou o feio e se utilizará especialmente do recurso da amplificação. O discurso deliberativo refere-se a uma situação futura e pode se exprimir de dois modos: a exortação e a dissuasão. Ele terá como fim próximo o vantajoso e o prejudicial e o recurso de que ele se utilizará em particular será o exemplo. Por fim, o discurso judicativo refere-se a uma situação passada e possui duas modalidades: a acusação e a defesa. Ele terá como fim próximo o justo ou o injusto e se utilizará principalmente do entimema. Aristóteles alude

também ao modo como os próprios afetos podem ser analisados temporalmente. Assim, por exemplo, tanto o medo como a confiança referem-se ao futuro, um negativa e o outro positivamente; já a vergonha carece de qualquer determinação temporal específica.

Por fim, investigamos a diferença entre a poesia e a história, a primeira referindo-se, segundo o Estagirita, ao universal e a segunda ao particular. O termo *ἱστορία* não significa apenas o que traduzimos por “história”, mas também e sobretudo a investigação preliminar que dará origem à arte ou a ciência. Esta investigação preliminar está pois associada à experiência, ou seja, ela se ocupa do estabelecimento dos nexos de inerência passados entre um único sujeito e os seus atributos. Ela assinala a etapa inicial da arte e/ou da ciência, porquanto essas nada mais são do que o estabelecimento dos nexos de inerência atemporais entre uma classe de sujeitos e os seus respectivos atributos.

Para finalizar esta conclusão resta-nos apenas referir-nos explicitamente à questão por nós enunciada no início deste estudo, a saber: Como se relacionam os diversos termos referentes ao fenômeno temporal e os seus múltiplos sentidos entre si? Ora, a resposta detalhada para esta questão está presente em todo o desenvolvimento analítico da presente investigação, todavia, apenas com o intuito de dar prosseguimento ao espírito sintético e esquemático dessa conclusão, poderíamos dizer que esses termos se articulam de acordo com as divisões internas da filosofia aristotélica. Assim, no concernente aos diversos modos de se dizer o ser, o termo *πότε* adquire a sua maior importância, pois ele é a expressão do próprio tempo no âmbito categorial, estando implícito, por conseguinte, na dimensão predicativa. Já o termo *χρόνος* encontra a sua plena manifestação no plano físico, em especial no plano da física sublunar, pois que *αἰών* é o termo que se relaciona à física supralunar, obedecendo, portanto, à divisão entre os tipos de substância presente no pensamento do Estagirita. No que se refere à dimensão ética o termo relacionado ao tempo que poderíamos destacar é *καιρός*. Há entre esses diferentes termos uma clara mudança de planos de análise que se evidencia no vocábulo *ἄν* que está presente em cada um desses planos: o categorial-predicativo (como agora-extenso), o físico-quantitativo (como agora-inextenso) e o axiológico-qualitativo (como momento oportuno).

Eis aqui então expostos de modo resumido e esquemático os diversos sentidos do tempo e as várias acepções do agora presentes *grosso modo* na obra de Aristóteles.

BIBLIOGRAFIA

I. Edição completa

Aristotelis. *Opera ex recensione I.Bekker*, Academia Regia Borussica, Berlim, 1831-1870.
Vol. I-II texto, III traduções latinas do Renascimento, IV escólios, V fragmentos e o
Index Aristotelicus de H.Bonitz; editio altera quam curavit O.Gigon, 4 vols., W. de
Gruyter, Berlim, 1960-1961.

II. Edições, traduções e comentários contemporâneos de obras avulsas

(Budé= Collection des Universités de France, OCT= Oxford Classical Texts, Loeb= The
Loeb Classical Library e CAS= Clarendon Aristotle Series)

Categorias e Da Interpretação

- Aristotelis. *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L.Minio-Paluello, OCT, Oxford
University Press, Oxford, 1986 (1949¹).
Aristóteles. *Das Categorias*, Tradução, Notas e Comentários de Mário Ferreira dos Santos,
Matese, São Paulo, 1965 (1960¹).
Aristotle's *Categories and De Interpretatione*, Translated with Notes by J.L.Ackrill, CAS,
Clarendon Press, Oxford, 1963.
Aristóteles. *Categorias e Periérmeneias*, Tradução, Prefácio e Notas de Pinharanda Gomes,
Guimarães Editores, Lisboa, 1985.
Aristotele. *Le Categorie*, Introduzione, Traduzione e Note di M.Zanatta, testo greco a
fronte, BUR, Milano, 1989.
Aristotele. *Dell' interpretazione*, Introduzione, Traduzione e Commento di M.Zanatta, testo
greco a fronte, BUR, Milano, 1992.
Aristóteles. *Categorias*, Tradução, Introdução e Comentários de Ricardo Santos, Porto
Editora, Porto, 1995.

Analíticos Anteriores e Posteriores

- Aristotle. *Posterior Analytics*, Translated by H.Tredennick, Loeb, Harvard University Press,
Cambridge (MA) / London, 1989 (1960¹).
Aristotelis. *Analytica priora et posteriora*, ed. W.D.Ross et L.Minio-Paluello, OCT, Oxford
University Press, Oxford, 1986 (1964¹).
Aristotle's *Posterior Analytics*, Translated with Notes by J.Barnes, CAS, Clarendon Press,
Oxford, 1975.
Aristóteles. *Analíticos Anteriores*, Tradução e Notas de P.Gomes, Guimarães Editores,
Lisboa, 1986.
Aristóteles. *Analíticos Posteriores*, Tradução e Notas de P.Gomes, Guimarães Editores,
Lisboa, 1987.

Tópicos e Dos Argumentos Sofísticos

- Aristotelis. *Topica et Sophistici elenchi*, ed. W.D.Ross, OCT, Oxford University Press,
Oxford, 1991 (1958¹).

- Aristotle. *Topica*, Translated by E.S.Forster, Loeb, Cambridge (MA) / London, 1989 (1960¹).
- Aristóteles. *Elencos Sofísticos*, Tradução e Notas de P.Gomes, Guimarães Editores, Lisboa, 1986.
- Aristóteles. *Tópicos*, Tradução e Notas de P.Gomes, Guimarães Editores, Lisboa, 1987.
- Aristotele. *Le Confutazione sofistiche*, Introduzione, Traduzione e Commento di M.Zanatta, testo greco a fronte, BUR, Milano, 1995.

Física

- Aristoteles. *Physik*, Hrsg. K.Prantl, Scientia Verlag, Aalen, 1978 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1854).
- Aristote. *Physique*, Texte établi et traduit par H.Carteron, Budé, Paris, 1926 (I-IV) et 1931 (V-VIII).
- Aristotle's *Physics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W.D.Ross, Clarendon Press, Oxford, 1955 (1936¹).
- Aristotle's *Physics*, Translated with Commentaries and Glossary by H.G.Apostle, Indiana University Press, Ontario, 1969.
- Aristotle's *Physics. Books I and II*, Translated with Introduction and Notes by W.Charlton, CAS, Clarendon Press, Oxford, 1984 (1970¹).
- Aristoteles. *Physikvorlesung*, Übersetzt von H.Wagner, Akademie-Verlag, Berlin, 1972.
- Aristotle's *Physics. Books III and IV*, Translated with Notes by E.Hussey, CAS, Clarendon Press, Oxford, 1985 (1983¹).
- Aristoteles' *Physik*, Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von H.G.Zekl, Griechisch-Deutsch, Felix Meiner, Hamburg, 1987(I-IV) und 1988(V-VIII).
- Aristote. *Sur la Nature (Physique II)*, Introduction, Traduction et Commentaire par L.Couloubaritsis, Vrin, Paris, 1991.
- Aristóteles, *Física. Libros I-II*, Traducción, Introducción y Comentario por M.D.Boeri, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993.
- Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, Traducción, Introducción y Comentario por A.G.Vigo, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995.
- Aristotele. *Física*, Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di L.Ruggiu, testo greco a fronte, Rusconi, Milano, 1995.
- Aristotle. *Physics*, Translated by R.Waterfield with Introduction and Notes by D.Bostock, Oxford University Press, Oxford / New York, 1996.

