

# ALGUMAS APORIAS SOBRE O CONHECIMENTO DO TEMPO EM ARISTÓTELES

SOME APORIES REGARDING KNOWLEDGE OF TIME IN ARISTOTLE

FERNANDO REY PUENTE\*

**Resumo:** O objetivo do presente texto é o de expor algumas dificuldades presentes no assim chamado Tratado do Tempo de Aristóteles, ou seja, nos capítulos dez a catorze de sua *Física* e apontar para algumas das grandes dificuldades relacionadas ao conhecimento do tempo e as aporias que subjazem nas perguntas e respostas do Estagirita sobre o tema. Para isso é preciso deixar claro que as aporias têm relação com o uso muitas vezes incerto e oscilante entre verbos cognitivos, perceptivos e intelectivos pelo Estagirita, apesar de o problema ir além da terminologia.

**Palavras-chave:** tempo; substância; conhecimento sensorial; conhecimento intelectivo.

**Abstract:** The purpose of this paper is to uncover some difficulties in Aristotle's so-called Treatise on Time (chapters ten to fourteen of the fourth book of his *Physics*) and to point to some of the huge difficulties that arise with respect to the knowledge of time and to the aporias that underlie the Stagirite's questions and answers on the subject. These aporias, it must be made clear, are related to his often uncertain and shifting use of cognitive, perceptive and intellectual words; the problem, however, goes beyond terminology.

**Key-words:** Time; Substance; Sensorial Knowledge; Intellectual Knowledge.

Falar em “algumas” aporias no tocante ao texto acima indicado é no mínimo impreciso, porquanto ele está colmado de muitas aporias acerca do tempo. Na verdade, toda inquirição levada a cabo pelo Estagirita, como se sabe, tem sempre início pela exposição das aporias relativas ao assunto sobre o qual ele se propõe a refletir. Nosso texto, contudo, não visa a simples exposição dessas aporias com as quais se inicia o tratado do tempo, mas, ao contrário, pretende se debruçar apenas sobre algumas dificuldades relacionadas ao conhecimento do tempo que se deixam perceber nas entrelinhas do texto aristotélico. Essas dificuldades, dificuldades que o próprio Estagi-

---

\* Fernando Rey Puente é professor na Fafich, Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: ferey@fafich.ufmg.br

rita não enfrenta diretamente nesse texto e que de certa forma o atravessam de modo silente, serão o objeto mesmo de nossa investigação ao longo deste trabalho.

A fim de melhor distinguir “nossas” aporias, por assim dizer, daquelas explicitadas por Aristóteles no início de seu célebre tratado, comecemos por enunciar quais são elas. Aristóteles se pergunta, nas linhas iniciais de seu texto, se o tempo pertence aos entes ou aos não-entes (*Phys* IV, 217 b31). Ora, essa pergunta sobre as propriedades do tempo, Aristóteles começa por responder ao expor algumas aporias a ela relacionadas. O tempo, diz ele, parece não ser uma substância, pois ele se compõe de partes que não existem, pois que algumas delas, as passadas, já deixaram de existir enquanto as outras, as futuras, ainda não existem. Tampouco se pode dizer, segundo ele, que alguma parte exista no momento atual, pois este não é um agora extenso, ele não é um presente extenso, e não o sendo, ele não pode ser propriamente uma “parte” do tempo, pois uma parte é, por definição, algo extenso. Com isso, o Estagirita parece descartar, desde o início, a imagem mais tradicional que associamos em geral ao tempo, a saber, a de que este seria constituído de três partes: o passado, o presente e o futuro, partes estas representadas por uma linha reta.

O agora “inextenso” que ele nos propõe apresenta, a sua vez, um grande número de dificuldades a ele relacionadas, como, por exemplo, a de saber se este agora (*nûn*) que separa o passado do futuro é sempre o mesmo ou se, ao contrário, é sempre outro. As duas possibilidades trazem no seu bojo imensos obstáculos à sua compreensão, pois se o agora fosse sempre o mesmo, isso significaria que não poderia haver nenhuma diferença entre um acontecimento ocorrido há muitos anos e um outro que ocorre agora. Não haveria, por conseguinte, distinção entre o agora anterior e o agora posterior, uma distinção, contudo, que Aristóteles parece reconhecer como essencial para a compreensão do tempo. Se o agora for sempre diverso, então seria preciso supor que “os agoras” se destroem mutuamente, pois do contrário eles teriam de coexistir, o que seria absurdo, como acabamos de ver. Mas, caso eles se destruam, a questão que seria lícito se fazer seria a de saber “quando” e “onde” eles se destroem. Eles não poderiam se auto-destruir, pois é precisamente nesse momento que eles existem. Por conseguinte, eles já teriam de ter-se destruído antes do seu agora sucessivo, de outro modo; eles teriam de coexistir com outros “agoras”, o que, como já vimos, é absurdo, mas, então, permaneceria igualmente em aberto a questão de se saber em que preciso momento ele se destruiria.

