



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FELIPE GONÇALVES PINTO

**A PERCEPÇÃO E A EXPRESSÃO DO TEMPO
EM ARISTÓTELES**

Rio de Janeiro
2009

FELIPE GONÇALVES PINTO

**A PERCEPÇÃO E A EXPRESSÃO DO TEMPO
EM ARISTÓTELES**

Dissertação de Mestrado submetida ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade Federal do Rio de Janeiro
– UFRJ, como parte dos requisitos
necessários à obtenção do título de Mestre
em Filosofia.

Orientador: Prof. Doutor Fernando José de
Santoro Moreira

Rio de Janeiro
2009

Pinto, Felipe Gonçalves.

A percepção e a expressão do tempo em Aristóteles / Felipe Gonçalves

Pinto. Rio de Janeiro: UFRJ / IFCS, 2009.

120 p. an.

Orientador: Fernando José de Santoro Moreira

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS.

1. Aristóteles. 2. Tempo. 3. Física. 4. Percepção. 5. Movimento. 6.

Número. 7. Alma. I. Moreira, Fernando José de Santoro (Orient.). II.

Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais.

III. Título

A PERCEPÇÃO E A EXPRESSÃO DO TEMPO EM ARISTÓTELES

FELIPE GONÇALVES PINTO

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ____ de _____ de 2009.

Examinada por:

Prof. Doutor Fernando José de Santoro Moreira – PPGF-UFRJ -
Orientador

Prof. Doutor Fernando Rey Puente – UFMG

Prof. Doutor Luís Felipe Bellintani Ribeiro – UFF

Prof. Doutor Fernando Augusto da Rocha Rodrigues – PPGF-UFRJ

Prof. Doutor Gilvan Fogel – PPGF-UFRJ

Rio de Janeiro
2009

A meus pais, Carlos Alberto e Dayse,

e à minha amada *missionera*, Julieta Alsina.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais pela paciência e compreensão, pelo afeto e pela educação.

A Julieta Alsina, pelo imenso amor e pelas minuciosas revisões textuais,
bem como à sua argênteia e hospitaleira família.

Ao professor Fernando Santoro, pela atenção, pelas orientações desde a graduação e,
sobretudo, pelas lições dentro e fora da sala de aula.

Aos professores Henrique Cairus e Tatiana Ribeiro, da Faculdade de Letras da UFRJ.

Ao professor Cláudio Gomes Ribeiro, amigo e orientador vital.

Aos caríssimos companheiros Rafael Barbosa, Carlos Lemos, Daniel Rubião,
Luiz Otávio Mantovaneli, Alexander Carvalho e Germano Nogueira, tanto
pelo prazeroso convívio quanto pelas discussões, leituras e traduções.

A todos os colegas e membros do laboratório OUSIA, Guilherme, Mariângela,
Romulo, Carla, Carlos Henrique, Helena, Carol, Bianca, Maíra e Cadu.

Às secretárias do PPGF-UFRJ, Sônia e Dina.

Aos professores e membros do Pólo de Estudos Clássicos do
Rio de Janeiro (PEC) e da Faculdade de Filosofia da UFRJ.

À CAPES, pela bolsa que possibilitou minha plena dedicação à pesquisa.

La línea consta de un número infinito de puntos; el plano, de un número infinito de líneas; el volumen, de un número infinito de planos; el hipervolumen, de un número infinito de volúmenes... No, decididamente no es éste, *more geometrico*, el mejor modo de iniciar mi relato. Afirmar que es verídico es ahora una convención de todo relato fantástico; el mío, sin embargo, *es* verídico.

J. L. Borges, *El libro de arena*

RESUMO

PINTO, Felipe Gonçalves. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Nos capítulos 10-14 do livro IV de sua *Física*, Aristóteles trata do conceito de tempo (*khronos*), definindo-o como “número do movimento segundo o anterior e posterior”. A investigação, conhecida como Tratado do Tempo, parte, por um lado, dos problemas concernentes à aceitação da existência do tempo como algo cujas partes – passado e futuro – não são e, por outro, do conceito de agora (*nyîn*) enquanto único elemento do tempo que efetivamente é, mas que não consiste numa parte do tempo pelo fato de o tempo não ser divisível em agoras. Após avaliar e rejeitar algumas teses do que seja o tempo, Aristóteles recorre à copertinência entre a percepção (*aísthesis*) do tempo e a do movimento para encetar sua definição. Portanto, a solução aristotélica ao problema do tempo enraíza-se na relação estética cujos termos fundamentais são a mobilidade dos entes móveis e a alma capaz de perceber o tempo e o movimento. Essa raiz será problematizada, ao final do Tratado do Tempo, através da pergunta sobre se pode haver tempo sem que haja alma capaz de numerar. O tratado aristotélico aponta, com isso, o fundo sobre o qual o tempo não cessará, até nossos dias, de apresentar-se como questão ao pensamento ocidental.

ABSTRACT

PINTO, Felipe Gonçalves. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

In Physics IV, 10-14, Aristotle investigates the concept of time (*khronos*), defined by him as “number of motion with respect to the prior and posterior”. This investigation starts from the problems concerning the acceptance of the existence of time as something whose parts – past and future – are not, and from the concept of now (*nyin*) as the only element of time that actually is, although the now does not consist in a part of time, for time is not divisible in nows. After examining and rejecting some theses about the very essence of time, Aristotle appeals to the connection between perception (*aisthesis*) of time and perception of motion. Hence the Aristotelian solution to the problem of time takes root in the aesthetic relation whose fundamental terms are the mobility of moving beings and the soul capable to perceive time and motion. This root will be discussed in chapter 14, where possibility of the existence of time without a soul capable to number will be investigated. That way the Aristotelian treatise points to the ground on which time has ever been present as a question to western thought.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O DISCURSO ARISTOTÉLICO SOBRE O TEMPO	17
1.1. AS APORIAS EM TORNO DA EXISTÊNCIA DO TEMPO.....	18
1.1.1. Caminhos que se perdem	23
1.1.2. O lugar das aporias no Tratado do Tempo.....	24
1.1.3. As aporias do tempo e o movimento	25
1.1.4. As três teses rejeitadas	27
1.2. TEMPO, ALGO DO MOVIMENTO.....	35
1.3. O AGORA: SIMULTANEIDADE E CONTINUIDADE	40
1.4. NÚMERO DO MOVIMENTO SEGUNDO O ANTERIOR E POSTERIOR....	53
1.5. O TEMPO COMO MEDIDA DO MOVIMENTO.....	57
2. CAPÍTULO II – EM BUSCA DO TEMPO PERCEBIDO.....	61
2.1. A FACULDADE SENSITIVA	62
2.2. O DISCURSO DA SENSACÃO	63
2.3. A SENSACÃO COMUM.....	66
2.4. A UNIDADE DA SENSACÃO.....	71
2.5. TEMPO, MEMÓRIA E RECORDAÇÃO	77
3. ENTRE A ALMA E O MUNDO	82
3.1. HÓ POTE ÓN	85
3.1.1. As ocorrências na <i>Física</i>	85
3.1.2. Os outros textos.....	96
3.1.3. A última ocorrência de <i>Física</i> IV, 10-14	100
3.2. PRÁTICAS DO PRESENTE-PERFEITO EM METAFÍSICA IX, 6.....	105
CONCLUSÃO.....	112
REFERÊNCIAS	116

INTRODUÇÃO

Para Aristóteles, não é tarefa do cientista refutar aqueles que recusam os princípios da sua ciência. No caso da física, essa recusa toma as seguintes formas extremas: colocar o movimento e a multiplicidade ao lado dos não-entes, considerando o ente exclusivamente imóvel e uno, e, inversamente, abolir a unidade da multiplicidade, rechaçando assim a possibilidade de se conhecer o que é movimento. Com efeito, à prática da ciência é necessário que se aceite a existência do investigado e sua capacidade de ser conhecido. Essas cláusulas, por sua vez, assentam de modo mais primário na existência e na cognoscibilidade das coisas que são inquiridas em vista do conhecimento, isto é, daquilo de que as causas e princípios a serem abordados são efetivamente causas e princípios, tal como, para a física, os entes naturais e seu movimento com relação à natureza, forma, matéria e privação, princípios do vir-a-ser e da mudança.

O movimento dos entes naturais é admitido, já de início, segundo Aristóteles, pela própria experiência¹. Isso significa que os aspectos sensíveis do real não devem constituir fonte de hesitação e dúvida, mas de ensejo à investigação, visto que a sensação também é um modo de conhecimento. Modo esse cuja simplicidade implica uma verdade necessária, anterior ao sentido de verdade determinado frente à falsidade (*pseûdos*). É bem verdade que, como veremos no segundo capítulo de nossa dissertação, o sentido simples de verdade não é estendido pelo Estagirita à totalidade do âmbito sensível, de modo que, nos casos de uma multiplicidade sensível, intervêm os conceitos de engano (*apáte*) e falsidade. Assim, conforme nos distanciamos da simples sensação torna-se mais patente o risco da falsidade, mas isso ocorre justamente porque se torna a cada vez mais discursivo o conhecimento, na medida em que entram em cena a imaginação, a memória e o intelecto. Portanto, ainda que não esteja inserida explicitamente na *Física*, a teoria aristotélica da alma e de suas capacidades anda a par

¹ *Física* I, 2, 185a 12-14: “Que esteja estabelecido que, para nós, os entes que são por natureza – todos ou alguns – estão em movimento; isso é evidente por *indução* [ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς]”. O termo *epagogé* (“indução”), embora seja um conceito-chave na epistemologia aristotélica, é utilizado aqui, ao que tudo indica, no sentido amplo de “experiência”. Aristóteles aponta ao fato de que os próprios entes, tal como se mostram em sua mobilidade, forcem-nos a admitir a existência do movimento e a colocar a questão pelo movimento., isto é, a investigação dos entes móveis deve partir da aceitação de sua mobilidade.

com aquela, sendo, em muitos pontos e aspectos, crucial a apreciação dos escritos psicológicos a fim de esclarecer certos pressupostos e caminhos adotados pelo Filósofo na *Física*.

Partindo, portanto, do fato de que há entes naturais em movimento, Aristóteles enceta sua investigação buscando esclarecer, em um intenso diálogo com os seus contemporâneos e os que o precederam, quantos e quais são os princípios do movimento. A sua análise da geração (*gênesis*) – tanto das essências, quanto dos atributos – mostra que são três seus princípios: o subjacente (*hypokeîmenon*), que subsiste às mudanças, a forma (*eîdos*), que responde pela configuração e pelo enunciado atual do ente, e a privação (*stéresis*), que consiste no contrário da forma e cuja contrariedade expõe a dimensão da mudança.

É válido ressaltar que esses modos de dizer o princípio do movimento não convêm meramente ao movimento, mas correspondem à estrutura ontológica do próprio ente móvel. Ou melhor: trata-se do princípio de movimento na medida em que ele rege o modo de realização do ente, de maneira que, se o modo de ser de determinado ente é conduzido por uma força cuja atualidade descansa primordialmente nele mesmo, e não em um outro, esse ente é chamado natural, e o princípio do mover-se e repousar por si mesmo é dito natureza (*phýsis*).

Desse modo, pode-se dizer que a natureza do ente é tanto sua matéria, quanto sua forma, ou seja, tanto a força de realização, quanto a atualidade manifesta respondem à questão pelo que é determinado ente. Entretanto, diz Aristóteles, “essa [a forma] é mais natureza que que a matéria”². Assim, a forma identifica-se com o enunciado capaz de dizer a essência do ente móvel. A forma e a definição do ente não dizem apenas aquilo que o ente é em determinado momento, mas, sim, o modo de ser – isto é, de realização, de desenvolvimento – de um ente móvel enquanto tal. Dessa maneira, no privilégio lógico, epistemológico e ontológico da forma encontra-se já, latente, a concepção de uma mobilidade teleológica e também, de modo bastante ambíguo, tanto, por um lado, a articulação da consecutividade do movimento, uma dimensão temporal requerida pela própria natureza do ente móvel, quanto, por outro lado, a conservação de uma mesma natureza à qual o ente retorna a cada vez que a ela se destina.

² *Física* II, 1, 193b 6s.

A ambiguidade de uma dimensão temporal que se oculta, como um retorno ao mesmo, na exata medida em que é, ela própria, demandada pela articulação das causas do ente móvel, dá os traços gerais do que será a investigação acerca do tempo na *Física*: existe, de fato, o tempo? O agora, com respeito ao qual todo movimento é um retorno, é sempre o mesmo ou sempre diferente?

Desse modo, a necessidade que se impõe a Aristóteles de abordar o tempo encontra-se além do fato de o tempo ter a ver com o movimento, como se fosse um aspecto ligado ao movimento por uma necessidade meramente factual, empírica. Antes, aquela necessidade provém, com uma urgência inédita na história do pensamento, da estrutura ontológica do ente móvel, dos modos de dizer o ente e, conseqüentemente, dos recursos estruturais teóricos – poderíamos mesmo dizer que dos artifícios retóricos e explanatórios em geral – do pensamento aristotélico. Consideramos essa imposição inédita ao pensar ocidental, pois apesar de o tempo ter sido sempre implicitamente pensado junto à discursividade do real, à verbalização das compreensões do ente e do não-ente, e mesmo explicitamente tematizado no *Timeu* de Platão, jamais fora, de fato, posta a questão: está o tempo entre as coisas que são ou entre as que não são?

Posta a questão, ela tornou-se um dos tópicos capitais da filosofia. De Alexandre de Afrodísia a Heidegger, o problema do tempo aberto por Aristóteles ocupou os mais extremos lugares do discurso filosófico, situando-se, na maior parte dos casos, nos pontos, senão cegos, ao menos limítrofes do pensamento. Testemunhos dessa situação são tanto o paradoxo de Agostinho³, cuja resposta à realidade do tempo resiste à expressão, quanto o esquematismo do entendimento, que, segundo o próprio Kant, consiste em “uma arte oculta nas profundezas da alma humana”⁴. Por outro lado, é curioso ver como a crítica da matematização do tempo aparece quase que como um lugar comum na história da filosofia: Heidegger aplica-a a Bergson, que a destinara a Aristóteles, que, por sua vez, dela já lançara mão contra Zenão. Longe, porém, de ser apenas um lugar comum, essa constante crítica mostra a dificuldade da filosofia em agarrar e determinar conceitualmente esse fenômeno ou, talvez mesmo, a dificuldade em pôr-se de acordo sobre isso que chamamos “tempo”, apesar de com ele contarmos, com seus males sofrermos, com seus bens regozijarmo-nos, e sua falta tanto acusarmos.

³ *Confissões* XI, 11: “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se eu o quiser explicar a quem fizer a pergunta, já não sei”.

⁴ *Crítica da razão pura*, A141 B180.

Pois bem, Aristóteles, portanto, atendeu à tarefa de colocar explicitamente o tempo como questão urgente ao pensamento. Mas teria ele dado uma resposta que, mesmo restringindo-nos à doutrina aristotélica, se mostrasse satisfatória e conclusiva? Esse é um outro problema, que esbarra no seguinte: seria essa tarefa, a de responder de maneira satisfatória e conclusiva, uma tarefa própria à filosofia? Apesar de não restar dúvida de que o Estagirita tenha respondido à pergunta pelo tempo, sua investigação não é um caminhar a passos largos em terreno plano, suas respostas não carecem de problemas, não por serem fracas, mas por consistirem elas mesmas na verdadeira elaboração do problema. Seu texto é uma cuidadosa descrição do abismo chamado “tempo” desde o mirante chamado “agora”.

O caminho do texto

Nossa investigação inicia-se com uma leitura de *Física* IV, 10-14, ao longo da qual nos ocuparemos dos conceitos implicados na definição do tempo. A apresentação do problema de que deve tratar o texto aristotélico não poderia ser melhor conduzida senão pela abordagem das aporias dispostas inicialmente pelo próprio Estagirita com respeito à existência do tempo. Embora não conste de maneira explícita na definição do tempo, o agora é evocado já naquelas aporias como fundamento para a compreensão do ser do tempo, tanto existencial quanto logicamente. Ora, uma das funções do agora é justamente a de delimitar o tempo, tornando-o assim cognoscível. Em consequência disso será necessário, ainda em nosso primeiro capítulo, abordarmos a co-implicação traçada por Aristóteles entre agora e tempo, mantendo-nos, todavia, firmes na tarefa de trazer à luz os desdobramentos da definição do tempo. Enquanto tal, essa nossa primeira tarefa limita-se a uma exposição interpretativa do tratado aristotélico. Nosso fio condutor no desdobramento da definição será, dessa maneira, o esforço de desambiguação do objeto em questão, o tempo. Esse esforço pode, entretanto, ser entendido e estendido em diversos planos: no plano da compreensão aristotélica do tempo, como tentativa característica de Aristóteles de desfazer ambiguidades fenomênicas e languageiras; no plano da nossa interpretação da definição e do texto aristotélico, como esforço de apresentar os conceitos de maneira clara e inequívoca, levando em conta a complexidade dos escritos aristotélicos, nos quais não é raro que um conceito seja aplicado de diferentes modos em diferentes ocasiões; por fim, nesses

mesmos planos, mas na direção inversa: compreender e obedecer a ambiguidade do fenômeno que se oferece à investigação, a saber, o tempo. Apontaremos que a ambiguidade constitutiva do tempo e, conseqüentemente, o grande problema com que deve lidar o Filósofo é o fato de o agora ser sempre o mesmo e a cada vez diferente. Esse problema não se inscreve plenamente no campo da investigação física, mas sim implica a apreciação do modo de abordagem do agora e do tempo, notadamente ele requer um estudo da alma sensitiva e da sua relação com o mundo sensível. Essa extensão da questão sobre o caráter do agora não deixa de repercutir na definição do tempo, cujos conceitos centrais de número e de movimento, entendidos aí como numerados, exigem igualmente algumas palavras sobre a situação da percepção do tempo e do movimento na psicologia aristotélica.

Dada tal exigência, apresentaremos, no segundo capítulo, um estudo da teoria aristotélica da alma sensitiva, pelo qual buscaremos se de fato há, em Aristóteles, a possibilidade de uma abordagem prévia de caráter sensível do tempo e do agora, tal como é indicado, sem delongas nem detalhes, no capítulo 11 de *Física* IV. Veremos que, se o Estagirita não demonstra, em seus escritos psicológicos, uma preocupação em determinar o tempo como um sensível, o tempo e o agora terão um papel capital na sua teoria da sensibilidade em geral. O tempo virá à tona como algo, se não propriamente percebido nele mesmo, co-percebido junto a outros sensíveis. Daí que nos será imposta a necessidade de discursar sobre a relação tecida por Aristóteles entre os diversos sensíveis, sentidos e sensações, ou seja, de tratar da unidade da sensação em seus aspectos constitutivos. O último passo do segundo capítulo deve dar conta da memória e da recordação como modos de lida com o tempo. Veremos, então, que, embora a presença da memória esteja de fato ligada, para Aristóteles, a uma percepção do tempo, sendo ambas as funções encontradas em muitos animais, a percepção do tempo aí requerida deve ser entendida em sentido bastante restrito, de modo que não satisfaz propriamente a atividade numeradora implicada na definição do tempo na *Física*. Antes, essa percepção do tempo, cujo sentido diremos fraco, atém-se apenas à consecutividade e simultaneidade. A recordação, por seu turno, deverá nos encaminhar a uma lida com o tempo distintamente humana, porque enraizada na atividade lógico-noética, e por conseguinte à possibilidade de abordagem do tempo nele mesmo, abstraído, de certo modo, do movimento.

No terceiro capítulo, em consequência da problemática posta no capítulo anterior acerca da unidade da sensibilidade fundada no agora, estudaremos o já antes assinalado caráter ambíguo do agora: ser sempre o mesmo e a cada vez diferente. Esse estudo se desdobrará junto a uma análise detalhada da estrutura frasal, utilizada por Aristóteles com frequência em *Física* IV, 10-14, *hó pote ón*. Investigaremos as ocorrências dessa expressão no *corpus* aristotélico – dez ao todo, sete delas em *Física* IV 10-14 –, buscando delimitar o sentido diferencial do seu emprego, face a outros conceitos utilizados em contextos semelhantes, na discussão acerca do tempo e, em especial, do agora. Nessa análise, começaremos pelas seis primeiras ocorrências da *Física* e, já nesse passo inicial, veremos que, embora os comentadores da obra insistam em optar por leitura que impõe à letra do texto a noção de subjacente ou algo semelhante, há fortes argumentos em favor do fato de Aristóteles não empregar uma tal noção nas ocasiões em que faz uso da expressão *hó pote ón*. Esses argumentos, assim como a problemática em torno desse uso, ganharão clareza ao investigarmos, a seguir, as três ocorrências fora da *Física* – duas no *De partibus animalium*, uma no *De generatione et corruptione*. Voltaremos, por fim, à *Física* IV, capítulo 14, onde se encontra a última ocorrência de *hó pote ón*, no contexto da discussão da relação entre alma, tempo e movimento. A interpretação da passagem em questão deverá confrontar-se com não poucas polêmicas, pelo fato de estar em jogo a posição aristotélica face à possibilidade de existência do tempo independentemente do movimento e da alma dotada de *noûs*. Nessa questão estão co-implicados os problemas da realidade do tempo e do modo característico dessa realidade: trata-se de uma construção do intelecto (tese de Antifonte) ou de um ente previamente dado à vida humana? Recusando ambas as respostas, buscaremos elucidar a maneira como, para Aristóteles, a vida da alma humana está previamente determinada por um caráter temporal que, porém, não se identifica propriamente com o tempo tal como é tratado e definido em *Física* IV, 10-14, mas que responde pela possibilidade de articulação ântero-posterior no horizonte da relação entre a alma capaz de numerar e as coisas que são no tempo. Assim, esse caráter temporal, que encontra suas raízes na conjuntura das noções de *enérgeia* (atividade) e *dýnamis* (potência), predetermina igualmente a própria investigação aristotélica acerca do tempo. Para levarmos a cabo nosso estudo, faremos uma breve incursão pelo livro IX da *Metafísica* – em especial, o capítulo 6, em que Aristóteles distingue dois diferentes modos de ação (*prâxis*) da alma

humana, denominados *enérgeia* e *kínesis*. O primeiro deles caracteriza-se por não desdobrar-se temporalmente, trata-se de atualizações do mesmo, exemplificadas por Aristóteles através de ações cuja expressão verbal no perfeito implica sua expressão no presente e vice-versa; o segundo, por outro lado, guarda necessariamente uma dimensão temporal, ocorre ao longo do tempo, e sua expressão perfeita exclui sua presença enquanto tal. Apesar disso, não podemos dizer que as *enérgeiai* são atemporais, antes, elas ocorrem no tempo, mas, tal como o agora, são indivisíveis. Desse modo, diremos que as *enérgeiai* possuem um caráter temporal, mas não uma dimensão temporal. Sua temporalidade está fundada e resolvida no agora, no limite do tempo. Assim, a ação articuladora do movimento deverá aparecer como estreitamente ligada ao âmbito instantâneo e imediato dessa mesma ação humana. A copertinência entre a alteridade e a mesmidade dos agoras restará, dessa maneira, como paradoxo pressuposto pelo tratado aristotélico do tempo, cujos esforços para elucidá-lo – não raro, como o indica o caso *hó pote ón* – forçaram o Estagirita a contorcer a sintaxe a fim de tornar visível o lugar de onde a cada vez o próprio tempo é visado.

1. O DISCURSO ARISTOTÉLICO SOBRE O TEMPO

De Aristóteles, o texto mais extenso e mais completo que conhecemos acerca do tempo é, sem dúvidas, o chamado Tratado do Tempo, constituído pelos capítulos 10 a 14 do livro IV da *Física*. Tendo sido investigado, nos dois primeiros livros, a natureza (*phýsis*), os princípios (*arkhai*) e as causas (*aitiai*) do movimento, e, nos livros III e IV (capítulos 1-9) o movimento, o infinito, o lugar e o vazio, torna-se necessário tratar do tempo (*khrónos*). Do mesmo modo como o faz quando aborda o infinito, o lugar e o vazio, Aristóteles inicia sua aproximação ao conceito de tempo pela consideração da sua existência.

“Pelo que se verá a seguir, ou ele de todo não existe, ou existe a duras penas e obscuramente”⁵. Essa advertência por si mesma já é capaz de assustar qualquer um que se lance, numa primeira aventura, ao texto. Por um lado, a possibilidade radical da impossibilidade do tempo: como pode o tempo não existir? Se tal for o caso, terá de ser explicado que aquilo que chamamos de tempo – e chamavam os gregos de *khrónos* – é, na verdade, outra coisa, ou que o discurso sobre o tempo não passa de *flatus vocis*, um discurso sobre nada.

Outrossim, a possibilidade de que o tempo não exista de todo tampouco pode significar que ele não exista apenas enquanto um algo (um *tóde ti*). Ora, o movimento, por exemplo, é, ou seja, existe, embora não seja um particular, mas no particular enquanto no subjacente (*kath’ hypokeiménou*)⁶. Portanto, que Aristóteles levante a hipótese de o tempo não existir de todo, parece-nos indicar a possibilidade de ele não existir nem mesmo tal como o movimento existe.

Quanto à outra opção – segundo a qual o tempo existe “a duras penas” e obscuramente” – ela é, podemos dizer, tão assustadora quanto a da não existência do tempo. De início, ela aponta o caminho tortuoso e obscuro da própria investigação aristotélica que está sendo introduzida. De modo algum, porém, a consideração dessa existência escorregadia do tempo exclui a possibilidade da sua não existência. Trata-se,

⁵ *Física* IV 10, 217b 32s: ὅτι μὲν οὖν ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς, ἐκ τῶνδὲ τις ἂν ὑποπτεύσειεν

⁶ *Metafísica* III, 1001b30-33: “[...] afecções, movimentos, relações, disposições e definições não parecem significar nenhuma essência, sendo eles ditos sobre um subjacente, e nenhum deles é um particular (*tóde ti*)”

antes, de uma perseverança que se sustenta, aos trancos e barrancos, entre o projeto de elucidação e definição do tempo enquanto uma evidência – algo com o quê a cada vez contamos – e a ameaça de se estar tratando de algo que simplesmente não se dá a ver, não existe, não é.

1.1. AS APORIAS EM TORNO DA EXISTÊNCIA DO TEMPO

O que, segundo Aristóteles, “se verá a seguir” são as aporias com as quais o filósofo terá de se haver no trato com o tempo. Abaixo, os cinco momentos aporéticos⁷:

⁷ *Física* IV, 10, 217b 32-218a 30: Que não é de todo ou [que é] a duras penas e obscuramente, a partir destes [que seguem] alguém poderia suspeitar, pois seu passado não é, enquanto o futuro ainda não é. E por esses é composto tanto o tempo infinito quanto tempo a cada vez percebido. E pareceria ser impossível a composição a partir de não entes participar da essência. Além disso, de todo divisível, se e, certamente, quando é, todas ou algumas das partes devem existir; do tempo algumas partes já foram, outras hão de ser, nenhuma é. O agora não é uma parte, pois a parte mede e o todo deve ser composto pelas partes. E o tempo não parece ser composto pelos agoras. E mais: não é fácil saber se o agora, que parece delimitar o que já foi e o que ainda não é, permanece sempre um e o mesmo ou se é a cada vez outro. Pois se sempre diferente, e não sendo simultâneas as partes no tempo (ao menos as que não se abarcam, o ser abarcado como o tempo menor pelo maior), o agora não sendo, antes sendo, é necessário perecer em algum momento, e os agoras não sejam simultâneos uns aos outros, perece então necessariamente sempre o anterior. Nele mesmo, realmente, não perece por então ser, perecer em outro agora o agora anterior é inadmissível. Pois que seja impossível considerar serem contínuas os agoras, como ponto a ponto. Se é verdade, de fato, que não perece no agora seguinte mas em outro, nos intermediários haveria infinitos agoras sendo simultâneos, e isto é impossível. Mas tampouco é possível permanecer o mesmo. Pois nenhum divisível é limitado por um limite, nem se for contínuo por um [limite] dele nem se por mais: mas o agora é limite e o tempo é tomado limitado. E, ainda, se o ser simultâneo temporalmente, e nem anterior nem posterior, é ser em um e mesmo agora, se os anteriores e posteriores o são no agora, o que se passou há dez mil anos seria simultâneo ao que se passa hoje, e seria nada anterior ou posterior a nada. [ὅτι μὲν οὖν ἡ ὅλως οὐκ ἔστιν ἡ μόλις καὶ ἀμυδρῶς, ἐκ τῶνδ'εἰς τις ἂν ὑποπτεύσειεν. τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ γέγονε καὶ οὐκ ἔστιν, τὸ δὲ μέλλει καὶ οὐπω ἔστιν. ἐκ δὲ τούτων καὶ ὁ ἄπειρος καὶ ὁ αἰὲ λαμβανόμενος χρόνος σύγκειται. τὸ δ' ἐκ μὴ ὄντων συγκείμενον ἀδύνατον ἂν εἶναι δόξειε μετέχειν οὐσίας. πρὸς δὲ τούτοις παντὸς μεριστοῦ, ἅνπερ ἡ, ἀνάγκη, ὅτε ἔστιν, ἥτοι πάντα τὰ μέρη εἶναι ἢ ἕναι· τοῦ δὲ χρόνου τὰ μὲν γέγονε τὰ δὲ μέλλει, ἔστι δ' οὐδέν, ὄντος μεριστοῦ. τὸ δὲ νῦν οὐ μέρος· μετρεῖ τε γὰρ τὸ μέρος, καὶ συγκεῖσθαι δεῖ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν· ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν. ἔτι δὲ τὸ νῦν, ὃ φαίνεται διορίζειν τὸ παρελθόν καὶ τὸ μέλλον, πρότερον ἔν καὶ ταῦτόν αἰεὶ διαμένει ἢ ἄλλο καὶ ἄλλο, οὐ ῥάδιον ἰδεῖν. εἰ μὲν γὰρ αἰεὶ ἕτερον καὶ ἕτερον, μηδὲν δ' ἐστὶ τῶν ἐν τῷ χρόνῳ ἄλλο καὶ ἄλλο μέρος ἅμα (ὃ μὴ περιέχει, τὸ δὲ περιέχεται, ὥσπερ ὁ ἐλάττων χρόνος ὑπὸ τοῦ πλείονος), τὸ δὲ νῦν μὴ ὄν πρότερον δὲ ὄν ἀνάγκη ἐφθάρθαι ποτέ, καὶ τὰ νῦν ἅμα μὲν ἀλλήλοις οὐκ ἔσται, ἐφθάρθαι δὲ ἀνάγκη αἰεὶ τὸ πρότερον. ἐν αὐτῷ μὲν οὖν ἐφθάρθαι οὐχ οἷόν τε διὰ τὸ εἶναι τότε, ἐν ἄλλῳ δὲ νῦν ἐφθάρθαι τὸ πρότερον νῦν οὐκ ἐνδέχεται. ἔστω γὰρ ἀδύνατον ἐχόμενα εἶναι ἀλλήλων τὰ νῦν, ὥσπερ στιγμὴν στιγμῆς. εἴπερ οὖν ἐν τῷ ἐφεξῆς οὐκ ἔφθαρται ἀλλ' ἐν ἄλλῳ, ἐν τοῖς μεταξὺ [τοῖς] νῦν ἀπείροις οὖσιν ἅμα ἂν εἴη· τοῦτο δὲ ἀδύνατον. ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἰεὶ τὸ αὐτὸ διαμένει δυνατόν· οὐδενὸς γὰρ διαιρετοῦ πεπερασμένου ἐν πέρας ἔστιν, οὔτε ἂν ἐφ' ἐν ἡ συνεχὲς οὔτε ἂν ἐπὶ πλείῳ· τὸ δὲ νῦν πέρας ἐστίν, καὶ χρόνον ἔστι λαβεῖν πεπερασμένον. ἔτι εἰ τὸ ἅμα εἶναι κατὰ χρόνον καὶ μήτε πρότερον μήτε ὕστερον τὸ ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι καὶ ἐνὶ [τῷ] νῦν ἔστιν, εἰ τὰ τε πρότερον καὶ τὰ ὕστερον ἐν τῷ νῦν τωδὶ ἔστιν, ἅμα ἂν εἴη τὰ ἔτος γενόμενα μυριοστόν τοῖς γενομένοις τήμερον, καὶ οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον οὐδὲν ἄλλο ἄλλου.]

- a) uma parte do tempo não é, pois já foi; outra parte não é, pois ainda não é; o que é composto por partes que não são, não pode ser;
- b) se algo é divisível, necessariamente todas ou algumas de suas partes devem existir. Mas do tempo – seja enquanto infinito, seja enquanto limitado – algumas partes já foram e outras ainda serão. O agora (*nŷn*) não é uma parte, pois uma parte é uma medida do todo, que é composto por partes, e o tempo não parece ser composto por agoras.
- c) se o ‘agora’ é sempre outro, e se as partes que são diferentes no tempo não são simultâneas (a não ser que uma inclua a outra), e se o agora que não é, mas foi anteriormente, deve deixar de ser em algum momento, os agoras não podem ser simultâneos, mas o anterior deve sempre deixar de ser. O agora anterior, porém, não pode deixar de ser nele mesmo, e tampouco pode deixar de ser no ‘agora’ seguinte, pois que esteja acertado que um ‘agora’ não pode estar mais próximo de outro que um ponto de outro. Se não deixa de ser no agora seguinte mas em outro, existiria simultaneamente com diversos agoras entre dois, o que evidentemente é impossível;
- d) tampouco é possível que o agora permaneça sempre o mesmo; pois uma grandeza finita contínua não pode ser determinada por apenas um término, no entanto, “o agora é um limite e é possível apreender um determinado tempo”⁸
- e) sendo simultâneo tudo o que acontece no mesmo agora, e sendo o agora sempre o mesmo, todos os acontecimentos, passados e futuros, seriam simultâneos e nada seria anterior ou posterior a nada – o que é absurdo.

Os dois primeiros passos põem em causa, direta e imediatamente, a existência do tempo. São, desde já, discernidos dois modos de abordagem do tempo: o tempo infinito (*ho apeíron khrónos*) e o tempo a cada vez tomado (*ho aeì lambanómenos khrónos*), isto é, enquanto intervalo limitado. Em ambos os casos, não se retém nenhuma parte do tempo acerca da qual se possa dizer que existe, “do tempo algumas partes já foram,

⁸ *Física* IV, 10, 218a 24 – 25: τὸ δὲ νῦν πέρας ἐστίν, καὶ χρόνον ἔστι λαβεῖν πεπερασμένον.

outras hão de ser, nenhuma é. O agora não é uma parte, pois a parte mede e o todo deve ser composto pelas partes.”⁹.

Vale notar, com Goldschmidt¹⁰, que o que está em jogo neste trecho inicial do tratado, são os atributos e a existência do tempo. A princípio, embora as aporias atinjam o aspecto divisível do tempo, não se trataria de tomar este aspecto como sendo relativo à definição – e assim diríamos que ser para o tempo é, por exemplo, ser divisível, mas isto não corresponderia à sua definição, ao seu *lógos*. Do mesmo modo, poderíamos citar o homem, que, sendo divisível, não o é por definição. No entanto, e apesar do trecho carecer de rigor técnico-científico¹¹, mostram-se indícios das dificuldades que esse aspecto divisível trará a Aristóteles na tentativa de responder a pergunta “o que é o tempo?”.

O problema, assim indiciado, é, por um lado, a divisibilidade radicalmente intrínseca ao tempo e, por outro, a predeterminação da pergunta pelo ser, no âmbito físico, pelo presente, isto é, pelo agora. Consequentemente, a questão da existência do tempo desdobra-se em “o que é o tempo *agora*?”. Mas o tempo *agora* – na medida em que é pressuposto aquele caráter de radical divisibilidade do tempo – não é tempo e, sim, agora.

Deste modo, a dialética aristotélica desloca o foco do tempo para o agora. Se o único elemento do tempo que existe é o agora, e se o agora não é parte do tempo – logo, não é ele mesmo tempo –, o que é, então, o agora? Esse deslocamento de foco deve trazer consigo, mesmo que implicitamente, uma reflexão sobre a própria pergunta pelo tempo, na medida em que o questionado o é em sua presença, isto é, no âmbito do agora.

Na continuação do exame, que doravante investirá sobre o agora, é ainda a existência do tempo que está em causa e não a do agora. Que, de fato, existe o agora é indiscutível, uma vez que, como dissemos, ele é pressuposto na pergunta “o que é?”. Poderíamos mesmo dizer que sua definição é já, nas aporias, antecipada: ele é o limite

⁹ Física IV, 10, 218a 5-7: τοῦ δὲ χρόνου τὰ μὲν γέγονε τὰ δὲ μέλλει, ἔστι δ' οὐδέν, ὄντος μεριστοῦ. τὸ δὲ νῦν οὐ μέρος· μετρεῖ τε γὰρ τὸ μέρος, καὶ συγκεῖσθαι δεῖ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν.

¹⁰ *Temps physique et temps tragique dans Aristote* (1982), p. 16.