Do Céu

- Aristotle. *On the Heavens*, Translated by W.K.C.Guthrie, Loeb, Harvard University Press, Cambridge (MA) / London, 1939.
- Aristotele. *De caelo*, Introduzione, Testo critico, Traduzione e Note di O.Longo, Sansoni, Firenze, 1961.

Da Geração e da Corrupção

- Aristotle. *On Coming-to-be and Passing-away (De generatione et corruptione)*, a Revised Text with Introduction and Commentary by H.H.Joachin, Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York, 1970 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Oxford 1922).
- Aristóteles. *Aristóteles e as Mutações (Da Geração e da Corrupção das Coisas Físicas)*, Texto com reexposição, acompanhado de Notas explicativas e analíticas por Mário Ferreira dos Santos, Editora Logos, São Paulo, 1958 (1955¹).
- Aristote. *De la Génération et de la Corruption*, Texte établi et traduit par C.Mugler, Budé, Paris, 1966.
- Aristotele. *Della Generazione e della Corruzione*, Traduzione di A.Russo, Aristotele Opere vol. 4, Laterza, Bari, 1994 (1973¹).

Metereológicos

- Aristoteles. *Meteorologie*, Übersetzt von H.Strahn, Akademie-Verlag, Berlin, 1970.
- Aristote. *Météorologiques*, Texte établi et traduit par P.Louis, Budé, Paris, 1982.

Da Alma

- Aristotle. *De anima*, with Translation, Introduction and Notes by R.D.Hicks, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam, 1965 (1907¹).
- Aristotelis. *De anima*, ed. W.D.Ross, OCT, Oxford University Press, Oxford, 1986 (1956¹).
- Aristotle's *De anima. Books II and III (with certain passages from Book I)*, Translated with Introduction and Notes by D.W.Hamlyn, CAS, Clarendon Press, Oxford, 1968.
- Aristotele. *Dell' anima*, Traduzione di R.Laurenti, Aristotele Opere vol. 4, Laterza, Bari, 1994 (1973¹).
- Aristotele. *L' anima*, Traduzione, Introduzione e Commento di G.Movia, Loffredo Editore, Napoli, 1991 (1979¹).
- Aristotle. *De anima (On the Soul)*, Translated, with Introduction and Notes by H.Lawson-Tancred, Penguin, London / New York, 1986.
- Aristote. *De l' âme*, Traduction inédite, Présentation, Notes et Bibliographie par R.Bodéüs, Flammarion, Paris, 1993.
- Aristoteles. *Über die Seele*, mit Einleitung, Übersetzung (nach W.Theiler) und Kommentar herausgegeben von H.Seidl, Griechischer Text in der Edition von W.Biehl u. O.Apelt, Felix Meiner, Hamburg, 1995.
- Aristotele. *L' anima*, Introduzione, Traduzione, Note e Apparati di G.Movia, testo greco a fronte, Rusconi, Milano, 1996.

Parva naturalia

- Aristotle. *De sensu and de memoria*, Text and Translation with Introduction and Commentary by G.R.T.Ross, Arno Press, New York, 1973 (Reprint of the 1906 ed.).
- Aristotle. *Parva naturalia*, a Revised Text with Introduction and Commentary by D.Ross, Oxford, 1955.

- Aristotelis. *Parva naturalia. Graece et latine*, ed. P.Siwiek, Desdée & C.¹ Editori Pontifici, Roma, 1963.
- Aristóteles. *Del Sentido y lo Sensible y De la Memoria y el Recuerdo*, Traducción y Prólogo de F.Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1973 (1962¹).
- Aristotele. *Brevi Opere di Psicologia e Fisiologia*, a cura di D.Lanza, *Opere Biologiche di Aristotele*, a cura di D.Lanza e M.Vegetti, Unione Tipografico, Torino, 1996 (1971¹).
- Aristotle. *On Memory*, R.Sorabji, Duckworth, London, 1972.
- Aristotele. *Piccoli Trattati su Storia Naturale*, Traduzione di R.Laurenti, *Aristotele Opere* vol.4, Laterza, Bari, 1994 (1973¹).

Obras biológicas

- Aristotle. *Parts of Animals, Movement of Animals and Progression of Animals*, Translated by A.L.Peck and E.S.Forster, Loeb, Harvard University Press, Cambridge (MA) / London, 1993 (1937¹).
- Aristotle. *Generation of Animals*, Translated by A.L.Peck, Loeb, Harvard University Press, Cambridge (MA) / London, 1990 (1942¹).
- Aristote. *Partie des Animaux. Livre I*, Traduction de J.-M. Le Blond, Introduction et mises à jour par P.Pellegrin, Flammarion, 1995 (1945¹).
- Aristotele. *Ricerche sugli Animali, Le Parti degli Animali e Locomozione degli Animali*, a cura di M.Vegetti, *Opere Biologiche di Aristotele*, a cura di D.Lanza e M.Vegetti, Unione Tipografico, Torino, 1996 (1971¹).
- Aristotele. *Le Riproduzione degli Animali*, a cura di D.Lanza, *Opere Biologiche di Aristotele*, a cura di D.Lanza e M.Vegetti, Unione Tipografico, Torino, 1996 (1971¹).
- Aristotle's *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II 1-3)*, Translated with Notes by D.Balme, CAS, Clarendon Press, Oxford, 1972.
- Aristotle's *De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays by M.C.Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, 1985 (1978¹).

Metafisica

- Aristoteles. *Die Metaphysik*, Grundtext, Übersetzung und Kommentar nebst erläuternden Abhandlungen von A.Schwegler, 4 vols., Tübingen, 1847-1848 (Nachdruck: Frankfurt a. M., 1960, 2 vols.).
- Aristoteles. *Metaphysik*, Übersetzt von H.Bonitz, Georg Reiner, Berlin, 1890.
- Aristote. *La Métaphysique*. Traduction et Commentaire par G.Colle, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain / Paris, 1912(I), 1922(II-III) et 1931(IV).
- Aristotle's *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W.D.Ross, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1924.
- Aristoteles. *Metaphysik XII*, Hrsg. H.-G.Gadamer, Griechisch-Deutsch, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1948.
- Aristote. *La Métaphysique*, nouvelle Édition entièrement refondue avec Commentaire, 2 vols., Vrin, Paris.
- Aristotele. *Il Principio di non contraddizione. Libro Quarto della Metafisica*, Traduzione, Introduzione e Commento di E.Severino, Editrice La Scuola, Brescia, 1993 (1959¹).

- Aristotele. *Metafisica*, Saggio introduttivo, testo greco con Traduzione a fronte e Commentario a cura di G.Reale, 3vols., Vita e Pensiero, Milano, 1992 (1968¹).
- Aristotle's Theology. A Commentary on Book A of the Metaphysics* by L.Elders, Van Gorcum & Comp., Assen, 1972.
- Aristotle's Metaphysics. Books M and N*, Translated with Introduction and Notes by J.Annas, CAS, Clarendon Press, Oxford, 1988 (1976¹).
- Aristóteles. *Metafísica*, Edición trilingue por V.G.Yebra, Gredos, Madrid, 1990 (1982¹ segunda edición revisada).
- La Décision du Sens. Le Livre Gamma de la Métaphysique d' Aristote*, Introduction, Texte, Traduction et Commentaire par B.Cassin et M.Narcy, Vrin, Paris, 1989.
- Aristoteles' *Metaphysik*, Neuarbeitung der Übersetzung von H.Bonitz, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von H.Seidl, Griechischer Text in der Edition von W.Christ, Felix Meiner, Hamburg, 1989 (I-VI) und 1991 (VII-XIV).
- Aristote. *Métaphysique. Livre Delta*, Texte, Traduction et Commentaire par M.-P.Duminil et A.Jaulin, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1991.
- Aristotele. *Il libro primo della Metafisica*, a cura di E.Berti e C.Rossito, Laterza, Roma / Bari, 1993.