Se os “agoras” não podem ser contíguos entre si, pois eles são, para Aristóteles e por definição, desprovidos de extensão, ao serem limites, e, portanto, são carentes de partes com as quais pudessem se tocar, o que asseguraria a sua contigüidade, então sua “aporeticidade” permanece como um enigma a ser resolvido, enigma que o Estagirita justamente procura solucionar ao longo de seu tratado.

Uma leitura atenta do texto aristotélico mostra que a primeira pergunta sobre o estatuto substancial ou não do tempo, indagação que produz a sua vez uma série de aporias relativas à ausência de partes do tempo e ao estatuto problemático do agora, está permeada por quatro conceitos centrais, quais sejam, a noção de consecutivo (*ephexês*) (*Phys* IV, 218 a19), de contínuo (*sunechês*) (*Phys* IV, 218 a23), de simultâneo (*háma*) (*Phys* IV, 218 a24) e de anterior-posterior (*próteron kai hústeron*) (*Phys* IV, 218 a25). Estas noções aparecem no texto aqui em análise, mas não são discutidas diretamente pelo Estagirita. Antes, ele as pressupõe já conhecidas na exposição dessas aporias por ele formuladas. A discussão de alguns desses conceitos Aristóteles levará a cabo posteriormente, mais precisamente, no terceiro capítulo do quinto livro de sua *Física*.

A segunda pergunta elaborada por Aristóteles, pergunta esta que também suscita uma série de aporias por ele expostas, é a de saber o que é o tempo e qual a sua natureza (cf. *Phys.* 218 a31). Sua estratégia diante dessa questão é a de assinalar o paralelo, paralelo este já apontado por outros pensadores que o precederam, e que ele menciona rapidamente, entre o tempo e o movimento. Toda a discussão dessa questão se fará em torno desse paralelo, explicitado no texto pelo uso freqüente do verbo *akolouthéîn* (seguir, acompanhar) que correlaciona o movimento, o tempo e a grandeza entre si. O que assemelha esses três domínios um ao outro é a noção de contínuo que lhes é comum (cf. *Phys* IV, 219 a11-13). Uma outra característica aproxima o tempo, o movimento e a grandeza, a saber, a noção dual de anterior-posterior. Essa noção, contudo, marca igualmente uma diferença entre a grandeza, por um lado, e o tempo e o movimento, por outro, na medida em que na grandeza o anterior e o posterior podem coexistir extensamente na simetria espacial, mas tanto no movimento quanto no tempo não é possível postular tal simetria, porquanto o anterior-posterior não pode coexistir sob pena de termos de pensar algo absurdo, a saber, a ocorrência simultânea de acontecimentos pretéritos e vindouros.

Com essa observação fica igualmente descartada uma representação bastante convencional e freqüente que fazemos do tempo, qual seja, a

de representá-lo por meios geométricos, como por exemplo, por meio de uma linha reta.

Após uma exposição sumária de algumas das aporias que Aristóteles expõe e discute em seu tratado do tempo, passemos agora a expor as “nossas” aporias que tentaremos resolver ao longo deste artigo. Como dissemos anteriormente, essas dificuldades estão muitas vezes pressupostas no texto aristotélico não chegando a ser por ele explicitamente tematizadas nesse tratado e, por conseguinte, será somente por meio da referência explícita a outros textos do Estagirita que poderemos tentar solucioná-las.