¹¹ Ross (1998, p. 384): “quite untechnically” é como o inglês lê o ἐξωτερικῶν em 217b 31. Novamente, vale o comentário de Goldschmidt, p.11, n. 3: “ao menos caso se entenda esta palavra [*untechnically*] como oposta à pesquisa física e ‘científica’; mas a dialética também é uma técnica”.

do tempo¹². Mas parece tão evidente que o agora é uno e sempre o mesmo, quanto que ele é múltiplo e sempre diferente. O problema desdobra-se, então, em duas dimensões: à hipótese de o agora ser sempre o mesmo, objeta-se que o tempo considerado como limitado – isto é, um intervalo de tempo – não pode sê-lo por um único limite e que, além disso, levando em conta a relação do agora com as coisas que são *agora*, absolutamente tudo seria simultâneo, isto é, dar-se-ia tudo no mesmo agora; por outra, à hipótese do agora múltiplo e sempre outro, levanta-se a questão sobre sua geração e corrupção.

Ainda que em linhas gerais, vemos, nesse início aporético do tratado, a emergência dos problemas capitais relativos ao agora, com os quais nos confrontaremos no prosseguimento do texto. Em primeiro lugar, evidentemente, a dificuldade em compreender a alteridade e a identidade do agora; além disso, a relação entre o ser do agora e o ser-agora (ou ser-no-agora, isto é, seu possível caráter de *hypokeîmenon*); e, por fim, sua essência (seu, também possível, caráter enquanto *ousía*). A respeito desse último, diz Aristóteles no livro III da *Metafísica*:

Pois parece que a essência, não sendo antes agora era, ou sendo antes depois não era, sofre geração e corrupção. Os pontos, as linhas e os planos não suportam, porém, nem geração nem corrupção, ainda que ora sejam ora não sejam. [...] Do mesmo modo ocorre com o agora no tempo, pois ele tampouco suporta geração nem corrupção, mas, apesar disso, parece ser sempre diferente, não sendo essência alguma¹³.

Cabe ressaltar que, no trecho citado, o agora não apenas aparece explicitamente tematizado, sendo negado que ele seja uma essência, como também possui papel fundamental no âmbito da geração e da corrupção. Se apenas coubesse dizer que o agora não é uma essência, do mesmo modo que o ponto, a linha e o plano tampouco o são, estaria finda a discussão. Mas, em verdade, é apenas então que ela desponta. A aporia apresentada neste passo – notadamente, sobre noções somático-espaciais – nasce da necessidade de haver um processo de geração e corrupção para que estas coisas – o

¹² “Praticamente”, uma vez que, embora não encontremos esta definição aí formalmente expressa, temos, em 218a 8s, “o agora, que parece delimitar o que já foi e o que ainda não é [...]” e, em 218a 24s, “o agora é limite e o tempo é tomado limitado”.

¹³ *Metafísica* III, 1002a 30-b 8: δοκεῖ μὲν γὰρ ἡ οὐσία, εἰ μὴ οὐσα πρότερον νῦν ἢ ἢ πρότερον οὐσα ὕστερον μὴ ἢ, μετὰ τοῦ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι ταῦτα πάσχειν· τὰς δὲ στιγμὰς καὶ τὰς γραμμὰς καὶ τὰς ἐπιφανείας οὐκ ἐνδέχεται οὔτε γίνεσθαι οὔτε φείρεσθαι, ὅτε μὲν οὐσας ὅτε δὲ οὐκ οὐσας. [...] παραπλησίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὸ νῦν τὸ ἐν τῷ χρόνῳ· οὐδὲ γὰρ τοῦτο ἐνδέχεται γίνεσθαι καὶ φείρεσθαι, ἀλλ' ὅμως ἕτερον αἰεὶ δοκεῖ εἶναι, οὐκ οὐσία τις οὐσα.

ponto, a linha e o plano – em um agora anterior sejam e em um posterior não sejam, ou, ao contrário, ora não sejam, ora sejam. No entanto, não há tais processos em relação a estas coisas. Vê-se claramente que não é nesses mesmos termos que está posta, ainda no passo citado, a questão com relação ao agora. Ele é sempre, mas sempre diferente. Essa ambiguidade, por sua vez, é pressuposta já de início e aparece como uma condição aos processos de geração e de corrupção: “parece que a essência, não sendo antes agora era, ou sendo antes depois não era, sofre geração e corrupção”. Ora, se o agora fosse uma essência, teríamos de considerar que tudo o que se passa *agora* é um atributo dessa essência. Tal consideração nos leva, por conseguinte, à discussão em torno do agora enquanto subjacente e ambos os problemas, da essência e da subjacência do agora, conduzem à necessidade de se compreender a relação entre a identidade e a alteridade do agora, cuja empresa se desenrola, de fato, em *Física* IV, 10-14, sendo já prenunciada sua urgência nas aporias iniciais.

Além disso, devemos considerar, pela confluência dos supracitados trechos da *Física* e da *Metafísica*, os limites da comparação do agora e do tempo, respectivamente, ao ponto e à linha. Se, em 218a 19, Aristóteles diz que “é impossível considerar serem contínuos os agoras, como ponto a ponto”, o que nos leva a tomar o problema do agora como sendo o mesmo problema do ponto (tanto os agoras quanto os pontos não são contínuos), o texto da *Metafísica*, em que ambos são abordados, nos conduz a pensar um limite para essa comparação. De fato, o trato do agora em 1005b 5-8 é introduzido por um *paraplesíōs* (do mesmo modo), referido explicitamente ao caso do ponto. Por outro lado, como vimos, o imbróglio acerca do agora é um tanto mais escabroso. A negação da sua essência não apenas é consequência da inexistência de um processo de geração ou corrupção do agora, senão que tal negação resulta na liberação para a compreensão do vir a ser e deixar de ser de todas as essências do mundo sublunar. Ademais, se do ponto dizemos que ora há ponto, ora não há, não podemos nos aventurar a tal com respeito ao agora, como se ora há agora, ora não há, pois já vimos que ele é sempre, sempre diferente

1.1.1. Caminhos que se perdem

Coope, em seu recente comentário ao tratado do tempo¹⁴, aponta-nos dois caminhos que poderiam ser tomados para resolver as duas primeiras aporias. Ainda que ela, de antemão, afirme que Aristóteles rejeitaria ambas as soluções, elas nos ajudarão “a compreender a força desses problemas caso possamos explicar o porquê [de serem rejeitadas]”¹⁵. O primeiro deles seria a introdução de “algum sentido atemporal de ‘existe’”. Para mostrar que tal solução não é aceitável, ela aponta que Aristóteles mesmo nos propõe um sentido atemporal de “existe”, mas que interpretar o que existe de maneira atemporal como não existindo agora é um equívoco. Com isso, a autora nos leva a um ponto importante: o problema não é que a existência do tempo se fundamente na própria temporalidade, mas que, antes, parece fundar-se, como todo e qualquer juízo existencial, no agora.

O segundo caminho seria considerar o agora como extenso, o que faria dele parte do tempo. Coope aponta que Aristóteles, no desenrolar do tratado, levará em conta um sentido do agora como extenso, embora não tente ele solucionar o problema através desse novo sentido do agora. Trata-se, como veremos, de um sentido derivado e, antes, um modo de dizer o que está próximo do agora instantâneo e que, portanto, se tomado efetivamente em consideração, remete ao agora não extenso tanto quanto o próprio tempo. Pois, se tomamos um agora extenso, dele uma parte foi e outra será, nenhuma delas é, senão o agora propriamente dito, não extenso, pontual.

A tentativa, qualquer que seja ela, de solucionar os problemas apresentados por Aristóteles sobre a existência do tempo parece vã, levando-nos irremediavelmente aos mesmos problemas dos quais se parte. Prova disso é que o próprio Aristóteles abandona-as, não mais colocando em questão a existência ou não do tempo. Entretanto, esse abandono, como aponta Margel¹⁶, é relativo, pois, por um lado, implicada na discussão do agora está a questão do ser, mas esta é tarefa de outra ciência (*hetéras epistémes*) e não da *Física* (ou *perì phýseos*); por outro lado, será, como veremos, constitutivo do discurso aristotélico sobre o tempo o aspecto ambíguo do tempo e, em especial, do agora.

¹⁴ *Time for Aristotle* (2005).

¹⁵ *Idem*, p. 19.

¹⁶ *Le concept de temps* (1999), parte I, capítulo 1.

1.1.2. O lugar das aporias no Tratado do Tempo

De acordo com Rey Puente, essas aporias iniciais visam

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 autocontraditório e, portanto, viola o p.d.n.c., ou seja, o princípio fundamental da razão¹⁷.

De fato, Aristóteles, ao expor as aporias, não aprofunda ou esclarece suas raízes e proveniências. Não há, ao menos nesse momento, um cuidado tão meticuloso quanto é comum encontrar em outras ocasiões do *corpus*. No entanto, mais do que “apenas e tão-somente situar o leitor”, o trecho apresenta-se como a situação fenomenológica – entendendo o tempo como um fenômeno, embora obscuro – do tema a ser tratado, situando, desse modo, o próprio autor no enredo em que pretende se enveredar. Isto é, trata-se de um mapeamento, um projeto, que será desdobrado no restante do tratado.

Não há dúvida de que a dimensão do tema é constitutivamente problemática. Mais fácil mesmo seria se ela, a dimensão temporal propriamente dita, partisse ao menos de “uma evidência indubitável dos sentidos”. Quanto ao tempo, porém, não há esta evidência. Ou melhor, é certo que há *alguma* evidência, mas, que provenha dos sentidos, isto é muito pouco evidente.

A relação entre o tempo e os sentidos – por mais abrangente que seja o significado de “sentido” – tornar-se-á mais um problema do que um pilar de apoio no decorrer do tratado. Problema esse que, por sua vez, nem mesmo será explicitamente abordado na *Física* (e poderíamos mesmo dizer que em lugar algum das obras aristotélicas que estão ao nosso alcance).

Se das lições aristotélicas acerca da natureza podemos dizer que partem de uma evidência sensível, de uma auscultação, do movimento – ou melhor, do particular em que se realiza o movimento – o mesmo não podemos dizer do tempo. Como bem observa Coope¹⁸, Aristóteles não estende ao movimento e às coisas móveis as aporias concernentes ao tempo. E supor que deveria fazê-lo, como se tal fosse uma carência da investigação aristotélica, seria descuidar e mal interpretar o projeto e o método da obra, expostos no primeiro capítulo do primeiro livro.

¹⁷ *Os sentidos do tempo em Aristóteles* (2001), p. 123.

¹⁸ 2005, pp. 24s

Apesar de não se tratar de uma evidência sensível, não há como negar que Aristóteles parte de uma evidência, um dado, ainda que não sensível em sentido estrito. Prova disso é o próprio fato de o estagirita ir adiante no trato do tempo, procurando, a cada vez, superar e desviar-se da negação do tempo, ainda que, levando em conta apenas as aporias, haveria muito mais razão em desistir de comprovar sua existência do que em buscar sua definição.

Perguntar por uma tal evidência significa buscar a orientação da investigação aristotélica. Essa orientação é posta à luz por Heidegger¹⁹ como proveniente do uso cotidiano do relógio. “Para Aristóteles, a origem do tempo manifestado desse modo não constitui problema”²⁰: é a contagem do tempo efetuada por meio deste utensílio que torna visível um fenômeno chamado tempo. A questão, retomada desde a observação heideggeriana, torna-se a seguinte: o que é contado pelo relógio: o tempo ou o movimento?

1.1.3. As aporias do tempo e o movimento

Ainda que, conforme dissemos, não seja lícito reclamar a aplicação, por Aristóteles, das sobreditas aporias ao caso do movimento, é extremamente profícuo que nós, um tanto quanto ingenuamente, o façamos.

Assim, suponhamos que, do mesmo modo que do tempo uma parte já foi e outra ainda não é, possamos dizer que do movimento, a cada vez, uma parte sua já se realizou e outra está por se realizar. O que nos restaria seria o ente tal como é em um determinado instante. Ora, é justamente a partir do ente tal como é em um determinado instante que Aristóteles se lança à investigação sobre o movimento. E, justamente porque é a partir do ente que é investigado o movimento, dissemos que seria um descuido com o método da *Física* requerer a aplicação das aporias acerca do tempo ao movimento. Vemos, então, o quanto há de ingênuo em nossa suposição: o modo como tomamos o movimento não é aquele segundo o qual Aristóteles o define em *Física* III, a saber, “o movimento é a atualidade do ente que é em potência enquanto tal”²¹. A potência aí implicada não consiste na pura disposição material do ente. No caso da construção de um edifício, por exemplo, a potência implicada na definição repousa, por

¹⁹ *Sein und Zeit*, § 81.

²⁰ *Idem*, § 81, p. 421: *Der Ursprung der so offenbaren Zeit wird für Aristoteles nicht Problem.*

²¹ *Física*, 201a 10s: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἥ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν

exemplo, nos tijolos que já se encontram no processo de construção, ou seja, já interpretados efetivamente enquanto tijolos, enquanto aquilo que ainda não é um edifício, mas está a caminho de ser. Os tijolos largados no quintal da casa, por outro lado, embora possuam também a possibilidade de se tornarem um edifício, guardam também inúmeras outras possibilidades, como a de se tornarem um assento ou um castelo para a brincadeira das crianças. Isso significa, porém, justamente que ainda não são efetivamente tijolos (porquanto se compreenda “tijolo” como aquilo que serve à edificação). Esses mesmos tijolos abandonados, para que sejam efetivamente tijolos, carecem da atualidade do fim que orientou sua produção, fim esse que, por ora, resta latente, esquecido.

Assim, supusemos antes um movimento dividido em partes, o que equivale a considerar o movimento como uma passagem do que é em potência à atualidade. É certo que esta é uma das interpretações possíveis da definição do movimento. Nesse caso, porém, *entelékheia* teria o sentido de atualização, e a definição seria entendida como “atualização do que é em potência enquanto tal”. No entanto, tomar a noção de *entelékheia* como um processo (que é o que, na verdade, jaz no sufixo “-ção” de “atualização”) implicaria já, na própria definição, a noção de movimento: o definido seria, assim, parte da definição²². Consequentemente, a frase que se supõe ser uma definição seria apenas uma espécie de descrição, isto é, ela nada diria sobre o que o movimento fundamentalmente é, mas apenas relataria como ele se dá²³.

O que significa que, certamente se tomarmos o movimento como um intervalo que liga a-partir-do-quê ao em-vista-do-quê, cairemos no mesmo problema relativo ao tempo: uma parte não mais é, outra ainda não é. A definição aristotélica, porém, traz à luz o movimento em sua atualidade no ente tal como é a cada momento. E por isso mesmo, é necessário interpretá-la *não* como a atualização de uma potência, mas como a atualidade do que é potência enquanto tal.

Pois bem, o que mostramos foi que as aporias relativas ao tempo não são aplicáveis ao movimento, uma vez que Aristóteles o define como uma atualidade

²² Tomás de Aquino, *In octo libros De physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, lib. 3, l. 2, n. 2: “Circa primum sciendum est, quod aliqui definierunt motum dicentes, quod motus est exitus de potentia in actum non subito. Qui in definiendo errasse inveniuntur, eo quod in definitione motus posuerunt quaedam quae sunt posteriora motu: exitus enim est quaedam species motus; subitum etiam in sua definitione recipit tempus: est enim subitum, quod fit in indivisibili temporis; tempus autem definitur per motum”.

²³ L. A. Kosman, “Aristotle’s definition of motion” (1969), p. 41.

(*entelécheia*) do ente, e não como um processo divisível em partes. Aqueles que, como Ross, opinam que Aristóteles define o movimento como uma passagem da potência à atualidade terão, necessariamente, de responder à pergunta: como pode o movimento existir se é um todo composto por partes e nenhuma parte dele é? Aristóteles não se fez esta pergunta simplesmente porque não tomou movimento como uma passagem.

Mas não sem razão dissemos ser profícua nossa ingênua tentativa de estender ao movimento as aporias do tempo. Ela mostra que aquilo que do tempo, sem dúvidas, existe não é igual, em natureza, à existência do movimento. Pois, por um lado, o movimento, embora possa ser descrito ou representado como um intervalo divisível entre o ponto de partida e o ponto de chegada, é definido independentemente de sua divisibilidade; enquanto, por outro lado, parece ser impossível definir o tempo aquém de sua divisibilidade, uma vez que o que se estaria definindo seria o agora.

Não é, porém, a divisibilidade o único atributo problemático do tempo. Com efeito, ela se encontra em meio a outras diversas noções que compõem uma constelação terminológica geometrizarante do real, como, por exemplo, a quantidade, a medida, o número, a divisão, o contínuo, o comprimento, a grandeza, a dimensão e a distância. E, ainda que Aristóteles critique Zenão por conceber o tempo tal como o espaço, e ainda também que distinga claramente entre o objeto de estudo da geometria daquele da física, dizendo “que a geometria estuda a linha física, mas não enquanto física”²⁴, é, como diz Margel, “em um universo exclusivamente tecido por pontos, linhas e superfícies, e esquematizado por figuras (*diagramai*) indefinidamente mensuráveis por que infinitamente divisíveis”, que Aristóteles tratará de buscar “uma força radicalmente estranha à geometria”²⁵.

1.1.4. As três teses rejeitadas

Após a apresentação das aporias, Aristóteles, ainda no capítulo 10, passa em revista as opiniões mais correntes sobre o que é o tempo. “O que é o tempo e sua natureza é igualmente obscuro a partir do que nos foi transmitido, assim como das nossas discussões anteriores”. Mesmo que Aristóteles não tenha até aqui esboçado a definição do tempo, é fato que as aporias parecem dificultar um tal intento. São

²⁴ *Física* II, 2, 194a 10: ἡ μὲν γὰρ γεωμετρία περὶ γραμμῆς φυσικῆς σκοπεῖ, ἀλλ’ οὐχ ἡ φυσική

²⁵ Margel (1999), p. 26.

elencadas, então, três teses cujos autores não são citados, mas apenas marcados por um plural impessoal (*hoi*, uns, alguns). São elas:

Tese 1 - “uns dizem ser o movimento do todo, outros a esfera mesma.”²⁶

Segundo afirma Simplício²⁷, essa primeira tese é atribuída por Eudemo, Teofrasto e Alexandre de Afrodísia a Platão²⁸. Além disso, ela é criticada por Plotino²⁹, sem que ele a atribuisse a Platão.

São dois os argumentos aristotélicos contra essa tese:

Argumento 1 contra a Tese 1:

mesmo uma parte do movimento circular (*periphorá*) é algum tempo, mas não é o movimento circular, pois é tomada uma parte do movimento circular, mas não o movimento circular [todo].³⁰

O que caracteriza o movimento circular é a coincidência do seu princípio com seu fim. Uma parte do movimento circular, ou seja, uma curva, terá necessariamente dois limites não coincidentes. Os limites desse movimento são também limites de um tempo, do seu tempo. A curva traçada, assim, por um móvel é um tempo, mas não é um movimento circular, pois não alcança seu princípio. O argumento expõe ainda o privilégio da determinação no estudo do tempo. As partes do tempo não são senão o próprio tempo, e não como se o tempo consistisse na totalidade de suas partes. O movimento circular pode ser dividido em diversas partes que, embora não seja cada uma delas um movimento circular, reunidas formam o movimento circular. Com o tempo, parece ocorrer o contrário, o tempo pode ser dividido em infinitas partes, e não apenas cada uma delas é igualmente um tempo, como reunidas elas formam um outro tempo. Não é de se espantar que o tempo abordado por Aristóteles na *Física* será primordialmente o tempo determinado, um tempo, algum tempo, pois o ilimitado está fora do alcance do nosso conhecimento. No entanto, é sempre pressuposto um tempo maior, potencialmente infinito tal como o movimento circular, do qual todo tempo será uma parte.

²⁶ *Física* IV, 10, 218a 33 – b1: οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναι φασιν, οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν.

²⁷ In *Aristotelis Physicorum*, 700.16-22

²⁸ São citados o *Timeu* (39b-d, 38c) e as *Definições* (411b: “O tempo é o movimento do sol, a medida de sua rotação”).

²⁹ III, 7, 7. 23-24 . Cf. Goldschmidt (1982), p. 18.

³⁰ *Física* IV 10, 218b 1-3: καίτοι τῆς περιφορᾶς καὶ τὸ μέρος χρόνος τίς ἐστι, περιφορὰ δὲ γε οὐ μέρος γὰρ περιφορᾶς τὸ ληφθέν, ἀλλ' οὐ περιφορὰ.

Argumento 2 contra a Tese 1:

Se muitos fossem os céus, igualmente o tempo seria o movimento de qualquer deles, bem como [existiriam] muitos tempos simultaneamente.³¹

Nesse segundo argumento, Aristóteles explora uma hipótese que ele mesmo não aceita, a de existirem muitos céus. No entanto, o fato de haver apenas um céu não acompanha a necessidade lógica de haver um só tempo, pois se existissem dois tempos distintos ao mesmo tempo, isso já implicaria um terceiro tempo que fundasse a simultaneidade de ambos. O mesmo não ocorre com a possível existência de múltiplos céus e a contingente e factual existência de um só céu. Há, como observa Aristóteles no tratado *De caelo*, uma importante nuance entre o ser-céu e o ser-este-céu:

Se o céu é um particular, é diferente ser este céu e ser céu simplesmente [*haplôs*]. O céu este é diferente do céu simplesmente [*haplôs*], e se um é como forma e aspecto, o outro é misturado na matéria. E das coisas que são alguma forma e aspecto, ou de fato existem ou delas é possível surgirem muitos particulares.³²

Desse modo, que tenha vindo a ser apenas um céu, isso não foi absolutamente necessário. O tempo, por seu turno, é necessariamente único de outra maneira: se houvesse mais de um tempo (ou mais de uma série temporal) dois tempos seriam simultâneos, mas a simultaneidade é justamente o caráter de ser ao mesmo tempo de duas ou mais coisas ou movimentos. Consequentemente, se dois tempos fossem simultâneos, seria necessário um terceiro tempo, no qual os dois seriam simultâneos, e assim ilimitadamente. No decorrer do tratado, Aristóteles em diversos momentos estará ocupado em mostrar que todo tempo simultâneo é o mesmo, uma vez que o Estagirita se refere, em grande parte do tratado, a um tempo particular de um movimento particular, o que poderia implicar a simultaneidade absurda de dois tempos de respectivos movimentos simultâneos.

³¹ *Física*, 218b 3-5: ἔτι δ' εἰ πλείους ἦσαν οἱ οὐρανοί, ὁμοίως ἂν ἦν ὁ χρόνος ἢ ὅτουσιν αὐτῶν κινήσεις, ὥστε πολλοὶ χρόνοι ἅμα.

³² *De caelo*, 278a 12-16: Εἰ δὲ τῶν καθ' ἕκαστον, ἕτερον ἂν εἴη τῷδε τῷ οὐρανῷ εἶναι καὶ οὐρανῷ ἀπλῶς. Ἅτερον ἄρα ὅδε ὁ οὐρανὸς καὶ οὐρανὸς ἀπλῶς, καὶ τὸ μὲν ὡς εἶδος καὶ μορφή, τὸ δ' ὡς τῇ ὕλῃ μεμιγμένον. Ὡν δ' ἐστὶ μορφή τις καὶ εἶδος, ἥτοι ἔστιν ἢ ἐνδέχεται πλείω γενέσθαι τὰ καθ' ἕκαστα.

Portanto, para Aristóteles, o próprio conceito de tempo, ou seja, o tempo tomado absolutamente, implica a necessidade de haver um só tempo.

Tese 2 - o tempo é a esfera do todo (he sphaîra toû hólou).

Simplício aponta a paternidade da tese como sendo dos pitagóricos, confiando no testemunho textual de um Arquitas, que Simplício acreditava ser Arquitas de Tarento, pitagórico conhecido de Platão, que viveu por volta de 400 a.C. No entanto, conforme Sorabji, “os escritos genuínos de Arquitas e de outros pitagóricos foram acrescidos, talvez entre os séculos III e I a.C., por um grande grupo de obras espúrias”³³. Ainda segundo Sorabji, uma dessas obras, *Περὶ τοῦ καθόλου λόγου*, contém uma discussão do tempo, da qual uma parte se encontra preservada justamente no comentário de Simplício à *Física* aristotélica³⁴, e é no testemunho do autor dessa obra neopitagórica, um Pseudo-Arquitas, que Simplício se baseia para atribuir a tese em questão aos pitagóricos.

Sobre essa caracterização, Aristóteles afirma:

Aos que disseram ser o tempo a esfera do todo pareceu que tudo é no tempo e [ou “como também”] na esfera do todo. O dito é, porém, ingênuo demais para que se investigue suas impossibilidades.³⁵

Tanto Simplício quanto Filopono esboçaram algumas razões pelas quais Aristóteles seria levado a nem mesmo comentar a concepção do tempo como a esfera. Primeiramente, ambos os comentadores entendem a tese como proveniente de um silogismo é inválido, uma vez que ambas as premissas são universais (“tudo é no tempo” e “tudo é na esfera”). No entanto, não é como um silogismo que ela é expressa por Aristóteles, mas, sim, como uma analogia mediada pelo *kaí* (“e também”, “como também”): tudo está para o tempo assim como está para a esfera do todo. Do texto aristotélico depreende-se que, a partir dessa analogia, o tempo foi incorretamente identificado à esfera do todo, enquanto, na verdade, o resultado da analogia deveria ser a explicitação do ser-em que modula ambas as relações: tudo está para o tempo assim como está para a esfera do todo, a saber, como ser-em, ser-abarcado-por.

³³ *Time, creation and the continuum* (2006), p. 27.

³⁴ *In Aristotelis Physicorum*, 785.12-787.28

³⁵ *Física*, 218b 5-9: ἡ δὲ τοῦ ὅλου σφαῖρα ἔδοξε μὲν τοῖς εἰποῦσιν εἶναι ὁ χρόνος, ὅτι ἐν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶν καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ· ἐστὶν δ' εὐηθικώτερον τὸ εἰρημένον ἢ ὥστε περὶ αὐτοῦ τὰ ἀδύνατα ἐπισκοπεῖν.

Em segundo lugar, segundo os citados comentadores, toma-se univocamente, em ambas as premissas, o sentido de “ser em”, pois tudo é na esfera como no lugar, mas no tempo não; além disso, cito Filopono:

[...] o tempo possui passado e futuro, já a esfera não possui passado nem futuro; a parte do tempo é um tempo, da esfera, porém, a parte não é uma esfera, então a esfera não é tempo; o tempo divide-se pelo agora, a esfera não se divide pelo agora; o tempo constitui-se da parte, enquanto a esfera não se constitui da parte.³⁶

Tese 3 - o tempo é um certo movimento ou mudança (kínesis kai metabollétis).

Argumento 1 contra a Tese 3:

o movimento e a mudança de cada um é apenas naquele que está mudando ou no qual se encontra o se-movente [*tò kinoúmenon*] ou mutante [*metabállon*]; o tempo, por outro lado, é igualmente por todo canto [*pantakhoû*] e junto a tudo [*parà pâsin*].³⁷

Se a onipresença homogênea do tempo era salvaguardada nas duas teses anteriores, ela é justamente o que se perde ao tomá-lo como movimento. Um movimento é sempre particular ao ente que move e, no caso do deslocamento, ao lugar. Assim, se o tempo fosse um movimento, seria necessário que ele o tempo existisse em algo particular. Na realidade, porém, os entes móveis, bem como seus movimentos, é que são no tempo, como será dito mais a frente no tratado. E justamente pelo fato de o tempo não ser movimento, mas presente e comum em todos os movimentos e entes móveis, o tempo revela-se como um fundo, de certo modo, universal aos movimentos, fundo esse manifesto, como vimos, no dizer que um movimento é ou não simultâneo a outro.

Argumento 2 contra a Tese 3:

a mudança é mais rápida ou mais lenta, enquanto o tempo não. Pois o lento e o rápido é determinado pelo tempo, rápido o que se move muito em pouco [tempo], lento o que se move pouco em muito

³⁶ In *Aristotelis Physicorum*, 710. 14-20: [...] ὁ χρόνος τὸ παρεληλυθὸς ἔχει καὶ τὸ μέλλον, ἡ δὲ σφαῖρα οὐκ ἔχει τὸ παρεληλυθὸς καὶ τὸ μέλλον· τοῦ χρόνου τὸ μέρος χρόνος ἐστί, τῆς δὲ σφαῖρας τὸ μέρος οὐκ ἐστὶ σφαῖρα, οὐκ ἄρα ἡ σφαῖρα χρόνος ἐστίν· ὁ χρόνος τῷ νῦν διαιρεῖται, ἡ δὲ σφαῖρα τῷ νῦν οὐ διαιρεῖται· ὁ χρόνος ἀπὸ μέρους ὑφέστηκεν, ἡ δὲ σφαῖρα οὐχ ὑφέστηκεν ἀπὸ μέρους· οὕτως οὖν οὐδὲ ἡ σφαῖρα χρόνος ἂν εἴη.

³⁷ *Física*, 218b 10-13: ἡ μὲν οὖν ἐκάστου μεταβολὴ καὶ κίνησις ἐν αὐτῷ τῷ μεταβάλλοντι μόνον ἐστίν, ἢ οὗ ἂν τύχη ὃν αὐτὸ τὸ κινούμενον καὶ μεταβάλλον· ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν.

[tempo]. Mas o tempo não é determinado pelo tempo, nem por ser uma quantidade nem por ser uma qualidade.³⁸

Nesse segundo argumento, Aristóteles reivindica ao tempo o papel de fator determinante do movimento. Seria possível objetar, como o faz Moreau³⁹, que a velocidade de um movimento se mede apenas por referência a um outro movimento, ou seja, quando digo que demorei uma hora para vir do Centro até aqui, comparo o meu deslocamento com o deslocamento do ponteiro das horas o meu relógio. A objeção é incontestável, mas não tira a validade do argumento aristotélico. O fundo sobre o qual a comparação entre movimentos diferentes, desconexos e independentes faz-se possível é o que chamamos tempo, e justamente porque oferece certa conexão aos movimentos particulares não pode ele mesmo ser um movimento.

1.1.4.4. As ausências – Antifonte e Platão

Tendo já apresentado as teses citadas e refutadas por Aristóteles, gostaríamos agora de comentar algumas ausências. São pelo menos duas: uma encontra-se no diálogo *Timeu*, de Platão, e a outra é atribuída ao sofista Antifonte por Écio.

Segundo a leitura tradicional da tese platônica no *Timeu*, o tempo é “uma imagem [εἰκὼν] móvel [κινητόν] da eternidade [αἰῶνος]” (*Timeu*, 37d 5) ou “imagem eterna realizando-se segundo o número [κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνιον εἰκόνα]” (37d 6s.). Aristóteles certamente conhecia o texto e, tratando-se, nas palavras de Victor Goldschmidt⁴⁰, do “mais antigo escrito doxográfico sobre o tempo”, seria de imenso descuido, por parte de Aristóteles, tê-la esquecido.

No entanto, sua omissão pode ser explicada a partir da reinterpretação do texto platônico levada a cabo por Rémi Brague⁴¹, assim como, por outro lado, pode servir como apoio para essa mesma leitura. Segundo Brague, o que é dito no *Timeu* é que o céu, e não o tempo, é a imagem do *aión*. O tempo, por sua vez, responderia pela configuração do modo de realização, de desenvolvimento do céu, sendo seu número. Seguindo essa leitura, é perfeitamente compreensível que Aristóteles não tenha citado a

³⁸ *Física*, 218b 14-18: μεταβολὴ μὲν ἐστὶ θάπτων καὶ βραδυτέρα, χρόνος δ' οὐκ ἔστιν· τὸ γὰρ βραδὺ καὶ ταχὺ χρόνῳ ὥριται, ταχὺ μὲν τὸ ἐν ὀλίγῳ πολὺ κινούμενον, βραδὺ δὲ τὸ ἐν πολλῷ ὀλίγον· ὁ δὲ χρόνος οὐχ ὥριται χρόνῳ, οὔτε τῷ ποσὸς τις εἶναι οὔτε τῷ ποιός.

³⁹ J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote* (1965), p. 97. Cf. Goldschmidt (1982), p. 20.

⁴⁰ 1982, p.17.

⁴¹ Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote* (1995), chap. 1.

opinião de que o tempo é a imagem móvel da eternidade, uma vez que, em verdade, segundo Brague, tal tese não se encontra na obra platônica.

A tese de Antifonte nos é legada por Écio: “o tempo é pensamento e medida, não substância”⁴². Goldschmidt⁴³ oferece-nos duas razões pelas quais Aristóteles teria omitido essa tese: “negando toda substancialidade ao tempo”, ela se encaixaria mal entre as doutrinas citadas pelo Estagirita e, além disso, ela apresenta uma falsa semelhança com a concepção do tempo do próprio Aristóteles, que também rejeita que o tempo seja uma substância. Curiosamente, porém, em uma das poucas vezes em que Antifonte é citado por Aristóteles, em *Física* II. 1 (193a 12), e ele é citado não para ser absolutamente refutado, mas como testemunha da veracidade da premissa materialista: “Sinal disto, diz Antifonte, é o fato de que, se enterrássemos uma cama e a putrefação fosse capaz de fazer brotar, não surgiria uma cama, mas madeira”. Como se vê, não há qualquer constrangimento por parte de Aristóteles em confundir sua teoria com a de Antifonte, embora a conclusão materialista, segundo a qual a matéria é o que primordialmente responde pela natureza das coisas, seja rejeitada por Aristóteles. A omissão de sua tese no suposto escrito doxográfico sobre o tempo permanece, assim, sem explicação.

Ao expor e refutar as três definições do tempo, Aristóteles não cita, como dissemos, os autores das teses, como o faz quando trata do lugar (são explicitamente citados Platão e Hesíodo), relegando-as ao anonimato. O lugar que a passagem em questão ocupa no tratado do tempo nos dá alguma luz sobre o expediente aristotélico de utilizar teses anônimas: a discussão serve, em primeiro lugar, como saída das aporias iniciais, que indicavam não haver tempo, e, além disso, como preparação para a definição e o tratamento que Aristóteles pretende dar ao tempo.

A ausência da tese de Antifonte, assim como da definição de Platão via Timeu (caso se aceite a leitura tradicional e não a de Brague), tem sua razão no fato de Aristóteles não ter em vista, neste caso específico, um embate com seus antecessores e, portanto, menos ainda um levantamento do que já fora dito acerca do tempo, mas apenas apresentar teses que servem como hipóteses a serem refutadas para passar da aporia à euforia.

⁴² Écio, 1, 226: νόημα ἢ μέτρον τὸν χρόνον, οὐχ ὑπόστασιν.

⁴³ 1982, p. 17.

Não apenas a escolha das opiniões a serem abordadas, mas também a ordem em que são tratadas é primordial à marcha do texto. Com efeito, a opinião realmente abordada será a de que o tempo é o movimento do todo ou do céu. Essa opinião será desdobrada em duas: a de que o tempo é o todo ou a esfera e a de que o tempo é um movimento. Refutando a primeira dessas duas, Aristóteles alcança seu primeiro objetivo, liberar o tempo de qualquer substância e estabelecer a universalidade internamente necessária ao conceito de tempo. Com a recusa da segunda, Aristóteles alcança seu primeiro dizer elucidativo sobre o tempo, o primeiro passo adiante da sua investigação, a saber, que, embora não seja um movimento, o tempo não é sem movimento e, mais adiante, que o tempo é algo do movimento (*kinéseos ti*).

Estamos, assim, diante de um caso bastante curioso da recepção de ideias na obra aristotélica. Ainda que de modo algum, ao nosso ver, se trate de algo como uma doxografia, o passo que abordamos ensejou nos comentadores antigos da *Física* aristotélica um considerável esforço de interpretação do pensamento pitagórico e platônico a partir do texto aristotélico, desencadeando, assim, um processo de criação de autores para teses anônimas. Desse modo, se estivermos certos quanto ao artifício aristotélico, a busca de autores para as teses citadas constitui uma discussão sem fim e, na verdade, sem fundo, tanto pelo generalismo das respostas à pergunta “o que é o tempo?”, quanto pela falta de material textual que não apenas elucide como certos pensadores pré-socráticos responderam essa pergunta, mas também como fundamentaram suas respostas.

No entanto, permanece até aqui latente o problema: quando se mede o tempo, é medido o tempo ou o movimento? Aristóteles está cercando a questão, interditando caminhos impossíveis, tais como identificar o tempo a algum movimento. O que, por outro lado, resulta positivamente dos caminhos e descaminhos tomados no cap. 10 é que, se o tempo não é movimento⁴⁴, “tampouco é sem mudança”⁴⁵, proposição que abre o capítulo 11. Trata-se de uma mudança de horizonte na investigação aristotélica. Cabe-lhe doravante pôr em obra o seu discurso sobre o tempo.

⁴⁴ *Física* IV, 10, 218b 18.

⁴⁵ *Física* IV, 11, 218b 21: Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ γε μεταβολῆς.

1.2. TEMPO, ALGO DO MOVIMENTO

Podemos dizer que a definição aristotélica do tempo começa a ser elaborada com o início do capítulo 11 do livro IV. Ao contemplar, ao final do capítulo anterior, as três teses correntes acerca do tempo, Aristóteles, ainda que as refute sem exceção, dá especial atenção àquela que diz ser o tempo idêntico ao movimento. Ao que nos parece, o caminho da doxografia exposta conduz a liberar o tempo de qualquer ente e, principalmente, do todo (*hólon*) e da esfera (*sphaîra*). Que o movimento não é tempo, fica evidente pelas considerações feitas acima. O interessante é, porém, fixar o tempo no âmbito do movimento de todo e qualquer ente, tomando ainda o movimento em seu sentido mais amplo, pois “em nada deve diferir para nós, por enquanto, movimento e mudança”⁴⁶.

Tendo isso em vista, Aristóteles precisa dar dois passos que, embora sejam geralmente lidos como mera transição, são de capital importância para compreender a fixação da investigação do tempo junto ao movimento.