Éticas e Política

- Aristotle. *Politics*, Translated by H.Racham, Loeb, Harvard University Press, Cambridge (MA) / London, 1990 (1932¹).
- Aristote. *L' Éthique à Nicomaque*, Introduction, Traduction et Commentaire par R.A.Gauthier et J.Y.Jolif, 4 vols., Louvain, 1970² (1958-59¹).
- Aristoteles. *Politik*, Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen und Registern versehen von E.Rolfes, Felix Meiner, Hamburg, 1958.
- Aristoteles. *Magna Moralia*, Übersetzt von F.Dirlmeier, Akademie-Verlag, Berlin, 1958.
- Aristoteles. *Eudemische Ethik*, Übersetzt von F.Dirlmeier, Akademie-Verlag, Berlin, 1962.
- Aristotele. *Grande Etica e Etica Eudemia*, Traduzione di A.Plebe, *Aristotele Opere* vol.8, Laterza, Roma / Bari, 1988 (1973¹).
- Aristotele. *Politica*, a cura di R.Laurenti, Laterza, Roma / Bari, 1993 (1973¹).
- Aristóteles. *Ética a Nicômacos*, Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury, Editora Universidade de Brasília, Brasília, 1985.
- Aristotele. *Etica Nicomachea*, Introduzione, Traduzione e Commento di M.Zanatta, testo greco a fronte, BUR, Milano, 1993 (1986¹).
- Scritti sul Piacere di Aristotele*, a cura di R.Laurenti, Aesthetica Edizioni, Palermo, 1989.
- Aristotelis. *Ethica Eudemia*, ed. R.R.Walzer et J.M.Mingay, OCT, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Poética e Retórica

- The Rhetoric of Aristotle*, with a Commentary by E.M.Cope, Revised by J.E.Sandys, 3vols., Arno Press, New York, 1973 (Reprint of the 1877 ed.).
- Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art. With a critical Text and Translation of the Poetics*, Translated and with critical Notes by S.H.Butcher, Dover Publications,

- New York, 1951 (1894¹).
- Aristóteles, *Poética*, Tradução, Prefácio, Introdução, Comentário e Apêndices de Eudoro de Sousa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1992 (1966¹).
- Aristotle. *Rhetoric I. A Commentary*, W.M.A.Grimaldi, Fordham University Press, New York, 1980.
- Aristoteles. *Poetik*, Übersetzt und herausgegeben von M.Fuhrmann, Griechisch-Deutsch, Reclam, Stuttgart, 1987 (1982¹).
- Aristotele. *Poetica*, Introduzione, Traduzione e Note di D.Lanza, testo greco a fronte, BUR, Milano, 1994 (1987¹).
- Aristotle. *Rhetoric II. A Commentary*, W.M.A.Grimaldi, Fordham University Press, New York, 1988.
- Aristotele. *Retorica*, Introduzione di F.Montanari, Testo critico, Traduzione e Note a cura di M.Dorati, Mondadori, Milano, 1996.

Fragmentos

- Aristotelis. *Fragmenta Selecta*, ed. W.D.Ross, OCT, Oxford University Press, Oxford, 1955.
- Aristotele. *Frammenti*, Traduzione di G.Giannantoni, *Aristotele Opere* vol. 11, Laterza, Bari, 1993 (1973¹).

III. Comentários antigos e medievais da Física, em especial do tratado do tempo

- Alexander of Aphrodisias. *On Time*, Translated by R.W.Sharples, *Phronesis*, 27, 1, 1982.
- Philoponus. *In Aristotelis Physicorum Libros Quinque Posteriores Commentaria*, ed. H.Vitelli, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Academia Regia Borussica, vol. XVII, Berlin, 1888.
- Plotin. *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III, 7)*, Übersetzt, Eigeleitet und Kommentiert von W.Beierwaltes, Klostermann, Frankfurt a.M., 1981 (3. ergänzte Auflage).
- Sextus Empiricus. *Outlines of Pyrrhonism*, vol.I (III, 19, par.136-150), Translated by R.G.Bury, Loeb, Harvard University Press, Cambridge (MA) / London, 1961(1933¹).
- Sextus Empiricus. *Against the Physicists* (II, 3, par.169-247), Translated by R.G.Bury, Loeb, Harvard University Press, Cambridge (MA) / London, 1960 (1936¹).
- Simplicius. *In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Prioris*, ed. H.Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Academia Regia Borussica, vol. IX, Berlin, 1882.
- Simplicius. *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, Translated by J.O.Urmson, Duckworth, London, 1992.
- Themistius. *In Aristotelis Physica Paraphrasis*, ed. H.Schenkl, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Academia Regia Borussica, vol. V, Berlin, 1890.
- S.Thomae Aquinatis. *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, cura et studio M.Maggiolo, Marietti, Turim, 1954.
- S.Thomae Aquinatis. *In Aristotelis librum De Anima commentarium*, cura ac studio A.M.Pirotta, Augustae, Turim, 1959.
- St.Thomas Aquinas. *Commentary on Aristotle's Physics*, Translated by R.Blackwell, R.Spath and E.Thirlkel, Routledge & Kegan Paul, London, 1963.

IV. Estudos de caráter geral

- Ackrill, J.L. *Aristotle the Philosopher*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- Adorno, Francesco. "Tipi di discorso in Aristotele", *Studi sul Pensiero Greco*, F. Adorno, Sansoni Editore, Firenze, 1966.
- Armella, Virginia A. *El Concepto de Técnica, Arte y Producción en la Filosofía de Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Arpe, Curt. *Das τι ην εἶναι bei Aristoteles*, Reprint Edition: Arno Press, New York, 1976 (1938¹).
- Aubenque, Pierre. "Sur la notion aristotélicienne d'aporie", *Aristote et les Problèmes de Méthode (Symposium Aristotelicum, 1960)*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1980.
- Le Problème de l'Être chez Aristote*, PUF, Paris, 1991 (1962¹).
- "Herméneutique et ontologie. Remarques sur le *Περί ἐρμηνείας* d'Aristote", *Penser avec Aristote*, Études réunies sous la direction de M.A. Sinaceur, Erès, Toulouse, 1991.
- Bassenge, Friederich. "Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὴ εἶναι etc. etc. und das τὸ τι ην εἶναι bei Aristoteles", *Philologus*, Bd.104, 1960.
- Bergson, Henri. "La perception du changement", *La Pensée et le Mouvant*, PUF, Paris, 1969.
- Berti, Enrico. *La Filosofia del primo Aristotele*, CEDAM, Padova, 1962.
- L'Unità del Sapere in Aristotele*, CEDAM, Padova, 1965.
- Studi Aristotelici*, L.U. Japadre Editore, L'Aquila, 1975.
- Aristote: Dalla Dialettica alla Filosofia Prima*, CEDAM, Padova, 1977.
- "Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la *Métaphysique*", *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris, 1979.
- "La fonction de *Métaphysique* Alpha Elatton dans la philosophie d'Aristote", *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Hrsg. P. Moraux und J. Wiesner, Walter de Gruyter, Berlin, 1983.
- "L'analisi geometrica della tradizione euclidea e l'analitica di Aristotele", *La Scienza Ellenistica*, a cura di G. Giannantoni e M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 1985.
- "Sul carattere dialettico della storiografia filosofica di Aristotele", *Storiografia e Dossografia nella Filosofia Antica*, a cura di G. Cambiano, Tirrenia Stampatori, Torino, 1986.
- "L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi", *Origini e Sviluppi dell'Analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, a cura di G. Casetta, Edizioni Vallombrosa, Roma, 1987.
- Le Ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- "Heidegger ed il concetto aristotelico di verità", *Herméneutique et Ontologie. Mélanges en Hommage à P. Aubenque*, ed. R. Brague et J.F. Courtine, PUF, Paris, 1990.
- "La Metafisica di Aristotele: onto-teologia o filosofia prima?", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 2-4, aprile-dicembre 1993.
- Bettencourt de Farias, Maria do Carmo. *A Liberdade Esquecida. Fundamentos Ontológicos da Liberdade no Pensamento Aristotélico*, Loyola, São Paulo, 1995.
- Brentano, Franz. *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Felix