“Nossas” aporias, portanto, dizem respeito a alguns elementos acima mencionados, como por exemplo, às noções de contínuo, anterior-posterior, simultâneo e discreto. Mais precisamente, cabe dizer desde o início, nossa dificuldade não é de ordem definitória, pois o próprio Aristóteles esclarece esses conceitos com *acribia* em outros textos. Nossa dificuldade é antes de ordem epistemológica, a saber, gostaríamos de investigar “como” os homens conhecem o contínuo e o discreto, o anterior-posterior e o simultâneo. Em outros termos: conhecemos isso por meio dos sentidos ou por meio do intelecto? Essas, por conseguinte, serão as aporias que nós procuraremos discutir acerca do conhecimento do tempo, pois se o tempo é concebido, segundo a celebérrima definição de Aristóteles, como « número do movimento segundo o anterior-posterior e contínuo » (*Phys* IV, 220 a24-26), nós teremos então de nos haver com a questão epistemológica de saber de que modo conhecemos o número, o movimento, o anterior-posterior e o contínuo, pois são esses quatro conceitos que constituem a definição mesma do tempo proposta por Aristóteles. Para essas dificuldades então dirigiremos nossa atenção no restante do nosso texto.

\*

No capítulo onze do Tratado do tempo, Aristóteles ao estabelecer uma relação entre o tempo e o movimento recorre a uma série de verbos cognitivos. Ele acabara de mostrar nesse mesmo capítulo que não se pode confundir o tempo com o movimento, como o fizeram alguns pensadores que o precederam. Todavia, se não há uma mera identidade entre eles, podemos dizer com certeza que o tempo está de algum modo relacionado ao movimento. Para saber exatamente qual é essa relação note-se que o Estagirita menciona vários verbos cognitivos com o intuito de mostrar que não podemos conhecer o tempo sem conhecermos o movimento. Isso ocorre, segundo ele, porque não podemos reconhecer que houve tempo caso não reconhecamos que certo movimento ocorreu. É o estatuto desse reconhe-

cimento que nos parece, na realidade, bastante problemático. Aristóteles mesmo oscila entre verbos relacionados ao conhecimento sensorial e verbos relativos ao conhecimento intelectual. Ele afirma primeiramente que caso não haja alguma mudança em nosso pensamento (*metabállomen tèn diánoian*), ou caso ignoremos uma mudança (*látbomen metabállontes*), então o tempo deixaria de existir para nós.

A seguir, ele procura ilustrar esse fato por meio de um relato ficcional acerca de uns indivíduos que adormeceram subitamente, perdendo então a noção do tempo transcorrido, isso porque eles conectaram ao despertarem o agora anterior, ou seja, o agora que marca o início de seu adormecer ao agora posterior, isto é, o agora que assinala o início de seu despertar, suprimindo assim o intervalo de tempo intermediário entre esses agoras “por causa da ausência de sensação” (*dià tèn anaisthesían*) que os acometeu durante seu sono. Parece-nos, portanto, que tanto o pensamento quanto a sensação estão relacionados à apreensão que fazemos do tempo. Essa ambigüidade se evidencia também na oscilação das traduções que por vezes optam por traduzir essa ausência de sensação como uma ausência de consciência. O verbo *lantháno* igualmente apresenta uma oscilação de sentido. Seria essa inadvertência uma inadvertência proveniente da ausência de sensações ou da de pensamentos? Essa ambigüidade gnosiológica, por assim dizer, continua presente nessa passagem por meio do uso de outros verbos, verbos que indicam a idéia de cognição, sem, contudo, deixar claro se neste caso tratar-se-ia de uma apreensão sensitiva ou intelectual que faríamos dos agoras que determinam um tempo.

Deste modo, o verbo médio *oíomai* usado a seguir parece indicar o pensar no sentido de supor, crer, mas ele, por sua vez, será acompanhado do verbo *aisthánomai*, que possui normalmente uma conotação mais sensorial, e do verbo *horízo* que porta igualmente certa ambigüidade semântica, pois podemos delimitar ou determinar algo quer por meio de nossos sentidos, quer por meio de nosso pensamento. Aristóteles afirma:

Se nos ocorre, por um lado, não pensar (*mè oíesthai*) haver tempo quando não determinamos (*mè horísomen*) nenhuma mudança, mas a alma parece permanecer no mesmo e indivisível <estado>, e, por outro, dizemos ter transcorrido tempo quando nos percebemos (*aisthómetha*) e determinamos (*horísomen*) <uma mudança>, então é evidente que o tempo não é movimento, mas que tampouco existe sem movimento. (*Phys* IV, 218 b29-34).