O primeiro deles é a fundamentação de que o tempo não é sem movimento (218b 21 – 219a 1) e o segundo é a tomada do tempo como algo do movimento (kinéseos ti, 219a 1 – 219a 10).

Vejamos o primeiro:

Mas nem [é o tempo] sem mudança. Pois quando nós mesmos em nada mudamos o pensamento (*tèn diánoian*) ou não nos damos conta (*láthomen*) de estarmos mudando (*metabállontes*), não nos parece (*ou dokeî*) ter ocorrido (*gegonénai*) tempo. Do mesmo modo tampouco [parece ter ocorrido tempo] aos que, reza a lenda, acordaram, em Sardenha, após estarem no sono junto aos heróis⁴⁷. Pois ligam (*synáptousi*) ao agora anterior o agora posterior e formam um [agora], excluindo, pela ausência de sensação (*dià tèn anaisthesían*), o intervalo. Tal como, se não fosse diferente o agora, mas um e o mesmo, não haveria tempo, assim também, dado que não se dá conta de que é diferente, não parece haver o tempo intermediário (*metaxy khónos*). Se não pensa (*mè oíesthai*) haver tempo sempre que nos acontece não separarmos (*horísomen*) nenhuma mudança, mas a alma parece permanecer no uno e indivisível, a cada vez (*hótan*) que

⁴⁶ *Física* IV, 10, 218b 19s: μηδὲν δὲ διαφερέτω λέγειν ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι κίνησιν ἢ μεταβολήν.

⁴⁷ Sobre a lenda aqui citada, J. Barthélemy Saint-Hilaire, *Physique d'Aristote* (1862), p. 232: “*Sardos*, ilha do mar Egeu, na qual se dizia terem sido sepultados nove filhos de Hércules. Seus corpos haviam sido embalsamados de uma maneira fantástica. Seguiu-se em peregrinação às suas tumbas, seja na esperança de se curar de alguma doença, seja à espera de qualquer revelação útil. As pessoas que adormeciam nesses locais não tinham, ao acordarem, qualquer sentimento do tempo transcorrido”.

sentimos e separamos dizemos ter ocorrido (*phamèn gegonénai*) tempo, é evidente que o tempo não é sem movimento e mudança⁴⁸.

O passo parece simples e banal: tratar-se-ia apenas de mostrar que, sempre que há movimento, há tempo e, sempre que não há movimento, não há tempo. Certo? Errado. Justamente por parecer simples, ou por poder ser simples, ele não o é. O foco da pergunta pelo tempo não se desloca apenas em direção ao movimento, senão, claramente, a algo assim como um sentir (*aisthánesthai*) ou dar-se conta (*oíesthai*) do movimento, portanto, a alguma faculdade, ainda obscura, da alma. Por conta desse duplo deslocamento, é surpreendente que Aristóteles conclua que não há tempo sem movimento e não apenas que não é possível dar-se conta do tempo se não se der conta do movimento.

Pretendemos não ser apressados como Bostock, que de pronto afirma: “O argumento é inadequado e a premissa é falsa”⁴⁹. Segundo o comentador, a premissa – “notamos que o tempo passou quando, e somente quando, notamos que algum movimento ocorreu” – é falsa porque notamos ter passado tempo mesmo quando as coisas não mudam. Ora, não é bem isso que diz o texto aristotélico, pois também quando mudamos o pensamento (*μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν*) damos-nos conta do tempo. O exemplo com o qual ele pretende evidenciar a falsidade da premissa nem mesmo consegue justificar sua posição: deitado na cama à noite, pode-se estar ouvindo o tique-taque de um relógio, não notando nenhuma outra mudança; então, perceberá que algum tempo passa entre o tique e o taque. Ora, ora, é evidente que ouvindo o tique-taque do relógio, assim como ouvindo qualquer som, nota-se o passar do tempo em uma mudança.

No entanto, mesmo sendo inadequado o exemplo de Bostock, talvez haja aí algo a ser pensado mais adiante, em especial sobre a sensação do movimento. De todo modo o exemplo é fraco.

⁴⁸ *Física* IV, 11, 218b 21 – 219a 1: Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ γε μεταβολῆς· ὅταν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος, καθάπερ οὐδὲ τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογουμένοις καθεύδειν παρὰ τοῖς ἥρωσιν, ὅταν ἐγερθῶσι· συνάπτουσι γὰρ τῷ πρότερον νῦν τὸ ὕστερον νῦν καὶ ἐν ποιοῦσιν, ἐξαιροῦντες διὰ τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεταξύ. ὥσπερ οὖν εἰ μὴ ἦν ἕτερον τὸ νῦν ἀλλὰ ταῦτό καὶ ἐν, οὐκ ἂν ἦν χρόνος, οὕτως καὶ ἐπεὶ λανθάνει ἕτερον ὄν, οὐ δοκεῖ εἶναι τὸ μεταξύ χρόνος. εἰ δὲ τὸ μὴ οἶσθαι εἶναι χρόνον τότε συμβαίνει ἡμῖν, ὅταν μὴ ὀρίσωμεν μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλ' ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαίρετῳ φαίνεται ἡ ψυχὴ μένειν, ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὀρίσωμεν, τότε φαμέν γεγονέναι χρόνον, φανερόν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος.

⁴⁹ “Aristotle’s account of time” (2006), p.135.

Quanto ao argumento aristotélico, trata-se antes de um problema que de uma inadequação. Por que Aristóteles fundamenta a relação do tempo ao movimento no âmbito da sensação? Sigamos o argumento, o que ainda não fizemos.

Ele começa negando: quando nós mesmos não mudamos o pensamento ou não nos damos conta de estarmos mudando, não nos parece ter ocorrido tempo. *Lanthánein* – “não se dar conta” – aparece em contraposição ao *oíesthai* – crer, pensar em sentido fraco – que virá à baila mais adiante. Ο μηδὲν μεταβάλλειν τὴν διάνοιαν – “em nada mudar o pensamento” – será dito, também adiante, como μένειν ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ – “permanecer no uno e indivisível”. Aristóteles conclui que, se nós não notamos a mudança do pensamento, ainda que ele tenha mudado, algo não aparece, a saber: o tempo ocorrido. Vale notar que não se trata do agora nem de algo assim como o tempo presente, mas do tempo passado, ocorrido.

O exemplo citado, o caso dos dormentes de Sardenha, mostra tanto que quando não se atenta ao movimento, o tempo passa despercebido, quanto que essa desatenção ao movimento e ao tempo está intimamente ligada à *manutenção* do e no agora. Há um certo caráter do agora que permite que dois agoras sejam tomados como um e, igualmente, como veremos mais à frente, um agora seja tomado como dois. Manter-se no agora, assim como manter o agora, resulta em desconsiderar ou, ao menos, fechar as portas à apresentação do tempo, e isso na mesma medida em que o próprio tempo se esquiva à pergunta pelo que ele é *agora*.

Para Goldschmidt, “é a diferença dos instantes [...] que, por oposição ao ‘instante idêntico e único’ (218b 27) e ‘indivisível’ (b 31), acarreta a ideia de movimento, a título de passagem de um instante a outro”⁵⁰. Essa diferença dos agoras dá-se, porém, no seio mesmo do “agora idêntico e uno”, “indivisível”. Não há dois tipos de agora distintos, um sempre idêntico e indivisível, e outro sempre diferente, mas há no próprio agora esta ambivalência em que o dizê-lo ser sempre idêntico acarreta dizê-lo múltiplo – isto é, não sempre idêntico a si mesmo, mas sempre idêntico ao outro. Uma tal duplicidade está de tal maneira entranhada no agora que consiste em um caráter seu, sua ambiguidade. O movimento, portanto, não acarreta apenas a diferença dos agoras, em oposição à sua identidade, ele implica, antes, a relação de tensão entre dois agoras que, sendo o mesmo, são diferentes.

⁵⁰ 1982, p. 26.

A oposição à qual alude Goldschmidt ganha seu sentido, segundo o texto aristotélico, no modo como nós consideramos a cada vez o agora. É, justamente, a possibilidade de ligar os agoras, compondo um único agora, que permite que não se perceba um tempo – assim como um movimento – de fato ocorrido. Longe, porém, de criar um hiato entre o que de fato é e o que é percebido, essa possibilidade traz consigo a superação da suposta inadequação supracitada do argumento. “Tal como, se não fosse diferente o agora, mas um e o mesmo, não haveria tempo, assim também, dado que não se dá conta de que é diferente, não parece haver o tempo intermédio (*metaxy khrónos*)”.

Segundo Aristóteles, o não se dar conta do tempo só é possível porque repete, na alma, as condições da não ocorrência do tempo, a saber, a manutenção do agora como sempre o mesmo. Essa manutenção aparece, no entanto, apenas como uma possibilidade da alma e não do mundo móvel, uma vez que neste, na medida em que está em movimento, está implicada aquela ambiguidade do agora, a tensão entre sua identidade e sua diferença. É porque o movimento implica a diferenciação do agora junto à sua identidade – a diferenciação já manifesta do anterior e do posterior –, e também porque o tempo é, com efeito, o intervalo entre o agora anterior e o posterior, que Aristóteles poderá concluir, e nós consigo, que não há tempo sem movimento.

O hiato entre o tempo efetivamente ocorrido e o tempo ocorrido percebido é suplantado pelo caso dos dormentes de Sardenha. É possível que o tempo mantenha-se encoberto, justamente quando não há sensação. Mas sentir algum movimento e, por fim, dizer que ocorreu tempo implica que, necessariamente, tempo tenha ocorrido. Dizer é, portanto, sair do estado uno e indivisível.

Que o tempo nem é movimento nem sem movimento é evidente. Aceito isso, se buscamos o que é o tempo, iniciemos então pelo que [o tempo] é do movimento, pois é de um só golpe [*háma*] que sentimos o movimento e o tempo. Uma vez que, de fato, se no escuro não somos afetados por nenhum corpo, algum movimento se dá na alma, imediatamente [*háma*] parece também algum tempo ter ocorrido. Mas quando algum tempo, então, parece ter ocorrido, imediatamente também algum movimento parece ter ocorrido. Como, com efeito, o tempo é movimento ou algo do movimento, e se não é movimento, necessariamente ele é algo do movimento.⁵¹

⁵¹ *Física* IV, 11, 219a 2-10: ὅτι μὲν οὖν οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος ἐστί, φανερόν· ληπτέον δέ, ἐπεὶ ζητοῦμεν τί ἐστὶν ὁ χρόνος, ἐντεῦθεν ἀρχομένοις, τί τῆς κινήσεως ἐστὶν. ἅμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου· καὶ γὰρ ἐὰν ἡ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ, εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγενῆσθαι καὶ χρόνος. ἀλλὰ μὴν καὶ ὅταν γε χρόνος δοκῇ γεγενῆσθαι τις, ἅμα καὶ κίνησίς τις δοκεῖ γεγενῆσθαι. ὥστε ἥτοι κίνησις ἢ τῆς κινήσεως τί ἐστὶν ὁ χρόνος. ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεως τι εἶναι αὐτόν.

A relação de dependência do tempo com respeito ao movimento é, finalmente, expressa pelo uso do genitivo: o tempo é algo do movimento (*tês kinéseós ti*). No entanto, ainda não é dada nenhuma anterioridade ao movimento. Ao invés disso, o passo é marcado pela abundância de referências à simultaneidade de tempo e movimento e pela coimplicação da percepção de ambos. A compreensão de que o tempo é uma condição do movimento resulta de uma possível interpretação do genitivo. O trecho 218b 21 - 219a 10 pretende mostrar que é no seio do movimento, portanto no domínio da física, que o tempo deve ser interrogado, ainda que nessa inserção a psicologia enquanto estética do tempo encontre papel fundamental.

A relação expressa pelo genitivo traz à tona uma especificidade da abordagem aristotélica do movimento no tratado do tempo. *Um* tempo é comum a todos os movimentos simultâneos, não sendo próprio a nenhum deles tomado isoladamente. Assim, embora seja perfeitamente lícito dizer que *um* movimento se realiza em *um* determinado tempo, este tempo é o mesmo em todos os movimentos simultâneos àquele. Portanto, quando Aristóteles diz que o tempo é algo do movimento, o movimento que é posto em relação com o tempo não é nenhum movimento específico, senão todos os simultâneos, pois “o tempo é igualmente em todo lugar [*pantakhoû*] e em tudo [*pâsin*]”⁵².

A crítica segundo a qual, tomado o tempo como movimento do céu, “se muitos fossem os céus, igualmente o tempo seria o movimento de qualquer deles, bem como [existiriam] muitos tempos simultaneamente”⁵³, interdita igualmente a possibilidade de se tomar *o* tempo como um aspecto de *um* movimento qualquer. Deve-se passar, portanto, a uma abordagem que contemple a concomitância e a coordenação dos movimentos, fazendo, de certa maneira, com que os movimentos concomitantes sejam apreendidos apenas como movimento em geral, isto é, apartados de suas respectivas determinações próprias e reduzidos a um passar de algo (*ék tinos*) a algo (*eís ti*), de um anterior a um posterior.

Por outro lado, torna-se manifesto, no passo 219a 2-10 – mas não apenas aí –, que a relação entre a alteridade e a identidade do agora constitui o ponto de desenlace

⁵² Física IV, 10, 218b 13: ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν.

⁵³ Física IV, 10, 218b 3-5: ἔτι δ' εἰ πλείους ἦσαν οἱ οὐρανοί, ὁμοίως ἂν ἦν ὁ χρόνος ἢ ὅτουσιν αὐτῶν κινήσεις, ὥστε πολλοὶ χρόνοι ἅμα.

(*lýsis*) a partir do qual a aporia acerca do tempo pode transmutar-se em uma euporia. O agora será, propriamente, a encruzilhada entre a simultaneidade e a consecutividade de todos os movimentos ou, na economia da linguagem aristotélica, *do* movimento.

A constituição ambígua do agora enseja e funda o discurso aristotélico que resultará na definição do tempo, ainda que essa constituição ainda não seja tematizada, mas escamoteada pelo uso do advérbio atemporal *háma*.

1.3. O AGORA: SIMULTANEIDADE E CONTINUIDADE

O advérbio *háma* é correntemente traduzido por “ao mesmo tempo”. Assim, na formulação aristotélica do princípio de não-contradição, lê-se “é impossível o mesmo subsistir e não subsistir *ao mesmo tempo* no mesmo e na mesma relação”⁵⁴. É bem verdade que ele não consta, nos principais léxicos e dicionários, como advérbio exclusivamente temporal, mas a maioria das entradas são referidas ao âmbito temporal, sendo indicadas aquelas sem referência direta ao tempo (como no sentido de “junto”, “conjuntamente”). É certo que, quando dizemos que algo ocorre ao mesmo tempo que algo, não estamos levando em conta a compreensão do tempo como um intervalo, uma extensão. A referência ao tempo assim entendido é, na maioria dos casos, indireta. Trata-se, antes, de uma relação de algum modo direcionada ao âmbito temporal. O que parece uma banalidade é, porém, na investigação acerca do tempo, fundamental.

A descrição temporal do ponto de partida e do ponto de chegada de um movimento é o agora anterior e o agora posterior. O que é limitado por ambos os pontos é o próprio movimento, e, no caso dos agoras, o tempo. O movimento implica que o mesmo ora subsista e ora não subsista num mesmo subjacente. O que significa que é no tempo, ou em um mesmo tempo, que o mesmo predicado deve poder ser e não ser atribuído a um subjacente. É isso que nos permite delimitar um movimento e, consequentemente, um tempo.

O *háma* do PDNC carece, então, ser entendido em um sentido não temporal ou pré-temporal, justamente à medida que a possibilidade do movimento e do tempo se abre com a impossibilidade, primordialmente instantânea da subsistência e da não-subsistência conforme descrita pelo PDNC.

⁵⁴ *Metafísica* IV, 3, 1005b 19s: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

A afirmação de Aristóteles, em 219b 10, de que “todo tempo simultâneo é o mesmo” traz à tona essa complicada relação entre o tempo, a simultaneidade e o agora. Ele acabara de dizer que o tempo, assim como o movimento é sempre diferente⁵⁵, mas junto a essa afirmação faz-se necessário advertir justamente que “todo tempo simultâneo é o mesmo”. Essa característica do tempo – que o distingue do movimento, pois os movimentos simultâneos *não* são o mesmo – é explicitada pelo fato de os agoras, em certo sentido, serem o mesmo e, em outro, serem a cada vez distintos. O tempo é o numerado no movimento quando a “alma diz serem dois os agoras, um anterior e outro posterior”⁵⁶.

O dar-se conta de dois agoras pode referir-se a um determinado movimento, no entanto, implica um corte em todos os movimentos concomitantes. Portanto, do mesmo modo como todos os entes presentes fundamentam-se, enquanto simultâneos, no agora, assim também os movimentos que são limitados pelos mesmos agoras compartilham o mesmo tempo. O tempo é o mesmo para todos os movimentos simultâneos. Em outras palavras, o tempo não é senão a condição de simultaneidade dos movimentos, ele é o aspecto de cada um dos movimentos simultâneos que permite que sejam experimentados numa totalidade como mundo móvel. O agora, por sua vez, é o aspecto de cada um dos entes que permite que sejam apreendidos em um todo.

Podemos dizer, previamente, que o advérbio *háma* remete não a um tempo mas a um agora, isto é, à instantaneidade. Trata-se, por sua vez, do cerne da problemática em torno do agora no início de *Física* IV, 10:

Nele mesmo [o agora], realmente não perece, por então ser, perecer em outro agora é inadmissível [...] Se é verdade, de fato, que não perece no agora seguinte mas em outro, nos intermediários haveria infinitos agoras sendo simultâneos, e isto é impossível.⁵⁷

A impossibilidade da coexistência de dois agoras dirige-nos a pensar que os agoras devem ser sempre os mesmos. No entanto, esse caminho nos faz cair na mesma aporia, pois tudo seria no mesmo agora, tanto o que se passou há dez mil anos quanto o que se passa hoje.

⁵⁵ *Física* IV, 11, 219b 9s: “E tal como o movimento é sempre diferente, também o tempo [καὶ ὥσπερ ἡ κίνησις αἰεὶ ἄλλη καὶ ἄλλη, καὶ ὁ χρόνος]”.

⁵⁶ *Física* IV, 11, 219a 27s: δύο εἴπη ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον.

⁵⁷ *Física* IV, 10, 218a 16-21: ἐν αὐτῷ μὲν οὖν ἐφθάρθαι οὐχ οἶόν τε διὰ τὸ εἶναι τότε, ἐν ἄλλῳ δὲ νῦν ἐφθάρθαι τὸ πρότερον νῦν οὐκ ἐνδέχεται. [...] εἴπερ οὖν ἐν τῷ ἐφεξῆς οὐκ ἐφθαται ἀλλ' ἐν ἄλλῳ, ἐν τοῖς μεταξὺ [τοῖς] νῦν ἀπείροις οὖσιν ἅμα ἂν εἴη· τοῦτο δὲ ἀδύνατον.

A impossibilidade de simultaneidade dos agoras revela o próprio agora como o lugar da simultaneidade. Deste modo, o uso de *háma* como cláusula no PDNC aponta o agora como fundo de toda relação possível entre o mesmo e o outro. O problema seguinte é especificar essa relação para além da mera simultaneidade, pois, se nos satisfizéssemos apenas com ela, resultaria daí uma compreensão indiferenciada dos termos simultâneos. É, então, que se torna necessário distinguir o que é enquanto acidente daquilo de que ele é acidente. Ser acidente de algo – ou, ao inverso, suportar um acidente – tem como condição que ambos sejam no mesmo agora, sejam *háma*.

O advérbio *háma* determina, portanto, um dos aspectos do agora implicados no movimento. Por outro lado, o movimento não é apenas a atualidade do ente – entendendo-se por isso, à guisa de exemplo, Sócrates na ágora – mas sim “a atualidade do ente em potência”, por exemplo, Sócrates, na ágora, dirigindo-se ao mercado. É apenas na medida em que Sócrates está em potência no mercado que dizemos realizar-se determinado movimento, a saber, o deslocamento de Sócrates. Assim, “o mover-se acontece quando a atividade é enquanto tal, nem antes nem depois”, pois nem o mero fato de Sócrates estar na ágora implica deslocamento, tampouco Sócrates no mercado é deslocamento.

Para que possamos dizer que há movimento é necessário não apenas que Sócrates e o lugar que lhe é atualmente predicado ocupem o mesmo agora, mas também que Sócrates, permanecendo no agora, mude de lugar, gerando uma nova configuração accidental ou predicativa de Sócrates. O agora, por um lado, mantém-se o mesmo junto ao subjacente da mudança, por outro lado, altera-se junto aos lugares que são predicados do subjacente. Da mesma forma como conhecemos um movimento ao apreendermos o mesmo duplamente (Sócrates na ágora e Sócrates no mercado), também delimitamos um tempo ao apreendermos o agora como duplo, como anterior e posterior⁵⁸. A cisão operada no ente pelo deslocamento e como que costurada pela predicação do deslocado, que, sendo um isto e permanecendo o mesmo, doa cognoscibilidade ao deslocamento, é um tanto mais profunda quando se trata do agora, pelo simples fato de aqui não se tratar

⁵⁸ *Física* IV, 11, 220a 3-7: “Pois o tempo é o número do deslocamento, e o agora é como o deslocado, tal como a unidade do número; e o tempo é contínuo pelo agora, e se divide segundo o agora. Pois ele acompanha o deslocamento e o deslocado; e já que o movimento e o deslocamento são unos pelo deslocado, que é uno [χρόνος μὲν γὰρ ὁ τῆς φορᾶς ἀριθμός, τὸ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον, οἷον μονὰς ἀριθμοῦ. καὶ συνεχὴς τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν, καὶ διήρηται κατὰ τὸ νῦν· ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ τοῦτο τῇ φορᾷ καὶ τῷ φερομένῳ. καὶ γὰρ ἡ κίνησις καὶ ἡ φορὰ μία τῷ φερομένῳ, ὅτι ἓν]”.

de um subjacente. A ambiguidade do deslocado não apenas acompanha o deslocamento como permite explicá-lo a partir da cisão operada no ente pelo deslocamento e compreendê-lo como um mesmo deslocamento. Isto significa que o deslocamento é uno e contínuo pelo deslocado, tal como o tempo pelo agora.

Portanto, temos que, para Aristóteles, “o agora é sempre diferente em função de mover-se o deslocado”⁵⁹ e “o tempo é contínuo pelo agora e se divide pelo agora”⁶⁰, mas a força móvel do deslocado não pode ser estendida ao agora, pois, se o agora não é um deslocado, nem se trata de alteração nem de geração e corrupção. A analogia entre o deslocado e o agora – “pois o tempo é o número do movimento, e o agora é como o deslocado” – constitui um salto sobre o abismo ontológico que os separa e faz com que se identifiquem em uma nova analogia, desta vez com o ponto.

A analogia entre o agora e o deslocado, por um lado, e o ponto, por outro, permite tornar mais claro papel do agora como o que sustenta o tempo em sua continuidade. A linha também se divide pelo ponto, mas suas partes, suas divisões, não existem senão em potência. O ponto consiste, assim, no corte feito na linha, tal como o agora no tempo. No entanto, assim como os pontos não são contínuos uns aos outros, e a linha não é composta por pontos, também os agoras não são contínuos, e tampouco o tempo é composto pelos agoras.

Apesar dessa analogia constituir um elemento esclarecedor do tema, ela se enraíza em uma outra relação, textualmente anterior e extremamente polêmica, entre o tempo, o movimento e a grandeza, relação esta centrada e estabelecida pelo verbo “acompanhar” (*akoloutheîn*).

Aristóteles muitas vezes, no Tratado do tempo, lança mão dessa relação. A primeira delas é no seguinte trecho:

Se aquilo que se move [*tò kinoúmenon*] move-se [*kineîtai*] de algo a algo [*ék tinos eís ti*] e toda grandeza é contínua, o movimento acompanha a grandeza [*tô megéthei*]; pois é pelo fato [*dià*] de a grandeza ser contínua que o movimento também é contínuo, e porque [*dià*] o movimento, também o tempo; pois sempre parece ter ocorrido tanto tempo quanto movimento. O anterior e posterior é primeiro no lugar [*en tópoi*]. E é nele pela posição [*têi thései*]; se o anterior e posterior é na grandeza, necessariamente é também no movimento,

⁵⁹ Física IV, 11, 220a 14: τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον αἰεὶ ἕτερον.

⁶⁰ Física IV, 11, 220a 5: συνεχῆς τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν, καὶ διήρηται κατὰ τὸ νῦν.

sendo análogo àqueles. Mas o anterior e posterior também é no tempo, pelo fato de se acompanharem reciprocamente sempre.⁶¹

É inevitável, de início, identificar a relação de acompanhamento em 10-14 com a hierarquia do anterior e posterior em 15-19: a continuidade do tempo seria explicada pela do movimento, e a do movimento pela do lugar. Dois problemas surgem daí: (1) no segundo texto está claro que Aristóteles se refere à grandeza como lugar, mas, se assim tomarmos também o primeiro texto, a relação de acompanhamento referir-se-ia apenas ao deslocamento (*phorá*) deixando de fora os outros tipos de movimento; além disso, (2) permanece oculto o fundamento da relação de acompanhamento e da hierarquia entre os três termos – grandeza, movimento e tempo – de modo que tampouco é claro que o primeiro texto estabelece, de fato, uma hierarquia tal como o texto seguinte.

A relação entre o tempo e o movimento é claramente fundada pelo contexto: o tempo é algo do movimento (*kinéseos ti*). Mas qual a ligação entre o movimento e a grandeza? Podemos supor diversos aspectos nos quais se estabeleceria: o movimento se dá sempre em um ente composto de matéria e forma, portanto em corpos notadamente dotados de grandeza; o lugar em que se desdobra um deslocamento é, igualmente, uma grandeza; o intervalo que separa o *ék tinos* do *eís ti* pode também ser pensado como uma grandeza. Portanto, embora seja evidente que o movimento sempre acompanhe a grandeza, nem tão claro é o fundamento desse acompanhar e, por isso, tampouco é claro o sentido de grandeza do qual o movimento – isto é, todo tipo de movimento – é necessariamente dependente. Assim, realmente, Aristóteles parece tirar um coelho da cartola.

Mas deixemos, por enquanto, o coelho de lado para primeiro abordarmos o papel das citadas analogias no tratado do tempo. O intento de Aristóteles é esclarecer a continuidade do movimento e, por conseguinte, a do tempo. Para isso, ele terá de tratar da estrutura ântero-posterior no tempo, da diferenciação dos agoras.

Com efeito, também conhecemos o tempo quando delimitamos o movimento, pelo anterior e posterior limitantes; e, assim, dizemos ter ocorrido tempo quando nos damos conta da sensação do anterior e

⁶¹ *Física* IV, 11, 219a 10-19: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἐκ τινος εἰς τι καὶ πᾶν μέγεθος συνεχές, ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἢ κίνησιν· διὰ γὰρ τὸ τὸ μέγεθος εἶναι συνεχές καὶ ἡ κίνησις ἐστὶν συνεχής, διὰ δὲ τὴν κίνησιν ὁ χρόνος· ὅση γὰρ ἡ κίνησις, τοσοῦτος καὶ ὁ χρόνος αἰεὶ δοκεῖ γεγονέναι. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν. ἐνταῦθα μὲν δὴ τῇ θέσει· ἐπεὶ δ' ἐν τῷ μεγέθει ἔστι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάγκη καὶ ἐν κινήσει εἶναι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἔστιν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον διὰ τὸ ἀκολουθεῖν αἰεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν..

posterior no movimento. Limitamos [o tempo] ao tomá-los como um e outro, e um intervalo diferente deles; pois quando pensamos os extremos diferentes do meio, e a alma diz [serem] dois os agoras, um anterior e outro posterior, então dizemos que isso é tempo; pois parece ser o tempo limitado pelo agora; que se assuma isso. Por outro lado, quando percebemos o agora como um, e não como anterior e posterior no movimento, ou como o mesmo de algo anterior e posterior, não parece ter ocorrido tempo, porque nenhum movimento. Quando [há] o anterior e posterior, então dizemos [haver] tempo; pois o tempo é isto, número do movimento segundo o anterior e posterior.⁶²

Aristóteles enfatiza que o agora é limite do tempo como anterior e posterior, como as extremidades de uma linha temporal que, por sua vez, corresponde à linha do movimento, de modo que a cada marcação feita no movimento corresponde necessariamente um agora, e a cada parte tomada do movimento corresponde uma parte do tempo ou *um* tempo. Isto mostra que, como bem o aponta Ursula Coope⁶³, em 219a 10-14 a relação de acompanhamento não consiste apenas em uma mera analogia entre termos isolados, mas de “relações estruturalmente análogas” entre partes correspondentes de termos distintos – neste caso, movimento e tempo.

O dar-se conta do movimento não advém da mera constatação de que algo é, assim como não é pelo simples fato de dar-se o agora que há tempo. É necessário que o que é venha a ser outro, e que se perceba o mesmo ente como outro em algum aspecto, para afirmarmos que houve algum movimento; é necessário, outrossim, que o agora se diversifique nele mesmo para dizermos ter ocorrido tempo. O agora, portanto, enquanto limite do tempo, é radicalmente duplo.

“Quando percebemos o agora como um, e não como anterior e posterior no movimento, ou como o mesmo de algo anterior e posterior, não parece ter ocorrido tempo”⁶⁴. Ora, assim como um ponto em uma linha é anterior ao segmento posterior e posterior ao segmento anterior, também um agora poderia ser anterior e posterior sem

⁶² *Física* IV, 11, 219a 22-b1: ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν ὅταν ὀρίσωμεν τὴν κίνησιν, τῷ πρότερον καὶ ὕστερον ὀρίζοντες· καὶ τότε φαμέν γεγενῆσθαι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὕστερου ἐν τῇ κινήσει αἰσθησιν λάβωμεν. ὀρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτά, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον· ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπη ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτό φα-μεν εἶναι χρόνον· τὸ γὰρ ὀριζόμενον τῷ νῦν χρόνος εἶναι δοκεῖ· καὶ ὑποκείσθω. ὅταν μὲν οὖν ὡς ἐν τὸ νῦν αἰσθανώμεθα, καὶ μὴ ἦτοι ὡς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ἢ ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὕστερου τινός, οὐ δοκεῖ χρόνος γεγενῆσθαι οὐδεὶς, ὅτι οὐδὲ κίνησις. ὅταν δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τότε λέγομεν χρόνον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

⁶³ 2005, pp. 48s.

⁶⁴ *Física* IV, 11, 219a 30-33.: ὅταν μὲν οὖν ὡς ἐν τὸ νῦν αἰσθανώμεθα, καὶ μὴ ἦτοι ὡς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ἢ ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὕστερου τινός, οὐ δοκεῖ χρόνος γεγενῆσθαι οὐδεὶς.

deixar de ser o mesmo, sem diferenciar-se de maneira alguma, a saber, como limite de passado e futuro, posterior a um e anterior a outro. Mas justamente isso seria considerar o agora como dois, começo do futuro e fim do passado, e não “como o mesmo de algo anterior e posterior”. O dar-se conta do agora meramente em sua mesmidade não implica, porém, aos olhos de Aristóteles, que um tempo tenha ocorrido.

Porque se trata, em 219a 22-b 2, de esclarecer e detalhar a definição do tempo, cujo horizonte de ântero-posterioridade é aberto e demarcado pelos agoras, a ênfase recai sobre a pluralidade dos agoras. No entanto, essa pluralidade dos agoras é explicitamente fundada no agora como plural em si mesmo, o que permite que percebamos o agora não como um, mas como anterior e posterior.

O caráter plural do agora, como uno-duplo, se faz necessário e se deixa ver tanto no que diz respeito à sensação quanto na fundamentação da continuidade do tempo. Primeiramente, ele condiciona o dizer e perceber o tempo ocorrido. Apesar de este ser um tema que averiguaremos mais adiante, citemos um passo do *De anima* III, 2:

Tampouco é possível discernir por meios separados que o doce é diferente do branco, mas ambos devem ser evidentes para algo único – do contrário, se eu percebesse um e tu, outro, ficaria evidente que um é diferente do outro. Contudo, é preciso um único afirmar que são diferentes; pois o doce é diferente do branco. Ora, é um mesmo que o afirma. E, tal como afirma, assim também pensa e percebe. É evidente, portanto, que não é possível discernir coisas separadas por meios separados. Que tampouco é possível fazê-lo em tempos separados, fica evidente a partir do que se segue. Pois, tal como é o mesmo que afirma que o bom é diferente do mau, assim também, quando afirma de um dos dois que é diferente, o afirma do outro; e o quando não é acidental (quer dizer, agora afirma que são diferentes, e não que são diferentes agora, por exemplo), mas deste modo: tanto afirma ambos agora, como afirma que são diferentes agora, e os dois ao mesmo tempo. Assim, é algo não separado que o afirma num tempo não separado.⁶⁵

Poder-se-ia objetar que aqui se trata de duas qualidades – o doce e o branco – apresentando-se simultaneamente à alma e que, justamente por essa razão, o discernimento e a afirmação devem se dar num tempo único. A resposta a essa objeção

⁶⁵ *De anima* III, 2, 426b 17-29: οὔτε δὴ κεχωρισμένοις ἐνδέχεται κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ δεῖ ἐνὶ τινὶ ἄμφω δῆλα εἶναι – οὕτω μὲν γὰρ κἂν εἰ τοῦ μὲν ἐγὼ τοῦ δὲ σὺ αἰσθοιο, δῆλον ἂν εἴη ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, δεῖ δὲ τὸ ἐν λέγειν ὅτι ἕτερον· ἕτερον γὰρ τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ· λέγει ἄρα τὸ αὐτό· ὥστε ὡς λέγει, οὕτω καὶ νοεῖ καὶ αἰσθάνεται – ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε κεχωρισμένοις κρίνειν τὰ κεχωρισμένα, δῆλον· ὅτι δ' οὐδ' ἐν κεχωρισμένῳ χρόνῳ, ἐντεῦθεν. ὥσπερ γὰρ τὸ αὐτὸ λέγει ὅτι ἕτερον τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, οὕτω καὶ ὅτε θάτερον λέγει ὅτι ἕτερον καὶ θάτερον (οὐ κατὰ συμβεβηκός τὸ ὅτε, λέγω δ', οἷον νῦν λέγω ὅτι ἕτερον, οὐ μέντοι ὅτι νῦν ἕτερον, ἀλλ' οὕτω λέγει, καὶ νῦν καὶ ὅτι νῦν)· ἅμα ἄρα. ὥστε ἀχώριστον καὶ ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ.

encontra-se, porém, no próprio texto: “agora afirma que são diferentes e não que são diferentes agora”, ou seja, o agora determina o discernimento e a afirmação, mas não a diferença – bom e mau, bem como branco e doce, não são ora diferentes ora não (é isso que diz Aristóteles em “e o quando não é acidental”). Da mesma maneira, “quando a alma diz serem dois os agoras, um anterior e um posterior”, ela o faz em um tempo não separado. Isto só é possível, por sua vez, porque a alma mantém-se junto ao agora, ainda que, ao operar a delimitação de um movimento e de seu respectivo tempo, ela descuide do agora mesmo que habita. Mas é este seu agora que lhe permite discernir, ordenar e afirmar o anterior e posterior.

Outro importante papel do agora é manter a continuidade do tempo: “o tempo é contínuo pelo agora e se divide segundo o agora”⁶⁶, ele figura como o laço de continuidade do tempo, ligando e limitando o tempo passado ao futuro.. Trata-se aqui não dos extremos de um intervalo, mas do princípio do tempo futuro potencialmente infinito e do fim do tempo passado também potencialmente infinito. Nesse sentido, o agora é como um orifício por onde passasse a linha do tempo, é ele mesmo uma passagem do tempo, ainda que seja sempre diferente, “em função de mover-se o deslocado”⁶⁷.

Portanto, de certo modo, também o agora é móvel, acompanhando o deslocado. Não é tal como, numa linha, um ponto parado (*menoúse stigmé*). Pois este divide em atualidade a linha, sendo necessário, ao considerá-lo deste modo, um repouso. “Mas quando alguém considera [o ponto] assim tomado, servindo-se de um como dois, é necessário parar [*hístasthai*], se o mesmo ponto é começo e fim”⁶⁸. Esta paragem não convém ao deslocado, pois um momento, um corte, do movimento não deve implicar o repouso do deslocado, o que significaria a aniquilação do movimento e do tempo. Isto ocorreria caso o deslocado dividisse em atualidade o deslocamento, porém ele o faz apenas em potência. Do mesmo modo, o agora divide em potência o tempo⁶⁹. Mas, se potencialmente, ele divide, sua função fundamental é ligar o passado e o futuro, tornando, a cada vez (*pote*), uno o tempo.

⁶⁶ *Física* IV, 11, 220a 5: καὶ συνεχῆς τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν, καὶ διήρηται κατὰ τὸ νῦν.

⁶⁷ *Física* IV, 11, 220a 14: τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον αἰεὶ ἕτερον.

⁶⁸ *Física* IV, 11, 220a 12s.: ἀλλ' ὅταν μὲν οὕτω λαμβάνη τις ὡς δυοῖ χρόμενος τῇ μιᾷ, ἀνάγκη ἵστασθαι, εἰ ἔσται ἀρχὴ καὶ τελευτὴ ἢ αὐτὴ στιγμὴ.