- Meiner, Hamburg, 1976.
Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze, Hrsg. R. Georg, Felix Meiner, Hamburg, 1986.
- Bunge, Mario. "Le lieu et l'espace", *Penser avec Aristote*, Études réunies sous la direction de M.A. Sinaceur, Erès, Toulouse, 1991.
- Claghorn, G.S.. *Aristotle's criticism of Plato's Timaeus*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1954.
- Clark, Stephan R.L.. *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Conrad-Martius, Hedwig. *Die Zeit*, Kösel Verlag, München, 1954.
 "Zur Gegenwartsproblematik der Naturphilosophie", *Schriften zur Philosophie* (2. Bd), Kösel Verlag, München, 1964.
- De Andrade, Almir. *As duas Faces do Tempo. Ensaio crítico sobre os Fundamentos da Filosofia Dialética*, José Olympio/EDUSP, São Paulo, 1971.
- Derrida, Jacques. "OYΣΙΑ et ΓΡΑΜΜΗ. Note sur une note de *Sein und Zeit*", *L'Endurance de la Pensée. Pour saluer J. Beaufret*, Plon, Paris, 1968.
- Düring, Ingemar. *Aristotele* (Edizione italiana aggiornata), Mursia, Milano, 1976 (1966¹).
- Edel, Abraham. "Action and passion: some philosophical reflections on *Physics* III 3", *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Hrsg. I. Düring, Lothar Stiehm Verlag, Heidelberg, 1969.
- Gadamer, Hans-Georg. "Über leere und erfüllte Zeit", *Kleine Schriften III. Idee und Sprache: Platon, Husserl, Heidegger*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972 (1969¹).
 "Gibt es die Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft", *Griechische Philosophie*, G.W. Bd.6, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1985 (1977¹).
 "Die Zeitanschauung des Abendlandes", *Kleine Schriften IV. Variationen*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1977.
- Gauthier, René-Antoine. *La Morale d' Aristote*, PUF, Paris, 1973 (1958¹).
- Gómez-Pin, Víctor. *El Orden Aristotélico*, Editorial Ariel, Barcelona, 1984.
- Happ, Heinz. *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1971.
- Hegel, G.W.F.. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 3. Griechische Philosophie. II. Plato bis Proklos*, Hrsg. P. Garmiron und W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1996.
- Heidegger, M.. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992 (1923¹).
- Kahn, Charles. *Sobre o Verbo Ser e o Conceito de Ser*, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia PUC - RJ, Rio de Janeiro, 1997.
- Levi, Adolfo. "Sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della *doxa*", *Athenaeum*, vol.5, 1927.
- Mansion, Suzanne. "'Plus connu en soi', 'plus connu pour nous'. Une distinction épistémologique importante chez Aristote", *Études Aristotéliciennes. Recueil d' Articles*, Éditions de l' Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, 1984.

- Merlan, Philip. "Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus", *Kleine philosophische Schriften*, Hrsg. F. Merlan, Georg Olms, Hildesheim-New York, 1976 (1934¹).
Dal Platonismo al Neoplatonismo, Vita e Pensiero, Milano, 1994 (1953¹).
 "Τὸ τι ἦν εἶναι", *Kleine philosophische Schriften*, Hrsg. F. Merlan, Georg Olms, Hildesheim-New York, 1976 (1966¹).
 "Τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς (Arist. Met. N 2, 1089a₁)", *Kleine philosophische Schriften*, Hrsg. F. Merlan, Georg Olms, Hildesheim-New York, 1976 (1967¹).
- Mondolfo, Rodolfo. *El Infinito en el Pensamiento de la Antigüedad Clásica*, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1952.
La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1955.
- Nussbaum, Martha. "The common explanation of animal motion", *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Hrsg. P. Moraux und J. Wiesner, Walter de Gruyter, Berlin, 1983.
- Owen, G.E.L. "Tithenai ta phainomena", *Aristote et les Problèmes de Méthode* (Symposium aristotelicum, 1960), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1980.
 "Plato and Parmenides on the timeless present", *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Cornell University, New York, 1986.
- Reale, Giovanni. *Il Concetto di Filosofia Prima e l' Unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1993 (1961¹).
 "L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la 'tavola' dei significati di esso secondo Aristotele", reeditado em *Il Concetto di Filosofia Prima e l' Unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1993 (1964¹).
- Rist, John M. *The Mind of Aristotle: A Study of Philosophical Growth*, Toronto, 1989.
- Robin, Léon. *La Théorie Platonicienne des Idées e des Nombres d'après Aristote. Étude Historique et Critique*, Georg Olms, Hildesheim, 1963 (reimpr. anast. Paris, 1908).
 "Sur la conception aristotélicienne de la causalité", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 23, Heft 1, 1910.
- Samaranch, Francisco. *Cuatro Ensayos sobre Aristóteles. Política y Ética; Metafísica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991.
- Snell, Bruno. *La Cultura Greca e le Origini del Pensiero Europeo*, Einaudi, Torino, 1963.
- Stevens, Annick. "De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel", *Revue de Philosophie Ancienne*, 9, n.2, 1991.
- Tavares de Miranda, Maria do Carmo. *Caminhos da Filosofia*, Recife, 1991.
- Thom, René. "Aristote et l'avènement de la science moderne: la rupture galiléenne", *Penser avec Aristote*, Études réunies sous la direction de M.A. Sinaceur, Erès, Toulouse, 1991.
- Torstrik, A. "Ὅ ποτε ὄν. Ein Beitrag zur Kenntniss des aristotelischen Sprachgebrauchs", *Rheinisches Museum der Philologie*, 12, 1857.
- Tugendhat, Ernst. *ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Karl Alber, Freiburg-München, 1958.
 "Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles", *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992.
 "Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles (Met. Delta 7)" *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992.

- Vial Larrain, Juan de Dios. "Temps et métaphysique. Hommage à P.Aubenque", *Les Études Philosophiques*, juillet-septembre, 1991.
- Volpi, Franco. *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova, 1984.
- "Heidegger e i greci", *Ars Majeutica. Scritti in Onore di G.Faggin*, a cura di F.Volpi, Neri Pozza Editore, Vicenza, 1985.
- "La détermination aristotélicienne du principe divin comme ζωή (*Met.* Lambda, 7, 1072 b₂₆₋₃₀)", *Les Études Philosophiques*, juillet-septembre, 1991.
- Von Fritz, Kurt. "Die *ΕΠΙΛΟΓΗ* bei Aristoteles", *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin, 1971.
- Vuillemin, J.. *De la Logique à la Théologie. Cinq Études sur Aristote*, Flammarion, Paris, 1967.
- Weil, Eric. "L'anthropologie d'Aristote", "La place de la logique dans la pensée aristotélicienne" et "Quelques remarques sur le sens et l'intention de la métaphysique aristotélicienne", *Essais et Conférences*, t. I *Philosophie*, Plon, Paris, 1970.
- Wieland, Wolfgang. "Zeitliche Kausakstrukturen in der aristotelischen Logik", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54, 1972.
- "Prolegomena zum Zeitbegriff", *Pathogenese. Grundzüge und Perspektiven einer theoretischen Pathologie*, Hrsg. H.Schipperges, Sprenger, Berlin-Heidelberg, 1985.