Essa oscilação semântica entre o pensar e o sentir em relação aos “agoras” e, por conseguinte, ao tempo, predomina igualmente nos parágrafos

sucessivos desse capítulo. Assim, o Estagirita afirma, a seguir, que nós percebemos (*aisthanómetha*) simultaneamente (*háma*) o movimento e o tempo (cf. *Phys IV*, 219 a3-4). Mas, ele afirma também que na escuridão, caso nenhum estímulo nos afete por meio do corpo (*dià toû sómatos páschomen*), mas algum movimento se produza na alma, então imediatamente parecer-nos ter transcorrido um certo tempo (cf. *Phys IV*, 219 a4-6). Deparamo-nos, mais uma vez nessa passagem, com a ambigüidade semântica que nos ocupa, pois de que movimento anímico, movimento que não implica nenhuma afecção do corpo, o Estagirita poderia estar falando, senão de um movimento noético, ou seja, de um movimento, mais precisamente como veremos adiante, da sucessão de nossos próprios pensamentos?

Mais adiante encontramos uma outra formulação ambígua cujo sentido oscila igualmente entre o perceber e o entender o tempo. Aristóteles afirma que certamente nós conhecemos (*gnorízomen*) o tempo quando determinamos (*horísomen*) o movimento, e isso nós o fazemos ao determinar (*horízontes*) o anterior-posterior; nós dizemos (*phamén*), então, ter transcorrido tempo quando temos sensação (*lábomen aísthesin*) do anterior-posterior no movimento (cf. *Phys IV*, 219 a22-25). Essa apreensão, indicada pelo verbo *lambáno*, e que nesse passo parece estar relacionada à sensação, é realizada, como Aristóteles nos elucida em seguida, ao concebermos (*hupolabeîn*) os “agoras” como diferentes entre si e diversos do que lhes é intermediário (cf. *Phys IV*, 219 a26-27). Esse conceber, indicado pelo verbo *hupolambáno*, contudo, parece antes assinalar uma apreensão de tipo intelectual. Fato este que parece confirmado pela frase subsequente que afirma: “...quando nós pensamos (*noésomen*) as extremidades como diversas do meio e a alma diz (*eípe*) serem dois os agoras, o anterior e o posterior, nós dizemos (*phamén*) haver tempo” (*Phys IV*, 219 a27-30).

Logo depois, o verbo escolhido pelo Estagirita é novamente do campo semântico da sensação: “...”quando nós percebemos (*aisthanómetha*) – afirma ele - o agora como um e não como o anterior-posterior no movimento [...] parece que nenhum tempo transcorreu [...]» (*Phys IV*, 219 a31-34). O passo seguinte é marcado, na economia do texto, pela introdução de um conceito que será central para a definição do tempo, a saber, o conceito de número. O Estagirita afirma explicitamente que o tempo não é o movimento considerado de maneira absoluta, mas apenas “o movimento enquanto possui um número” (*Phys IV*, 219 b2-3).

Ora, será precisamente sobre o número que Aristóteles fará uma importante afirmação de cunho gnosiológico no último capítulo de seu tratado do tempo, o capítulo catorze, qual seja, a de que a única instância capaz

de numerar é a alma, mais precisamente “o intelecto na alma” (*psychês noûs*) (223 a23-24).

Diante dessas aporias implícitas no texto aristotélico sob análise, nós tentaremos, a seguir, encontrar algumas soluções em outras de suas obras. As aporias principais aqui em discussão, portanto, são aquelas concernentes ao modo de apreensão – sensível ou inteligível – das duas subdivisões da categoria da quantidade, isto é, do contínuo e do discreto. No nosso caso em particular, isso significa dizer: do tempo e do agora. Nossa pergunta diretriz, portanto, é: conhece-se o tempo pela sensação ou pelo pensamento? E o agora, ele é determinado e conhecido pelos sentidos ou pelo intelecto?

\*

A resposta que acreditamos encontrar para essas aporias é igualmente ambígua, como veremos, e talvez por causa disto justifique até certo ponto a própria oscilação terminológica que identificamos em Aristóteles. Em outras palavras, e com isso antecipamos as nossas conclusões, o número que o tempo é, consoante a definição aristotélica, só pode ser conhecido pelo intelecto, mas também há um número que pode ser percebido. Expliquemo-nos. Em algumas outras passagens de suas obras o Estagirita classifica o número dentre os chamados sensíveis comuns. A lista desses sensíveis comuns é a seguinte: movimento, repouso, número, figura e grandeza (cf. *DA* II, 418 a14-16; cf. também *De sensu* 437 a8-9 : uma lista que exclui o repouso dentre esses sensíveis). Aristóteles os define como comuns, pois eles podem ser percebidos indiretamente por todos os sentidos próprios. Todos esses sensíveis comuns são, na verdade, como o Estagirita nos explica, percebidos pelo movimento (cf. *DA* III, 425 a16-17), ou seja, o movimento tem uma primazia em relação aos demais sensíveis comuns, pois percebemos a grandeza e a figura pelo movimento, o repouso pela ausência de movimento e o número pela negação do contínuo e pelos sentidos próprios, porquanto cada um desses sentidos próprios percebe apenas e tão-somente um único sensível por vez.