⁶⁹ *Física* IV, 13, 222a 18.

A divisão que o agora potencialmente opera no tempo tem seu fundamento no caráter reunidor do agora presente. “Aqui, não se trata do tempo no seu devir indiferenciado, mas de um tempo estruturado, e estruturado a partir do instante presente. O qual determina não apenas o antes e depois, mas, mais precisamente, o passado e o futuro”⁷⁰. Intrínseca ao agora presente encontra-se, assim, a ordem (*táxis*) do tempo. O agora, desdobrando-se em anterior e posterior, abre o horizonte temporal. E isso não ocorre por acidente, mas é próprio do agora esse salto afora (*ékstasis*): tal como não haveria agora se não houvesse tempo, tampouco haveria tempo sem o agora⁷¹. É dessa maneira que o discurso sobre o anterior e posterior como extremos de um tempo deve remeter-se, necessariamente, ao agora presente como duplo, como fundante daquela estrutura ântero-posterior, isto é, como ordem.

Essa ordem, que diz respeito tanto ao tempo quanto ao movimento, é, porém, como já apontamos, aparentemente fundada por Aristóteles no lugar e, para sermos mais exatos, na posição (*en thései*). A não ser que se apele à doutrina aristotélica da teleologia tópica – que, além de ser muito estranha a nós, modernos, não é evocada em momento algum do Tratado do Tempo – não é de fácil compreensão a hierarquia do anterior e posterior proposta pelo Estagirita. Basta pensarmos que um móvel pode deslocar-se tanto de A até B quanto de B até A para mostrarmos que as posições, tomadas nelas mesmas – isto é, deixando-se de lado o movimento tópico – não implicariam uma estrutura ântero-posterior. É apenas com o movimento – e, junto ao movimento, com o tempo – que se instaura uma tal ordem.

Segundo Victor Goldschmidt, no entanto, o uso aristotélico da relação de acompanhamento entre grandeza, movimento e tempo não teria a função de fundamentar os dois últimos no primeiro, tampouco reduzir o tempo à grandeza espacial, mas apenas evidenciar “como um conceito refrata através de diferentes categorias ou ainda, como aqui [219a 11ss], através de fenômenos que dizem respeito a uma mesma categoria (da quantidade)”⁷². Goldschmidt pensa que, pelo fato de o deslocamento ser o movimento fundamental – como Aristóteles diversas vezes afirma –, nada mais natural que tomar a grandeza espacial como paradigma da quantificação do

⁷⁰ Goldschmidt (1982), p.98.

⁷¹ *Física* IV, 11, 219b 33.

⁷² 1982, p. 33.

movimento e, por consequência, o próprio deslocamento como base para a investigação do tempo.

Tal é também a leitura de Torstrik, afirmando que

Aristóteles trouxe não somente o tempo de volta ao movimento, mas também este de volta a um outro, no qual ele será medido, a saber, o espaço percorrido. Pois, como resulta posteriormente manifesto, Aristóteles entende por movimento, aqui, o movimento local, *phorá*, isto é, seu movimento circular; mas ele pensa, com isso, a revolução diária do céu e seu eixo⁷³.

Ursula Coope⁷⁴, por sua vez, aponta duas razões para duvidarmos de que Aristóteles esteja se referindo imediatamente ao deslocamento: a primeira é que o argumento em questão segue imediatamente àquele acerca da co-dependência da percepção do tempo e do movimento, em que *kínesis* é usado em sentido amplo; a segunda consiste em uma passagem sobre o infinito, em que grandeza, movimento e tempo são relacionados, onde *kínesis* abarca explicitamente a alteração (*alloíosis*) e o crescimento (*áuxesis*)⁷⁵.

Entretanto, se Aristóteles não estiver, de fato, privilegiando o deslocamento – e, em especial, o deslocamento circular –, mas referindo-se ao movimento em geral, e se por grandeza (*mégēthos*) devemos entender o espaço percorrido pelo movimento, é necessário esclarecer a relação entre essa grandeza espacial e movimentos tais como a alteração e o crescimento, que a acompanhariam.

Uma possível solução levantada por Coope é a explicação, em *Física* VI⁷⁶, da infinita divisibilidade qualitativa do movimento a partir da infinita divisibilidade do ente móvel (*kinoûmenon*). O exemplo dado pela autora é o da mudança da cor do mar: por ser o espelho d'água infinitamente divisível, a mudança da cor do mar se espraia de modo infinitamente divisível ao longo de sua superfície⁷⁷. “Se isso está certo, então essa mudança de cor depende da estrutura da grandeza espacial em um modo indireto”⁷⁸. No entanto, não apenas a mudança de cor dependeria de modo indireto da grandeza espacial, senão que a grandeza em questão é o próprio ente móvel, não sendo o mesmo

⁷³ “Über die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit, Phys. Delta 10 ff.” (1867), p. 446.

⁷⁴ 2005, pp. 51s.

⁷⁵ *Física* IV, 7, 207b 21-25.

⁷⁶ *Física* VI, 4, 235a 17s.

⁷⁷ 2005, p. 52.

⁷⁸ *Idem*, pp. 52s.

caso do deslocamento, cuja grandeza infinitamente divisível é a do trajeto e não a do deslocado.

Por outro lado, podemos pensar que o emprego de *mégethos*, em 219 a10-14, refere-se à grandeza em geral, seja o trajeto percorrido pelo deslocado (*pherómenon*) seja como um quase sinônimo de *kinoûmenon*. Contaria desse último sentido o uso que Aristóteles de *mégethos* no primeiro capítulo de *De anima* III, que versa sobre a sensação comum.

Em 425a 14, temos: “Pois tudo isso [os sensíveis comuns] percebemos por meio do movimento; por exemplo, a grandeza por meio do movimento (e assim também a figura, pois a figura [*skhêma*] é uma grandeza)”. Embora seja extremamente polêmica a afirmação de que “a figura é uma grandeza”, ao nosso propósito convém deixar, por enquanto, de lado a discussão sobre essa redução e compreender como “toda figura possui uma grandeza e toda grandeza possui uma figura”, o que significa que ambas se acompanham mútua e necessariamente. Trata-se da descrição dos caracteres dos entes sensíveis tais como se apresentam à faculdade sensitiva em sua unidade.

Mais a frente, em 425b 6: “pois se houvesse somente a visão, e sendo esta a do branco, menos facilmente perceberíamos o sensível comum e pareceria que todos são o mesmo, por se acompanharem mútua e simultaneamente a cor e a grandeza”. Aristóteles aqui se refere à grandeza como aquilo que é colorido e o colorido como o que possui uma grandeza. Tal como no trecho anterior, Aristóteles mantém-se na relação dos atributos sensíveis dos entes compostos, sendo que o contexto é bastante semelhante àquele que precede, na *Física*, a explicação da continuidade do movimento pela da grandeza: a percepção do movimento e do tempo.

Assim, Aristóteles poderia muito bem afirmar que o movimento acompanha a grandeza de muitas maneiras, seja considerando-se o trajeto linear do movimento, seja considerando-se o ente móvel mesmo. De fato, essas duas vias serão exploradas pelo Estagirita no Tratado do Tempo⁷⁹.

No entanto, em 219a 10, *mégethos* não parece referir-se ao ente móvel pela própria construção do argumento:

⁷⁹ *Física* IV, 11, 219b 33 – 220a 18.

Se aquilo que se move [*tò kinoúmenon*] move-se [*kineîtai*] de algo a algo [*ék tinos eís ti*] e toda grandeza é contínua, o movimento acompanha a grandeza [*tôi megéthei*]⁸⁰.

É certo que o que se move serve como base para o argumento, mas ali a grandeza não se refere a ele, senão à dimensão limitada pelo *ék tinos eís ti*. Apenas quando existe, de fato, uma extensão (220 a11: *tò mêkos*) contínua – e contínua porque infinitamente divisível –, podemos dizer que a atualidade do ente é movimento, pois impõem-se um “já não mais” e um “ainda não”. Quando não há tal intervalo e a atividade encontra-se já, a cada vez, acabada não há movimento, como no caso do ver (*horân*), do compreender (*phroneîn*) e do inteligir (*noeîn*)⁸¹.

É a extensão entre o “já não mais” e o “ainda não”, passível de ser pensada como uma linha – o que Aristóteles, de fato fará – que fundamenta a continuidade do movimento. No entanto, essa extensão será uma grandeza apenas nos casos em que o movimento e a mudança forem em uma grandeza e “a grandeza na qual muda aquilo que muda é contínua”⁸². Trata-se de mudanças entre contínuos, a saber, deslocamento, crescimento e definhamento⁸³.

No caso do movimento entre contrários (*alloíosis*) e contraditórios (*génesis* e *phthorá*) o intervalo *ék tinos eís ti* não constitui propriamente uma grandeza, ainda que envolva uma grandeza na medida em que todo ente particular (*tóde ti*) é dotado de grandeza. Assim mesmo, a passagem de algo a algo, nesses casos, será infinitamente divisível e, portanto, contínua, não pela grandeza, mas pelo tempo:

E o que foi dito é ainda mais claro no que diz respeito à grandeza, por ser a grandeza em que muda aquilo que muda contínua. Pois [imaginemos] que algo tenha mudado de C para D. Logo, se CD é indivisível, o que é sem partes será contíguo a algo sem partes; isso é, porém, impossível. É necessário o intervalo ser uma grandeza e infinitamente divisível. De modo que muda antes de cada grandeza; necessariamente, então, tudo aquilo que mudou já muda antes de ter mudado. Pois a mesma demonstração se aplica às mudanças que se dão no que é não-contínuo. Como nas que têm lugar nos contrários e nos contraditórios: pois tomaremos o tempo em que mudou. E novamente diremos que é infinitamente divisível e que muda antes de ter mudado.⁸⁴

⁸⁰ *Física* IV, 11, 219a 10s: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἔκ τινος εἰς τι καὶ πᾶν μέγεθος συνεχές, ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει.

⁸¹ *Metafísica* IX, 6, 1048b 22.

⁸² *Física* VI, 6, 237a 29: τὸ μέγεθος ἐν ᾧ μεταβάλλει τὸ μεταβάλλον. Cf. Margel (1999), p. 106.

⁸³ *Física* VI, 5, 236b 8-17.

⁸⁴ *Física* VI, 6, 237a 28-b3: ἔτι δ' ἐπὶ τοῦ μεγέθους φανερώτερον τὸ λεχθέν διὰ τὸ συνεχές εἶναι τὸ μέγεθος ἐν ᾧ μεταβάλλει τὸ μεταβάλλον. ἔστω γάρ τι μεταβεβληκὸς ἐκ τοῦ Γ εἰς τὸ Δ. οὐκοῦν εἰ

Pelo fato de, ao final do trecho acima, estender o exemplo aos demais tipos de movimento, fica evidente que, de início, se está tratando do deslocamento. A grandeza a que se refere Aristóteles é, portanto, o espaço percorrido, enquanto C e D são posições. Entre C e D há infinitas posições que poderiam ser ocupadas pelo deslocado. No entanto, o deslocado não as ocupa propriamente, mas apenas passa por elas, pois se as ocupasse tal como ora ocupa C ora D, resultaria em uma parada. C e D marcam justamente as posições de parada do deslocado: o primeiro é o que antecede o deslocamento, enquanto D é onde o deslocamento finda. Neles não há movimento, mas sim no intervalo CD. Deste modo, nem o deslocamento é um salto de posição a posição, nem a grandeza é composta por pontos ou posições. Consequentemente, não há tampouco uma parte de CD em que tenha havido um primeiro movimento, pois, sendo a grandeza infinitamente divisível, entre C e qualquer outra posição há um intervalo. Não há, assim, um começo do movimento, e tampouco do tempo. Como aponta Aristóteles, as mesmas considerações que se aplicam à continuidade do deslocamento em relação à grandeza percorrida devem ser aplicadas aos outros tipos de movimento, onde CD deve significar contrários ou contraditórios; e isso significa que CD é um exemplo do intervalo *ék ti eís tinos* necessariamente implicado em todo movimento. Os limites desse intervalo são o anterior e posterior no movimento.

Apesar da clareza no trato da continuidade do movimento em *Física* VI, devemos questionar a possível aplicação dessas considerações ao tempo. De início, podemos pensar, com Aristóteles, que, tal como CD é um movimento cujos limites são as posições C e D, há um tempo CD cujos limites são os agora C e D. Um movimento admite limites justamente porque neles o ente não mais se encontra em movimento. Por isso, dissemos que entre C e D há infinitas posições em potência, pois se o móvel ocupasse alguma dessas posições possíveis isso implicaria uma parada no movimento e, portanto, não se trataria do movimento CD, mas do movimento, por exemplo, C₁C₂. Aristóteles tem em vista, portanto, não o movimento em geral, mas *um* movimento. Uma investigação sobre o tempo não pode, porém, abordá-lo apenas na relação com *um*

μὲν ἀδιαίρετόν ἐστι τὸ ΓΔ, ἀμερὲς ἀμεροῦς ἔσται ἐχόμενον· ἐπεὶ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, ἀνάγκη μέγεθος εἶναι τὸ μεταξύ καὶ εἰς ἄπειρα διαιρετόν· ὥστ' εἰς ἐκεῖνα μεταβάλλει πρότερον. ἀνάγκη ἄρα πᾶν τὸ μεταβεβληκὸς μεταβάλλειν πρότερον. ἢ γὰρ αὐτὴ ἀπόδειξις καὶ ἐν τοῖς μὴ συνεχέσιν, οἷον ἐν τε τοῖς ἐναντίοις καὶ ἐν ἀντιφάσει· ληψόμεθα γὰρ τὸν χρόνον ἐν ᾧ μεταβέβληκεν, καὶ πάλιν ταῦτά ἐροῦμεν.

movimento a cada vez, pois “o tempo é o mesmo em tudo e em todo canto” e “todo tempo simultâneo é o mesmo”.

O fato de todo tempo simultâneo ser o mesmo implica, por um lado, que todos movimentos simultâneos compartilham o mesmo tempo, mas implica também que, demarcado um tempo, muitos movimentos ocupam esse tempo ainda que não se trate de movimentos unos e completos. Consequentemente, a diferença que há para o movimento entre seus pontos limítrofes – o ponto de partida e o de chegada, o *ék ti* e o *eís tinos* – e a os infinitos pontos pelos quais um movimento pode se dividir, pode ser aplicada ao tempo com respeito aos agoras apenas quando nos detemos em um movimento. Isso fica claro se deslocarmos o pensamento de um movimento específico para um tempo específico: os agoras limítrofes desse tempo não podem implicar uma parada, visto que ao menos algum movimento ainda pode não ter findado no agora posterior, assim como o tempo mesmo não finda no agora posterior. Os agoras limítrofes de um tempo são, portanto, como os agoras que podem ser marcados ao longo do intervalo que constitui esse tempo.

1.4. NÚMERO DO MOVIMENTO SEGUNDO O ANTERIOR E POSTERIOR

O tempo não é movimento, mas algo do movimento. Se um tempo é o mesmo para movimentos simultâneos e independentes, é necessário que um tempo não seja próprio a apenas um movimento. A determinação do que vem a ser esse algo que o tempo é do movimento aporta ao tratado de um modo um tanto quanto súbito. Ela aparece logo após a discussão acerca da percepção do movimento, do tempo e dos agoras. O tempo é número do movimento segundo o anterior e posterior. Aquele algo é, portanto, número, e é por ele que o tempo deve se deixar pensar para além de *um* movimento.

Imediatamente depois da definição do tempo, ela é esclarecida pela primeira vez:

Assim, o tempo não é movimento senão na medida em que o movimento possui número; sinal disso é que discernimos o maior e o menor pelo número, enquanto, com respeito ao movimento, discernimos o maior e o menor pelo tempo: assim, o tempo é um número. Se o número é ambíguo (pois se diz número tanto o

numerado quanto o numerável, mas também aquilo com o quê numeramos), o tempo é o numerado e não aquilo com o quê numeramos. Aquilo com o que numeramos é diferente do numerado.⁸⁵

Diz-se número tanto do que usamos para numerar (*hō arithmoûmen*, tratando-se, portanto, de um sentido instrumental do número) quanto do que é numerado (*tò arithmoûmenon*) e do que pode ser numerado (*tò arithmetón*). Começamos, portanto, pela ambiguidade do número para podermos compreender em que sentido o tempo é o numerado do movimento.

O número numerante é algo independente da pluralidade de entes que ele numera. Assim, sendo um instrumento, é um terceiro, separado tanto daquele que numera quanto daquilo que se deixa numerar. Além disso, em *Categorias* 6, 4 b25s, Aristóteles diz “as partes de um número não possuem limite comum em que se reúnam”, o que significa que na enumeração as unidades numerantes são postas em correspondência com o que deve ser numerado enquanto discreto. Mesmo que a pluralidade seja de contínuos, por exemplo, uma pluralidade de linhas, ela pode ser numerada de modo discreto. O que se supõe assim é que a pluralidade não seja contínua, independentemente de cada item ser ou não contínuo. Então, o número assim entendido numera do mesmo modo linhas, pontos, homens, cavalos e o que quer seja, mantendo-se ele próprio o mesmo: “dois homens” é diferente de “dois pontos”, mas o dois é o mesmo. Por isso, alguns comentadores⁸⁶ costumam referir-se ao número segundo esse sentido como número abstrato, contrapondo-o ao número numerado, dito concreto.

Esse último é entendido como concreto por estar intimamente ligado ao que está sendo numerado. “O número é um e o mesmo de cem cavalos e de cem homens, embora aquilo de que é número seja diferente, os cavalos e os homens”⁸⁷. O número que é dito ser um e o mesmo é o número abstrato, enquanto “cem cavalos” e “cem homens” são números concretos cuja unidade é, em um caso, um cavalo e, no outro, um homem.

⁸⁵ *Física* IV, 11, 219b 2-9: οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἢ κίνησις. σημείον δέ· τὸ μὲν γὰρ πλεῖον καὶ ἔλαττον κρίνομεν ἀριθμῶ, κίνησιν δὲ πλείω καὶ ἐλάττω χρόνῳ· ἀριθμὸς ἄρα τις ὁ χρόνος. ἐπεὶ δ' ἀριθμὸς ἐστὶ διχῶς (καὶ γὰρ τὸ ἀριθμοῦμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν λέγομεν, καὶ ᾧ ἀριθμοῦμεν), ὁ δὲ χρόνος ἐστὶν τὸ ἀριθμοῦμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν. ἔστι δ' ἕτερον ᾧ ἀριθμοῦμεν καὶ τὸ ἀριθμοῦμενον.

⁸⁶ Por exemplo, E. Hussey, *Aristotle's Physics Books III and IV*, Translated with an introduction and notes. Oxford: 1993, p. 151 *apud* Coope (2005), p.92, e Rey Puente (2001), p.164.

⁸⁷ *Física* IV, 12, 220b 10-12: τὰ γὰρ νῦν ἕτερα. ἔστι δὲ ὁ ἀριθμὸς εἷς μὲν καὶ ὁ αὐτὸς ὁ τῶν ἐκατὸν ἵππων καὶ ὁ τῶν ἐκατὸν ἀνθρώπων, ὧν δ' ἀριθμὸς, ἕτερα, οἱ ἵπποι τῶν ἀνθρώπων..

No entanto, feita a distinção entre número numerante e número numerado, é preciso compreender que o número numerado é algo que se encontra de tal forma junto àquilo que se numera que numerando um, numera-se, em verdade, o outro. No caso do tempo isso é ainda mais claro que no exemplo dos “cem cavalos” e dos “cem homens”, pois, ao numerar o tempo, o que se está numerando é o movimento. Bem podemos afirmar que esse é um dos motivos pelos quais, na doxografia exposta por Aristóteles em *Física* IV, 10, vê-se claramente a confusão entre tempo e movimento por parte de seus antecessores. A tese de que o tempo é um movimento será, não à toa, utilizada por Aristóteles para avançar em sua investigação. Começando pelas vias da percepção, Aristóteles chegará à definição do tempo e, apenas então, acreditará ter desfeito o equívoco: “o tempo não é movimento senão na medida em que o movimento possui número”⁸⁸. A sombra que se move conforme o sol é tal como o agora que se altera nele mesmo, apontando tanto o movimento quanto o tempo indistintamente. Por isso, “não apenas medimos o movimento pelo tempo, mas também o tempo pelo movimento, em razão de se delimitarem reciprocamente”⁸⁹.

Entretanto, não basta discernir o número numerante do número numerado para se esclarecer a definição do tempo. O tempo é o que é numerado do movimento segundo o anterior e posterior. Portanto, é preciso discernir o que significa ser numerado segundo o anterior e posterior. É neste passo que o agora, como estrutura anterior-posterior, passa a ser propriamente incorporado pela definição do tempo.

A distinção prévia entre número numerante e número numerado não parece ser tal como argumenta Coope⁹⁰ ao dizer que entre “aqueles que são apenas contáveis e aqueles que são contáveis e com os quais contamos”. As expressões utilizadas por Aristóteles nessa divisão – *arithmoúmenon*, *arithmetón*, *hō arithmoûmen* – são implicam diretamente o verbo *arithmeîn*, sendo aspectos ou elementos da atividade de numerar. Nesse sentido, todo ato de numerar comporta um numerável (*arithmetón*) que é numerado (*arithmoúmenon*) pelo numerante (*hō arithmoûmen*).

Assim, pensando o tempo no horizonte do ato de numerar, torna-se mais clara a relação entre a irrupção de sua definição em 219 b1 e o trecho que a antecede

⁸⁸ *Física* IV, 11, 219b 2s: οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἢ κίνησις.

⁸⁹ *Física* IV, 12, 220b 14s: οὐ μόνον δὲ τὴν κίνησιν τῷ χρόνῳ μετροῦμεν, ἀλλὰ καὶ τῇ κινήσει τὸν χρόνον διὰ τὸ ὀρίζεσθαι ὑπ' ἀλλήλων.

⁹⁰ 2005, p. 89.

imediatamente. Tratava-se, recordemos, da atividade perceptiva da alma com respeito ao tempo e ao movimento, que passa pelo perceber e tomar (*lambánein*) o agora como dois e não como um “e assim dizemos ter ocorrido tempo quando nos damos conta da percepção do anterior e posterior no movimento”. Investigaremos em um capítulo posterior em que medida a percepção do tempo e do agora se confunde com sua numeração. Por enquanto, trataremos de nos concentrar na definição do tempo.

Embora não concordemos com a interpretação que faz Coope da distinção entre numerante e numerado, sua leitura da definição do tempo é deveras interessante. Ao discordar que o número possua aí o sentido de medida (*méttron*), ela propõe que o que está em jogo na definição não é a quantificação do tempo nem do movimento – e menos ainda dos agoras – mas a marcação dos agoras em uma ordem segundo a estrutura anterior-posterior. A posição da autora é, explicitamente, conforme à de Sorabji, segundo o qual “o tempo é o aspecto contável da mudança, porque nós contamos períodos, e nós o fazemos quando contamos as etapas instantâneas que limitam os períodos”⁹¹.

No entanto, Sorabji aponta dois importantes problemas que acompanham sua leitura. O primeiro é que o tempo não é o único aspecto numerável da mudança ou do movimento. Além dele, são numerados os agoras, as etapas do movimento e, no caso do deslocamento, as posições. Outro problema seria a circularidade da definição que diz o que é o tempo a partir da noção de anterior e posterior, ela mesma estritamente vinculada ao tempo. Ainda que se recorresse à prioridade da ântero-posterioridade no lugar, como relação posições, essa relação só poderia ser pensada a partir do movimento – assim, A é anterior a B porque o movimento é de A a B, caso contrário, B seria posterior a A – e, conseqüentemente, a partir do tempo desse movimento.

Quanto ao primeiro problema, Sorabji afirma que “Aristóteles deveria adicionar uma cláusula para excluir os candidatos rivais”. A possível cláusula não é, porém, esboçada pelo comentador e é deveras difícil, senão impossível, extrair do texto aristotélico uma tal restrição, pois a única vez em que o discurso sobre o que é o tempo assume um caráter positivo é na sua definição, o que, por sua vez, nos leva à sua suposta circularidade e, novamente, à reciprocidade entre tempo e movimento.

Se nosso propósito é saber quantas coisas de certo tipo há, a ordem em que a contamos é insignificante. [...] Contando agoras, porém, a

⁹¹ 2006, p. 86.

ordem é de toda importância. Não importa quantos agora nós contamos; o que importa é que contamos uma série de agora numa ordem definida⁹².

Coope é extremamente clara e somos obrigados a concordar com ela. No entanto, mesmo segundo sua leitura, não há nada que diferencie o tempo do movimento. O que não é uma falha de sua interpretação, mas um ponto crucial – ou um silêncio crucial – do texto aristotélico. O único fator que parece diferenciá-los é que o movimento é rápido (*takhýs*) ou lento (*bradýs*), o tempo *não* (218b13): o tempo é muito (*polýs*) ou pouco (*olígos*), grande (*makrós*) ou pequeno (*brakhýs*). Daí que o tempo seja número do movimento – ele é um muito ou pouco relativo ao movimento – e também sua medida – como grande ou pequeno. Mas rápido e lento são determinações que incidem apenas sobre o movimento, porque dizem respeito ao tempo em que ele se dá – “rápido é o que se move muito em pouco, lento é o que em muito se move pouco”⁹³.

O fator rápido-lento é usado, em 218b 13-21, como sinal de que o tempo não é movimento, voltando a aparecer em 220a 32-b5, onde Aristóteles afirma que é uma determinação do tempo por não ser tampouco uma determinação do número, “na medida em que não numeramos nada rápido ou lento”. Em ambos os casos, porém, temos somente asserções que negam algo do tempo.

1.5. O TEMPO COMO MEDIDA DO MOVIMENTO

Além de tratar e definir o tempo como número, Aristóteles afirma que o tempo é também medida do movimento, e que o movimento é, do mesmo modo, medida do tempo. Uma primeira questão é a pertinência ou não do tempo como medida do movimento à sua definição, isto é, se Aristóteles usa, na definição do tempo, o termo *arithmós* com o sentido de *métron*.

Adotamos, acima, a posição de Sorabji e Coope, que afirmam que, embora ser número do movimento implique medi-lo, Aristóteles está deveras engajado, ao definir de tal modo o tempo, com a ordem e a estrutura ântero-posterior. Contra essa posição podemos citar o comentário de Julia Annas, segundo a qual

a análise aristotélica do tempo como um tipo de número pode ser melhor entendida como uma tentativa de produzir uma teoria do tempo que seja anti-platonista, aproximando o sentido do conceito [de

⁹² Coope, 2005, p. 91.

⁹³ *Física* IV, 11, 219b 15-17: ταχύ μὲν τὸ ἐν ὀλίγῳ πολὺ κινούμενον, βραδὺ δὲ τὸ ἐν πολλῷ ὀλίγον.

tempo] às atividades humanas de marcar o tempo [*timing*] das coisas⁹⁴.

A comentadora explora as relações entre *Física* IV 10-14 e os livros X, XIII e XIV da *Metafísica*, tomando como pano de fundo do Tratado do Tempo, a resposta aristotélica à tese platônica da existência separada dos objetos matemáticos. A tese aristotélica de que o tempo, tal como o número, não é um ente separado e independente das coisas funda-se não apenas na sua definição como número, mas especialmente no fato, apontado por Aristóteles já antes da própria definição, dele ser algo dependente do movimento. O que diferencia, em verdade, o tratamento de Annas é tomar a medição do movimento como um aspecto definitório do tempo, visto ser inegável que o tempo é capaz disso – Aristóteles o afirma explicitamente em 220b 32 – e nenhum comentador nega essa possibilidade.

No entanto, a medida é a mesma da linha AB e da linha BA, e o tempo é o mesmo do movimento de A a B e de B a A. Se, portanto, ser “número do movimento segundo o anterior e posterior” não apenas implica mas equivale a ser medida do movimento, resulta que a estrutura ântero-posterior aparece como um adendo quase desnecessário. Isso simplesmente não é verificado no Tratado do Tempo, onde Aristóteles dá enorme papel ao agora e à supracitada estrutura, embora, de fato, Annas pouco se atenha a essa parte da definição.

Quando numeramos o tempo, numeramos o movimento segundo o anterior e posterior. Esse numerar mostra-se como um simples dar-se conta de que algo é anterior a algo. Diferenciando dois agoras, delimitamos o tempo intermédio e o movimento – ou os movimentos – que se dá nesse intervalo. O que assim é delimitado é também uma medida. Se os limites são tanto do tempo – os agoras – quanto do movimento – suas etapas instantâneas – então tanto o tempo quanto o movimento são medidas que se acompanham. Portanto, “não apenas medimos o movimento pelo tempo, mas também o tempo pelo movimento”⁹⁵.

Em *Física* IV 14, essa reciprocidade será retomada:

se [...] cada coisa é numerada por algo uno e do mesmo gênero, as unidades pela unidade, os cavalos pelo cavalo, assim também o tempo por algum tempo delimitado, então, o tempo, como dissemos, [é

⁹⁴ “Aristotle, number and time” (1975), p. 107.

⁹⁵ *Física* IV, 12, 220b 14s: οὐ μόνον δὲ τὴν κίνησιν τῷ χρόνῳ μετροῦμεν, ἀλλὰ καὶ τῇ κινήσει τὸν χρόνον.

numerado] pelo movimento e o movimento pelo tempo (é assim porque a partir de um movimento delimitado pelo tempo que é medida tanto a quantidade do movimento quanto a do tempo)⁹⁶.

O contexto é ambíguo por duas razões: primeiro porque Aristóteles usa indistintamente o “medir” e o “numerar”; além disso, o Estagirita conclui, partindo da premissa de que a unidade numerante deve pertencer ao mesmo gênero do numerado, que o tempo é numerado por algo de outro gênero – a saber, pelo movimento. Apesar dessa ambiguidade, mantém-se a lição da reciprocidade de tempo e movimento com respeito à medida.

No entanto, essa reciprocidade possui certa hierarquia que, paradoxalmente, submete a medida do tempo a um tipo específico de movimento, a saber, ao movimento circular uniforme dos entes supra-lunares. A *periphora* representa um salto para além do âmbito sub-lunar, em que o tempo e o movimento se equivalem recíproca e indiferentemente como medida. Se, porém, o movimento circular perfeito dá a medida do tempo e, conseqüentemente, a cognoscibilidade de *um* tempo, bem como dos movimentos sub-lunares, não é recorrendo à *periphora* que se deve explicar a existência e a realidade do tempo. Portanto, apesar de dar a conhecer a medida do tempo e dos outros movimentos, o movimento circular não dá a conhecer o próprio tempo. Porque é número do movimento segundo o anterior e posterior, o tempo possui medida e pode ser medido, mas seu ser não se reduz a uma medida. E, justamente quando não nos damos conta dessa diferença, o tempo parece ser o movimento da esfera.

Que a medida fundamental do tempo dada pela *periphora* não fundamenta a própria existência do tempo resulta do fato de o tempo carecer da atividade numeradora. Se o medir é uma espécie de comparação entre contínuos pré-existentes, o tempo, segundo sua definição, não está previamente dado tal como o movimento. A existência do tempo depende da capacidade numeradora de algum ente, capacidade essa que proporciona o horizonte no qual o tempo pode se apresentar como movimento

⁹⁶ *Física* IV, 14, 223b 13-18: ἐπεὶ [...] ἀριθμεῖται δ' ἕκαστον ἐνί τινι συγγενεῖ, μονάδες μονάδι, ἵπποι δ' ἵππῳ, οὕτω <δὲ> καὶ ὁ χρόνος χρόνῳ τινὶ ὠρισμένῳ, μετρεῖται δ', ὥσπερ εἵπομεν, ὃ τε χρόνος κινήσει καὶ ἡ κινήσις χρόνῳ (τοῦτο δ' ἐστίν, ὅτι ὑπὸ τῆς ὠρισμένης κινήσεως χρόνῳ μετρεῖται τῆς τε κινήσεως τὸ πρὸς καὶ τοῦ χρόνου).

numerado. Fundamentalmente, portanto, o tempo é numerável e, apenas por isso, mensurável⁹⁷. É isso o que veremos no prosseguimento do nosso estudo.

O porquê de Aristóteles afirmar com tamanha naturalidade, em um contexto em que diz que uma coisa é medida e numerada por outra do mesmo gênero, que o tempo é medido pelo movimento e vice-versa deve ser haurido, por um lado, do modo de percepção e de conhecimento do tempo e do movimento – pois a medida é aquilo pelo que a coisa é conhecida – e da relação entre o agora e o deslocado, visto ser por eles que o tempo e o movimento são contínuos e delimitados. O primeiro ponto será investigado adiante, junto à atividade sensitiva da alma. O aprofundamento do segundo ponto consistirá em um dos temas da parte final de nossa investigação.

⁹⁷ O modo como Aristóteles coloca o problema do conceito de tempo com relação à alma abre o horizonte de grande parte das soluções formuladas ao longo da história da filosofia. Agostinho e Kant, por exemplo, embora tracem conclusões bastante distintas – tanto entre si, quanto frente à problematização aristotélica –, jamais deixam de buscar fundamentar o tempo para nesse horizonte. Desse modo, o fundo sobre o qual o tempo é interrogado não é, ele mesmo, questionado.

2. EM BUSCA DO TEMPO PERCEBIDO

Vimos, anteriormente, que não são poucos os sinais apresentados no Tratado do Tempo que apontam um papel do tempo na faculdade perceptiva. Alguns deles explícitos, embora não desdobrados na *Física*, como é o caso do argumento que leva Aristóteles a afirmar que não há tempo sem movimento⁹⁸, outros que não se referem diretamente à percepção, mas apontam a importância do tempo na relação entre alma e movimento pelo viés do ato de numerar, é o caso de *Física* IV, 14.

É verdade que quando Aristóteles faz uso do verbo *aisthánesthai* e do substantivo *aísthesis* para referir-se a uma relação entre a alma e o tempo, uma espécie de legitimação do tempo enquanto fenômeno, ambos os termos podem ser entendidos de modo fraco, isto é, não seria como dizemos perceber a cor ou mesmo o movimento, mas um certo dar-se conta, algo como “ter em mente”. No entanto, o fato mesmo desse discurso constituir, no tratado aristotélico, em uma saída das aporias, que indicavam estar o tempo entre os não entes ou ser de um modo obscuro, oferece-nos um grande motivo para que nos demoremos no aspecto fenomênico do tempo e em seu modo de apreensão.

Por isso, mais do que julgar a legitimidade da transmutação que faz Aristóteles da aporia em euforia, interessa-nos compreender o modo pelo qual o discurso acerca do tempo reclama um discurso acerca da capacidade perceptiva e numerante – portanto, intelectual – da alma.

Como veremos a seguir, o tempo não é citado no *De anima* como um sensível, embora o movimento e o número sejam assim tratados. Não obstante, em poucas porém importantes passagens do livro III, o caráter temporal das atividades anímicas é ressaltado e abordado por Aristóteles. Dissemos “caráter temporal” e não “tempo” porque o que, ao menos a princípio, parece estar em jogo é a simultaneidade e a consecutividade da sensação – ou melhor: das sensações – o que implica que tanto o ente capaz de perceber quanto o perceptível encontram-se no horizonte da articulação ântero-posterior do agora, segundo a qual o tempo é dito número do movimento. O problema dessa articulação – qual seja: compreender em que sentido o agora permanece

⁹⁸ *Física* IV, 11, 218 b21-219 a7.

o mesmo e em que medida é sempre diferente – ressoa gravemente na exposição da coordenação das sensações, feita com agudeza por Aristóteles, que lança mão, como no Tratado do Tempo, de uma analogia com o ponto (*stigmé*).

2.1. A FACULDADE SENSITIVA

A investigação acerca da faculdade sensitiva (*dýnamis aisthetiké*) inicia-se no quinto capítulo de DA II. No primeiro livro, Aristóteles concentrara-se no exame das opiniões anteriores e correntes sobre a alma, cujos autores “parecem ter em vista somente a alma humana”⁹⁹. Essa crítica, que será desdobrada ao longo do livro I, enseja uma definição mais comum (*lógos koinótos*) da alma, exposta em DA II 1, de modo a aplicar-se a toda e qualquer alma, a saber: “atualidade primeira do corpo natural orgânico”¹⁰⁰. No entanto, Aristóteles não pretende deter-se na definição comum, senão investigar se há e quais são as diferenças entre as espécies de alma, a ponto de afirmar ser “ridículo procurar uma definição comum – pois não será uma definição própria a nenhum dos entes, nem será segundo a forma apropriada e indivisível – deixando-se de lado tal enunciado”¹⁰¹.

Não nos encarregaremos aqui de buscar a razão pela qual Aristóteles tenha dado uma definição comum, mesmo dizendo ser sua procura ridícula. Alexandre de Afrodísia – bem como, os modernos Tricot e Rodier – lêem a definição aristotélica dita mais comum como um enunciado geral, um ponto de partida que, como afirma Aristóteles em 414b 25-27, deve ser deixado de lado. Pierre Rodrigo, seguindo Marcel de Corte¹⁰², percebe a legitimidade da busca de uma definição própria ao físico¹⁰³ – forma na matéria (*lógos en hýlei*) – em DA II 1-2 e, portanto, da possibilidade de uma psicologia geral; enquanto, em 414 b25-27, Marcel de Corte e Rodrigo percebem uma crítica ao trato platônico da alma, tal como a expressão *koinòs lógos* sugere as ideias platônicas separadas em *Metafísica* I, 6 (987b 4-14) e XIII, 4 (1079b 4-11).