V. Estudos sobre as categorias

- Benveniste, Émile. "Categorias de pensamento e categorias de língua", *Problemas de Linguística Geral I*, Pontes, Campinas, 1991 (1966¹).
- Bodéus, R.. "Aux origines de la doctrine aristotélicienne des catégories", *Revue de Philosophie Ancienne*, n.1, 1984.
- Bonitz, Hermann. *Sulle Categorie di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.
- Brentano, Franz. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Georg Olms, Hildesheim, 1960 (Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage, Freiburg i. B., 1862).
- Cicero, Vincenzo. "L'interpretazione linguistica delle categorie aristoteliche in E.Benveniste", *La Dottrina delle Categorie in Aristotele*, A.Trendelenburg, Vita e Pensiero, Milano, 1994.
- De Rijk, L.M.. *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen, 1952.
- Dumoulin, Bertrand. "Sur l'authenticité des Catégories d'Aristote", *Concepts et Catégories dans la Pensée Antique*, direction P.Aubenque, Vrin, Paris, 1980.
- Ebert, Theodor. "Gattungen der Prädikate und Gattungen des Seienden bei Aristoteles. Zum Verhältnis von *Kat.* 4 und *Top.* I,9", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67, 1985.
- Gillespie, C.M.. "The aristotelian Categories", *Articles on Aristotle. Metaphysics*, eds. J.Barnes, M.Schofield, R.Sorabji, Duckworth, London, 1979 (1925¹).
- Moravcsik, J.M.E.. "Aristotle's theory of Categories", *Aristotle. A Collection of critical Essays*, ed. J.M.E.Moravcsik, Anchor Books, New York, 1967.
- O'Brien, D.. "Aristote et le catégorie de quantité. Divisions de la quantité", *Les Études Philosophiques*, 1, 1978.

- Trendelenburg, Fr.A.. *Geschichte der Kategorienlehre*, Georg Olms, Hildesheim, 1963 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1846).
- Vuillemin, J.. "Le système des Catégories d'Aristote et sa signification logique et métaphysique", *De la Logique à la Theologie: Cinq Études sur Aristote*, Flammarion, Paris, 1967.
- Wesoly, M.. "Verso un'interpretazione semantica delle categorie di Aristotele", *Elenchos*, 5, 1984.
- Zanatta, Marcello. "Le genesi e il significato dottrinale delle Categorie", introduzione a Aristotele, *Le Categorie*, Rizzoli, Milano, 1989.

VI. Estudos sobre os conceitos modais e a sua expressão gramatical

- Ackrill, J.L. "Aristotle's distinction between *energeia* and *kinêsis*", *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R.Bamborough, Routledge and Kegan Paul, London, 1979.
- Adrados, Francisco. *Nueva Sintaxis del Griego Antiguo*, Gredos, Madrid, 1992.
- Armstrong, David. "The ancient greek aorist as the aspect of countable action", *Tense and Aspect*, ed. Ph.Tedeschi and A.Zaenen, Academic Press, New York, 1981.
- Bottin, Luigi. *Grammatica Greca II*, CLESP, Padova, 1986.
- Cabranes, Leonor. *El poder y el posible*, EUNSA, Pamplona, 1989.
- Coulabaritsis, Lambros. "La notion d'*entelecheia* dans la *Métaphysique*", *Cahiers de Philosophie Ancienne*, n.3, 1985.
- Courtès, Ceslas. "Philosophie et langage. Le système verbal grec et la doctrine du temps chez Aristote", *Revue Thomiste*, 54, 1954.
- Dahl, Östen. "On the definition of the telic-atelic (bounded-nonbounded) distinction", *Tense and Aspect*, ed. Ph.Tedeschi and A.Zaenen, Academic Press, New York, 1981.
- De Moura Neves, Maria Helena. *A Vertente Greca da Gramática Tradicional*, HUCITEC/ UNB, São Paulo, 1987.
- Díaz Tejera, Alberto. "Tiempo físico y tiempo lingüístico en Aristóteles", *Revista Española de Lingüística*, enero-junio 1985.
- Freire, Antonio. *Gramática Grega*, Livraria A.I., Braga, 1985⁷.
- Heinaman, Robert. "Activity and change in Aristotle", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 13, 1995.
- Hintikka, Jaakko. "Necessity, universality and time in Aristotle", *Articles on Aristotle. Metaphysics*, ed. J.Barnes, M.Schofield and R.Sorabji, Duckworth, London, 1979, (1957¹).
- Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford, 1973.
- Hoffmann, Philippe. "*Paratasis*. De la description aspectuelle des verbes grecs à une définition du temps dans le néoplatonisme tardif", *Revue des Études Grecques*, 96, 1983.
- Kosman, L.A.. "Substance, being, and *energeia*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol 2, 1984.
- Kühner, R/ Gerth, B.. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 1992 (1890¹).
- Liske, M.-Th.. "Kinesis und *Energeia* bei Aristoteles", *Phronesis*, vol.36, n.2, 1991.

- Massaro, L.T. *Sintassi del Greco Antico e Tradizioni Grammaticale*, L'Epos, Palermo, 1993.
- Mourelatos, Alexander. "Events, processes, and states", *Tense and Aspect*, ed. Ph. Tedeschi and A. Zaenen, Academic Press, New York, 1981.
- Picht, Georg. "Der Begriff der Energeia bei Aristoteles", *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980 (Bd.1).
- Pontes, Eunice. *Espaço e Tempo na Língua Portuguesa*, Pontes, Campinas, 1992.
- Reale, Giovanni. "La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelecheia nella *Metafisica*", reeditado em *Il Concetto di Filosofia Prima e l' Unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1993 (1962¹).
- Ribeiro do Nascimento, Carlos Arthur. "A consignificação do tempo pelo verbo no comentário de Santo Tomás ao *Peri Hermêneas*", *Lógica e Linguagem na Idade Média*, org. L.A. de Boni, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1995.
- Rijksbaron, Albert. *Aristotle, Verb Meaning and Functional Grammar. Towards a new Typology of States of Affairs*, J.C.Gieben, Amsterdam, 1989.
- Ruipérez, M.S.. *Estructura del Sistema de Aspectos y Tiempos del Verbo Griego Antiguo. Análisis Funcional Sincrónico*, C.S.I.C., Salamanca, 1954.
- Waterlow, Sarah. *Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- White, Michael. "Aristotle's concept of *θεωρία* and the '*Ενέργεια-Κίνησις* distinction" *Journal of the History of Philosophy*, 18, 1980.
- Yepes Stork, Ricardo. "Los sentidos del acto en Aristóteles", *Anuário Filosófico*, vol.25, n.3, 1992.
- La Doctrina del Acto en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1993.
- Zadro, Attilio. *Tempo ed Enunciati nel De interpretatione di Aristotele*, Livraria Editrice, Padova, 1979.