Há, entretanto, uma ambivalência implícita no termo movimento: podemos pensá-lo como indicando um movimento interno, ou seja, como “figuras e movimentos símiles” (cf. *De mem.* 452 b12-13) aos do mundo exterior e que são reproduzidos na alma a partir das afecções produzidas na mesma pelos estímulos provenientes dos sensíveis. E é essa precisamente a idéia que parece estar presente na passagem supracitada do Tratado do tempo na qual Aristóteles descreve uma situação de ausência de afecção pro-

duzida por meio do corpo, mas afirma que mesmo assim haverá reconhecimento de que um tempo passou, caso tenha ocorrido algum movimento na alma (cf. *Phys* IV, 219 a4-6). A outra forma de interpretar a afirmação de que os demais sensíveis comuns são percebidos *kinései*, i.e., “pelo movimento”, é considerar esse movimento como um movimento que ocorre externamente em relação à nossa alma. Essas duas possíveis exegeses, contudo, não me parecem excludentes, pois que para o Estagirita não há uma rígida separação entre o físico e o anímico, porquanto a alma, exceto em sua dimensão intelectual, pertence precisamente ao âmbito mesmo dos entes físicos.

Detenhamo-nos aqui na explicação da apreensão do número enquanto um sensível comum e tentemos aplicar a ela essa dupla exegese. Quando percebemos o número, nós o fazemos, segundo Aristóteles, ou pela negação do contínuo ou pelos sentidos próprios. Exemplifiquemos isso por meio de uma análise da visão. Se meu olho recebe a impressão “verde” ao olhar para a relva e, subitamente, surge a impressão “branco”, a continuidade perceptiva é rompida. Evidentemente que se meu campo visual for acometido diversas vezes por impressões de “branco” isso é diferente do fato de ele ser acometido uma única vez pela impressão “branco”. Estou pensando no exemplo dado pelo próprio Aristóteles no Tratado do tempo, a saber, o das ovelhas que apascentam no campo, e o desenvolvimento é claro, a fim de tentar elucidar a diferença por ele proposta nesse texto entre um número numerante e um número numerado.

Ora, a visão, como qualquer outro sentido próprio não é capaz de discernir um indivíduo, um *tode ti*, tal como a ovelha, mas é capaz, sim, de diferenciar “verde” e “branco” e, caso a vista receba muitas impressões brancas, isso certamente provocará uma alteração no campo visual. Assim, por exemplo, o campo visual se tornará mais branco ou menos verde de acordo com a quantidade de ovelhas que estiveram apascentando. Note-se, porém, que esse reconhecimento visual do branco das ovelhas não significa propriamente falando uma contagem das ovelhas, algo que apenas o intelecto pode fazer como Aristóteles afirma categoricamente no último capítulo do Tratado do tempo. Mas, embora não ocorra uma contagem em sentido estrito, é possível ao pensar em uma interrupção de uma impressão visual contínua, como o verde, ao contemplarmos um campo, em um número, pois ele é o exemplo padrão da categoria do sucessivo e o sucessivo é definido por Aristóteles na *Física* precisamente como aquilo que interrompe um contínuo. Que eu perceba estímulos sucessivos de branco, entretanto, não quer dizer que eu os conte, quer dizer apenas que eu sou capaz de diferenciá-los entre si, bem como diferenciá-los daquilo que os separa.

Desse modo, teríamos uma sucessão visual de tipo verde-branco-verde ou verde-branco-verde-branco-verde etc. Note-se que a outra característica apontada pelo Estagirita para explicar o número enquanto um sensível comum está intimamente associada a esta primeira, pois a característica intrínseca de um sentido próprio é a de apreender cada estímulo que lhe é próprio unitariamente, ou seja, não se pode apreender simultaneamente “verde” e “branco”, pois a vista os apreende apenas e tão-somente na sucessão. Portanto, a fim de que eu possa ver branco ou brancos em um fundo verde e não simplesmente uma mistura de branco e verde, é preciso que indiretamente a visão perceba os sensíveis comuns, tais como a grandeza, a figura, o movimento, o repouso e o número. Só assim é possível perceber “figuras” brancas que se movem em um “fundo” verde. Por isso, Aristóteles postula claramente a primazia dos sensíveis próprios sobre os sensíveis comuns (cf. *DA* III, 425 a19) e reconhece igualmente a primazia da vista sobre os demais sentidos na apreensão indireta desses sensíveis comuns, na medida em que todos os corpos possuem cores (cf. *DA* III, 437 a5-9).