⁹⁹ *De anima* I, 1, 402b 3-5: γὰρ οἱ λέγοντες καὶ ζητοῦντες περὶ ψυχῆς περὶ τῆς ἀνθρωπίνης μόνης εἰκάσιν ἐπισκοπεῖν.

¹⁰⁰ *De anima* II, 1, 412b 5: ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ.

¹⁰¹ *De anima* II, 3, 414b 25-28: γελοῖον ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον καὶ ἐπὶ τούτων καὶ ἐφ' ἐτέρων, ὅς οὐδενὸς ἔσται τῶν ὄντων ἴδιος λόγος, οὐδὲ κατὰ τὸ οἰκεῖον καὶ ἄτομον εἶδος, ἀφέντας τὸν τοιοῦτον.

¹⁰² M. de Corte, “La définition aristotélicienne de l'âme”, *Revue thomiste* XLV, (1939-3) 460-508, *apud* Rodrigo, *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie* (1995), p.58.

¹⁰³ Sobre a distinção dos métodos do físico e do dialético, ver *De anima* I, 1.

O que nos interessa, porém, é apontar que a tarefa de compreender as diferenças próprias aos diversos tipos de alma repercutirá no estudo da faculdade sensitiva, visto que, embora alguns animais sejam dotados de intelecto e, portanto, das atividades acessíveis apenas ao intelecto, a sensação é comum a todos. Como ainda veremos melhor, a alma dotada de intelecto não possui apenas um algo mais, um adendo, senão que esse dote implica uma estrutura anímica radicalmente distinta daqueles animais que não o possuem, implicação essa que será manifesta na faculdade sensitiva e, em especial, nas possibilidades da imaginação (*phantasia*)¹⁰⁴.

Aristóteles ocupa-se da faculdade sensitiva da alma a partir de DA II. 5 até III. 2. É neles, portanto, que deveríamos esperar alguma palavra sobre a percepção do tempo. Adentremos, enfim, pelo discurso acerca da sensação.

2.2. O DISCURSO DA SENSACÃO

O estudo da faculdade sensitiva, como o das outras faculdades, norteia-se pela atividade da qual ela é capaz, isso porque se trata de responder à pergunta *tí esti*, e melhor respondida é caso se indique a atividade própria à coisa. Assim, a sensação (*aísthesis*) é um certo ser afetado (*páskhein*) por algo externo. O elemento externo sensível é, portanto, o agente da sensação, desencadeando a atividade do órgão sensitivo (*aisthetérion*). No ato da sensação, a faculdade sensitiva torna-se semelhante ao agente da sensação, o sensível (*aisthetón*). A sensibilidade é, desse modo, em potência todos os sensíveis, mas dessemelhante a qualquer um, tornando-se semelhante (apenas quanto à forma, pois sem a matéria) ao sensível apenas no ato da respectiva sensação. O tornar-se semelhante da sensibilidade com relação ao sensível dá-se pela atualização, na alma sensitiva, do resultado da sensação, o *aísthema*. A ação (*prâxis*) da alma e do sensível, assim como seu resultado, compõe uma só atividade, a *aísthesis*, o que significa que ocorrem ao mesmo tempo, de uma só vez, no mesmo agora.

Se a sensação é um ser afetado do sentido pelo sensível em ato, e não o contrário, ou seja, se a atividade do sensível funda a relação posta pela sensação,

¹⁰⁴ Essa leitura não é, porém, desprovida de polêmica. Hamlyn (1993), por exemplo, na nota relativa a 414b 25, afirma: “Aristóteles enfatiza a inutilidade de tentar prover uma definição geral da alma ao invés de se concentrar nas faculdades particulares, das quais cada possível combinação [*combination*] constitui uma 'espécie individual', i.e. um tipo básico de alma”. Ao nos aprofundarmos na faculdade sensitiva, veremos que a diferença entre os tipos de alma não consiste só e fundamentalmente numa diferente combinação.

devemos, como o faz Aristóteles, investigar as possibilidades sensitivas a partir dos sensíveis e não dos sentidos.

“O sensível é dito de três modos, em dois dos quais dizemos ser percebido por si mesmo, e em um por acidente”¹⁰⁵. Notemos, primeiramente, que, embora comece a partir do sensível, a investigação do sensível não o toma isoladamente, senão junto à atividade sensitiva. A discriminação não incide, ao menos não primeiramente, sobre os sensíveis, mas sobre os modos em que o sensível se dá à percepção. Ou seja, o que está em jogo não é a cor tomada isoladamente à percepção da cor, mas a cor tal como se apresenta à visão. Tampouco devemos esquecer que estas linhas referem-se ao que é dito sensível, e é sobre o dizer que recaem as três modalidades: de dois modos dizemos de algo que é sensível por ser imediatamente percebido, e em um outro modo dizemos de algo que este algo é sensível, não por ser imediatamente percebido, mas porque sua percepção passa por outro.

O fato de Aristóteles apontar que não se trata simplesmente de uma distinção entre diversos modos de sensação, senão entre modos do dizer que algo é uma sensação – isto é, modos de se compreender certa ação como uma sensação –, reclama certa cautela na consideração dos sensíveis, indicando previamente possíveis problemas no enquadramento de algum dos três modos como uma sensação – notadamente, é o caso do sensível por acidente. Senão, vejamos: “Dos dois [modos nos quais dizemos ser percebido por si mesmo], enquanto um é próprio a cada sentido, o outro é comum a todos”¹⁰⁶. Trata-se agora de uma nova divisão – portanto, com outro critério – sobre o dizer de algo que este algo é sensível, e isto segundo – ou seja, tendo como critério – sua conveniência a um sentido particular ou a todos e, conseqüentemente, a nenhum em particular.

São sensíveis capazes de serem percebidos propriamente por um sentido: a cor para a visão, o som para a audição, o odor para o olfato, o sabor para a gustação e o tangível para o tato¹⁰⁷.

Sensíveis imediatos comuns a quaisquer sentidos: o movimento (*kínesis*), o repouso (*eremía*), o número (*arithmós*), a figura (*skhêma*) e a magnitude (*mégethos*).

¹⁰⁵ *De anima* II, 6, 418a 8ss: λέγεται δὲ τὸ αἰθητὸν τριχῶς, ὧν δύο μὲν καθ' αὐτὰ φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἓν κατὰ συμβεβηκός.

¹⁰⁶ *De anima* II, 6, 418a 9ss: τῶν δὲ δυοῖν τὸ μὲν ἴδιόν ἐκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινόν πασῶν.

¹⁰⁷ *De anima* II, 6, 418a 11-14. Sobre o tato e o tangível, *De anima* II, 11.

Esta é a lista apresentada em 418a 17, sendo que em 425a 16 Aristóteles acrescenta à lista a unidade (*hén*).

Quanto ao sensível que assim é dito por acidente, Aristóteles afirma: “por acidente é dito o sensível como no caso em que o branco é filho de Diares”¹⁰⁸. Nos moldes da tripartição feita pelo Filósofo, vê-se claramente que esse último modo em que se diz haver sensação é o menos claro e mais problemático. Não bastasse isso, ele será, dentre os três, o que menos receberá atenção explícita em *De anima*.

A primeira questão é saber se a locução adverbial “por acidente” refere-se à sensação, ao dizer ou a ambos. De início, notemos que o propriamente percebido, numa tal ação, é o branco. Ser filho de Diares consiste, assim, em um acidente do branco, o que implica uma visada inversa da relação categorial, em que o *tóde ti* assume o lugar de predicado do branco: “o branco é filho de Diares”, e isso acidentalmente: portanto, o branco tem como acidente ser filho de Diares. Se o branco é propriamente percebido, a percepção do filho de Diares é acidental. Se é acidental, é também por acidente, e não por si mesmo, que se diz ser ele um sensível.

Outra questão é como se passa da sensação própria do branco à sensação acidental do filho de Diares, e, conseqüentemente, como é possível reverter a relação subjacente-acidente em favor da lógica categorial, o que implicaria tomar o ente individual como foco da sensação, em que se reuniriam os diversos acidentes sensíveis predicáveis a ele. Desse modo, está em jogo passar de um turbilhão de sensações desconexas a uma unidade da sensação e, possivelmente, da diversidade de operações de uma faculdade sensitiva fragmentada à unidade da sua ação e, assim, à unidade da faculdade sensitiva da alma.

Se, por um lado, não encontramos o tempo em nenhuma lista de sensíveis – próprios, comuns e por acidente – vimos que dois dos termos que compõem sua definição são considerados, por Aristóteles, sensíveis comuns, a saber: o movimento e o número. A razão porque ambos sejam assim tratados, porém não o tempo, só poderá vir à tona a partir da compreensão daquilo em que consiste uma sensação comum. Esse ponto, nevrálgico no seio da teoria aristotélica da sensibilidade e, por seus hiatos, propício a inúmeras contendas, será abordado a seguir.

¹⁰⁸ *De anima* II, 6, 418a 20s: κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἴη Διάρους υἱός.

2.3. A SENSACÃO COMUM

O trato da sensação comum concentra-se nos dois primeiros capítulos do *De anima*. No entanto, não podemos dizer que a sensação comum constitua o tema central desses capítulos, senão que intervém precisamente na discussão sobre a unidade da sensibilidade e da faculdade sensitiva, sendo esse o motivo de DA III, 1-2.

O livro começa ratificando a existência de apenas cinco sentidos – dos quais tratara Aristóteles em DA II. Haveria duas possibilidades de existirem mais de cinco sentidos, a saber, no caso de existir algum sentido que nos falta ou no caso de existir um sexto sentido responsável pela percepção dos comuns. A primeira hipótese é rejeitada através da redução dos órgãos sensoriais aos elementos ou corpos (*sómata*) dos quais são compostos, especialmente água e ar¹⁰⁹. Para refutar a segunda hipótese carece mostrar que os sensíveis comuns não são apreendidos por um único sentido. A prova, que ocupa o trecho 425a 14-b4, recebeu inúmeras leituras distintas e conflitantes, as quais, por sua vez, foram alvo de outras inúmeras tentativas de apaziguamento e concordância.

O pomo da discórdia encontra-se já nas primeiras linhas:

Mas é impossível haver um órgão sensitivo próprio aos [sensíveis] comuns, os quais percebemos [*aisthanómetha*] por acidente [*katà symbebekós*] através de cada sentido.¹¹⁰

Dizer que os sensíveis comuns são percebidos por acidente está em claro conflito com a classificação apresentada no livro II, em que o sensível comum é dito ser percebido por si mesmo (*kath' hautá*). Ross – assim como Hicks (1907), Modrak (1981) e Rey Puente (2001) – interpreta este *katà symbebekós* de modo distinto daquele empregado em 418 a8. Enquanto no livro II Aristóteles estaria se ocupando da relação do sensível com a sensibilidade em geral, neste passo do livro III ele estaria se referindo apenas à relação entre os sensíveis comuns e os órgãos sensitivos. De fato, é por acidente que ora apreendemos um sensível comum pela visão, ora pelo tato, ora por ambos conjuntamente. Rodier, por outro lado, opta por ler *katà symbebekós* segundo o sentido de 418a 8, compreendendo *aisthanómetha* como “perceberíamos” e fazendo da linha 425a 15 uma hipótese a ser rejeitada.

¹⁰⁹ Para uma exposição clara e esquemática do raciocínio aristotélico, Hamlyn (1993), pp. 115s.

¹¹⁰ *De anima* III, 1, 425a 14s: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἶον τ'εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἐκάστη αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός

Contudo, apesar dessa divergência, pode-se ver com clareza que a compreensão que ambas as leituras trazem acerca dos sensíveis comuns não é incompatível. E é isso que tentam mostrar autores mais recentes, como Gauthier-Muzellec (1996) e Lories (1991). Trata-se, como dissemos, de negar à sensação comum um órgão específico, de modo que a percepção dos comuns deva ser tarefa da sensibilidade em sua unidade. Mas, daí a dizer que o sentido comum é responsável pela unidade da sensibilidade vai um grande passo, que consiste em deslocar o norte da investigação dos sensíveis (*aístheta*) aos sentidos (*aisthéseis*).

Tal deslocamento é apontado e criticado por Brunschwig, quando afirma que

ao menos de um certo modo, o *demonstrandum* do capítulo [III, 1] é que não há sentido comum. Há os sensíveis comuns; eles são percebidos em comum pelos sentidos próprios; não são percebidos propriamente por um sentido comum, e nem poderiam ser¹¹¹.

Não bastasse isso, Brunschwig¹¹² e, posteriormente, Cassin¹¹³ advertem-nos para o fato de Aristóteles utilizar a expressão *aísthesis koiné* apenas para referir-se à percepção dos sensíveis comuns¹¹⁴, e não a algo como um sentido comum, isto é, a uma atividade e não àquilo que é capaz de operá-la¹¹⁵.

A tentação em se falar de um sentido comum nasce, em verdade, do forte imbricamento entre a discussão da sensação comum e a exposição de algumas funções da faculdade sensitiva em DA II, 1-2, como a discriminação dos sensíveis próprios e a percepção de que se está percebendo, sendo ambas, assim como a percepção dos comuns, relativas à sensibilidade em geral e não a um sentido específico. Modrak, por exemplo, afirma, com naturalidade, que “o principal problema com o qual se deve defrontar o intérprete da noção aristotélica de *koinè aísthesis* é a diversidade de suas funções”¹¹⁶.

Vimos há pouco que, em 425a 14, Aristóteles considera accidental a relação dos sensíveis comuns com cada um dos cinco sentidos. Isso nada mais é que o

¹¹¹ 1996, p. 208.

¹¹² 1996, pp. 189ss.

¹¹³ 1997, p. 124, nota 2.

¹¹⁴ *De anima* 425a 27: “dos comuns temos uma sensação comum, não por acidente” [τῶν δὲ κοινῶν ἥδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός].

¹¹⁵ O problema surge já na ambiguidade do termo *aísthesis*, que pode ser entendido tanto como a sensação quanto como o sentido da alma.

¹¹⁶ D. Modrak, *Aristotle. The power of perception*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 62. *Apud* Brunschwig, “En quel sens le sens commun est-il commun?” (1996), p. 189.

desdobramento da distinção entre sensíveis próprios e comuns de DA II, 6. No caso dos sensíveis próprios, Aristóteles é bastante enfático ao fundamentar neles a faculdade sensitiva quando afirma que “dentre os sensíveis, os próprios são primordialmente [*kyríos*] sensíveis, e a essência de cada sentido é, por natureza, relativa a [cada um de] eles”¹¹⁷. Por outro lado, resulta desta ênfase, como bem observa Everson¹¹⁸, o problema da legitimidade dos sensíveis comuns enquanto sensíveis por si mesmos.

Com efeito, se Aristóteles afirma que apenas os sensíveis próprios são primordialmente (*kyríos*) sensíveis, como compreender, neste enredo, a distinção entre ser primordialmente sensível e ser por si mesmo (*kath' hautá*) sensível, de modo que os comuns caiam sobre esta determinação e não sobre aquela?

Pois bem, à afirmação do privilégio dos sensíveis próprios, segue-se uma nota, introduzida por *kaí*: “e a essência de cada sentido é, por natureza, relativa a cada um deles [a saber, os sensíveis próprios]”. Essa nota deve esclarecer não o fato de serem eles *kath' hautá* – conquanto isto convenha também aos comuns –, mas sim o *kyríos* da linha anterior. O que é dito, então, é que o privilégio dos sensíveis próprios decorre de ser a finalidade de cada sentido a apreensão do seu respectivo sensível próprio, ou seja, cada sentido realiza sua finalidade na percepção do seu sensível próprio e se determina, enquanto tal ou tal sentido, exclusivamente por ele.

No passo que se inicia em 425a 14, Aristóteles apresenta, pela segunda vez em DA¹¹⁹, uma lista dos sensíveis comuns.

Mas é impossível haver um órgão sensitivo próprio aos [sensíveis] comuns, os quais percebemos [*aisthanómetha*] por acidente [*katà symbebekós*] através de cada sentido, tais como movimento, repouso, figura, grandeza, número e unidade, pois percebemos tudo isso através do movimento, como a grandeza pelo movimento (assim como a figura, pois a figura é de certa grandeza), o que repousa pelo fato de não se mover, o número pela negação do contínuo pelos próprios (pois cada sentido percebe um).

Ora, não era nem um pouco esperado o privilégio de um sensível comum sobre os outros, principalmente se considerarmos que o movimento aparece aqui como meio, instrumento, e que, conseqüentemente, a percepção dos outros sensíveis comuns não

¹¹⁷ *De anima* II, 6, 418a 24s: τῶν δὲ καθ' αὐτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά, καὶ πρὸς ἃ ἡ οὐσία πέφυκεν ἐκάστης αἰσθήσεως.

¹¹⁸ *Aristotle on perception* (1997), pp. 153s.

¹¹⁹ A primeira encontra-se em *De anima* II, 6.

seria, em sentido algum, imediata, mas accidental à percepção do movimento. Por outro lado, podemos pensar que este emprego do dativo *kinései* não instrumentaliza a percepção, mas apenas expõe o privilégio do movimento seja na alma, visto que a percepção é um tipo de movimento, seja externamente à alma, pois tudo o que percebemos é referente aos entes em movimento. Além disso, ambos os planos, psíquico e físico, estão, como bem nos lembra Rey Puente¹²⁰, fundamentalmente entrelaçados no pensamento aristotélico.

Ainda assim, porém, o emprego de *kinései* é incômodo, e uma outra possibilidade de leitura da passagem nos é apresentada por Zingano¹²¹. Segundo ele, Aristóteles estaria de fato remetendo a percepção dos demais sensíveis comuns ao movimento, apresentando uma hipótese a ser descartada, segundo a qual o movimento seria um sensível próprio a um dos cinco sentidos – o qual teria como função perceber seu respectivo sensível próprio e, também propriamente, o movimento. Se, por um lado, esta leitura traz uma interessante interpretação do polêmico uso de *kinései*, a suposta hipótese a ser refutada é de uma complexidade alheia ao texto. Mais conveniente seria supor que o que deve ser rejeitado é a hipótese de um sexto sentido próprio aos comuns, ainda que esta hipótese já tenha sido descartada pelo argumento anterior (424b 22-a 13) no que diz respeito aos sensíveis próprios, restando agora referi-la aos comuns.

No entanto, mesmo que esteja claro, por qualquer que seja o viés interpretativo, que Aristóteles está empenhado em garantir aos sensíveis comuns uma percepção comum e não própria a um determinado sentido, a inesperada ocorrência de *kinései* parece impossibilitar qualquer tomada de posição que se pretenda evidente a partir do texto. Por outro lado, possibilita e reclama uma reflexão mais cuidadosa sobre o tema.

Por alguns bons motivos, o movimento parece ter um estatuto privilegiado na discussão sobre a percepção. Todos os elementos envolvidos na percepção são ou movimento ou móveis ou acidentes de móveis. São movimentos a percepção, a imaginação e o próprio movimento como sensível comum; são móveis os sensíveis accidentais; por fim, são acidentes de móveis todos os demais sensíveis comuns e próprios.

¹²⁰ 2001, p.266.

¹²¹ *Razão e sensação em Aristóteles* (1998), pp. 103-114.

No entanto, resta ainda em silêncio a relação que efetivamente existe entre os diversos sensíveis – próprios, comuns e acidentais. Apenas compreendendo essa relação poderemos nos perguntar sobre o privilégio dado ao movimento.

Tradicionalmente, interpreta-se que os sensíveis tais como o movimento, o repouso e a grandeza são considerados por Aristóteles comuns pelo fato de serem percebidos simultaneamente por ao menos dois dos cinco sentidos, portanto, em contraposição aos sensíveis próprios a cada sentido. O caráter de comunidade dos comuns fundar-se-ia, nessa leitura, na relação entre o sensível e o sentido. Ou seja, enquanto essa relação é unívoca para os sensíveis próprios, ela é multívoca para os comuns, e justamente por essa razão eles seriam nomeados por Aristóteles “comuns”.

Jacques Brunschwig (1996) propõe uma nova visada. Segundo ele, a comunidade dos comuns seria, fundamentalmente, uma relação desses sensíveis com os sensíveis próprios na sensação. Tal tese – nomeada por Brunschwig “disjuntiva”, em oposição à tese conjuntiva, segundo a qual seria necessário mais de um sentido para perceber os sensíveis comuns – entende que os sensíveis comuns podem ser percebidos por apenas um sentido. Assim, a grandeza é um sensível comum porque é impossível percebê-la sem que juntamente se perceba, por exemplo, uma cor ou som.

Independentemente de ser ou não por essa razão que Aristóteles denomina tais sensíveis como comuns, o apontamento de Brunschwig acerca dessa espécie de comunidade entre os comuns e os próprios é correta e muito relevante ao nosso estudo. Ela encontra inquestionável apoio no texto, em especial no passo 425b 4-12:

Alguém poderia questionar por que temos vários sentidos e não um apenas, seria para não passarem despercebidos os acompanhantes e comuns, como movimento, grandeza e número? Pois se a visão fosse o único [sentido], e fosse ela do branco, tanto mais passaria despercebido e todas as coisas pareceriam o mesmo por acompanharem umas as outras, como simultaneamente a cor e a grandeza. Agora, se os comuns subsistem em um sensível diferente, fica evidente que cada um deles [dos sensíveis] é outro.¹²²

O que nos interessa nesse trecho não é tanto o que está em causa, mas o modo como Aristóteles se refere à relação entre os próprios e os comuns. O passo conclui uma

¹²² *De anima* III, 1, 425b 4-12: ζητήσῃ δ' ἂν τις τίνος ἕνεκα πλείους ἔχομεν αἰσθήσεις, ἀλλ' οὐ μίαν μόνην. ἢ ὅπως ἦττον λανθάνη τὰ ἀκολουθοῦντα καὶ κοινά, οἷον κίνησις καὶ μέγεθος καὶ ἀριθμός· εἰ γὰρ ἦν ἡ ὅψις μόνη, καὶ αὕτη λευκοῦ, ἐλάνθανεν ἂν μᾶλλον καὶ ἐδόκει ταῦτόν εἶναι πάντα διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ἅμα χρῶμα καὶ μέγεθος. νῦν δ' ἐπεὶ καὶ ἐν ἐτέρῳ αἰσθητῷ τὰ κοινὰ ὑπάρχει, δῆλον ποιεῖ ὅτι ἄλλο τι ἕκαστον αὐτῶν.

discussão acerca da unidade da sensação e da possibilidade de um sentido perceber acidentalmente um sensível próprio a outro sentido. A forma como Brunschwig considera a comunidade dos comuns encontra-se, nesse passo, explicitamente nomeada: trata-se de uma relação de acompanhamento (*akolouthía*). Os sensíveis próprios possuem certo privilégio – eles, em particular, são primordialmente sensíveis (418a 24: *kyríos estín aisthetá*) – por serem responsáveis por desencadear a atividade sensitiva, mas junto a eles, necessariamente, são percebidos os sensíveis comuns. Que os sensíveis comuns acompanhem, na sensação, os sensíveis próprios não significa que eles são percebidos depois dos próprios, senão que sua percepção depende do pôr-se em atualidade da faculdade sensitiva promovido pela apresentação dos sensíveis próprios.

Trata-se, portanto, de uma fundamentação da sensação dos sensíveis comuns na sensação dos próprios, muito embora essa fundamentação deva ser atenuada pelo fato de que tanto os sensíveis comuns quanto os próprios são percebidos por si mesmos. Além disso, de certo modo aquela relação se inverte ao considerarmos não mais a sensação relativa a cada sensível, mas a unidade da sensação de vários sensíveis simultâneos – isto é, a composição da sensação: em razão de subsistirem em vários sensíveis próprios diferentes, os sensíveis comuns desempenham um papel fundamental na constituição de uma unidade focal da percepção.

Essa função da sensação comum na analítica aristotélica permite-nos sair da idiotia dos sensíveis próprios, apreendidos cada um por seu respectivo sentido isoladamente, em direção a algo assim como a coisa mesma que se mostra e que ocupa o lugar de sujeito no enunciado lógico. Certamente, ainda não podemos falar de uma percepção do filho de Diares enquanto filho de Diares, ou mesmo enquanto homem, embora encontremo-nos já no campo da percepção do branco, alto, de tal figura, que se move de tal modo, isto é, no âmbito do colorido (*khrómaton*) e não mais apenas no da cor.

2.4. A UNIDADE DA SENSACÃO

No cenário traçado por Aristóteles, em que os sensíveis comuns são aqueles que acompanham diversos sensíveis próprios, e não esquecendo que se tratam de predicados de uma essência inalcançável pela *aísthesis kath' autá*, nada mais esperado que o movimento ocupar o norte do processo sensitivo pleno. Pois, como afirma Aubenque,

na verdade, o movimento afeta o ser em movimento de cabo a rabo, se não é sua essência, ele é ao menos uma afecção essencial, o que o impede radicalmente de coincidir com sua essência; ele não é um acidente entre outros, mas o que faz com que o ser em geral comporte os acidentes.¹²³

Em DA III, 2, Aristóteles volta aos sensíveis próprios, agora no horizonte não mais dos sentidos isolados, mas da correlação entre sentidos e sensíveis. A pergunta que se coloca é

se também discernimos o branco e o doce, assim como os demais sensíveis entre si [e não apenas, pela visão, o branco e o preto e, pela gustação, o doce e o amargo], através do que percebemos que eles diferem? Necessariamente pela sensação.¹²⁴

Ora, os diversos sensíveis podem ser diferenciados apenas por aquilo que os reúne, ou seja, pela faculdade sensitiva. Com isso, Aristóteles mostra que já na sensação encontra-se um poder de discernimento capaz de julgar (*krínein*) sensíveis heterogêneos, bem como o poder de reuni-los. Ambos os poderes, como dois lados da mesma moeda, conduzem-nos à radicalização do aspecto lógico da faculdade sensitiva.

Tampouco é possível discernir por meios separados que o doce é diferente do branco, mas ambos devem ser evidentes para algo uno [*hení tini*] – do contrário, se eu percebesse um e tu, outro, ficaria evidente que um é diferente do outro. Contudo, é preciso um único afirmar [*légein*] que são diferentes; pois o doce é diferente do branco. Ora, é um mesmo que afirma [*légei*]. E, tal como afirma, assim também pensa [*noeî*] e percebe [*aisthánetai*]. É evidente, portanto, que não é possível discernir coisas separadas por meios separados¹²⁵.

O “algo uno” a que se refere Aristóteles é justamente a faculdade sensitiva em sua unidade, cuja atividade abarca ou mesmo se confunde com a sensação comum. Se não houvesse uma tal sensação, capaz de reunir e coordenar diversos sensíveis heterogêneos, seria como se uma pessoa visse o branco e outra degustasse o doce e, assim como não haveria uma unidade do percipiente, tampouco poderia haver unidade

¹²³ *Le problème de l'être chez Aristote* (2002), pp. 421s.

¹²⁴ *De anima* III, 2, 426b 12-15: ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν, τινὶ καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει. ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει.

¹²⁵ *De anima* III, 2, 426b 17-23: οὐτε δὴ κεχωρισμένοις ἐνδέχεται κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ δεῖ ἐνὶ τινὶ ἄμφω δῆλα εἶναι – οὕτω μὲν γὰρ καὶ εἰ τοῦ μὲν ἐγὼ τοῦ δὲ σὺ αἰσθοιο, δῆλον ἂν εἴη ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, δεῖ δὲ τὸ ἐν λέγειν ὅτι ἕτερον· ἕτερον γὰρ τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ· λέγει ἄρα τὸ αὐτό· ὥστε ὥς λέγει, οὕτω καὶ νοεῖ καὶ αἰσθάνεται – ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε κεχωρισμένοις κρίνειν τὰ κεχωρισμένα, δῆλον.

do percebido. A pergunta à qual Aristóteles pretende responder nesse passo é se a cada sensível corresponde necessária e exclusivamente uma sensação ou se dois ou mais sensíveis podem ser percebidos numa mesma sensação.

O que está em questão, portanto, não é apenas a capacidade do mesmo apreender e discernir sensíveis heterogêneos, mas também a de apreendê-los e discerni-los simultaneamente. O risco de se rejeitar essa possibilidade conduz a um cenário em que ora percebêssemos o branco, ora o doce, resultando, do mesmo modo que no exemplo das duas pessoas que os percebessem separadamente, no isolamento e na incomunicabilidade das sensações, isto é, na impossibilidade de se aceder ao discurso predicativo.

Que tampouco é possível [discernir o doce e o branco] em tempos separados fica evidente a partir do que segue. Pois, tal como é o mesmo que afirma que o bom é diferente do mau, assim também, quando afirma [*légei*] de um dos dois que é diferente, o afirma do outro, e o “quando” [*tò hóte*] não é acidental (quer dizer, por exemplo, afirmo agora que são diferentes, mas não que são diferentes agora, por exemplo), mas deste modo: tanto afirma ambos agora, como afirma que são diferentes agora, e os dois ao mesmo tempo. Assim, é algo não separado que o afirma num tempo não separado.¹²⁶

Tricot, ao comentar essa passagem, lê além do escrito e afirma que “é num tempo indivisível que o sentido comum pronuncia que o branco é o doce e que o doce é branco”¹²⁷. Entretanto, discernimento em questão não se resume ao enunciado “o doce é branco”, bem porque o discernimento do bom e do mau não pode provir de nem resultar no enunciado “o bom é mau”. Por outro lado, façamos justiça a Tricot, pois o que, de fato, está em jogo é a articulação de dois sensíveis em uma sensação, que corresponderia, assim, àquilo branco que é doce – ou aquilo doce que é branco. Daí que a radicalização das consequências da capacidade de discernir sensíveis heterogêneos enseje a possibilidade de um discurso predicativo, mesmo que o subjacente reste ainda sem denominação própria, assinalado apenas por um atributo: em “o branco é doce”, “o branco” não é a brancura, mas o que possui tal qualidade. A insistência no verbo *légein*

¹²⁶ *De anima* III, 2, 426b 23-29: ὅτι δ' οὐδ' ἐν κεχωρισμένῳ χρόνῳ, ἐντεῦθεν. ὥσπερ γὰρ τὸ αὐτὸ λέγει ὅτι ἕτερον τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, οὕτω καὶ ὅτε θάτερον λέγει ὅτι ἕτερον καὶ θάτερον (οὐ κατὰ συμβεβηκός τὸ ὅτε, λέγω δ', οἷον νῦν λέγω ὅτι ἕτερον, οὐ μέντοι ὅτι νῦν ἕτερον, ἀλλ' οὕτω λέγει, καὶ νῦν καὶ ὅτι νῦν)· ἅμα ἄρα. ὥστε ἀχώριστον καὶ ἐν ἀχώριστῳ χρόνῳ..

¹²⁷ 2003, p.160, nota 2.

não nos deixa escapar esse aspecto da discussão sobre o *krínein*. Ele prepara, já no nível da sensação, a cisão e a composição que fundam o discurso predicativo¹²⁸.

Dessa maneira, o tempo vem à tona, em *De anima*, como o cerne do problema relativo à constituição da coisa percebida e da passagem, apenas insinuada, do que Barbara Cassin (1997) chama de enunciado estético – em que a ordem predicativa se inverte, o atributo tomando o lugar de subjacente, cujo caso mais grave é o dos sensíveis por acidente – ao enunciado lógico – em que a essência primeira ocupa o lugar de sujeito. A pergunta pela percepção do tempo converte-se, com isso, na pergunta pela temporalidade da percepção.

Uma investigação séria a respeito de como o tempo – tanto por seu papel na constituição de uma faculdade sensitiva una, quanto por sua compreensão como número do movimento segundo o anterior e posterior – articula, de modo quase que sub-reptício, o catálogo categorial e o sentido ontológico dos termos e da unidade do enunciado predicativo é trabalho de maior monta que não nos convém ainda¹²⁹.

De todo modo, voltemos à letra do trecho citado para esclarecermos alguns aspectos de suma importância. Aristóteles afirma que é em um tempo não separado (*en akhorístoi khrónoi*) que se dá o discernimento dos sensíveis em questão. Levando em conta o discurso aristotélico acerca do tempo, a ideia de um tempo *akhóristos* causa grande estranheza, especialmente se tomada de modo descontextualizado. O tempo tem por limite o agora, sendo o tempo mesmo infinitamente divisível pelo agora. Portanto, se *akhóristos* é usado como sinônimo de *adiaíretos*, como é o caso, a rigor não pode existir um *akhóristos khrónos*.

Diante desse problema, Pavel Gregoric (2007) atenua a indivisibilidade atribuída ao tempo nessa passagem fazendo uso de uma outra, em *De sensu* 448b 19, que ele traduz do seguinte modo: “no tempo que é um e indivisível *relativo às coisas percebidas*”¹³⁰ (grifo do autor). Desse modo, Gregoric recusa expressamente que *akhóristos khrónos* – assim como *átomos khrónos* – diga respeito ao agora (*nýn*), e pensa o tempo indivisível como um mesmo tempo, completo, em que se dariam duas percepções.

¹²⁸ Sobre a diferença entre o lugar do *krínein* na psicologia platônica e na aristotélica, ver M. Narcy, “Κρίσις et αἴσθησις” (1996).

¹²⁹ Vale lembrar o papel fundamental que essa articulação ocupa no pensamento kantiano.

¹³⁰ Aristotle on the common sense (2007), p.130. *De sensu*, 7, 448b 19: τὸ δ' ἅμα λέγω ἐν ἐνὶ καὶ ἀτόμῳ χρόνῳ πρὸς ἄλληλα.

A via explorada por Gregoric encobre, porém, o ponto crucial da passagem em questão. Aristóteles não quer apenas mostrar que é possível perceber dois sensíveis simultaneamente – tal como se fossem duas sensações simultâneas –, mas principalmente apontar que os sensíveis assim percebidos o são em *uma* sensação, como veremos mais adiante. Quanto à sua leitura do *akhóristos khrónos*, ela é equivocada porque para Aristóteles o ver é uma atividade (*enérgeia*) em que simultaneamente vemos e vimos, diferindo, por exemplo, do tornar-se saudável, pois não é simultaneamente que nos tornamos saudáveis e somos saudáveis¹³¹. O que significa essa diferença? Significa que o ver não possui um limite (*péras*), sendo ele mesmo seu próprio fim (*télos*), enquanto o tornar-se saudável é uma *enérgeia* justamente na medida em que ainda não se é saudável, assim como, na construção do edifício, o edifício pronto é o limite e há *enérgeia* – que será, nesse caso, *kínesis* – apenas enquanto o edifício está em obra, sendo o fim um limite em que já não há mais movimento.

Talvez provenha da distinção acima apresentada o pudor de Aristóteles em afirmar que a sensação é uma alteração (*alloíosis*), pois não se trata de uma alteração entre contrários – isto é, não há propriamente uma extensão *ék tinos eís ti* – mas do “avanço em direção ao mesmo e à atualidade”¹³². A sensação será, assim, um ser afetado (*páskhein*) e uma alteração nesse último sentido, claramente heterodoxo. Em função disso, a sensação é uma ação (*práxis*) estritamente instantânea, pontual e, embora possa se estender temporalmente, como ocorre na maioria das vezes, essa extensão é um manter-se presente que deve possuir o mesmo caráter de presença do agora.

Reforça ainda nosso argumento a analogia que Aristóteles fará mais adiante entre a unidade da coisa percebida, do percipiente e do tempo com o ponto.

Após afirmar que aquilo que discerne dois sensíveis heterogêneos o faz em sua unidade e em um tempo indivisível, Aristóteles examina essa sua tese em vista de detalhar a relação entre a multiplicidade e a unidade na sensação. Primeiro, ela é rejeitada segundo a impossibilidade do mesmo ser movido simultaneamente por contrários (426b 29 – 427a 1). A seguir, ele propõe uma saída: a faculdade em questão seria numericamente uma, porém múltipla quanto ao ser (427a 2-5: *arithmô adiaíreton*

¹³¹ *Metafísica* IX, 1048b 19-28.

¹³² *De anima* II, 5, 417b 6s: εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν.

– *tô êinai diairetón*). Isso significa que uma mesma faculdade seria múltipla na medida apenas em que apreende uma multiplicidade de sensíveis. No entanto, essa solução é equívoca, pois “pela potência o mesmo indivisível pode ser os contrários, não pelo ser, senão divisível pelo atualizar-se”¹³³, mas é preciso conceber a faculdade sensitiva como unidade em atividade, e não meramente realizando operações isoladas e simultâneas. Em razão disso, Aristóteles propõe uma outra solução:

[Aquilo que discerne] é tal como alguns consideram o ponto, na medida em que ele é um e dois, divisível <e indivisível>. Enquanto indivisível, aquilo que discerne é um e simultâneo, embora subsista divisível enquanto se serve do mesmo sinal dupla e simultaneamente. Enquanto se serve do limite duplamente, discerne dois separados e é, de certo modo, cindida; enquanto [se serve] uma vez, discerne de modo uno e simultâneo.¹³⁴

Aristóteles não nos oferece maiores detalhes sobre o que significa servir-se duplamente do ponto. No entanto, tudo parece indicar que se trata de servir-se dele como início de um segmento e fim de outro. O que interessa aqui é notar que ao servir-se duplamente do ponto não se cria uma extensão entre os dois pontos assinalados, sendo eles um único e mesmo ponto. Do mesmo modo, a percepção de dois sensíveis e o discerni-los consistem numa só atividade, pontual, instantânea. Com isso, Aristóteles funda a unidade da sensação – no que diz respeito tanto ao percipiente quanto ao percebido – na unidade relativa ao tempo, o agora.