VII. Estudos sobre a Física

- Brague, Rémi. "Note sur la définition du mouvement (*Physique*, III, 1-3)", *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, eds. F.De Gandt et P.Souffrin, Vrin, Paris, 1991.
- Brunschwig, Jacques. "Qu'est-ce que *La Physique* d'Aristote?", *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, eds. F.De Gandt et P.Souffrin, Vrin, Paris, 1991.
- Cavalcante de Souza, José. "Para uma leitura da física de Aristóteles", *Discurso*, 11, 1980.
- Couloubaritsis, Lambros. *L'Avènement de la Science Physique. Essai sur la Physique d'Aristote*, Éditions Ousia, Bruxelles, 1980.
- Ferreira dos Santos, Mário. *Erros na Filosofia da Natureza*, Editora Matese, São Paulo, 1967.
- Granger, G.G.. "Le concept de continu chez Aristote et chez Bolzano", *Les Études Philosophiques*, n.4, 1969.
- Hadot, Pierre. "Remarques sur les notions de *physis* et de nature", *Herméneutique et Ontologie. Mélanges en Hommage à P.Aubenque*, eds. R.Brague et J.F.Courtine, PUF, Paris, 1990.

- Heidegger, Martin. "Von Wesen und Begriff der *φύσις*. Aristoteles, *Physik*, Beta, 1", *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Bd.9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976.
- Kahn, Charles. "La *Physique* d'Aristote et la tradition grecque de la philosophie naturelle", *La Physique d'Aristote et les Conditions d'une Science de la Nature*, eds. F.De Gandt et P.Souffrin, Vrin, Paris, 1991.
- Machamer, Peter. "Aristotle on natural place and natural motion", *Isis*, 69, 1978.
- Mansion, Augustin. *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, Vrin, Louvain-Paris, 1946 (deuxième édition, revue et augmentée).
- Quartim de Moraes, João. "A estrutura do sucessivo", *Discurso*, 11, 1980.
- Sambursky, S.. *The Physical World of the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, London, 1987²
- Seidl, Horst. *Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta,GA, 1995.
- Solmsen, F.. *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Cornell University Press, New York, 1960.
- "Platonic influences in the formation of Aristotle's physical system", *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1969 (1961¹), vol.I.
- Tugendhat, Ernst. "Rezension: W.Wieland: *Die aristotelische Physik*", *Philosophische Aufsätze*, Surhkamp, Frankfurt a.M., 1992.
- Von Weizsäcker, C.F.. "Möglichkeit und Bewegung. Eine Notiz zur aristotelischen *Physik*" *Die Einheit der Natur*, München, 1971.
- "Das Kontinuum", *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Hrsg. E.Rudolph, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Waterlow, Sarah. *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- "Instants of motion in Aristotle's *Physics* VI", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 65, 1983.
- White, M.J. *The Continuous and the Discrete. Ancient physical Theories from a contemporary perspective*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- Wieland, Wolfgang. "Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik", *Kant-Studien*, Bd.52, 1960/61.
- Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970 (1962¹) (2. durchgesehene Auflage mit einem Nachwort).

VIII. Estudos sobre o tempo

- Astrada, Arturo. "Tiempo y eternidad en Aristóteles", *Tiempo y Eternidad*, A.Astrada, Gredos, Madrid, 1971.
- Barreau, Hervé. "L'instant et le temps selon Aristote (*Physique* IV, 10-14, 217b₂₉ - 224a₁₇)" *Revue Philosophique de Louvain*, vol.66, n.90, mai 1968.
- "Le traité aristotélicien du temps (*Physique*, IV, 10-14, 217b₂₉ - 224a₁₇)", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n.4, octobre-décembre 1973.
- Beierwaltes, Werner. "'*Εξαιφνης* oder: Die Paradoxie des Augenblicks", *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 74, 1966/67.
- Berti, Enrico. "Una recente indagine sul rapporto tra essere e tempo in Aristotele", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 63, 1971.

- "Il tempo in Aristotele" (in corso di stampa), Padova, 1996.
- "Tempo ed eternità", trabalho apresentado no Congresso Internacional *Che cos'è il tempo?* realizado em Veneza nos dias 23 à 26 de outubro de 1996.
- Böhme, Gernot. *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1974.
- Bostock, David. "Aristotle's account of time", *Phronesis*, vol.25, 1980.
- Cacciari, Massimo. "Chronos e aion", *Il Centauro*, ns.17-18, 1986.
- Callahan, John. *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Greenwood Press, Westport, 1978 (1948¹) (revised edition).
- Carteron, H. "Remarques sur la notion de temps d'après Aristote", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1924.
- Cavagnaro-Stuijt, Elena. *Aristotele e il Tempo. Analisi di Physica, IV 10-14*, Leeuwarden, 1995.
- Chiereghin, Franco. *Concetti Fondamentali della Filosofia: Spazio e Tempo*, Corso di Filosofia Teoretica a.a. 1995-1996, Padova, 1996.
- Collobert, Catherine. *Aristote. Traité du Temps*, Introduction, Traduction et Commentaire, Éditions Kimé, Paris, 1994.
- Conen, Paul. *Die Zeittheorie des Aristoteles*, C.H.Beck, München, 1964.
- Conti, Lino. "La metrica del tempo in Aristotele", *Verifiche*, ns.3-4, 1978.
- Corish, Denis. "Aristotle's attempted derivation of temporal order from that of movement and space", *Phronesis*, 21, 1976.
- "Aristotle on temporal order: now, before, and after", *Isis*, 69, 1978.
- Dehn, Max. "Raum, Zeit, Zahl bei Aristoteles vom mathematischen Standpunkt aus", *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Hrsg. G.A.Seeck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.
- Dirlmeier, Franz. "*Physik* IV 10 (*Exoterikoi logoi*)", *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Hrsg. I.Düring, Lothar Stiehm Verlag, Heidelberg, 1969.
- Dubois, Jacques. *Le Temps et l'Instant selon Aristote (Physik IV, 10-14)*, Desclée Brouwer, Paris, 1967.
- Festugière, A.J. "Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ. À propos d'Aristote, *De caelo* I 9", *Études de Philosophie Grecque*, Vrin, Paris, 1971.
- "Le temps et l'âme selon Aristote", *Études de Philosophie Grecque*, Vrin, Paris, 1971.
- Ghins, Michel. "Two difficulties with regards to Aristotle's treatment of time", *Revue de Philosophie Ancienne*, 9, n.1, 1991.
- Giordani, Alessandro. *Tempo e Struttura dell'Essere. Il Concetto di Tempo in Aristotele e i suoi Fondamenti Ontologici*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.
- Goldschmidt, Victor. *Temps physique et Temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le Quatrième Livre de la Physique (10-14) et sur le Poétique*, Vrin, Paris, 1982.
- Gorelli, Jacques. "L'écart du maintenant et l'extension de l'esprit", *Temps Modernes*, décembre 1969.
- Granger, Gilles-Gaston. "Aristote et le concept de temps", *L'Âge de la Science. Lectures Philosophiques 3. La Philosophie et son Histoire*, ed. J.Vuillemin, Éditions O. Jacob, Paris, 1990.
- Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe*, Bd.24, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1975.

- Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924*, Max Niemeyer, Tübingen, 1989.
- Heinemann, Gottfried. "Zeit- und Prozessesstrukturen. Über die modale, die relationale und die teleologische Ordnung der Zeit", *Philosophisches Jahrbuch*, 93, 1986.
- Inwood, Michael. "Aristotle on the reality of time", *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, ed. L.Judson, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- Jaulin, Annick. "Aristote: L'invention du temps", *Kairos*, n.7, 1996.
- Jeck, Udo. *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, B.R. Grüner, Amsterdam - Philadelphia, 1994.
- Kuhlmann, Hartmut. "'Jetzt'? Zur Konzeption des $\nu\upsilon\nu$ in der Zeitabhandlung des Aristoteles (*Phys.* IV 10-14)", *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Hrsg. E.Rudolph, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Larmore, Charles. "Logik und Zeit bei Aristoteles", *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Hrsg. E.Rudolph, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Levi, Adolfo. "Il concetto del tempo in Aristotele", *Athenaeum*, Nuova Serie, vol.26, 1948.
- Link, Christian. "Der Augenblick. Das Problem des platonischen Zeitverständnisses", *Die Erfahrung der Zeit. Gedankenschrift für G.Picht*, Hrsg. C.Link, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984.
- Lloyd, G.E.R.. "O tempo no pensamento grego", *As Culturas e o Tempo. Estudos reunidos pela UNESCO*, Vozes, Petrópolis, 1975.
- Marquardt, Udo. *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993.
- Martineau, Emmanuel. "Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Note sur *Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger", *Archives de Philosophie*, 43, 1980.
- Miller, Fred D.Jr.. "Aristotle on the reality of time", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 56, 1974.
- Moreau, Joseph. *L'Espace et le Temps selon Aristote*, Editrice Antenore, Padova, 1965. "Le temps et l'instant selon Aristote (*Phys.* IV 11, 219b₉ - 220a₂₁ ; 13, 222a₁₀₋₂₉)", *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Hrsg. I.Düring, Lothar Stiehm Verlag, Heidelberg, 1969.
- Most, Glenn. "Ein Problem in der aristotelischen Zeitabhandlung", *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Hrsg. E.Rudolph, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Owen, G.E.L.. "Aristotle on time", *Articles on Aristotle. Metaphysics*, ed. J.Barnes, M.Schofield and R.Sorabji, Duckworth, London, 1979 (1976¹).
- Philippson, Paula. "Il concetto greco di tempo nelle parole aion, chronos, kairos, eniautos", *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 1949.
- Picht, Georg. "Die Zeit und die Modalitäten", *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980 (Bd.1).
- Quartim de Moraes, João. *A Argumentação dialética na Definição aristotélica do Tempo*, Primeira Versão (IFCH/UNICAMP), Campinas, 1992. "A investigação dialética sobre o tempo na *Física* de Aristóteles", *Manuscrito*, vol. 17, outubro 1994.

- Routila, Lauri. "La définition aristotélicienne du temps", *Concepts et Catégories dans la Pensée Antique*, direction P.Aubenque, Paris, 1980.
- "*Ὀν* und *εἶναι* in *Phys. Delta 10-14*. Kritische Bemerkungen zu Heideggers Deutung der aristotelischen Zeitdefinition", *Proceedings of the World Congress on Aristotle*, vol. 2, *AΘΗΝΑΙ*, 1981.
- Rudolph, Enno. "Zeit und Ewigkeit bei Platon und Aristoteles", *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Hrsg. E.Rudolph, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Ruggiu, Luigi. *Tempo Coscienza e Essere nella Filosofia di Aristotele. Saggio sulle Origini del Nichilismo*, Paideia Editrice, Brescia, 1970.
- Smith, John. "Time and qualitative time", *Review of Metaphysics*, 40, september 1986.
- Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum. Theories an antiquity and the early middle ages*, Cornell University Press, Ithaca, 1983.
- "I concetti di spazio e tempo nell'antichità classica e nel pensiero cristiano antico", *Bollettino del Centro Internazionale di Storia dello Spazio e del Tempo*, n.2, 1984.
- Torstrik, A.. "Über die abhandlung des Aristoteles von der zeit, *Phys. Delta 10 ff.*", *Philologus*, Bd. 26, 1867.
- Verbeke, G.. "Le statut ontologique du temps selon quelques penseurs grecs", *Zetesis. Album amicorum. Aan Prof. Dr. E. de Strijcker*, De Nederlandsche Bockhandel, Antwerpen-Utrecht, 1973.
- Vigo, Alejandro. "Orden espacial y orden temporal segun Aristóteles(*Fís. IV 11, 219a₁₀₋₂₁*)" *Methexis*, 3, 1990.
- Volpi, Franco. "*Chronos* und *Psyche*. Die aristotelische Aporie von *Phys. IV, 14, 223 a₁₆₋₁₉*", *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Hrsg. E.Rudolph, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Von Leyden, W.. "Time, number, and eternity in Plato and Aristotle", *The Philosophical Quarterly*, 14, 1964.
- Waterlow, Sarah. "Aristotle's now", *The Philosophical Quarterly*, vol.34, n.135, 1984.
- White, Michael. "Aristotle on *time* and *a time*", *Apeiron*, vol.22, n.3, 1989.

IX. Estudios sobre o número

- Annas, Julia. "Aristotle, number and time", *The Philosophical Quarterly*, vol. 25, n. 99, 1975.
- "Die Gegenstände der Mathematik bei Aristoteles", *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, ed. A.Graeser, Verlag Paul Harpt, Berne, 1987.
- Berti, Enrico. "Les livres *M* et *N* dans la genèse et la transmission de la *Métaphysique*", *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, ed. A.Graeser, Verlag Paul Harpt, Berne, 1987.
- Cleary, John. *Aristotle & Mathematics. Aporetic Method in Cosmology & Metaphysics*, E.J.Brill, Leiden, 1995.
- Destrée, Pierre. "Le nombre et la perception. Note sur la définition aristotélicienne du temps", *Revue de Philosophie Ancienne*, 9, n.1, 1991.
- Egger, Paul. "Über die Zahlen bei Aristoteles: Ihr Bau und ihre Bedeutung", *Kant-Studien*, Bd. 63, Heft 2, 1972.

- Görland, Albert. *Aristoteles und die Mathematik*, Minerva Verlag, Frankfurt a.M., 1985 (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1899).
- Heath, Thomas. *Mathematics in Aristotle*, Thomas Press, Bristol, 1993 (1949¹).
- Hussey, Edward. "Aristotle on mathematical objects", *Apeiron*, vol. 24, n.4, 1991.
- "Aristotle's mathematical physics: a reconstruction", *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, ed. L.Judson, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- Seeck, G.. "Zeit als Zahl bei Aristoteles", *Rheinisches Museum für Philologie*, 1987(Heft2).

X. Estudos sobre a relação Física/Metafísica

- Berti, Enrico. "Physique et métaphysique selon Aristote. *Phys.* I 2, 184 b₂₅ - 185 a₅", *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Hrsg. I.Düring, Lothar Stiehm Verlag, Heidelberg, 1969.
- Mansion, Augustine. "Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote", *Revue Philosophique de Louvain*, 56, 1958.
- Mansion, Suzanne. "Τὸ σιμόν et la définition physique", *Études Aristotéliciennes. Recueil d'Articles*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, 1984.
- Natali, Carlo. *Cosmo e Divinità. La Struttura logica della Teologia Aristotelica*, L.U.Japache Editore, L'Aquila, 1974.
- Oehler, Klaus. "Der Beweis für den unbewegten Beweger bei Aristoteles (*Metaph.* Delta 6, 1071 b₃₋₂₀)", *Philologus*, 99, 1955.
- Owens, J.. "The relation of God to world in the *Metaphysics*", *Études sur la Métaphysique d'Aristote (Actes du Vie Symposium Aristotelicum)*, Vrin, Paris, 1979.
- Rudolph, E.. "Zum Verhältnis von Zeit und ersten Beweger bei Aristoteles", *Philosophia Naturalis*, Bd.20, 1983.
- Ruggiu, Luigi. "Rapporti fra la *Metafisica* e la *Fisica* di Aristotele", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 2-4, aprile-dicembre 1993.
- Skemp, J.. "The activity of immobility", *Études sur la Métaphysique d'Aristote (Actes du Vie Symposium Aristotelicum)*, Vrin, Paris, 1979.
- Solmsen, F.. "Plato's First Mover in the eighth Book of Aristotle's *Physics*", *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Ph.Merlan*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.