Ora, se esses sensíveis comuns, como o número, são percebidos indiretamente pelos sentidos próprios, isso significa que eles se situam na esfera sensorial propriamente dita. Podemos conceber, por conseguinte, que o número dos “agoras” possa ser percebido ao serem percebidos dois entes móveis brancos, distintos entre si e distintos igualmente daquilo que os separa, como, por exemplo, duas ovelhas. Mas é importante dizer que, de acordo com Aristóteles, não pode haver em sentido próprio a percepção de um indivíduo, de uma substância primeira para usar a linguagem das *Categorias*. Isso quer dizer: não podemos contar ovelhas, porque nem mesmo sabemos que estamos diante de ovelhas, muito menos ainda que estamos diante de “duas” ovelhas. Vemos apenas figuras brancas que se movem em um fundo verde. Em outras palavras, temos uma quantidade capaz de ser numerada, mas que só o pode ser pelo intelecto. Como se dá então essa passagem das impressões brancas numeráveis para as ovelhas efetivamente numeradas?

Esse é um ponto complexo, mas fundamental para a nossa investigação. Segundo Aristóteles, essa passagem ocorre mediante a intervenção do intelecto que numera os “agoras” sucessivos, i.é., o anterior-posterior na série cinética. Note-se, e isso é fundamental para a nossa compreensão, que Aristóteles jamais menciona o tempo como sendo um sensível comum, embora o número e o movimento apareçam nas listas que ele nos oferece alhures desses sensíveis (cf. *DA* II, 418 a17-18; 425 a16; 425 b6; *De sensu* 437 a9 e *De insom.* 458 b5). Seria um erro, portanto, supor que é esse número, ou

seja, o número enquanto um sensível comum, que compõe a definição de tempo que Aristóteles nos propõe, a saber, a de “número do movimento segundo o anterior-posterior”. Caso fosse assim, não haveria razão alguma de Aristóteles mostrar a necessidade do intelecto na apreensão do tempo, intelecto que, segundo ele, seria a única instância anímica capaz de numerar dois “agoras” sucessivos e com isso de determinar um tempo.

Lembremo-nos também de que o Estagirita afirma expressamente, em outro passo do Tratado (cf. *Phys* IV, 219 b2-3), que o tempo é o movimento apenas enquanto este possui um número. Na medida em que não possui um número, movimento não é tempo. Ora, um movimento é um sensível comum e também o número o é, mas não é esse o número que utilizamos para contar o movimento. Esse número é, enquanto um sensível comum, apenas uma apreensão sensorial difusa de uma quantidade indeterminada de impressões que aparecem como figuras em movimento, e não o contar determinado e preciso que o intelecto realiza dessas figuras em movimento. Nosso pensamento pode numerar diferentes séries cinéticas com um mesmo número, e isso é o tempo. Neste sentido, como nos esclarece Aristóteles no último capítulo de seu célebre Tratado, não pode haver tempo sem a participação da alma intelectiva capaz de contar. Mas isso não quer dizer, é óbvio, que haja necessidade de a alma existir para que existam movimentos. Ao contrário disso, na ausência de um movimento qualquer, seja ele externo ou interno, não pode haver tempo.

O movimento, por conseguinte, é uma condição necessária, mas não suficiente para que possamos falar do tempo em seu ser próprio. Aristóteles mesmo contrapõe diversas vezes ao longo de seu Tratado o ser próprio do tempo, o *eînai* do tempo, como ele diz, com o caráter indeterminado do tempo, que ele expressa por meio da fórmula *hò pote ón* ou de suas variantes (cf. *Phys.* IV, 219 b11; 219 b13-15; 219 b18-20; 220 a8 e 219 b26-27).