Desse modo, a percepção do agora não é senão a própria atividade da faculdade sensitiva e é por estar enraizada no agora que lhe é possível realizar uma percepção una de diversos sensíveis simultâneos, compondo assim uma espécie de cenário sensível. Entretanto, permanece obscura a relação do tempo tal como é definido em *Física* IV, 11 com a faculdade sensitiva.

Rey Puente, atentando às discussões acerca de aspectos temporais em *DA* III, afirma que “o tempo não é meramente algo percebido, mas constitui de certa forma o próprio *modus operandi* da percepção”¹³⁵. Ele se refere às relações de simultaneidade e consecutividade pelas quais Aristóteles encaminha a investigação da unidade da

¹³³ *De anima* III, 2, 427a 6s: δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀδιαίρετον τάναντία, τῷ δ' εἶναι οὐ, ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρετόν.

¹³⁴ *De anima* III, 2, 427a 9-14: ὥσπερ ἦν καλοῦσί τινες στιγμήν, ἥ μία καὶ δύο, ταύτῃ <καὶ ἀδιαίρετος> καὶ διαιρετή. ἥ μὲν οὖν ἀδιαίρετος, ἐν τὸ κρῖνόν ἐστι καὶ ἅμα, ἥ δὲ διαιρετὸν ὑπάρχει, δις τῷ αὐτῷ χρηταὶ σημείῳ ἅμα· ἥ μὲν οὖν δις χρηταὶ τῷ πέρατι, δύο κρίνει καὶ κεχωρισμένα, ἔστιν ὡς κεχωρισμένως· ἥ δὲ ἐνί, ἐν καὶ ἅμα.

¹³⁵ 2001, p. 276.

faculdade sensitiva. De fato, do estabelecimento do agora como dimensão própria da sensação podemos desdobrar uma série de relações temporais orientadoras não apenas da sensação, mas também da composição e representação de imagens (*phantásmata*) e até mesmo do discurso. Aquilo que é capaz de se manter presente – mantendo-se no agora – pode receber o estatuto de *hypokeîmenon*; da duplicação do agora em si mesmo pode-se retirar a estrutura ântero-posterior do movimento percebido; da simultaneidade, a relação de acompanhamento dos atributos do subjacente.

2.5. TEMPO, MEMÓRIA E RECORDAÇÃO

Se de certo modo fracassamos na busca de um discurso sobre o tempo enquanto sensível em *De anima*, alcançamos clareza para compreender que essa não é uma mera falta de Aristóteles, mas sim que o próprio tempo não se deixa apreender como um sensível qualquer. Por outro lado, encontramos a atenção do Filósofo voltada explicitamente à correlação entre tempo e alma no tratado *Sobre a memória e a recordação*. O tempo será fator central na caracterização da memória, na sua localização funcional com respeito às atividades da alma (tais como a sensação, a imaginação e o pensamento) e na diferenciação entre memória e recordação.

Se ao que se apresenta corresponde a sensação, ao porvir correspondem a conjectura e a expectativa, também a memória tem seu próprio lote: ela é sempre do passado¹³⁶. O tempo passado é bem mais que o lugar em que a memória encontra seu objeto, ele é aquilo pelo que a memória vem a se constituir como uma *héxis* (419b 24s, 451a 14ss). Isto é, o passado é o que a memória guarda e dispõe: “a memória por si mesma não existe antes de ter-se dado tempo” (451a 29s). Toda memória conta com o tempo, mas não com a presença das coisas¹³⁷.

O tempo passado confunde-se, porém, para a memória, com o resquício das coisas passadas, as sensações (*aisthémata*) e as imagens (*eíkona* e *phantásmata*) curtidas pelo tempo. Assim, embora se diferencie tanto da sensação (*aísthesis*) quanto da imaginação (*phantasia*), a memória de algum modo depende dessas atividades. Se

¹³⁶ *Sobre a memória e a recordação*, 449b 15: ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου.

¹³⁷ *Sobre a memória e a recordação*, 449b 18-20: “Quando se tem ciência e sensação sem as coisas, então faz-se uso do que dispõe a memória” (ὅταν δ' ἄνευ τῶν ἔργων σχῇ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν αἴσθησιν, οὕτω μέμνηται); e 449 b28: “toda memória leva tempo” (μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη).

isso é claro quanto à sensação, pois se trata da permanência do que fora atualmente percebido, no que toca à imaginação a relação torna-se mais complicada:

As memórias por si mesmas estão entre as coisas das quais há imaginação, as memórias por acidente estão entre aquelas que não são sem imaginação.¹³⁸

A relação entre os objetos da memória (*mnemoneutá*) e os da imaginação é, para Aristóteles, tão estreita que até mesmo o estatuto daqueles depende do estatuto desses. O que não se dá sem imaginação é o inteligido (*nóema*), que depende de uma apresentação imagética para ser pensado, mas não consiste ele mesmo em imagem. Os objetos por si mesmos da memória, por um lado, são as próprias imagens retidas na alma; por outro lado, a representação disso que é guardado e está disponível na memória consiste em uma atividade da imaginação. Por essa imbricação, Aristóteles coloca a memória na mesma partição anímica da imaginação. Dessa maneira, a memória por si mesma está ligada à faculdade sensitiva (450a 13s e 451a 17: *prôton aistetikón*, o núcleo sensitivo da alma), muito mais que à faculdade intelectual, da qual a imaginação é uma espécie de servidora de imagem. A consequência dessa divisão hierarquizante (ou talvez sua causa, inferida da observação do comportamento dos animais) é a tese de que muitos animais, e não apenas o homem, são dotados de memória.

No entanto, ser dotado de memória não é o mesmo, ao menos não a princípio, que ser dotado de uma percepção do tempo. E, além disso, há ainda o recordar (*anamimnéskesthai*):

O lembrar [*mnemoneúein*] difere do recordar [*anamimnéskesthai*] não [apenas] com respeito ao tempo, mas porque muitos outros animais partilham do lembrar, enquanto nenhum dos animais conhecidos partilham do recordar, senão o homem. A causa é que o recordar é como um raciocínio, pois aquele que recorda raciocina que antes viu ou ouviu ou padeceu algo do tipo, e isso é como uma busca.¹³⁹

Dependendo da ausência ou não do *mónon* da primeira linha, a frase ganha um sentido ou outro, inverso: ou a diferença entre o lembrar e recordar não diz respeito ao

¹³⁸ *Sobre a memória e a recordação*, 420a 24s: καί ἐστι μνημονευτὰ καθ' αὐτὰ μὲν ὧν ἐστὶ φαντασία, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας..

¹³⁹ *Sobre a memória e a recordação*, 453a 6-12: διαφέρει δὲ τοῦ μνημονεύειν τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι οὐ [μόνον] κατὰ τὸν χρόνον, ἀλλ' ὅτι τοῦ μὲν μνημονεύειν καὶ τῶν ἄλλων ζώων μετέχει πολλά, τοῦ δ' ἀναμιμνήσκεσθαι οὐδὲν ὡς εἰπεῖν τῶν γνωριζομένων ζώων, πλὴν ἄνθρωπος. αἴτιον δ' ὅτι τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι ἐστὶν οἷον συλλογισμὸς τις· ὅτι γὰρ πρότερον εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἢ τι τοιοῦτον ἔπαθε, συλλογίζεται ὁ ἀναμιμνησκόμενος, καὶ ἔστιν οἷον ζητήσις τις.

tempo, ou ela diz respeito ao tempo, embora não apenas a ele, mas aos fatos relatados na sequência do texto. A relação dessa diferença com o tempo deve, porém, ser contemporizada, pois tanto a recordação quanto a memória referem-se ao passado, mas o fazem de maneiras distintas. Assim, para Daniela P. Taormina¹⁴⁰: “o *continuum*, dado pela percepção do tempo, é cortado pela reminiscência que aprofunda uma diferença radical entre os homens, que possuem a faculdade de deliberar, e os animais, que não a possuem”. O recordar produz, assim, o ocultamento do próprio tempo que passou, e esse saltar distingue o homem dos animais. Com efeito, Taormina lê, na linha 453a 6, “a operação [*prâxis*] da memória difere da operação da reminiscência no que concerne ao tempo”¹⁴¹. Se a memória constitui-se junto ao tempo, guardando o tempo passado, o recordar é um saltar o tempo passado.

Rémi Brague (1988), por outro lado, entende a recordação, tal como é tratada por Aristóteles, como o verdadeiro contato do homem com o passado e como abertura do horizonte temporal que lhe é próprio, distinguindo-o dos animais também dotados de memória: “a primeira [a memória] é a relação aos traços presentes deixados pelo passado; a segunda [a recordação], a relação ao passado enquanto tal”¹⁴². O que, nesse âmbito, difere o homem do animal é o esquecimento enquanto tal, isto é, não como mero desfazer-se do passado, mas ter em mente que algo está oculto e merece ser buscado, pois não é possível recordar o que nunca se soube nem o que está vivo na memória, mas apenas aquilo que se sabe ter esquecido.

Se concordarmos com Taormina, temos de admitir que a percepção do tempo não é uma exclusividade do homem, sendo partilhada também pelos animais dotados de memória. Por outra, seguindo Brague chegamos à posição contrária: apenas o homem é capaz de perceber o tempo. A divergência parece residir, basicamente, no que ambos entendem por “percepção do tempo”, pois, com a exceção do capítulo 11 de *Física IV*, em que é identificada de modo bem pouco rigoroso com a marcação de agora diferentes e com o dar-se conta do intervalo entre eles, não temos nenhuma descrição do que seria tal operação.

No entanto, o que Taormina entende como “o *continuum*, dado pela percepção do tempo” é, na verdade, o manter-se presente daquilo que passou como resquício de

¹⁴⁰ “Perception du temps et mémoire chez Aristote” (2002), p. 37.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Aristote et la question du monde* (1988), pp. 246s.

uma atividade. Esse permanecer presente, subsistir no agora, manter-se atual, não parece ser, de fato, o que Aristóteles entende por tempo. Nesse ponto, Brague é mais perspicaz ao mostrar que, no dar-se conta de que algo passou e foi esquecido, abre-se a dimensão temporal com a qual apenas o homem pode lidar. Nos termos do Tratado do Tempo, a recordação implica a marcação de um agora que não está presente, que é diferente, e, com isso, traz à luz o intervalo entre os agoras como tempo. Trata-se justamente de um caso oposto àquele dos dormentes de Sardenha, que identificam absolutamente dois agoras distintos e não se dão conta do tempo. Ao recordar, porém, o homem não salta o tempo, ele não é “cortado”, mas vem à tona porque se vai ao encontro de outro agora, do outro limite. Perceber o tempo, ao menos para o homem, é então diferente de perceber o agora, ou seja, perceber a presença de alguma afecção ou o que dela restou na alma, ainda que a percepção do tempo dependa da percepção do agora.

Além disso, a interpretação de Brague é mais condizente com o capítulo 14 de *Física* IV, em que Aristóteles diz recair sobre o intelecto da alma a capacidade de numerar o tempo e o movimento. Parece claro que a capacidade de perceber o tempo propriamente dita, seja ela o que for, deve levar em conta a definição disso que é percebido, seu caráter numérico, e partilhar, assim, da capacidade de numerar.

Encontramos no comentário de Filopono ao *De anima* uma distinção esclarecedora do que poderíamos chamar de percepção do tempo em sentido forte e em sentido fraco. A passagem comentada encontra-se em DA III, 10:

Se apetites contrários uns aos outros vêm a ser, isso se dá quando o pensamento e os desejos são contrários, e isso ocorre nos que possuem percepção do tempo.¹⁴³

A contrariedade que o intelecto impõe ao desejo funda-se na capacidade de visualizar previamente o fim da ação e de deliberar sobre o bem e o sentido da ação, de modo que o ente dotado de pensamento (*lógos*) é capaz de renunciar a algo capaz de proporcionar um bem imediato mas que pode vir a constituir um obstáculo a um bem superior e futuro. Esse visualizar prévio do pensamento Aristóteles diz ser próprio aqueles entes capazes de perceber o tempo.

¹⁴³ *De anima* III, 10, 433b 5-7: ἐπεὶ δ' ὁρέξεις γίνονται ἐναντία ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμίας ἐναντία ὦσι, γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν.

Segundo Filopono, os entes desprovidos de pensamento são capazes apenas de perceber as coisas que são no tempo, mas não contam com o tempo¹⁴⁴. Em um sentido fraco, portanto, os animais percebem o tempo na medida em que percebem o movimento ordenado segundo o anterior e posterior, isto é, a consecutividade e a simultaneidade das coisas que os rodeiam. Como mostra Taormina¹⁴⁵, alguns animais são dotados da percepção do tempo pelo viés da retenção da imagem proveniente de uma sensação passada. E disso, de fato, depende a memória: “dentre os animais, são capazes de reter na memória apenas aqueles que percebem tempo”. Esse sentido que dissemos fraco da percepção do tempo, no entanto, confunde-se com a simples retenção do movimento passado percebido e não percebe o tempo naquilo que o diferencia do movimento, a saber, como seu número.

Se, em *Física* IV, 14, é posta em questão a possibilidade de haver tempo sem que haja um ente capaz de numerar, está fora de questão que, para Aristóteles, a ordem do movimento natural – o *eís ti ék tinós* – é previamente dada pela natureza de cada coisa da qual ela é princípio. A percepção do tempo, pela qual o homem se distingue do animal, consiste na capacidade de compreender a ordenação do movimento a partir do seu fim, o que implica ser capaz de delimitar o movimento, e também orientar as ações segundo um fim, planejar o futuro, interpretar o passado a partir de um fim. “Nós, providos da vida do pensamento, guardamos a compreensão do próprio tempo (*autoû toû khrónou synaísthesin*), contamos os dias e as épocas”¹⁴⁶. Se perceber o movimento não implica perceber, em sentido forte, o tempo, o contrário é verdadeiro, o que significa que a percepção do tempo (*aísthesis toû khrónou*) é sempre uma compreensão (*synaísthesis*).

¹⁴⁴ Filopono, *In Aristotelis libros de anima commentaria*, 580. 22: τὰ ἄλογα οὐκ ἀντιλαμβάνονται χρόνου, ἀλλὰ τῶν ἐν χρόνῳ.

¹⁴⁵ 2002, pp. 57-59. A autora mostra, com clareza, o que parece ter mente Aristóteles quando relaciona a memória à percepção do tempo, mas não ousa problematizar como é possível e em que sentido o animal pode ter uma percepção do “número do movimento segundo o anterior e posterior”. E, por não colocar esse problema, não reflete sobre a relação que a alma humana, cuja estrutura tem como ápice o intelecto, tem com o tempo, nem confronta-a à relação da alma dos outros animais com o tempo.

¹⁴⁶ Filopono, *In Aristotelis libros de anima commentaria*, 580. 25: ἡμεῖς γὰρ αὐτὴν τὴν λογικὴν ψυχὴν ἔχοντες αὐτοῦ τοῦ χρόνου συναίσθησιν ἔχομεν, ἀριθμοῦντες καὶ ὥρας καὶ ἡμέρας.

3. ENTRE A ALMA E O MUNDO

Recapitulemos agora o que conquistamos com o capítulo anterior para, só então, podermos recolocar com a devida propriedade as questões surgidas no primeiro capítulo, que constituía, por assim dizer, uma primeira abordagem do Tratado do Tempo.

Vimos que Aristóteles não considera o tempo como um sensível qualquer. Na maioria das vezes, ele nem mesmo é abordado como um sensível. Não se trata, porém, de um mero esquecimento ou desatenção por parte do Filósofo, dado que, nas suas abordagens da sensibilidade, o tempo é levado em conta, assumindo realmente um papel crucial na textura de suas investigações. Esse papel localiza-se mais nitidamente no modo de abordagem e tratamento de determinado tema – como no caso da unidade da sensação em DA III, 2 – do que como tema propriamente; em termos modernos, significa: ele aparece no modo de objetivação e escrutínio de um objeto, mas não como objeto de investigação. O que cabe ressaltar é que o tempo não é um fenômeno qualquer, nem como um algo, nem como um caráter sensível de algo, tampouco como uma representação (*phantasia*). Por outro lado, ele se mostra, ou deve se mostrar, junto ao movimento em geral (e não apenas como deslocamento). Com isso, mesmo não sendo tomado como um fenômeno, dizemos que ele se mostra.

Como bem observa Dubois,

Aristóteles considera numa mesma relação o movimento das coisas e o ato do espírito que o numera, sem buscar absorver um dos termos no outro, sem conceder a um uma primazia que viria a encobrir o outro. A constatação do movimento e a capacidade que possui propriamente o espírito de transcender o fluxo das coisas são, para ele, dois dados que têm o papel de certezas originais e de *praecognita* na elaboração da definição do tempo. Adesão espontânea à realidade do movimento, intuição da dimensão supra-temporal da inteligência, tais são os dois polos da percepção do tempo que revelam os componentes de sua realidade.¹⁴⁷

O mostrar-se do tempo é, na verdade, um mostrar algo que não ele mesmo e, por isso, ele é constitutivo do aparecer do ente móvel em sua mobilidade. Por isso também, o tempo é tão difícil de ser apreendido, embora já sempre estejamos junto a ele.

¹⁴⁷ 1963, pp. 389s.

Delimitamos um tempo quando delimitamos um movimento; fazendo uso daquilo que se move, apontamos os diversos agoras quando apontamos as diversas etapas do móvel, e o intervalo entre eles, num caso chamamos tempo, no outro movimento. Mas mesmo quando nos encontramos imersos nas trevas, quando nada nos aparece, damos-nos conta do tempo, basta que não nos encontremos anestesiados como os de Sardenha.

No caso dos dormentes de Sardenha, não apenas não há sensação, como tampouco poderia haver, isto é, eles estão, segundo a lenda, completamente ausentes do mundo móvel, junto aos heróis que lá morreram. Por outro lado, quando estamos numa situação em que não há atualização da faculdade sensitiva, ainda assim encontramos-nos alertas e abertos ao mundo a nossa volta, mesmo que não o sintamos de modo algum. O dar-se conta do tempo anda a par, portanto, não só com a sensação do movimento propriamente dita, mas com a possibilidade do sentir em geral, ou seja, com a atenção a alma no que diz respeito à possibilidade de apresentação de qualquer coisa. É como esse estar atento em geral que devemos compreender o movimento da alma a partir do qual o tempo também torna-se acessível. Com efeito, o “ainda não” e o “já não mais” são determinações temporais da lida com o mundo sem que o movimento precise estar ali presente. Estabelecidas desde o agora, essas determinações languageiras não apenas apontam um tempo que passou ou que virá junto ao respectivo movimento, mas ainda apontam o tempo desde o agora até o fim passado ou o início vindouro.

Indicamos, no capítulo anterior, que a relevância do tempo na faculdade sensitiva e compositora de imagens não se resume à percepção do tempo, a qual, ademais, é bem pouco explorada por Aristóteles fora do Tratado do Tempo. Antes, para se falar propriamente da relação do tempo com as operações da alma, torna-se necessário reter a estrutura ântero-posterior doadora de tempo, fundada no agora e à qual chamamos de temporalidade. Essa necessidade provém justamente da leitura mais aguçada da sensação em *De anima* – frente ao que é dito no Tratado do Tempo –, que mostra que a sensação é uma alteração no sentido de uma atualização em direção ao mesmo. Portanto, não se trata de um movimento em sentido estrito, temporalmente extenso, mas de uma operação situada no agora, instantânea. As consequências disso são expostas por Aristóteles ao tratar da unidade da sensação múltipla com respeito ao tempo: é na multiplicidade do agora que reside, de certo modo, tanto a composição de

uma sensação múltipla, isto é, a percepção simultânea de diversos sensíveis, quanto a continuidade da sensação e, assim, a apreensão do movimento e daquilo que se move.

Com isso não queremos dizer que a sensação depende do agora tal como se pudesse não depender, mas sim que o agora vem à tona no discurso aristotélico como horizonte de acesso e de apreensão de todo e qualquer fenômeno e, inclusive, como horizonte de interpretação da constituição ontológica do ente que assim se mostra. Em outras palavras, é no âmbito do agora que o ente pode ser interpelado e vir à fala segundo o modo como é tomado, a saber, como subjacente e acidente, conforme às categorias, segundo a potência e a atualidade e segundo o verdadeiro e o falso.

No entanto, se bem considerarmos nosso caminho até aqui, veremos que ainda não tomamos o agora desde ele mesmo. No primeiro capítulo, tentamos seguir o discurso aristotélico sobre o tempo, trazendo à tona os momentos e aspectos em que, em função da própria dificuldade de acesso ao tema em questão, esse discurso se mostrasse ambíguo e, nele mesmo, problemático – ao ponto de, não poucas vezes, os comentadores tentarem apontar falhas ou remediá-las, supondo claro que elas existissem. Nesse contexto, abordamos o agora a partir do tempo, vimos como é constitutivo do caráter obscuro do tempo o caráter também obscuro do agora. No segundo capítulo tornou-se necessária a liberação do tempo como intervalo em favor de que colocássemos devidamente a questão sobre o âmbito temporal da percepção. Esse âmbito não é, ele mesmo, tempo, caso se entenda por tempo o intervalo entre agoras. Seu caráter temporal reside, antes, na estrutura fundamental do agora, à qual chamamos temporalidade e que é doadora de tempo.

Talvez seja esta a hora de abordamos o agora desde si mesmo. Abordá-lo desde si mesmo requer, sem dúvida, que se o investigue na sua relação com o tempo, pois nem há agora sem tempo, tampouco, tempo sem agora. No entanto, conforme nos aproximamos do âmbito temporal da sensação, tornou-se cada vez mais necessário investigar o agora não como limite do tempo, mas como lugar da sensação enquanto uma ação que tem em si mesma seu fim e que, por conta disso, não é propriamente um movimento, nem, conseqüentemente, é temporalmente extensa.

Assim, primeiramente, investigaremos novamente a natureza do agora, desta vez a partir da análise de uma expressão utilizada com frequência no Tratado do Tempo e quase que ausente no restante da obra de Aristóteles. Trata-se da expressão *hó pote ón*,

que geralmente se encontra onde o leitor tradicional esperaria *hypokeîmenon*. Os resultados dessa análise dirão respeito, evidentemente, à totalidade da teoria aristotélica sobre o tempo exposta na *Física*, mas, em especial, devem nos conduzir à leitura apropriada de *Física* IV, 14, onde é posta a questão sobre a relação entre alma numerante e tempo ou movimento numerado.

Para finalizar nosso estudo, ensaiaremos uma interpretação do livro IX da *Metafísica*, em especial do capítulo 6, em que Aristóteles distingue entre modos de lida com o mundo (*práxis*, ação) perfeitos (*enérgeiai*) e imperfeitos (*kinéseis*).

3.1. HÓ POTE ÓN

3.1.1. As ocorrências na *Física*

Tentamos, no primeiro capítulo, uma primeira abordagem ao discurso aristotélico sobre o tempo, ressaltando aqueles pontos cruciais a uma leitura capaz de situar o horizonte e a amplitude do texto. Tendo isso em vista, passamos ao largo de diversos momentos e aspectos do texto que agora devem vir à tona. Um desses aspectos é a reincidência da expressão *hó pote ón*¹⁴⁸.

Dez é o número de ocorrências dessa expressão em todo o *corpus* aristotélico¹⁴⁹. Sete delas encontram-se no Tratado do Tempo, as outras: duas em *De partibus animalium* II e uma em *De generatione et corruptione*. Esse quadro já é curioso o bastante para que mereça atenção dos intérpretes. Mais alarmante, no entanto, é que as ocorrências na *Física* apontam sempre um aspecto de identidade, contraposto a um aspecto de alteridade. Essa contraposição ora se manifesta junto ao ser (*eînai*, 219a 19-21, 219b 10s, 219b 12-15, 219b 26-28), ora junto ao enunciado (*lógos*, 219b 16-21, 220a 6-8). A exceção fica por conta da última ocorrência, no passo 223a 25-29, em meio à discussão da possibilidade de existir tempo sem que haja um ente capaz de numerar. Tanto pela dificuldade em se compreender a própria tese em questão – ou hipótese, visto que tampouco é claro se Aristóteles está defendendo um argumento seu ou apenas levantando uma hipótese – quanto pela redobrada estranheza do emprego da expressão OPO, talvez seja essa última ocorrência a mais enigmática.

¹⁴⁸ Doravante, anotaremos a expressão “*hó pote ón*” com a sigla “OPO”.

¹⁴⁹ Bonitz, *Index aristotelicus*, p. 627.

A necessidade de investigarmos essa expressão provém não apenas de sua estranheza e da concentração de suas ocorrências no tratado que estamos estudamos, mas do fato de ela ser repetidamente – três vezes – usada para dizer em que o agora é a cada vez o mesmo. Não é, porém, o caso da sua primeira aparição, em que estão em jogo o anterior e posterior e o movimento. Vejamos, então, essa primeira passagem:

ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἔστιν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν. ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ὃ μὲν ποτε ὄν κίνησις [ἔστιν]· τὸ μὲντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κίνησις.

Mas o anterior e posterior também é no tempo, pelo fato deles se acompanharem reciprocamente sempre. O anterior e posterior é, no movimento, aquilo que [o movimento] sendo a cada vez é movimento. Seu ser, porém, é distinto e não é movimento.¹⁵⁰

Situemos: Aristóteles se encaminha à definição do tempo, tendo já constatado que o tempo ou é movimento ou é algo do movimento (ὥστε ἥτοι κίνησις ἢ τῆς κινήσεως τί ἐστιν ὁ χρόνος). Não sendo o movimento, resta a segunda opção. Após transpor a continuidade do movimento ao tempo, Aristóteles afirma a presença do anterior e posterior no lugar, no movimento e no tempo. O trecho citado acima é, assim, peça chave para compreender a comparação entre o tempo e o movimento no que diz respeito ao anterior e posterior.

Embora, como se pode perceber com uma simples mirada no texto, não apareça aí o termo *hypokeîmenon*, seu uso é abundante pelos comentadores. Um deles, Torstrik, chega a substituir no texto a frase OPO por *tò hypokeîmenon*¹⁵¹. Para Ross, “o anterior e posterior na mudança são idênticos em *substratum* à mudança, mas diferentes em essência [*the before and after in change are identical in substratum with change, but different in essence*]”. Dois pontos são notáveis em Ross: primeiramente, embora mantenha apenas um artigo para a totalidade da expressão “anterior e posterior”, tal decisão não se enraíza ao flexionar o verbo *ser* no plural; e ainda, OPO é entendido como uma fórmula significativa do *substratum* (ou seja, *hypokeîmenon*). A frase é entendida da seguinte forma: S (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει) é P (ὃ μὲν ποτε ὄν κίνησις¹⁵²). Mas, de onde provém a opinião de que aí se trata do subjacente?

¹⁵⁰ *Física* IV, 11, 219a 18-21, seguimos a tradução francesa de Brague (1995).

¹⁵¹ Torstrik (1867), pp. 464s.

¹⁵² Ross segue Simpício e deixa em suspenso o ἔστιν de 219a 21.

A frase OPO é composta pelo pronome relativo ὃ, pelo advérbio ποτε e pelo verbo εἶμι no particípio presente neutro, ὄν. Podemos traduzi-la, inicialmente, por “o que sendo em certo momento”. Mas ainda não encontramos vestígio do subjacente. A expressão em questão remete, especialmente por ser anunciada por um pronome relativo, aos outros elementos do contexto e sua compreensão requer, por isso mesmo, uma atenção maior à síntese do discurso.

Ross compreende o pronome relativo como sujeito do particípio presente de OPO, sendo κίνησις seu predicado. Desta feita, compreende implicitamente uma cópula, tornando-se desnecessário o ἐστίν da linha 21. A tradução que Ross *não* fez, mas pressupôs, seria: “o anterior e posterior no movimento é aquilo que, sendo em um momento, é movimento”. Percebe-se, assim, que a tradução de Ross – ou melhor, a inserção feita – ganha sentido na frase que vem a seguir: τὸ μὲντοι εἶναι αὐτῶ ἕτερον καὶ οὐ κίνησις (seu ser, porém, é distinto e não é movimento). O texto é, portanto, entendido da mesma forma que: “se, em determinado momento, há um músico, há homem”. Ou seja, se há (é) um acidente próprio a um determinado subjacente, há (é), consequentemente, este subjacente. Ambos são o mesmo quanto ao subjacente – homem –, mas ser-homem não se esgota em ser-músico, por isso o ser é distinto. O trecho τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει é tomado, sem que se questione a incomum colocação do artigo antes de κινήσει, como sujeito, no qual já está posto o movimento como subjacente do anterior e posterior. Chegamos, assim, a visualizar o razão pela qual se lê *substratum* onde, textualmente, não se encontra nenhum termo como *hypokeîmenon*.

A interpretação parece orientar-se pelo comentário de Tomás de Aquino: “ele [Aristóteles] mostra como o anterior e posterior são relacionados ao movimento. Ele diz que o anterior e posterior do tempo e do movimento, com respeito àquilo que é, é movimento. Mas, com respeito à razão [*ratio*], eles são outros que o movimento e não são movimento... Portanto, o anterior e posterior são o mesmo que o movimento quanto ao subjacente [*subiecto*], mas diferentes quanto à razão [*ratio*]”¹⁵³. Não bastasse identificar OPO com o *subiecto*, Tomás de Aquino lê o *eînai* que lhe é contraposto

¹⁵³ *In octo libros De physico auditi sive physicorum Aristotelis commentaria*, lib 4 l. 17 n.8: “Et dicit quod prius et posterius ipsorum, scilicet temporis et motus, quantum ad id quod est, motus est: tamen secundum rationem est alterum a motu, et non est motus. De ratione enim motus est, quod sit actus existentis in potentia: sed quod in motu sit prius et posterius, hoc contingit motui ex ordine partium magnitudinis. Sic igitur prius et posterius sunt idem subiecto cum motu, sed differunt ratione”.

como ratio, ainda que não poucas vezes encontremos em Aristóteles a relação entre a identidade e a alteridade expressa com uma contraposição *lógos x eînai*. Essa, porém, não é uma novidade na leitura do passo em questão, e Tomás de Aquino não está senão passando adiante uma exegese já bastante antiga.

A origem da interpretação, que se tornou quase banal entre os comentadores até meados do século XX, de OPO como referindo-se a um ὑποκείμενον elíptico provém, como assume explicitamente Torstrik, da leitura de Simplício: “e isso é o que diz 'ὁ μὲν ποτε ὄν κίνησις', a saber, que o movimento é a realidade (ἡ ὑπάρξις) e o subjacente (τὸ ὑποκείμενον), 'τὸ μὲντοι εἶναι αὐτῷ', que o enunciado é 'ἕτερον καὶ οὐ κίνησις'”¹⁵⁴. Vemos aqui não apenas a gênese da compreensão corrente de OPO, como também do *eînai* como *lógos*. Torstrik, apoiando-se ainda em Simplício, afirma: “Aristóteles quer diferenciar explicitamente a matéria do anterior e posterior do seu conceito”. Ora, se é essa a intenção aristotélica, ela não é assim tão explícita. Se Aristóteles quer “diferenciar explicitamente” a matéria e o conceito, o subjacente e o enunciado do anterior e posterior, por que então ele não o faz lançando desses mesmos conceitos?

Mas o que ocorre com OPO segundo essas leituras? Em primeiro lugar, é interpretado como uma fórmula cunhada e cristalizada por Aristóteles, o que não corresponde ao fato de aparecer apenas dez vezes em todo o *corpus* aristotélico. Assim tomada, é deixada de lado a tarefa de ao menos tentar trazer a luz a sintaxe do passo em que se encontra a expressão e, principalmente, de questionar o porquê de Aristóteles não recorrer ao *hypokeîmenon*, caso fosse realmente ao subjacente, ao substrato, que ele estivesse se referindo. Sem esse questionamento, o que se faz é descobrir no texto o que já previamente se espera que esteja ali, mas que, de fato, não está.

Apenas com Rémi Brague (1982), encontramos uma tentativa de leitura que confronte a intervenção tardia da noção de subjacente. O trabalho de Brague consiste em mostrar que não apenas é desnecessária essa intervenção, como é sobretudo imprópria a aplicação daquela noção ao agora e, conseqüentemente, ao anterior e posterior. Tal impropriedade será vista com mais clareza nas ocorrências seguintes de OPO, nas quais se trata explicitamente da identidade e da alteridade dos agoras, mas ela já se deixa entrever pela simples observação de que, em *Física* IV, 10-14, o termo

¹⁵⁴ 1867, p. 464.

hypokeîmenon não aparece em momento algum referido ao âmbito temporal – na verdade, ele aparece apenas uma vez, em 223a 1, e referido ao ente móvel.

Segundo Brague, ἐν τῇ κινήσει não restringe τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, mas o primeiro ἔστι. O artigo no dativo τῇ, cujo uso é inesperado, indica estar na locução ἐν τῇ κινήσει o sujeito do verbo no particípio, sendo o predicado deste o pronome relativo neutro ὃ. Já κίνησις, justamente por não vir acompanhado de artigo, é predicado à OPO pelo último e polêmico ἐστιν. O fato de o sujeito de OPO ser feminino e o particípio estar no neutro explicar-se-ia, segundo Brague, pelo predicado em ὃ, “atraindo em gênero a cópula”¹⁵⁵. Nossa tradução, seguindo a de Brague, seria: “o anterior e posterior é, no movimento, aquilo que [o movimento] sendo a cada vez é movimento. Seu ser, porém, é distinto e não é movimento”. Ou seja: sendo o movimento a cada vez o anterior e posterior, o anterior e posterior, no movimento é movimento, mas o ser do anterior e posterior é distinto do ser do movimento.

A segunda passagem em que ocorre OPO é 219b 10s. Será a partir dela que poderemos ver as consequências mais contundentes sobre as posições dos comentadores quanto à interpretação de OPO. O trecho é:

ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός· τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὃ ποτ' ἦν – τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον – τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον ὀρίζει, ἢ πρότερον καὶ ὕστερον.

todo tempo simultâneo seja o mesmo; pois o agora [é] o mesmo que era outrora, seu ser, porém, é diferente¹⁵⁶.

A expressão aparece aqui com o verbo no imperfeito, ἦν, ao invés do particípio presente, ὄν. Segundo Torstrik, “essas palavras não admitem nenhuma explicação”¹⁵⁷. Brague aceita o desafio de Torstrik, mas não encontra outra solução senão a de tomar a

¹⁵⁵ 1995, p. 103. “Esse fenômeno de atração, aliás, é justamente o que permite corroborar a análise do relativo como predicado. Essa análise não se produziria caso ele fosse sujeito. É isso que mostra, por exemplo, a *contrário* o exame da passagem do *Mênon* de Platão: Sócrates observa que todas as virtudes devem ter um mesmo ar de família (*eidos*) que faz delas virtudes, e rumo ao qual aquele que é interrogado a seu respeito volta o olhar, colocando com isso em posição de ἐκεῖνο δηλῶσαι, ὃ τυγχάνει οὕσα ἀρετή (72 c 8). Deve-se traduzir: ‘Colocar sob a luz o *que* (S) se encontra ser (C) (a) virtude (P)’”, trad. de Nicolás Nyimi Campanário.

¹⁵⁶ *Física* IV, 11 219b 10s.

¹⁵⁷ 1867, p.470. Brague (1995), p. 114: “Em seu artigo de 1857 sobre OPO, Torstrik não encontra nada mais para dizer sobre a expressão (pp. 161 e 168). Mas dez anos mais tarde, ele substitui o imperfeito pelo particípio presente, explicando o seguinte: ‘Essas palavras não admitem nenhuma explicação; fiz tantas tentativas que considero ter o direito de afirmar isso. Felizmente, não precisamos procurar uma correção muito longe. Basta aplicar aqui também a fórmula que aparece sempre sob a mesma forma’. (p. 470). Torstrik lança aqui um desafio. Parece que ninguém o aceitou, pois os comentadores permanecem estranhamente evasivos sobre essa passagem”, trad. de Nicolás Nyimi Campanário.

passagem como uma nota de *lector eruditus*, que anteciparia uma conclusão posterior “em uma fórmula tão resumida que ela se torna obscura”¹⁵⁸.

Brague aponta, de início, dois problemas dos quais qualquer interpretação e tradução da frase deve tratar. O primeiro deles, de ordem sintática, é saber a que se refere ὁ ποτ' ἦν. Sendo introduzida por um relativo, esta expressão não poderia ligar-se ao τὸ αὐτό, pois então seria necessário um ὅπερ ou ὥσπερ. A outra opção é que o relativo retome τὸ νῦν, mas a ordem da frase não parece indicar isto, visto que ambas as partes encontram-se separadas por τὸ αὐτό. Além disso, há o problema de compreender a posição da frase no contexto. Se, por um lado, ὁ ποτ' ἦν confunde e obscurece o sentido, por outro lado, sua supressão deixaria a frase bem acabada em seu sentido: “todo o tempo simultâneo é o mesmo, pois o agora é o mesmo – ainda que distinto quanto ao seu ser – e é justamente o agora, enquanto anterior e posterior, que delimita o tempo”. Este é o argumento de Brague para considerar a fórmula em questão como um adendo posterior e, ainda que implicitamente, descartá-lo. Com isso, Rémi Brague não faz senão reforçar o desafio lançado por Torstrik.