XI. Estudos sobre o De anima

- Ackrill, J.L.. "Aristotle's definition of *psychê*", *Articles on Aristotle, vol.4: Psychology & Aesthetics*, eds. J.Barnes, M.Schofield and R.Sorabji, Duckworth, London, 1979.
- Berti, Enrico. "The intellection of *indivisibles* according to Aristotle, *De anima* III 6", *Aristotle on Mind and the Senses*, eds. G.E.R.Lloyd & G.E.L.Owen, Cambridge, 1978.
- "Encore sur l'intellection des *indivisibles* selon Aristote, *De anima* III 6", *Realtà e Ragione. Studi di Filosofia Antica*, A cura di A.Alberti, Leo S. Osschki Editore, Firenze, 1994.
- "Reconsidérations sur l'intellection des *indivisibles* selon Aristote, *De anima* III 6", *Corps et Âme. Sur le De anima d'Aristote*, dir. G.R.Dherbey, études réunis par

- C. Viano, Vrin, Paris, 1996 (reedição do artigo citado acima).
- Couloubaritsis, Lambros. "La conception aristotélicienne du temps dans le *De anima*", *L'Espace et le Temps*, VVAA, Vrin, Paris, 1991.
- Durrant, M. *Aristotle's De anima in Focus*, Routledge, London, 1993.
- Movia, G. *Due Studi sul De anima di Aristotele*, Antenore, Padova, 1974.
- Narcy, Michel. "*KPIΣIΣ* et *AIΣΘHΣIΣ* (*De anima*, III, 2), *Corps et Âme. Sur le De anima d'Aristote*, dir. G.R.Dherbey, études réunis par C.Viano, Vrin, Paris, 1996.
- Nuyens, F. *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, Vrin, Paris, 1948.
- Picht, Georg. *Aristoteles' De anima. Vorlesungen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.

XII. Estudos sobre a percepção e a memória

- Annas, Julia. "Aristotle on memory and the self", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 4, 1986.
- Brunschwig, Jacques. "Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.4, 1991.
- "En quel sens le sens commun est-il commun?", *Corps et Âme. Sur le De anima d'Aristote*, dir. G.R.Dherbey, études réunis par C.Viano, Vrin, Paris, 1996.
- Cashdollar, Stanford. "Aristotle's account of incidental perception", *Phronesis*, 18, 1973.
- Kahn, Charles. "Sensation and consciousness in Aristotle's psychology", *Articles on Aristotle*, vol. 4: *Psychology & Aesthetics*, eds. J.Barnes, M.Schofield and R.Sorabji, Duckworth, London, 1979.
- Lang, Helen. "On Memory: Aristotle's corrections of Plato", *Journal of the History of Philosophy*, 8, 1980.
- Lloyd, G.E.R. *Aristotle on Mind and the Senses*, eds. G.E.R.Lloyd & G.E.L.Owen, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Modrak, D.K.W. *Aristotle. The Power of Perception*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1987.
- Ricoeur, Paul. "Passato-memoria-oblio", trabalho apresentado no Congresso Internacional *Che cos'è il tempo?* realizado em Veneza nos dias 23 à 26 de outubro de 1996.
- Romeyer Dherbey, Gilbert. "La construction de la théorie aristotélicienne du sentir", *Corps et Âme. Sur le De anima d'Aristote*, dir. G.R.Dherbey, études réunis par C.Viano, Vrin, Paris, 1996.
- "Aristotele fenomenologo della memoria? *De memoria et reminiscencia* I, 450a₂₅451a₁₇", trabalho apresentado no Congresso Internacional *Che cos'è il tempo?* realizado em Veneza nos dias 23 à 26 de outubro de 1996.
- Verbeke, G. "La perception du temps chez Aristote", *Cahiers de Philosophie Ancienne*, n. 3, *Aristotelica. Mélanges offerts à M.Corte*, Éditions Ousia, Bruxelles, 1985.
- Volpi, Franco. "Le problème de l'*aisthèsis* chez Aristote", *Études Phénoménologiques*, t. 9, n. 17, 1993.
- Wedin, Michael. *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven - London, 1988.
- Welsch, Wolfgang. *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.

Wiesner, Jürgen. "Gedächtnis und Denkobjekt. Beobachtungen zu *Mem.* I, 449b₃₀-450a₁₄", *Aristoteles. Werke und Wirkung* (2 Bde.), Bd. 1: *Aristoteles und seine Schule*, Hrsg. J. Wiesner, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1985.

XIII. Estudos sobre ética e sobre a dimensão axiológica do tempo

- Aubenque, Pierre. *La Prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1993 (1963¹).
- Barnes, Jonathan. "Aristotle and the methods of ethics", *Revue Internationale de Philosophie*, ns. 133-134, 1980.
- Besnier, Bernard. "A distinção entre *praxis* e *poiêsis* em Aristóteles", *Analytica*, 1, 3, *A Ética de Aristóteles e o Declínio da Ontologia*, 1996.
- Gadamer, H.-G.. "Aristoteles und die imperativische Ethik", *Griechische Philosophie III, G.W.* Bd. 7, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1991.
- Irwin, T.H.. "A Ética como ciência inexata. As ambições de Aristóteles para a teoria moral", *Analytica*, 1, 3, *A Ética de Aristóteles e o Declínio da Ontologia*, 1996.
- Kerkhoff, Manfred. "Zum antiken Begriff des kairos", *Zeitschrift für Philosophischen Forschung*, 27, 1973.
- Moutsopoulos, E.. "La fonction du kairos selon Aristote", *Revue Philosophique*, 2, 1985.
"Le statut philosophique du Kairos", *Les Figures du Temps*, ed. L.Couloubaritsis et J.J.Wunenburger, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1997.
- Natali, Carlo. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", *Analytica*, 1, 3, *A Ética de Aristóteles e o Declínio da Ontologia*, 1996.
- Perine, Marcelo. "Ato e potência: implicações éticas de uma doutrina metafísica", *Kriterion*, 94, 1996.
- Sison, Ajejo. *La Virtud: Síntesis de Tiempo y Eternidad. La Ética en la Escuela de Atenas*, EUNSA, Pamplona, 1992.
- Verbeke, G.. "Moral behavior and time in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Prof. C.J. de Vogel*, eds. J.Mansfeld and L.M. de Rijk, Van Gorcum, Assen, 1975.
- Vigo, Alejandro. *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomanische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Karl Alber, Freiburg i.B./ München, 1996.
- Wieland, Wolfgang. "Norm und Situation in der aristotelischen Ethik", *Herméneutique et Ontologie. Mélanges en Hommage à P.Aubenque*, eds. R.Brague et J.F.Courtine, PUF, Paris, 1990.
- Zingano, Marco. "Particularismo e universalismo na ética aristotélica", *Analytica*, 1, 3, *A Ética de Aristóteles e o Declínio da Ontologia*, 1996.

XIV. Estudos sobre o conceito de história

Longo, Oddone. "Memoria culturale: discontinuità temporali nell'antica Grecia", *Bollettino del Centro Internazionale di Storia dello Spazio e del Tempo*, n.2, 1984.

- Louis, P.. "Le mot *historía* chez Aristote", *Revue de Philologie*, 29, 1955.
- Natoli, Salvatore. "Télos, *skopós*, *éschaton*. Tre figure della storicità", *Il Centauro*, 5, 1982.
- Picht, Georg. "Die Erfahrung der Geschichte", *Wahrheit. Vernunft. Verantwortung. Philosophische Studien*, Klett, Stuttgart, 1969.
- Riondato, Ezio. *Storia e Metafisica nel Pensiero di Aristotele*, Antenore, Padova, 1961.
- Weil, R. *Aristote et l'Histoire. Essai sur la Politique*, Librairie C. Klincksieck, 1960.
- "Philosophie et histoire. La vision de l'histoire chez Aristote", *La Politique d'Aristote. Entretiens sur l'antiquité classique*, t. 11, Fondation Hardt, Genève, 1965.