Na verdade, há apenas uma passagem no tratado do tempo na qual Aristóteles se refere explicitamente a uma “percepção” do tempo, a saber, quando ele afirma que “percebemos, pois, simultaneamente um movimento e um tempo” (*Phys.* IV, 219 a3-4). Todos os outros casos em que ele se refere à sensação nesse tratado evidenciam que a percepção não é propriamente do tempo, mas sim de um movimento interno (cf. *Phys.* IV, 218 b31) ou externo (cf. *Phys.* IV 219 a24-25 e 219 a33 – b1). Em outras palavras: percebemos as diferentes posições ou os diferentes estados de um ente móvel e não o tempo. A consciência do tempo seria, entretanto, simultânea à percepção do movimento, pois ao percebermos as diferentes posições de um ente móvel, nós os consideramos como “dois agoras”, quer dizer, pensamos

“dois agoras”, um anterior e o outro posterior, e os numeramos. E é por meio dessa ordenação numérica de “dois agoras” operada pelo intelecto, ordenação comum e universal e que pode ser aplicada a qualquer movimento, que determinamos graças ao intelecto e assim conhecemos certo intervalo de tempo.

Há uma outra passagem do Tratado do tempo na qual Aristóteles fala explicitamente de uma “percepção” de um agora, mas nesse caso, a nosso ver, não se daria propriamente uma apreensão do tempo, pois perceberíamos um único agora (cf. *Phys.* IV, 219 a30-31) ou, mais precisamente, identificaríamos um único estado anímico e desta percepção pontual de um só agora obviamente não se produziria a “percepção” do tempo, dado que, por definição, para que haja tempo é necessário numerar, por meio do intelecto, ao menos “dois agoras” que delimitariam um certo intervalo do tempo.

Faz-se necessário, portanto, diferenciar entre perceber e numerar o tempo. De acordo com Aristóteles, não só os homens, mas também os animais, podem perceber o anterior-posterior no movimento. Todavia, só o homem é capaz de numerar, por meio de seu intelecto, o tempo (cf. *Phys.* IV, 223 a25-26). Ao numerar o anterior-posterior nas diversas séries cinéticas, o homem ultrapassa a dimensão do particular, inerente a cada série cinética e característica da percepção, e se eleva à dimensão do universal, própria do homem e de seu intelecto. Deve-se atentar, contudo, para o fato de que a diferença entre a sensação e a intelecção não é tão radical quanto possa parecer à primeira vista, porquanto o próprio Aristóteles afirma no *De anima* que a sensibilidade (*aisthetikón*) não pode ser dita nem algo irracional (*álogon*) nem algo que possui razão (cf. *DA* III, 432 a29-31). Além disso, essas duas faculdades possuem em comum a capacidade de discernir ou discriminar (*krineîn*) seus objetos respectivos (cf. *DA* III, 427 a 17-21).

Logo, ocorre em relação ao tempo, o que sucede em relação a qualquer outra quantidade, a saber, ao ser ele, tal como as demais quantidades, algo constitutivamente indeterminado (cf. *Metaphys.* XI, 1063 a28), é impossível pensá-lo sem antes determiná-lo como nos esclarece um passo do pequeno tratado sobre a memória (cf. *De mem.* 450 a4-7). Deste modo, somente a partir de uma quantidade determinada é que podemos pensar a quantidade enquanto tal, isto é, a sua indeterminação constitutiva. Em outras palavras, só poderemos pensar “o” tempo em sua indeterminação constitutiva, na medida em que ele é uma quantidade, após termos determinado “um” tempo, ou seja, um intervalo de tempo delimitado por “dois agoras”, um anterior e o outro posterior. De uma perspectiva metafísica isso poderia ser claramente expresso pela formulação aristotélica que só é possível conhecer o

que é em potência por meio do que é em ato (cf. *Metaphys.* IX, 1051 a29-33). Assim, por exemplo, pode-se conhecer a reta por meio de uma semi-reta e esta é conhecida ao determinarmos dois pontos que a delimitam. Analogamente, “dois agora” também delimitam “um” tempo e com isso podemos pensar “o” tempo.