Recentemente, Serge Margel (1999), leitor de Brague, tentou dar nova vida à passagem. Ainda que cite frequentemente seu conterrâneo, omite-se de comentar as dificuldades sintáticas observadas por Brague em seu estudo. Margel considera ὁ ποτ' ἦν como essencial ao desenrolar da reflexão aristotélica sobre o aspecto paradoxal do agora, traduzindo o trecho por: “o agora, que era a cada vez, é o mesmo”¹⁵⁹. Como se vê, ele deixa de lado a lição de Brague sobre a distância de τὸ νῦν e ὁ ποτ' ἦν.

Pois bem, considerando que este é o texto a que temos acesso – este mesmo com ὁ ποτ' ἦν – e que o termo em litígio não é algo corriqueiro, mas, ao que parece, fundamental na compreensão aristotélica do tempo, não nos cabe deixá-lo de lado. Certamente, omitindo-o, a passagem ganha clareza de sentido, mas talvez seja esse um outro sentido, por mais sutil que seja a diferença, em relação ao passo lido com ὁ ποτ' ἦν. O argumento de Brague para a desconsideração de ὁ ποτ' ἦν, portanto, não convence.

É perfeitamente possível e conveniente, assim, traduzir τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὁ ποτ' ἦν por “pois o agora [é] o mesmo que era outrora”. O ἐστὶν elíptico teria aqui o

¹⁵⁸ Brague (1995), p. 116, trad. de Nicolás Nyimi Campanário.

¹⁵⁹ Margel (1999), p. 154: “le maintenant, qui était chaque fois jadis, est le même”.

sentido de permanecer. Teria, não fosse o caso de se tratar do agora. Pois é justamente o agora que funda a noção de permanência. Permanecer é insistir no agora. E por isso, fica vedado a Aristóteles falar do agora como subjacente (ὑποκεῖμενον). O que é dito neste passo é que a identidade do agora se funda em sua repetição diferenciada, em seu ser-outro (τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον). Esta é a solução encontrada pelo Estagirita para duas aporias: (a) “o agora não sendo, mas sendo anteriormente, carece findar-se em algum momento (ποτε), e os agoras não são simultâneos uns aos outros”¹⁶⁰; e (b) “o agora não é capaz de permanecer o mesmo”¹⁶¹. Solução: o agora não cessa nem permanece, mas se repete diferentemente, ou “o agora é o mesmo que era outrora, seu ser, porém, é diferente”.

Esta interpretação nos permite lançar alguma luz sobre um assunto no qual ainda não tocamos: qual o sentido de ποτε em OPO? Traduzimos, mais acima, evasivamente, no caso de ὁ ποτ' ἦν, por “outrora”. Há uma tradicional discussão sobre a determinação ou indeterminação do ποτε enquanto momento. No entanto, não se coloca em suspeita a noção de ποτε como momento na referência ao agora (τὸ νῦν), como é o caso em 219 b11. Causa certo mal-estar pensar que o agora é “em determinado (ou indeterminado) momento”. A frase, assim, beira o absurdo. A noção de ποτε, ao menos na expressão que investigamos, deve ser haurida do caráter repetitivo do agora. Resolvemos o constrangimento, portanto, pensando o ποτε como cada dar-se do agora ou, simplesmente, como “a cada vez”.

A terceira ocorrência de OPO ocupa lugar central no estudo do agora. O trecho, 219 b12-16, segue imediatamente aquele onde se encontra ὁ ποτ' ἦν, explicitando o modo como o agora é a cada vez o mesmo, embora seu ser seja distinto. Vejamos o passo:

τὸ δὲ νῦν ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό· ἢ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν <εἶναι>), ὃ δὲ ποτε ὅν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό.

O agora é, por um lado, enquanto o mesmo e, por outro, não é enquanto o mesmo. Pois, na medida em que é outro, é distinto (e isto era ser para o agora). Mas, o agora sendo a cada vez o que é, é o mesmo.¹⁶²

¹⁶⁰ *Física* IV, 10, 218 a14 s.: τὸ δὲ νῦν μὴ ὄν πρότερον δὲ ὄν ἀνάγκη ἐφθάρθαι ποτέ, καὶ τὰ νῦν ἅμα μὲν ἀλλήλοις οὐκ ἔσται

¹⁶¹ *Física* IV, 10, 218 a21 s.: ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἰεὶ τὸ αὐτὸ διαμένειν δυνατόν·

¹⁶² *Física* IV, 11, 219b 12-16.

O sentido: na medida em que agora é isto ou aquilo, o agora é sempre outro (este outro consome o agora e é seu ser), mas na medida em que, a cada vez em que isto ou aquilo é, dá-se o agora, o agora é o mesmo.

É certo que o predicado da frase ὃ δέ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό ἐστὶ τὸ αὐτό, mas qual seja o sujeito é o que devemos investigar. Não pode ser o relativo, pois assim estaria dito que o que o agora é, sendo a cada vez, é o mesmo, isto é, o ser do agora é o mesmo. Mas é justamente o contrário disso o que é dito na frase anterior. Tampouco temos o direito de entender a frase como “o subjacente do agora é o mesmo”, visto que Aristóteles não faz uso do termo *hypokeîmenon*, cunhado como conceito por ele mesmo. Portanto, o sujeito deve ser τὸ νῦν, como se espera desde a leitura da frase anterior (resumindo: o ser do agora é outro, mas o agora é o mesmo). O relativo ὃ é predicado do particípio ὄν e sujeito de ἐστι. Quanto à cópula que há entre τὸ νῦν e τὸ αὐτό, trata-se de um ἐστι elíptico, o que explica a posição da vírgula entre ambos.

O problema tratado nesse passo impõe-se, claramente, a partir da tarefa de dizer o agora. Dizemos “agora é noite”, isto é, o ser do agora é noite. Dizemos “agora é dia”, isto é, o ser do agora é dia. O ser do agora é, a cada vez, distinto. Porém, sempre que algo é, seja dia seja noite, o agora é, e nesta medida ele é o mesmo. No entanto, o plano lógico apenas insinua um problema maior. Em primeiro lugar, em qualquer enunciação do agora como “agora é dia”, o que dele é enunciado é um acidente, mas uma espécie de acidente essencial ou, caso se prefira, uma essência accidental.

Em segundo lugar, a substantivação do agora torna-se problemática, pois ele se consome todo pela atualidade do ente que lhe é predicado. O uso de OPO serve à tentativa aristotélica de dizer algo de um sujeito que, ontologicamente, não é sujeito, não é subjacente a nada, mas que coincide com todo móvel que atualmente é.

Em seguida a esse passo, Aristóteles retoma a relação entre o tempo ao movimento e à magnitude. É neste contexto que encontramos a quarta ocorrência de OPO. O trecho diz:

καὶ ὁμοίως δὴ τῇ στιγμῇ τὸ φερόμενον, ᾧ τὴν κίνησιν γνωρίζομεν καὶ τὸ πρότερον ἐν αὐτῇ καὶ τὸ ὕστερον. τοῦτο δὲ ὃ μὲν ποτε ὄν τὸ αὐτό (ἢ στιγμή γὰρ ἢ λίθος ἢ τι ἄλλο τοιοῦτόν ἐστι), τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο, ὥσπερ οἱ σοφισταὶ λαμβάνουσιν ἕτερον τὸ Κορίσκον ἐν Λυκείῳ εἶναι καὶ τὸ Κορίσκον ἐν ἀγορᾷ.

E, igualmente, ao ponto [acompanha] o deslocado, pelo qual conhecemos o movimento e o anterior e o posterior no movimento. O deslocado é o mesmo sendo a cada vez (seja um ponto, uma pedra ou qualquer coisa do tipo), mas o modo de dizê-lo é distinto, do mesmo modo como os sofistas concebiam serem distintos o Corisco no Liceu e o Corisco na Ágora.¹⁶³

Nessa passagem temos OPO relacionado, não ao agora, mas ao deslocado (τὸ φερόμενον). Impõe-se, logo, a pergunta: por que Aristóteles não usa aqui o termo ὑποκεῖμενον, que seria conveniente, segundo nossa reflexão, ao ente móvel, mas não ao agora? Primeiramente, devemos elucidar o passo e, depois, repetir a pergunta.

O Estagirita, a essa altura, estende a relação de acompanhamento entre o movimento e a grandeza ao deslocado e ao ponto. Constitui-se, assim, a analogia: ponto-extensão/deslocado-deslocamento. Essa analogia será, a seguir, novamente estendida, incluindo, desta vez, a relação agora-tempo e, logo depois, a frase OPO será repetida para dizer a identidade do agora, e não mais do deslocado.

O sentido de 219b 16-21 parece claro: o ente que está em deslocamento permanece o mesmo a cada passo do deslocamento, uma vez que o deslocamento é o deslocar-se desse mesmo ente. O ente móvel é, assim, aquilo em que se dá o movimento. Rejeitar isso é rejeitar a realidade do movimento, pois significa supor que o ente vem a ser do não ente absoluto, e assumir a posição em que Aristóteles enquadra Heráclito. Em outro sentido, porém, o ente tomado na sua composição atributiva (esse parece ser, a princípio, o sentido de τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο) é a cada vez diferente. Tomemos o exemplo corrente em *Física* I, o homem inculto que vem a ser culto: “homem inculto” é diferente de “homem culto”, mas o tornar-se culto apenas é possível porque o homem permanece homem nessa alteração.

Surpreende, no entanto, que Aristóteles faça uso consciente e irrestrito de um sofisma para dizer a alteridade existente entre “Corisco no Liceu” e “Corisco na Ágora”. Além disso, no âmbito sofístico não faz sentido diferenciar entre *lógos* como definição e *lógos* como predicação accidental, distinção essa aristotélica. Portanto, se “Corisco no Liceu” e “Corisco na Ágora” são distintos pelo *lógos* do modo como dizem os sofistas, temos de tomar *lógos* como enunciado em geral, num sentido até mais próximo do que Aristóteles entende por definição (*hórismos*).

¹⁶³ *Física* IV, 11, 219b 16-21.

Mas, qual a razão de Aristóteles propor uma tese tão contrária à sua teoria? Só conseguimos compreender sua razão se lermos o passo não como uma tese sobre o deslocado, mas como uma explicitação do caráter do agora por meio de uma comparação com uma hipótese. Ou seja, o agora comporta-se como o deslocado sob a ótica sofística¹⁶⁴. Trata-se, então, de um artifício retórico usado pelo Estagirita para falar de um sujeito que não é sujeito algum.

O que vem a seguir é a conclusão do passo, repetindo, desta vez com mais propriedade, a estrutura já utilizada para dizer a ambiguidade do agora:

τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει (τῷ γὰρ φερομένῳ γνωρίζομεν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει, ἢ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν). ὥστε καὶ ἐν τούτοις ὃ μὲν ποτε ὄν νῦν ἐστι, τὸ αὐτό (τὸ πρότερον γὰρ καὶ ὕστερόν ἐστι τὸ ἐν κινήσει), τὸ δ' εἶναι ἕτερον (ἢ ἀριθμητὸν γὰρ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν).

O agora acompanha o deslocado, como o tempo [acompanha] o movimento (pois pelo deslocado conhecemos o anterior e posterior no movimento, na medida em que o agora é o anterior e posterior numerado); de modo que também neles o agora sendo a cada vez é o mesmo (pois o anterior e posterior é no movimento), mas seu ser diferente (pois o agora enquanto numerável é anterior e posterior).¹⁶⁵

A locução ἐν τούτοις refere-se a πρότερον e ὕστερόν tomados individualmente, e não como uma estrutura, o que explica o plural ao invés do singular τὸ usado na linha anterior. Este passo é importante porque, por um lado, mostra que (a), embora os limites de *um* tempo sejam o mesmo (o agora), seu ser é distinto e que (b) o agora funda-se na tensão do anterior-posterior.

Sobre (a): o agora anterior e o agora posterior não podem ser idênticos, pois não é possível que coisa alguma que seja finita e divisível tenha um só limite¹⁶⁶, mas

¹⁶⁴ Ross (1998), p.600: "The premiss 'being Coriscus in the Lyceum is different from being Coriscus in the market-place' was used by the sophists to support the conclusion that Coriscus is different from himself. The argument, according to S. 723, 11-20 was 'Coriscus, being the same, is now in the market place and now in the Lyceum; he who comes to be now in the market-place and now in the Lyceum comes to be different from himself'. De fato, esta é a estrutura do argumento de Aristóteles, mas a questão é saber a respeito do que o argumento argumenta. Aristóteles está longe de concordar com os sofistas quanto a Corisco ser diferente de si mesmo. O argumento convém, sim, a mostrar como o ser do agora é, a cada vez, diferente de si mesmo. Brague (1995), p. 129: "o agora é o único caso no qual a sofística tem razão". Certo, mas com a ressalva de que a sofística, neste caso, escreve certo por linhas tortas: o que é distinto de si mesmo, diria Aristóteles, não é Corisco, mas o agora e, por desconsiderarem que no seio da alteridade do agora há algo capaz de perdurar junto à repetição do agora (e este algo é, justamente, o ὑποκείμενον), confundem-se os sofistas.

¹⁶⁵ *Física* IV, 11, 219b 22-27.

¹⁶⁶ *Física* IV, 10, 218a 22-24.

tampouco podem ser completamente distintos, pois então o agora anterior teria de deixar de ser em algum agora e o faria em algum agora posterior e, conseqüentemente, os agoras anterior e posterior seriam simultâneos. Resta que no agora anterior e no agora posterior, “o agora, sendo a cada vez o que é, é o mesmo”, o ser (do agora anterior e do agora posterior) é distinto.

E, então, sobre (b): “pois o agora é o anterior e posterior enquanto numerável” (ἢ ἀριθμητὸν γὰρ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν). O ἀριθμητὸν não pode ser entendido aqui apenas como quantificável. A noção de *áarithmos* diz o resultado da atividade de articular, organizar, conjuntar. E é este resultado que permite a contagem, o quantificar¹⁶⁷. Por isso, Aristóteles faz de πρότερον καὶ ὕστερόν uma expressão, ou seja, trata-se de uma articulação. E o número é, propriamente, isto: uma articulação.

Devemos, portanto, forçar uma nova tradução que deixe evidente nossa interpretação: “o agora é a possibilidade da articulação anterior-posterior”. Com isto, dizemos que a identidade do agora é sua possibilidade de vir a ser outro a cada vez, sem que, com isso, deixe de ser (isto é, sem que deixe de ser *agora*). Somente podemos perguntar pelo agora, quando percebemos o que é na tensão do que foi e do que há de vir. Por isso, Aristóteles diz que quando percebemos o agora como um, não percebemos o tempo, pois não percebemos o movimento¹⁶⁸. Na verdade, quando percebemos o agora como um, nem mesmo vemos o agora mas apenas o que ele é. Percebemos, *stricto sensu*, o agora, quando confrontamos agoras distintos e nos damos conta de que seu caráter é ser sempre outro. E é a possibilidade de ser sempre e sempre outro (isto é, a possibilidade da articulação anterior-posterior) que é o agora.

Sua determinação como possibilidade de articulação de um anterior e um posterior provém do fato de ele mesmo já ser “o anterior e posterior no movimento” (τὸ πρότερον γὰρ καὶ ὕστερόν ἐστι τὸ ἐν κινήσει). Ou seja, seu estatuto, enquanto o mesmo, é ser sempre anterior a algo e posterior a algo. Em razão disto, é a partir do agora que se mostram um instante qualquer anterior – do qual o agora é posterior – e um instante qualquer posterior – do qual o agora é anterior. Na medida em que se mostram

¹⁶⁷ Seguimos as reflexões de Brague sobre o α não privativo de ἀριθμος. Cf. Brague (1995), pp. 134-144.

¹⁶⁸ *Física* IV, 11, 219a 30-33: ὅταν μὲν οὖν ὥς ἐν τὸ νῦν αἰσθανώμεθα, καὶ μὴ ἦτοι ὥς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ἢ ὥς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὕστερου τινός, οὐ δοκεῖ χρόνος γεγενῆσθαι οὐδείς, ὅτι οὐδὲ κίνησις.

o agora anterior e o agora posterior, torna-se claro que o conteúdo (o ser) de ambos é distinto, porém articulado pelo agora que atualmente é, e é o mesmo.

Passemos, assim, à próxima ocorrência de OPO:

καὶ γὰρ ἡ κίνησις καὶ ἡ φορὰ μία τῷ φερομένῳ, ὅτι ἐν (καὶ οὐχ ὅποτε ὄν – καὶ γὰρ ἂν διαλίπτοι – ἀλλὰ τῷ λόγῳ).

Pois também o movimento e o deslocamento são um em função do ente deslocado, que é um (mas não porque está a cada vez sendo deslocado – pois podem haver interrupções –, mas pela definição).¹⁶⁹

A expressão aparece novamente referida ao deslocado (τὸ φερόμενον), mas, desta vez, de modo negativo. Devemos, de imediato, retomar 219b 16-21. Desta passagem dissemos tratar-se de uma hipótese, um artifício usado por Aristóteles para elaborar um discurso sobre um não-sujeito.

Nossa tese é ratificada agora em 220a 6-8: o deslocado não possui o mesmo caráter do agora. O que doa unidade ao deslocamento é que o ente deslocado é, por definição, o mesmo do início ao fim, mas não porque a cada vez – e aqui já podemos ler “a cada agora” – ele está efetivamente em deslocamento (e não em repouso). Já a unidade do tempo é dada pelo agora que, sendo a cada vez o que é (seja dia, seja noite), é o mesmo, mas seu ser é sempre outro.

3.1.2. Os outros textos

De partibus animalium

Iniciando-se em 648 b11, o passo investiga se o quente (τὸ θερμόν) é dito absolutamente (*haplôs*) ou de muitos modos (*pleonakhôs*). Aristóteles propõe elucidar o efeito (τὸ ἔργον) do quente e, se forem muitos, quantos. A seguir, são apontados os seguintes modos pelos quais se diz que algo é mais quente (*thermóteron*):

- um corpo é mais quente que outro se aquece mais um corpo em contato consigo;
- ou se causa uma sensação mais forte (*mállon aísthesin*) e, sobretudo, dor;
- ou se funde ou inflama algo mais rápido;

¹⁶⁹ Física IV, 11, 220a 6-8.

- se temos um corpo maior e um menor de igual constituição, o maior é mais quente (isto é, possui mais calor);
- ou o que demora mais tempo para esfriar, bem como o que menos tarda a esquentar (embora possa esquentar mais rápido enquanto é homogêneo ou próximo, e mais lento enquanto é contrário ou distante);

Após a enumeração, Aristóteles afirma:

Λέγεται μὲν οὖν εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλὰ τοσαυταχῶς ἕτερον ἑτέρου θερμότερον· τούτους δὲ τοὺς τρόπους ἀδύνατον ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ πάντας.

Se não é de diversos modos que se diz o quente, mas de tantos modos [citados acima, diz-se] que uma coisa é mais quente que outra, é impossível que todos esses tipos convenham à mesma coisa.¹⁷⁰

O que se quer mostrar é que não há uma substância que seja mais quente de modo absoluto, mas que algo é mais quente que algo em algum ou alguns desses sentidos. A água fervente comparada ao ferro é um dos exemplos usados pelo Estagirita: segundo ele, a água aquece mais rápido, mas o ferro, quando aquecido, é capaz de queimar outras substâncias com maior intensidade que a água fervente.

Aristóteles passa, então, a outra distinção: entre os corpos, alguns possuem o calor proveniente de outros, e alguns possuem o calor neles mesmos (*tà mèn allotrían ékhei tèn thermóteta tà d' oikeían*), distinção essa que, algumas linhas depois (649 a6), é tomada como possuir o calor por si mesmo (*kath' autó*) ou por acidente (*katà symbebekós*). O fogo, por exemplo, possui por si mesmo calor, enquanto a água fervente possui calor por acidente, isto é, se do fogo é retirado o calor, ele se extingue, mas se água perde calor, ela deixa de ferver, mas segue sendo água.

Há, porém, segundo Aristóteles, um caso em que não é simples dizer que algo é ou não é quente (*oud' éstin haplôs eipeîn hóti thermòn è mè thermón*), isto é, um caso que não se enquadra nem no que é quente por si mesmo, nem no que o é por acidente. É na explicação desse estranho modo de possuir calor aqui que encontramos OPO:

“Ο μὲν γάρ ποτε τυγχάνει ὄν τὸ ὑποκείμενον, οὐ θερμόν, συνδυαζόμενον δὲ θερμόν, οἷον εἴ τις θεῖτο ὄνομα ὕδατι ἢ σιδήρῳ θερμῷ.

O que o subjacente a cada vez é, não é quente, sendo adicionado calor [resulta quente] como se alguém desse nome à água quente ou ao ferro quente.¹⁷¹

¹⁷⁰ *De partibus animalium* II, 2, 648b 23-25.

Como ressalta Brague¹⁷², novamente – como nos casos da *Física* – o relativo *hó* é predicado, e não sujeito, de *tò hypokeîmenon* na cópula *tynkhánei òn*. A diferença encontra-se entre tomar como “o que o subjacente a cada vez é” ou como “o que a cada vez é o subjacente”. Trata-se claramente do primeiro caso, pois não se está a dizer que a cada vez uma ou outra serve de subjacente, mas que aquilo que é subjacente é diferente da coisa tomada com a adição de calor – adição essa que, vale dizer, é constitutiva da própria coisa assim tomada. Aristóteles tem em mente, como o mostra a frase seguinte, o sangue, cujo subjacente não é quente (e, por isso, ele não seria um quente por si mesmo), mas que aquilo que se diz com o termo “sangue” implica necessariamente a presença do calor (e, então, não seria um mero quente por acidente).

Essa discussão será retomada em 649b 21:

Τούτων δὲ διωρισμένων φανερόν ὅτι τὸ αἷμα ὥδι μὲν ἔστι θερμόν, οἷόν τι ἦν αὐτῷ τὸ αἷματι εἶναι (καθαπερεὶ ὀνόματί τινη σημαίνομεν τὸ ζέον ὕδωρ, οὕτω λέγεται), τὸ δ' ὑποκείμενον καὶ ὃ ποτε ὄν αἷμά ἐστιν, οὐ θερμόν· καὶ καθ' αὐτό ἐστι μὲν ὡς θερμόν ἐστιν, ἔστι δ' ὡς οὐ. Ἐν μὲν γὰρ τῷ λόγῳ ὑπάρξει αὐτοῦ ἡ θερμότης, ὥσπερ ἐν τῷ τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου τὸ λευκόν· ἡ δὲ κατὰ πάθος τὸ αἷμα, οὐ καθ' αὐτό θερμόν.

Tendo discernido sobre esses assuntos, é evidente que o sangue é quente na medida em que o sangue [é tomado como] o que era ser para ele (de modo que se significássemos a água fervente através de um nome, isso seria dito), o subjacente e o que sendo a cada vez ele é sangue não é quente; e então em certo sentido [o sangue] é quente por si mesmo, em outro sentido, não. Pois o calor está no seu enunciado, como no do homem branco está o branco; por outro lado, na medida em que é por afecção, não é quente por si mesmo.¹⁷³

Em *hó pote òn haîma estin*, o sujeito é novamente o relativo, sendo-lhe predicado pela cópula *ón* o *tò hypokeîmenon* que aparece antes, enquanto o *aîma* é predicado pelo *estin* à expressão “*hò pote òn [tò hypokeîmenon]*”. Assim, deve-se ler: “o subjacente e o que sendo a cada vez ele [a saber, o subjacente] é sangue não é quente”. Mas por que Aristóteles distingue entre o subjacente e “o que sendo a cada vez ele é sangue”, afirmando que nenhum dos dois é quente.

O sangue não tem em seu subjacente calor, pois ele é composto, segundo Aristóteles, por água (cujas propriedades são o frio e o úmido) e terra (frio e seco). Por

¹⁷¹ *De partibus animalium* II, 2, 649a 15-17.

¹⁷² 1995, pp.107s.

¹⁷³ *De partibus animalium* II, 3, 649b 21-27.

outro lado, o calor que é próprio do sangue não é um mero acidente como no caso da água fervente. Seria dado um nome à água fervente caso a ebulição causasse uma transformação na essência da água, gerando uma nova coisa. Não é, porém, esse o caso da água, mas sim do sangue. Aristóteles toma como problemático o ser-quente do sangue porque o sangue vem a ser a partir de terra e água junto a um processo de aquecimento (como bem observa Brague, trata-se de um cozimento). O resultado, isto é, o próprio sangue, não é quente, o que significa que ele pode ser resfriado sem deixar de ser sangue. Não fosse assim, não haveria qualquer equívoco em dizer simplesmente que o sangue é quente por acidente. Trata-se de uma posse do calor bem diferente do caso do fogo (que se extingue quando perde calor, e por isso é quente por si mesmo) e da água (que tanto pode receber calor quanto pode não recebê-lo, permanecendo, em ambos casos, água).

Portanto, Aristóteles utiliza a expressão OPO para dizer o sangue tal como ele se mostra a cada vez, que é como o resultado do cozimento do subjacente (a mistura de terra e água). Esse resultado, que não é quente, é contraposto à definição do sangue, que inclui o calor pelo qual ele é gerado.

De generatione et corruptione

Ἀλλὰ τοῦτο τὸ μὴ ὄν ἀπλῶς ἀπορήσειεν ἂν τις πότερον τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ἐστίν, οἷον γῆ καὶ τὸ βαρὺ μὴ ὄν, πῦρ δὲ καὶ τὸ κοῦφον τὸ ὄν, ἢ οὐ, ἀλλ' ἐστὶ καὶ γῆ τὸ ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν ὕλη ἢ τῆς γῆς, καὶ πυρὸς ὡσαύτως. Καὶ ἄρα γε ἑτέρα ἑκατέρου ἢ ὕλη, ἢ οὐκ ἂν γίνοιτο ἐξ ἀλλήλων οὐδ' ἐξ ἐναντίων; τοῦτοις γὰρ ὑπάρχει τὰναντία, πυρί, γῆ, ὕδατι, ἀέρι. Ἡ ἐστὶ μὲν ὡς ἡ αὐτή, ἐστὶ δ' ὡς ἡ ἑτέρα· ὁ μὲν γὰρ ποτε ὄν ὑπόκειται τὸ αὐτό, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό.

Mas caberia ser questionado isso: o simples não ente [*tò mè òn haplôs*] seria um dos contrários, de modo que a terra e o pesado são não ente, enquanto o fogo e a luz são ente? Ou não, mas sim o ente é terra, enquanto o não ente é a matéria da terra, e do mesmo modo com o fogo? Seria diferente a matéria de cada um? Ou não viria a ser reciprocamente nem dos contrários, pois pelos contrários existem os opostos –fogo, terra, água e ar. Ou é em certo sentido a mesma, e, em outro, diferente, pois o que [a matéria] sendo a cada vez subjaz é o mesmo, mas seu ser não é o mesmo.¹⁷⁴

Aristóteles aborda, no início da passagem, o simples não ente (*tò mè òn haplôs*), isto é, a matéria primeira, desprovida de qualquer forma. Isso implica questionar o vir a

¹⁷⁴ *De generatione et corruptione* I, 3, 319a 29-b4.

ser dos elementos primordiais, discernindo se o não ente absoluto é algum deles ou se é a matéria de cada um. Após decidir a favor dessa última formulação, impõe-se o problema: a matéria primeira é a mesma em todos os elementos ou diferente em cada um?

O discurso aristotélico passa, então, a operar não mais no âmbito da dicotomia matéria-forma, em que os quatro elementos (fogo, terra, água e ar) com suas respectivas propriedades (quente e seco, seco e frio, frio e úmido, úmido e quente) respondem pela matéria última de todas as coisas, mas no seio da matéria apenas. A solução é encontrada no cruzamento entre os elementos opostos e as propriedades contrárias: na ordem dos elementos citada por Aristóteles em 319b 2, a passagem de um a outro se dá pela permanência de uma propriedade e pela mudança da outra. A frase “pois o que [a matéria] sendo a cada vez subjaz é o mesmo” deve ter como exemplo aplicativo o seguinte: seco é a determinação subjacente da relação entre a matéria-terra e a matéria-fogo, isso que subjaz permanece o mesmo (note-se que é a propriedade material, que ordinariamente consiste no predicado, é tomada como subjacente da matéria mesma), mas ora é predicado da terra, ora do fogo, seu ser, portanto, é diferente.

Vemos, assim, que a expressão OPO é usada para operar uma certa inversão no discurso predicativo comum, inversão essa requerida por uma situação limítrofe em que o recurso a um subjacente *stricto sensu* se mostra absurdo (pois haveria sempre uma matéria anterior à matéria, e assim ao infinito) e se faz necessário certo contorcionismo da linguagem para explicar a fundamentação do fundamento. Daí a ambiguidade: em certo sentido a matéria primeira dos quatro elementos é a mesma, em outro sentido não é.

3.1.3. A última ocorrência de *Física IV*, 10-14

Após um salto no texto de Aristóteles, encontramos a última ocorrência de OPO em 223a 25-29. Trata-se das considerações finais acerca do tempo, e o tema em questão é, especificamente, a existência do tempo sem a alma (εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσης).

εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὃ ποτε ὄν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ἢ ἀριθμητά ἐστιν.

Se nada que não a alma ou o intelecto da alma por natureza numera, impossível haver tempo não existindo a alma, a não ser o tempo sendo aquilo que a cada vez é, da mesma forma como se acredita haver movimento sem alma, e o anterior-posterior é no movimento; e o tempo é o anterior e posterior enquanto numeráveis.¹⁷⁵

A ocorrência de OPO é desprezada por quase todos os comentadores, que se satisfazem por ler ὁ ποτε ὃν ἔστιν ὁ χρόνος como “o substrato do tempo”¹⁷⁶. De fato, essa passagem é tão polêmica e tão pouco clara, mesmo tomando OPO como substrato, que o foco da interpretação recai plenamente na compreensão da relação entre alma, tempo e movimento. Tentaremos entender o argumento de Aristóteles para depois, então, tratarmos de OPO.

O problema que é aqui abordado nasce na definição aristotélica do tempo como “número [numerado] do movimento segundo o anterior e posterior”. Para Aristóteles, a realidade do número como abstração intelectiva é estritamente dependente da realidade do ente capaz de realizar tal abstração. Na definição do tempo, porém, essa realidade é atrelada a algo cuja realidade não depende da capacidade de numerar, o movimento.

O caso guarda certa semelhança com o dos sensíveis, cuja realidade supõe a existência de entes capazes de sentir. Ainda que algo não seja percebido agora, é resguardada sua capacidade de ser percebido por haver também algo capaz de percebê-lo, mesmo que não o perceba agora¹⁷⁷. E esse é justamente o sentido do *aístheton*, caso contrário teríamos de sustentar que sensível é apenas o que se encontra agora em atividade ou que, por outro lado, há inúmeros e desconhecidos outros sensíveis que carecem de um ente capaz de percebê-los.

Enquanto no *De anima* Aristóteles fala explicitamente da subsistência do *hypokeîmenon* que possui formas sensíveis, ainda que não haja ente algum capaz de perceber essas formas, em *Física* III, 1, ele afirma que “a cor (*chrôma*) e o visível (*horatôn*) não são o mesmo”¹⁷⁸, embora seja justamente a cor aquilo que é primordialmente (*kýrios*) visível. Isto é, numericamente são o mesmo, mas quanto ao ser são distintos, de modo que na ausência da *possibilidade* (*dýnamis*) de sensação, a cor não perde sua realidade enquanto cor, mas apenas enquanto visível.

¹⁷⁵ *Física* IV, 14, 223a 25-29.

¹⁷⁶ É o caso, por exemplo, de Sorabji (2006), p. 93, e de Goldschmidt (1982), p. 111.

¹⁷⁷ *De anima* III, 2, 426 a15-26.

¹⁷⁸ *Física* III, 1, 201 b4.

A semelhança entre os casos parece parar por aí. Se a cor é um atributo real do colorido, o tempo não pode ser atribuído a nenhum *hypokeîmenon*. Ou pode? Caso se tome OPO como “substrato”, Aristóteles estaria dizendo que, embora o tempo não exista sem o intelecto da alma, seu substrato, o movimento, existiria sem ele, o intelecto. Mesmo nesse caso o problema permanece de pé, a não ser que se tome como análoga a relação entre, por um lado, o tempo e o tempo enquanto numerável e, por outro, a cor e o visível. Vimos, porém, que isso é completamente inadequado à própria definição do tempo, pois ele é essencialmente numerável.

No entanto, mantendo ainda a lição da cor e do visível, podemos tomar a analogia entre eles e o par movimento/tempo, de modo que o movimento independa da existência de um ente capaz de numerar na mesma medida em que a cor tem autonomia frente ao ente capaz de perceber, enquanto o tempo depende daquele ente na mesma medida em que o visível depende do percipiente. Consequentemente, se a cor é visível, o movimento – e, de modo mais direto, o anterior e posterior no movimento – é numerável e é tempo. Insólita conclusão se nos fixarmos na recusa aristotélica, em *Física* IV, 10, de uma tal definição, mas bastante convincente e, inclusive, exigida pela própria investigação. Vale lembrar que, no capítulo 11, Aristóteles já afirmara que “o tempo não é movimento senão na medida em que o movimento possui número”¹⁷⁹, o que significa que, ao menos em certo sentido, o tempo é movimento. Assim, como afirma Rey Puente,

no âmbito dessa relação especial [a saber, entre os termos que compõem a definição do tempo] a ênfase atribuída a cada um dos termos que integram a definição do tempo é intercambiável. [...] dizer que o tempo é 'número do movimento segundo o anterior-posterior' é o mesmo que dizer que ele é 'movimento numerado segundo o anterior-posterior'¹⁸⁰.

Aristóteles precisa, então, dizer que o tempo é movimento numerado segundo o anterior e posterior, sem identificá-lo simplesmente ao movimento. O tempo aparece, a quem ele pode aparecer, como a estrutura anterior-posterior do movimento, seu ser, porém, é o ser-numerado do movimento segundo essa estrutura. Do mesmo modo como o sangue é quente porque sua existência depende de um cozimento, embora ele mesmo

¹⁷⁹ *Física* IV, 11, 219b 2: οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίνησις..

¹⁸⁰ 2001, p. 156.

não se apresente a cada vez como quente¹⁸¹, o tempo não existe sem ser o movimento numerado segundo o anterior e posterior, mas o anterior e posterior do movimento não carece de intelecto. Àquele ente capaz de numerar, o tempo se apresenta como anterior e posterior no movimento, embora o tempo mesmo não seja apenas o anterior e posterior no movimento, mas, sim, “o anterior e posterior enquanto numeráveis”. Aristóteles lança mão de OPO para dizer o modo como o tempo se apresenta ao ente ao qual ele é capaz de se apresentar, discernindo entre, por um lado, seu modo de apresentação e, por outro, seu ser e sua definição, que implicam o ser-numerado.

Com isso, voltamos à discussão do capítulo anterior sobre a percepção do tempo nos animais e no homem. Que alguns outros animais que não o homem sejam dotados de uma percepção do tempo significa que são capazes de apreender o anterior e posterior no movimento, isto é, perceber a sucessividade e a simultaneidade do sensível. Apenas ao homem, porém, o tempo se mostra enquanto tal, ou seja, como algo distinto do movimento e das coisas, de modo que somente aquele ente pode contar com o tempo. Sem dúvida, essa percepção em sentido forte ultrapassa o âmbito estritamente sensível do real, desdobrando-se propriamente nas atividades que implicam o discurso e o silogismo, como a recordação e, em especial, o artifício (*tékhnē*). Com efeito, a possibilidade de recordar o que se esqueceu e de projetar, prever, só está ao alcance do ente capaz de contar com o tempo.

Tendo em vista tudo o que dissemos sobre 223a 25-29, não parece haver razão para pensar que Aristóteles, no citado trecho, evita responder a questão sobre a existência do tempo, como crê Victor Goldschmidt¹⁸², ainda que a resposta aristotélica não seja nem um pouco simples e definitiva, como pensa Ursula Coope¹⁸³. A virada euporética nesse caso é tão oblíqua, como vimos, quanto a solução da aporia sobre o ser-quente do sangue. De todo modo, a análise de Goldschmidt aponta com firmeza o interesse de Aristóteles: “Está aí o ponto decisivo. Não se trata de saber se a alma é necessária para perceber o tempo, mas se o tempo não é inteiramente uma construção do intelecto, carecendo, nele mesmo, de toda realidade substancial”¹⁸⁴. Goldschmidt dirá, contra a tese de Antifonte de que o tempo é “pensamento (*nóema*) e medida (*métron*), e

¹⁸¹ *De partibus animalium* III, 2, 648b 23-25; 3, 649b 21-27. Cf. seção anterior.

¹⁸² 1982, pp. 111-122.

¹⁸³ 2005, pp. 159-172.

¹⁸⁴ 1982, p. 117.

não substância (*hypóstasis*)”¹⁸⁵, que o tempo possui uma realidade substancial, a saber, o anterior e posterior no movimento. Mas atribuir ao anterior e posterior o sentido de substrato do tempo, além de resultar de uma intervenção no texto aristotélico, lendo *hypokeîmenon* onde não há, não resulta em nenhum ganho de clareza, afinal como o anterior e posterior poderia ser o substrato de algo?

Torstrik opta por ler *kínesis* como “substrato” do tempo, afirmando que “o tempo enquanto tal não é concebível sem uma alma para apreendê-lo; apenas seu substrato, o movimento, é concebível também sem alma”¹⁸⁶. No entanto, o tempo não é, para Aristóteles, uma construção do intelecto, mas é quase isso: algo como o horizonte da lida do ente dotado de intelecto com o mundo móvel ou, como afirma Rey Puente, *modus operandi* da percepção¹⁸⁷.

Com essa caracterização apontamos o lugar de encontro de dois entes cujos modos de ser diferem radicalmente, a alma dotada de intelecto e o mundo móvel. Pois se a alma é capaz de perceber o tempo e as coisas que são no tempo, ela não o faz por um movimento no sentido estrito que o termo *kínesis* possui para Aristóteles¹⁸⁸. Por isso, mesmo quando concordamos com Rey Puente sobre o tempo ser a modalidade da percepção, devemos estar alertas ao fato de que, como veremos na próxima seção, a alma não é temporal no mesmo sentido em que os movimentos e móveis são temporais. Não é por acaso que, em *Metafísica* IX, 6, Aristóteles fundamenta em tempos verbais a distinção entre a atividade pura (*enérgeia*) e o movimento (*kínesis*), como tampouco é desprezível, que todos os exemplos relativos à *enérgeia* digam respeito explicitamente a ações (*práxeis*) da vida anímica do ente dotado de intelecto e discurso.

Indagaremos, a seguir, a distinção entre as ações anímicas e o movimento segundo o critério da temporalidade, utilizado por Aristóteles no livro IX, especialmente em seu sexto capítulo.

¹⁸⁵ Écio, 1, 226: νόημα ἢ μέτρον τὸν χρόνον, οὐχ ὑπόστασιν. Ver, acima, seção 1.1.4. de nossa dissertação.

¹⁸⁶ Torstrik (1867), p.515: *Die Zeit ist als solche nicht denkbar ohne eine Seele sie aufzufassen; nur ihr substrat, die Bewegung, ist auch ohne Seele denkbar.*

¹⁸⁷ 2001, p. 276.

¹⁸⁸ Cf. capítulo anterior.

3.2. PRÁTICAS DO PRESENTE-PERFEITO EM METAFÍSICA IX, 6

Antes de adentrarmos a discussão que realmente nos interessa, cabem algumas breves palavras sobre o livro IX. Primeiramente, seu tema é o ser enquanto *dýnamis* e *enérgeia*. Ele é nitidamente dividido em duas partes: uma que compreende os capítulos 1-5, e outra composta pelos capítulos 6-9, de modo que o décimo e último capítulo, versando sobre a verdade e a falsidade, encontra-se isolado dos restantes. Na primeira etapa, Aristóteles trata da *dýnamis* envolvida no movimento e concebida como o poder de um ente atuar sobre outro e de resistir à atuação do outro; na segunda etapa, a *dýnamis* é inquerida desde sua copertinência com a *enérgeia* que não implica movimento, isto é, como uma potencialidade relativa a uma atividade. Deixaremos de lado a discussão sobre a relação entre ambas as etapas, seja ela de continuidade – como defende Michael Frede – ou de ruptura – como defende Ross¹⁸⁹.

O sexto capítulo começa com o anúncio de que a *dýnamis* será abordada em um sentido que não se restringe ao âmbito do movimento. O primeiro espanto ocorre aos lermos que essa extensão do sentido da *dýnamis* para além do movimento coincide com a necessidade de uma investigação da *enérgeia*, pois também a *enérgeia* deveria estar em jogo na abordagem da *dýnamis katà kínēsín*. Consequentemente, tratar-se-ia também de uma distinção entre um sentido de *enérgeia* implicado no movimento e outro que independe do movimento? Não necessariamente, pois se o movimento consiste em *entelécheia* e *enérgeia*, enquanto atualidade e atividade, o que o caracteriza é o sentido da *dýnamis* da qual há atividade e acabamento, sendo o movimento uma atividade inacabada (Física III, 2, 201b 31s: *enérgeia atelés*), pois ali onde ele é pleno já não há movimento. Quando, então, Aristóteles traça uma distinção entre *kínēsis* e *enérgeia*, em IX, 6, o que se separa, em verdade, é a duplicidade do conceito de *dýnamis*. Onde há movimento, há necessariamente um “ainda não” e esse é o poder do móvel.

A passagem que sobremaneira nos interessa, 1048b 18-35, é motivo de grande polêmica pelo fato de ser omitida nos manuscritos E e J, encontrando-se apenas em A^b. Não bastasse isso, seu papel no andamento de IX, 6 parece ser, no mínimo, superficial,

¹⁸⁹ Para uma introdução a essa polêmica indicamos os comentários de Stephen Makin, *Aristotle Metaphysics book Θ* (2006), e de Gauthier-Muzellec, *L'âme dans la Métaphysique d'Aristote* (1996).

de modo que tanto pode se tratar de um acréscimo de copista, quanto de um adendo aristotélico a título de comentário, tal como as nossas notas de rodapé¹⁹⁰. De qualquer maneira, a lição não é estranha a Aristóteles e, como não estamos comprometidos com a discussão acerca da composição do livro IX, mas com um problema que diz respeito ao tratamento aristotélico da relação entre tempo, alma e movimento, não há impedimento a que nos sirvamos do texto em questão. Vejamos, sem mais demora, o passo 1048b 18-35:

Ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τὸ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία [αὐτό], αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνη οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος). ἀλλ' ἐκείνη <ἢ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἢ] πρᾶξις. οἷον ὁρᾷ ἅμα <καὶ ἐώρακε,> καὶ φρονεῖ <καὶ πεφρόνηκε,> καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιαίνει καὶ ὑγιάσται· εὖ ζῇ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι ὥσπερ ὅταν ἰσχυαίνη, νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῇ καὶ ἔζηκεν. τούτων δὲ <δεῖ> τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυασία μάθησις βάδισις οἰκοδόμησις· αὗται δὲ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν· ἐώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνεργείαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν.

Se dentre as ações que possuem limite nenhuma é um fim, mas são em vias do fim, como o emagrecer para a cura pelo emagrecimento, quando se emagrece se [as ações em vista do fim] estão em movimento desse modo, não possuindo aquilo em direção ao que é o movimento, essas coisas não são ações ou, ao menos, não são [ações] acabadas. Mas aquela em que está implicado o acabamento é também uma ação, como “vê” <implica simultaneamente “ter visto”>; “compreende” <implica simultaneamente “ter compreendido”>; “pensa”, “ter pensado”; mas “aprende” não implica que já aprendeu, nem “se cura” que se curou; “vive bem” implica ter vivido bem, “alcança a felicidade” implica já tê-la alcançado, se não, teria cessar em algum momento como quando se emagrece, mas vive e viveu. Alguns desses devem ser ditos movimentos, outros atividades, pois todo movimento é inacabado, como o emagrecimento, o aprendizado, a caminhada e a construção: são movimentos e, portanto, inacabados. Pois não caminha e caminhou simultaneamente, nem constrói e construiu, nem vem a ser e veio a ser, mas são diferentes, e assim também move-se e moveu-se; enquanto “já ter visto” e “vê” são simultaneamente o mesmo, bem como “pensa” e “pensou”. Digo, pois, esse caso atividade, e aquele digo movimento.¹⁹¹

¹⁹⁰ Hipótese aventada por Burnyeat, “Kinesis vs. Energeia” (2008).

¹⁹¹ *Metafísica* IX, 6, 1048b 18-35.

O problema concernente ao uso do termo *prâxis* (ação) como se fosse um gênero que englobasse a atividade (*enérgeia*) e o movimento (*kínesis*) pode ser explicado tanto pelo fato de Aristóteles ater-se às atividades humanas, isto é, modos de lida com o mundo, como pode ser visto pelos exemplos citados (ver, viver, compreender, pensar, sublimar, emagrecer, curar-se, construir, caminhar), quanto por se tratar essa passagem de uma nota do próprio Estagirita ou da Escola, razão pela qual não seria necessário maior rigor terminológico, o que explicaria também o fato de ser feita uma distinção entre *enérgeia* e *kínesis*, apesar da própria *kínesis* implicar uma *enérgeia* (*Física* III,1), ainda que ligada à *dýnamis katà kínesin*. De toda maneira, porém, os indícios de certos problemas terminológicos não ocultam o ponto central da discussão: os dois modos diferentes da lida com respeito ao fim e ao acabamento.

Esse tema aparece algumas vezes no *corpus* aristotélico: na hierarquização das ações (*Ethica Nicomachea* I, 1), nas discussões sobre o prazer (*Ethica Nicomachea* X, 3-5) e sobre a sensação (*De sensu*, 6; *De anima* II, 5). O trecho que citamos de *Met.* IX constitui, assim, a formulação de uma diferença já abordada em outros tratados, embora nesses outros tratados ela seja tratada como meio de resolver uma outra questão, seja relativa a sensação, seja à ação ou ao prazer.

Não interessam à nossa investigação os diversos aspectos problemáticos da construção sintática dessa passagem¹⁹². O que convém ao nosso propósito é a distinção temporal entre *kínesis* e *enérgeia*, traçada por Aristóteles através da copertinência ou não entre o perfeito e o presente. A princípio, o argumento aristotélico parece ser o seguinte: a possibilidade de se expressar uma ação simultaneamente tanto no perfeito quanto no presente provém do fato de que justamente quando essa ação ocorre ela já alcançou seu fim, enquanto que a interdição desse modo de expressão provém do fato de a ação ocorrer apenas quando ainda não alcançou seu fim, tendo alcançado seu fim, a ação cessa. Àquele tipo de ação, Aristóteles chamaria atividade (*enérgeia*); enquanto a esse último, movimento (*kínesis*).

¹⁹² Para uma exposição das dificuldades sintáticas do texto, cf. Brague (1988), cap. IX.

No entanto, não podemos afirmar que Aristóteles está abordando, aqui, a *enérgeia* e a *kínesis* a partir das suas possibilidades de expressão e, menos ainda, a partir dos usos correntes do grego de sua época. Com efeito,

Em primeiro lugar, os perfeitos empregados por Aristóteles na passagem citada da *Metafísica* para ilustrar as *enérgeiai* são todos, com exceção de *heórake*, excepcionalmente raras em grego; é até mesmo provável que *eudaimóneke* e *ézeke* tenham sido criados por ele para a ocasião (sendo *bebíoke* o perfeito normal de *zêi*). Quanto a *heórake*, o único perfeito encontrado regularmente nos textos, ele jamais exprime simplesmente a completude da ação de ver, como é o caso em Aristóteles: sua particularidade é, antes, de ter uma referência que embala continuamente presente e passado. É o caso, por exemplo, em “*oudè toûton heóraka*”, extraído de Platão, *Íon*, 533b 4, que se traduz por “este que jamais se viu” e que significa precisamente “este que eu não tenho condições de ter visto em nenhuma ocasião (passada ou presente)”.¹⁹³

Desse modo, por um lado, se os perfeitos citados nos exemplos de movimento são comumente empregados no grego, por outro lado, Aristóteles precisa contorcer o idioma para expressar o que não se comporta como um movimento. Para isso, ele lança mão de uma relação de copertinência e co-implicação entre tempos verbais, na qual o tempo mesmo se anula e pela qual se manifestam ações pré-temporais. Essas ações que não possuem um desdobramento temporal são, porém, no tempo tal como o agora é no tempo. Elas podem, inclusive, perdurar, mas seu perdurar, sua duração, é distinta da duração de um movimento. Tomemos o exemplo da visão: o “ter visto” acompanha necessariamente o “vê”, mas não exclui o “ainda vê”. Na perspectiva da atividade, o “ainda vê” é um manter-se no mesmo, por outro lado, quando levamos em conta aquilo que é visto, pode ser a cada vez diferente, acompanhando, por exemplo, o movimento do visível, ou movimentando-se o espectador. Esse caráter de alteridade do ver não pode, porém, ser estendido aos outros casos de *enérgeia*, mas se aplica igualmente às outras sensações. Quanto aos outros exemplos de *enérgeia* empregados por Aristóteles, dois são intransitivos (*zêîn*, *eudaimoneîn*), enquanto *phroneîn* é transitivo; já com respeito ao *noeîn*, pode-se dizer que o pensar pensa sempre algo, ainda que esse algo seja justamente o pensado, compondo assim uma transitividade fundamentalmente reflexiva, da qual o pensar não pode escapar.

¹⁹³ Sarah de Vogüé *et al.* “Aspect” in B. Cassin (2004), pp. 142s.

Comum a todos os casos citados de *enérgeia* é a circunscrição no âmbito anímico humano (embora a *aísthesis* não seja exclusivamente humana). É verdade que, na medida em que Aristóteles está tratando de modos da *prâxis*, também os exemplos de movimento convêm ao homem, mas não são casos de ações da alma e podem ser aplicados – não enquanto *prâxis*, mas enquanto *kínesis* – ao ente móvel em geral. Talvez a restrição ao domínio da *prâxis* seja apenas a delimitação de um campo em que se encontram casos tanto do que Aristóteles chama aqui de *enérgeia* quanto de *kínesis*. Com efeito, se a *kínesis* não está restrita a esse domínio, o que ele então toma por *enérgeia* está.

A divisão operada por Aristóteles entre *enérgeia* e *kínesis* não é, ao que tudo indica, uma separação e comparação entre casos aleatórios, mas demarca, ainda que implicitamente, dois âmbitos distintos com respeito ao tempo. Um que diz respeito à alma humana – mais precisamente, à alma dotada de *noûs* e *lógos* – e cujo modo de ser se encontra estreitamente ligado ao modo de ser do agora; e outro que diz respeito ao mundo móvel e cuja realização é, *stricto sensu*, temporal passageira. As ações que são *enérgeiai* têm sua consumação no mesmo agora em que ocorrem, enquanto as *kinéseis* consumam-se sempre em outro agora, o que significa dizer que ocorrem não propriamente no agora, mas na passagem do tempo. Aquelas são realizações do mesmo, enquanto as últimas são realizações do outro, “do que é em potência enquanto tal”.

Há conflito, porém, ali onde esses âmbitos de algum modo se confrontam, ou seja, onde a atualização da alma se depara com o movimento. Ora, o movimento não é tempo, senão na medida em que é numerado, e o ser numerado do movimento consiste na imposição do limite (o agora que pode se desdobrar em dois, constituindo, assim, um intervalo chamado tempo), que, se, em certo sentido, é o limite de cada movimento, por outro lado, é o limite imposto a todo e qualquer movimento simultâneo, o que explica que o tempo seja o mesmo para todos os movimentos simultâneos.

É justamente nesse confronto entre, por um lado, a demarcação do agora pela ação da alma capaz de numerar, que o faz naturalmente – isto é, segundo seu próprio modo de realização instantâneo – e, por outro lado, a dimensão do “ainda não” do movimento, que se dá tempo. Por isso, Aristóteles precisa fazer uma concessão à existência do tempo sem alma: aquilo que é numerado no encontro entre a atividade da alma numerante e o mundo móvel – a saber, o movimento – independe dessa espécie de

alma, mas a unidade do tempo – ou seja, seu ser – e do movimento enquanto algo temporal funda-se numa *prâxis* que reúne alma e mundo.

Essa reunião tem como unidade o agora. Com efeito, é por ele que é determinada a unidade do tempo, seja na perspectiva da continuidade, seja da totalidade, bem como da universalidade e da unidade numérica¹⁹⁴. Com respeito à continuidade, o tempo é contínuo pelo agora; com respeito à totalidade, o tempo é limitado pelo agora enquanto dois; com respeito à universalidade, o fato de o tempo ser o mesmo para múltiplos movimentos independentes funda-se na coexistência no agora expressa pelo *háma*; com respeito à unidade numérica, o tempo é um porque, apesar de aquilo que é agora ser a cada vez diferente, o agora é o mesmo. Além disso, a unidade da síntese de número e movimento expressa pela definição do tempo funda-se também no agora, e isso em dois aspectos: primeiramente, porque é a estrutura anterior-posterior relativa à ambiguidade entre a alteridade e a identidade dos agoras que articula a conjunção de número e movimento; em segundo lugar, porque é também o agora que responde pelo fundo da relação entre a ação numeradora do ente cuja alma é dotada de intelecto e os entes cuja mobilidade se apresenta àquele ente como numerável.

No entanto, o papel relegado ao agora na investigação aristotélica sobre o tempo não é um passo isolado nos escritos do Estagirita. Pelo contrário, o lugar central que ocupa o agora no estudo do tempo acompanha o tratamento dado por Aristóteles aos conceitos de *enérgeia*, *entelécheia* e *dýnamis*. Vimos que as ações da alma humana são para Aristóteles *enérgeiai* que requerem um sentido de *dýnamis* distinto daquele implicado no movimento. Bague, referindo-se àquelas *enérgeiai*, afirma “são atos as situações tais que nós estamos *dentro* delas [*dans celles-ci*]”, ou seja, trata-se de ações às quais não há um acesso gradativo, uma introdução, e das quais o desvio é interditado.

Assim, se Aristóteles elabora seu discurso sobre o tempo a partir dos problemas concernentes ao agora – que, como vimos, repercutem ao longo de todo o Tratado do Tempo – não é por outra razão senão pelo fato de não abandonar o âmbito em que opera a alma. Mas será possível inverter essa predeterminação do tempo pelo agora, e do agora pela *enérgeia* pura, e dizer que é, antes, a própria caracterização das operações anímicas humanas que é previamente orientada pelo privilégio do agora na compreensão aristotélica do tempo? Ao que nos parece, essa pergunta apenas pode ser

¹⁹⁴ Para uma discussão aprofundada dos aspectos henológicos da física e da metafísica aristotélicas, ver L. Couloubaritsis, “Le statut de l'un et du multiple dans la 'Métaphysique'” (2005).

respondida através de uma repetição de nossa investigação que parta não mais do discurso sobre o tempo, mas da constituição onto-heno-lógica da essência (*ousía*), buscando apropriar-se do horizonte em que, para Aristóteles, a essência reúne as possibilidades de compreensão e interpelação do real.

Essa tarefa deveria comportar, em primeiro lugar, um estudo dos fundamentos da física aristotélica – notadamente, a relação entre a *ousía* e os contrários – e, além disso, uma investigação, mais aguçada do que a feita por nós no capítulo 2, acerca do discurso aristotélico da alma e de suas faculdades, em especial no que toca à aplicação dos conceitos de *entelékheia*, *dýnamis* e *enéргеia* nesse âmbito.

Para esse propósito, seria interessante seguir a proposta e os resultados obtidos por Margel (1999), segundo o qual a determinação do ente como ente presente conduz a um ocultamento do tempo na medida em que seu movimento implicaria sempre um retorno a si da essência (*ousía*). Seu estudo, porém, deixa de lado o problema da percepção e numeração do tempo e do movimento, isto é, o viés psico-epistemológico que apresentamos em nossa investigação e que, como esperamos ter mostrado, não é de pouca importância.

CONCLUSÃO

A lição aristotélica sobre o conceito de tempo, apresentada em *Física* IV, 10-14, conduz-nos a aporias que vão além do domínio da própria física. Verificamos esse extravasamento pelos problemas relativos tanto à psicologia quanto à predeterminação temporal do ente como presente, aos quais nos enviou o texto da *Física*. Nesta dissertação, partimos da *Física* e abordamos especialmente o laço entre a questão do tempo e horizonte de vida da alma com o mundo móvel. Uma certa peculiaridade pôde ser percebida quanto ao método do Tratado do Tempo: Aristóteles sobrepõe a investigação sobre o que é o tempo à aporia sobre a sua existência. Em momento algum fica decidido que o tempo “encontra-se entre as coisas que são”. Não obstante a pressuposição de que ele de fato seja, a possibilidade de se decidir pelo seu não-ser permanece como constante risco e a fundamentação da sua existência como tarefa urgente. A própria passagem da colocação explícita do problema da existência do tempo à investigação de sua natureza ocorre através de um argumento que apela à percepção do tempo e do movimento, seguido já da definição do conceito de tempo. O argumento, excêntrico frente à abordagem comum à *Física*, desloca o foco da investigação, dos entes móveis e do movimento dados, em direção à receptividade da alma, para então, com a definição do conceito de tempo, tomar o caminho em direção à sua natureza. Nesse horizonte, a definição, que aparece já no segundo capítulo do tratado, figura mais como uma aproximação ao fenômeno a ser investigado do que como conclusão da discussão. É a partir dela que Aristóteles questiona e elucida a natureza do tempo.

Na própria definição do conceito de tempo, encontramos o problema posto de início por Aristóteles com respeito ao agora. Lá, o agora aparece como a estrutura ântero-posterior articuladora do movimento cujo número é tempo. Essa estrutura é a reposta implícita de Aristóteles à questão: o agora é sempre o mesmo ou sempre diferente? Para que haja tempo, é necessária tanto a identidade quanto a alteridade dos agoras, pois, fosse apenas a permanência do mesmo, tudo seria simultâneo, e, por outra, se houvesse sempre um agora completamente o outro, o tempo não seria contínuo. “Que se divida, pois, o agora!”, diz Aristóteles nas entrelinhas – e quiçá mesmo explicitamente, pois que outra coisa poderia significar o dizer que apenas percebemos o tempo quando pensamos o agora como duplo? E, reparemos bem, não se trata de tomar

um mesmo agora como anterior e posterior, tal como o ponto é posterior a uma semi-reta e anterior a outra, mas de cindir efetivamente o agora: justamente a dimensão dessa cisão é tempo. Para Aristóteles, o agora são os agoras.

Por outro viés, vimos também a função unificadora que possui o agora tanto no âmbito da alma quanto no dos entes móveis. Evidentemente, esse caráter do agora está implicado na sua multiplicidade, pois nem é apenas uno, nem apenas múltiplo, mas reúne, em seu ser, sua própria multiplicidade. Com respeito ao ente móvel, a unidade múltipla do agora fundamenta a possibilidade de movimento e de mudança do mesmo ente, sua própria presença consiste no mudar permanecendo o mesmo, requisito prévio do princípio ontológico de não-contradição. Quanto à alma, funda-se naquele caráter do agora a possibilidade de discernimento e de síntese da sensação em geral. O manter-se no agora enquanto tal mostra-se, assim, como articulação prévia do real. De modo algum, portanto, implica ser atemporal, mas, pelo contrário, significa ser-no-tempo, ser no limite do tempo e, por conseguinte, determiná-lo.

O estudo que fizemos no primeiro capítulo, onde nos limitamos à *Física*, tornou necessário o aprofundamento da questão do tempo a partir dos escritos aristotélicos acerca da alma. Começando pelo problema da sensação no *De anima*, investigamos, de modo mais acurado, a função articuladora do agora e do tempo na estética aristotélica. Embora nesse campo raramente Aristóteles tematize o tempo de maneira explícita, tentamos trazer às claras o horizonte temporal em que o discurso acerca da sensação trava suas principais batalhas: trata-se da relação entre os diversos modos do sentir e perceber, da unidade, portanto, da sensibilidade. Encontramos aí não o conceito de tempo, tal como definido e explorado na *Física*, mas aquela estrutura ântero-posterior do agora múltiplo em si mesmo. Em certo sentido, podemos dizer que essa estrutura é pré-temporal, a saber, na medida em que nela se funda o conceito de tempo e na medida também em que a própria atividade sensitiva opera em um “tempo indivisível”, que, esperamos ter mostrado, não corresponde ao conceito de tempo, mas, sim, ao agora. Posteriormente, em nosso terceiro capítulo, voltamos a essa questão para elucidar a fundamentação dessa instantaneidade da sensação na distinção, traçada em *Metafísica IX*, entre *énérgeia* (atividade) e *kínesis* (movimento).

Antes disso, porém, coube-nos voltar à *Física* para levar a cabo duas tarefas: primeiro, analisar a maneira como Aristóteles estabelece o conceito de tempo a partir do

agora e como ele trata, ao longo do texto, da problemática identidade/alteridade dos agoras; em segundo lugar, interpretar a questão da relação entre alma, tempo e movimento que volta a aparecer explicitamente em *Física* IV, 14. Para ambas as tarefas, tomamos como fio condutor o emprego, tão pouco comum no *corpus* aristotélico e tão concentrado no Tratado do Tempo, da expressão *hó pote ón*. Com o estudo dessa expressão, cuja leitura tradicional costumava inserir a noção de sujeito com respeito ao tempo e ao agora, tentamos mostrar que nem o tempo tampouco o agora podem ser compreendidos como um subjacente (*hypokeîmenon*) e que Aristóteles provavelmente tinha em mente essa dificuldade, justamente pelo fato de que, ali onde era esperado que ele fizesse uso dessa noção cunhada filosoficamente por ele mesmo, ele opta por um contorcionismo sintático com o emprego de *hó pote ón*. Para tornar mais clara a diferença entre a concepção do *hypokeîmenon* e a textura de *hó pote ón*, analisamos as três ocorrências dessa expressão fora da *Física*, nas quais tanto ela quanto a noção de subjacente aparecem confrontadas.

A outra tarefa, dela tratamos ao chegarmos à última ocorrência de *hó pote ón* na *Física*. Como ela se encontra, textualmente, bastante isolada das outras e, além disso, pelo fato de sua interpretação implicar, de maneira explícita, a elaboração da questão acerca da dependência entre tempo e alma, nós a analisamos após aventurarmo-nos pelas passagens alheias à *Física*. A dependência do tempo com respeito à alma já aparecera, como vimos, em *Física* IV, 11, onde ela figura como pedra de toque para a virada euporética do tratado. No entanto, ali Aristóteles não a propunha como problema, mas como caminho de solução: levando a investigação para o campo da lida – enquanto perceber, dar-se conta – com o tempo e com o movimento, interrompeu-se a tentativa de, por silogismos muito bem encadeados, relegar o tempo ao não-ser. O problema da existência do tempo enquanto tal, mesmo orientando o restante do tratado, foi ofuscado pela definição do seu conceito, e a razão pela qual o campo da lida da alma com o tempo tornara-se o horizonte da própria investigação permaneceu intocável até o capítulo 14.

Vimos, com isso, que não é pequeno nem supérfluo o embaraço do Estagirita quando, nesse capítulo, indaga se haveria tempo se não houvesse alma, ou seja, se haveria algo numerável se não houvesse algo capaz de numerar. Os termos em que é posta a questão são aqueles conquistados anteriormente pela definição – número

numerado, movimento, anterior e posterior. Em outras palavras, o conceito de tempo é posto, uma primeira vez, a partir da sua relação com a alma, ele é fundado na lida da alma com o muno móvel, mas essa fundação resta, ainda, fora de questão. A pergunta “pode haver tempo sem que haja alma?” coloca, agora, explicitamente como problema aquela relação da qual partiu o discurso aristotélico, mas não o faz senão circularmente, recorrendo ao assim fundado para indagar sobre o modo de fundação. Ora, o conceito de tempo constituído desse modo deve, justamente por isso, remeter à alma numerante. Mas e quanto às atividades anímicas – tais como perceber/sentir, pensar, numerar? Faz sentido remetê-las, por sua vez, ao conceito de tempo? Estaria o tempo presente na alma, e quiçá na alma apenas? Não. Como vimos em nosso capítulo segundo acerca da percepção/sensação, o que há de temporal nessas atividades não corresponde de maneira homogênea ao conceito de tempo tal como exposto na *Física*. Antes, essas atividades implicam uma temporalidade – a saber, a unidade múltipla dos agoras como articulação ântero-posterior – cuja estrutura orienta, ao ser confrontada com o movimento e a mudança, a determinação prévia do conceito de tempo.

Por outro lado, porém, o que chamamos de temporalidade da alma parece enraizar-se no sentido que *dýnamis* e *enéргеia* possuem no âmbito anímico. Por conta disso, nosso último passo foi, como dito acima, averiguar a distinção de *kínesis* e *enéргеia* operada em *Metafísica* IX, 6, onde buscamos mostrar, através da análise das formulações verbais empregadas por Aristóteles nessa distinção, o fundo do problema da relação entre tempo e alma.

Nossa conclusão é que, para Aristóteles, o tempo não se encontra propriamente nem no mundo móvel, nem na alma. Não obstante, é no encontro dessas duas instâncias que se manifesta o tempo, e é esse encontro, segundo nosso estudo, que constitui o foco da investigação sobre o tempo na *Física*. Ele está aí, nesse confronto, não como algo produzido, mas como determinação prévia da lida da alma com o mundo.

Algumas questões tomaram-nos de assalto ao fim de nosso estudo, em especial acerca da predeterminação temporal da essência e das demais categorias, mas, satisfeitos com nossos resultados – e, antes de tudo, sabendo-os provisórios – damos, com isso, termo ao nosso discurso.

REFERÊNCIAS

Obras de Aristóteles

ARISTOTELIS. **Opera ex recensione**. I. Bekker. v. I-II texto, III traduções latinas do Renascimento, IV escólios, V fragmentos e *Index Aristotelicus* de H. Bonitz. Berolini: Academia Regia Borussica, 1831-1870.

De anima

ARISTOTE. **De l'Âme**, traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 2003 (¹1934).

_____. **De Anima**, ed. by R. D. Hicks. New York: Arno Press, 1976.

ARISTÓTELES. **De anima**, apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTOTLE. **De anima**, ed. W. D. Ross, Oxford University Press. Oxford: 1986 (¹1956).

_____. **De anima books II and III** (with passages from book I), translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 2002 (¹1968).

Física

ARISTOTE, **Physique I-IV**, texte établi et traduit par H. Carteron. Paris: Budé, 1952.

_____. **Physique d'Aristote**, traduite en français par la première fois et accompagnée d'une paraphrase et de notes perpétuelles par J. Barthélemy Saint-Hilarie. Paris: Librairie Philosophique de Ladrangé, 1862.

ARISTÓTELES, **Física**, traducción y notas: Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

_____, **Física I-II**, tradução revisada e notas: Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP (Cadernos de Tradução, n.1), 2002.

ARISTOTLE. **Physics**, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford, 1998 (¹1936).

_____, **Physics I-IV**, with an english translation by P. H. Wickstees and F. M. Cornford. Harvard: Loeb, 2005 (¹1929).

Metafísica

ARISTÓTELES. **Metaphysica**, ed. Werner Jaeger. Oxford: Clarendonian press, 1957-1985.

ARISTÓTELES. **Metafísica**, ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982 (2ª ed. revisada).

ARISTOTLE. **Metaphysics book Θ**, translated with an introduction and commentary by S. Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006.

_____. **Metaphysics I-IX**, translated by H. Tredennick. Harvard: Loeb, 1996 (¹1933)

Otras obras de Aristóteles

ARISTÓTELES. **De la Memoria y el Recuerdo**, traducción del griego y prologo de Francisco de Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1973 (3ª ed.).

_____. **Del Sentido y lo Sensible**, traducción del griego y prologo de Francisco de Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1973 (3ª ed.).

ARISTOTLE. **On Generation and Corruption** (*De generatione et corruptione*), translated by H. H. Joachim in *The Works of Aristotle* v. I, W. D. Ross (ed.). Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1971 (¹1952).

_____. **On Memory and Recollection**, text, translation, interpretation and reception in Western Scholasticism by David Bloch. Leiden: Brill, 2007.

_____. **On Memory and Reminiscence (De memoria et reminiscentia)**, translated by J. I. Beare in *The Works of Aristotle* v. I, W. D. Ross (ed.). Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1971 (¹1952).

_____. **On Parts of Animals (De partibus animalium)**, translated by William Ogle in *The Works of Aristotle* v. II, W. D. Ross (ed.). Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

_____. **On Sense and Sensible (De sensu et sensibili)**, translated by J. I. Beare in *The Works of Aristotle* v. I, W. D. Ross (ed.). Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1971 (¹1952).

_____. **On the Heavens (De caelo)**, translated by J. L. Stocks in *The Works of Aristotle* v. I, W. D. Ross (ed.). Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1971 (¹1952).

Obras de outros autores

AGOSTINHO. **Confissões**, trad. De J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrosio de Pina, S. J., Coleção *Os Pensadores*, ed. Victor Civita. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ANNAS, Julia. Aristotle, number and time. **The Philosophical Quarterly**, v. 25, n. 99, pp. 97-113, Abril, 1975.

AUBENQUE, Pierre. **Le problème de l'être chez Aristote**. Paris: PUF, 2002 (¹1962).

BOSTOCK, David. Aristotle's account of time. **Space, time, matter, and form**. Oxford: Clarendon Pres, 2006.

BRAGUE, Rémi. **Aristote et la question du monde**. Paris: PUF, 1988.

_____. **Du temps chez Platon et Aristote** [utilizamos amiúde a trad. de Nicolás Nyimi Campanário, **O tempo em Platão e Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006]. Paris: PUF, 1995 (¹1982).

BRUNSCHWIG, Jacques. En quel sens le sens commun est-il commun?. **Corps et Âme**: Sur le De Anima d'Aristote, Gilbert Romeyer Dherbey (dir.). Paris: J. Vrin, 1996.

BURNYEAT, M. F. Kinesis vs. Energeia. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. XXXIV. Oxford: Clarendon Press, 2008.

CASSIN, Barbara. **Aristóteles e o lógos**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. (org.). **Vocabulaire Européen des Philosophies**. Paris: Ed. Seuil, 2004.

COOPE, Ursula. **Time for Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 2005.

COULOUBARITSIS, Lambros. Le statut de l'un et du multiple dans la 'Métaphysique'. **La 'Métaphysique' d'Aristote: perspectives contemporaines**. Paris: Ousia, 2005.

DUBOIS, Jacques-Marcel. Les pré-supposés originels de la conception aristotélicienne du temps. **Revue Thomiste**, 63, 1963.

EVERSON, Stephen. **Aristotle on perception**. Oxford: Clarendon Press, 1997.

GAUTHIER-MUZELLE, Marie-Hélène. **L'âme dans la Métaphysique d'Aristote**. Paris: Éditions Kimé, 1996.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Temps physique et temps tragique dans Aristote**. Paris: J. Vrin, 1982.

GREGORIC, Pavel. **Aristotle on the common sense**. Oxford: Clarendon Press, 2007.

- HAMLYN, D. W. **Aristotle: De Anima**, books II and III, translated with introduction and notes by D. W.. Clarendon Press, Oxford: 1993 (¹1968).
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.
- HICKS, R.D. **Aristotle. De Anima**. Commentaire. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956-1983 Bd. 3 [Crítica da Razão Pura, Lisboa, FKG, trad. M. P. Santos & A. F. Morujão, 1985].
- KOSMAN, L. A. Aristotle's definition of motion. **Phronesis**, 14, 1969.
- LORIES, Danielle. Des sensibles communs dans le 'De Anima' d'Aristote. **La Revue Philosophique de Louvain**, v. 89, n°3, Août 1991, pp. 401-420.
- MAKIN, Stephen. **Aristotle Metaphysics book Θ**, translated with an introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- MARGEL, Serge. **Le concept du temps**. Bruxelles: Éditions Ousia, 1999.
- MODRAK, Deborah K. W. *Koinê aisthêsis* and the discriminatio of sensible differences in *De Anima* III, 2. **Canadian Journal of Philosophy**, XI, 1981, pp. 405-423.
- MOREAU, J. **L'espace et le temps selon Aristote**. Padoue: Editrice Antenore, 1965.
- NARCY, Michel. κρίσις et αἴσθησις. **Corps et Âme**: Sur le De Anima d'Aristote, Gilbert Romeyer Dherbey (dir.). Paris: J. Vrin, 1996.
- PHILOPONUS. In Aristotelis libros de anima commentaria. **Commentaria in Aristotelem Graeca** XV, H. Diels (ed.). Berlin: Academia Regia Borussica, 1897.
- . In Aristotelis physicorum libros commentaria. **Commentaria in Aristotelem Graeca** XVI-XVII, H. Diels (ed.). Berlin: Academia Regia Borussica, 1887-1888.
- REY PUENTE, Fernando. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2001.
- RODRIGO, Pierre. **Aristote, l'eidétique et la phénoménologie**. Grenoble: Jérôme Millon, 1995.
- ROSS, W. D. **Aristotle's Physics**, a revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1998 (¹1936).

SAINT-HILAIRE, J. Barthélemy. **Physique d'Aristote**, traduite en français par la première fois et accompagnée d'une paraphrase et de notes perpétuelles. Paris: Librairie Philosophique de Ladrangue, 1862.

SIMPLICIUS. In Aristotelis libros de anima commentaria, in **Commentaria in Aristotelem Graeca** XI, H. Diels (ed.). Berlin: Academia Regia Borussica, 1882.

_____. In Aristotelis physicorum libros commentaria. **Commentaria in Aristotelem Graeca** IX-X, H. Diels (ed.). Berlin: Academia Regia Borussica, 1882-1895.

SORABJI, Richard. **Time, creation and the continuum**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006 (¹1983).

TAORMINA, Daniela Patrizia. Perception du temps et mémoire chez Aristote. **Philosophie Antique: Problèmes, renaissances, usages**, n. 2, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. In **Aristotelis librum De anima commentarium**. Editio 3. Cura ac studio Angeli M. Pirotta. Taurini: Mariette, 1948.

_____. **In octo libros De physico auditi sive physicorum Aristotelis commentaria**. Editio novissima cura ac studio P. Fr. Angeli-M. Piotta. Neapoli: M. D'Auria Pontificius, 1953.

_____. **Commentary on Aristotle's 'Physics'**, translated by Richard J. Blackwell, Richard J. Spath, and W. Edmund Thirlkel. Indiana: Dumb Ox Books, 1999.

TORSTRIK, Adolph. "Ο ποτε ὄν. Ein Beitrag zur Kenntniss des aristotelischen Sprachgebrauchs. **Rheinisches Museum der Philologie**, 12, 1857.

_____. Über die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit, Phys. Delta 10 ff. **Philologus**, Bd. 26, 1867.

ZINGANO, Marco. **Razão e sensação em Aristóteles**. São Paulo: L&PM, 1998.