Dissemos analogamente e não igualmente porque, como vimos, não pode haver uma simetria temporal tal qual existe uma simetria tópica passível de ilustração geométrica, pois um contínuo sucessivo, como o tempo, não pode possuir partes coexistentes. Vê-se, portanto, que há uma sutil, intrincada e complexa inter-relação entre o movimento e o intelecto na constituição do tempo, o que torna impossível uma explicação da natureza do tempo que o reduza a apenas um dos pólos desse binômio. Se quisermos compreender a tensão entre uma instância e outra, a saber, entre o movimento e o intelecto, deveremos antes analisar a tensão que subjaz e causa essa outra e que parece, de fato, intransponível, qual seja, a tensão existente entre o contínuo (no nosso caso o movimento) e o discreto (no nosso caso o número). O tempo, de acordo com o Estagirita, parece ser exatamente esta enigmática mistura entre a continuidade de um movimento e a sucessão numérica por meio da qual determinamos por meio do intelecto os diferentes momentos percorridos por este móvel ao longo de uma dada grandeza. Donde podemos afirmar, com Aristóteles, que o tempo parece ser um estranho híbrido entre essas duas dimensões opostas da quantidade: o contínuo e o discreto.

Decorre disso a definição aristotélica do tempo como número de um movimento segundo o anterior-posterior, ou seja, como uma ordenação sucessiva de um contínuo. Podemos depreender essa íntima relação existente entre o intelecto e o número por meio de uma passagem em geral pouco observada do *De anima*, talvez por fazer parte de uma crítica dirigida a Platão, que afirma o seguinte: “o intelecto é um e contínuo como também o é o inteligir e o inteligir o é como também o são as coisas inteligíveis que são um por sucessão, tal como o número, mas não como a grandeza” (*DA* I, 407 a6-9 : *ho de noûs êis kai sunechês hósper kai he nóesis. He dê nóesis tà noémata. Taûta dê tô ephxês hén, hos ho arithmós, all' ouch hos tò mégethos*). Por essa razão, a noção de infinito para Aristóteles está estreitamente conectada ao processo de divisão de uma grandeza finita, ou seja, essa noção está relacionada a uma operação levada a cabo pelo intelecto e não a uma grandeza que seja em si mesma infinita do ponto de vista de sua extensão. Nesse sentido, poderíamos afirmar que o infinito não é para o Estagirita um mero conteúdo do pensamento (p.ex. a idéia de uma extensão infinita), mas

o próprio modo de operar deste, ou seja, a sucessão da série de pensamentos é análoga à sucessão da série numérica. Séries sucessivas não possuem um fim, isto é, elas são infinitas e seus elementos são sempre diversos entre si por causa de seu caráter sucessivo, avesso por definição ao contínuo.

Ao nos voltarmos novamente para as aporias relacionadas a um uso incerto e oscilante entre verbos cognitivos perceptivos e intelectivos, que havíamos encontrado em algumas passagens do Tratado do tempo, acreditamos poder agora melhor compreendê-las. A oscilação dos verbos indica, na verdade, a duplicidade inerente ao próprio problema. Em outros termos, há dois sentidos de número em Aristóteles. Estritamente falando há um sentido principal, a saber, o número enquanto apreendido pelo intelecto, e o outro, que é um sentido derivado, como vimos, ligado a certa percepção de quantidades, mas que ainda não constituem uma pluralidade definida, ou seja, um número.

Em função disso, é lícito supor que na elaboração de um texto tão complexo e denso como o Tratado do tempo, Aristóteles oscile e hesite entre o uso dos termos sem conceder demasiada importância a um rigor terminológico excessivo. Um outro exemplo dessa ausência de preocupação excessiva com a terminologia é o uso ambíguo que ele faz, no âmbito desse tratado, do termo *kínesis* que, às vezes, significa o movimento em geral, não se diferenciando neste caso do vocábulo *metabolé*, e, outras vezes, significa apenas e tão-somente o movimento local, como uma passagem do próprio Tratado do tempo o demonstra com clareza (cf. *Phys.* IV, 218 b20).

Se quiséssemos rigor e exatidão terminológicos, teríamos então de dizer que não há propriamente percepção do tempo, mas apenas de um ente móvel ou mais precisamente de uma figura em movimento. Há sim, ao contrário, uma determinação noética de um intervalo de tempo ao se numerar por meio do intelecto duas impressões sucessivas que se identificam em uma dada série cinética, interna ou externa. Essas impressões, contudo, como vimos, só são números em um sentido fraco, pois elas são passíveis de serem percebidas indiretamente pelos sentidos próprios, constituindo um dos assim chamados sensíveis comuns. Acreditamos, portanto, ao fim deste texto ter mostrado a profunda coerência da doutrina aristotélica sobre o tempo, ainda que essa coerência não seja acompanhada de um rigor terminológico excessivo, o que, diga-se de passagem, não parecia preocupar demasiadamente o Estagirita, mais preocupado com o rigor conceitual do que estritamente terminológico de seu pensamento.

[recebido em maio 2006]