

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Jean Pantoja Santos

**Um estudo sobre a existência do tempo no *Opusculum de Tempore* de Pseudo
Tomás de Aquino**

Salvador
2021

JEAN PANTOJA SANTOS

**Um estudo sobre a existência do tempo no *Opusculum de Tempore* de Pseudo
Tomás de Aquino**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Programa de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal da Bahia para a obtenção
do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Pr. Dr. Marco Aurélio da Silva

**Salvador
2021**

RESUMO

Na presente pesquisa proponho a análise de uma ocasião de recepção da *Física* de Aristóteles no século XIII, o opúsculo *De tempore* sob a autoria de Pseudo Tomás de Aquino. Trato o *De tempore* como um caso especial de recepção da física aristotélica, cujo conteúdo corresponde à discussão apresentada pelo filósofo no livro IV da obra. Para a sua análise, primeiramente, é abordado de que modo o *De tempore* se destaca em relação à tradição de comentários à *Física* e demais formas de apresentação do conceito de tempo, isso inclui a sua autoria, estrutura e conceitos desenvolvidos. Em segundo lugar, considera-se o *Comentário sobre as Sentenças* de Tomás de Aquino, com incursões sobre o *Comentário à Física* de Averróis, sinalizando aspectos presentes na teoria do tempo tomista que posteriormente figuram em seu *Comentário à Física*, e, por conseguinte, no *De tempore*. Por último, trato da discussão presente no *Comentário à Física* de Tomás de Aquino, e o seu desenvolvimento no primeiro capítulo do *De tempore*, o qual diz respeito à existência do tempo fora da alma. Posto isso, analiso o *De tempore* de Pseudo Tomás de Aquino, sobretudo a relação entre o tempo e a alma, no contexto da recepção da *Física* de Aristóteles pela escolástica, além de sua relação com os textos que teriam originado o opúsculo, os comentários à *Física* de Tomás de Aquino, Alberto Magno e Averróis.

Palavras-chave: Filosofia. Escolástica. Natureza. *Física*. Tempo.

ABSTRACT

In the present research I propose the analysis of an occasion of reception of Aristotle's *Physics* in the 13th century, the opuscle *De tempore* written by Pseudo Thomas Aquinas. I treat the *De tempore* as a special case of reception of Aristotelian physics, whose content corresponds to the discussion presented by the philosopher in book IV of the work. For its analysis, first, it is discussed how the *De tempore* stands out in relation to the tradition of commentaries on the *Physics* and other forms of presentation of the concept of time, this includes its authorship, structure and development of concepts. Secondly, the *Commentary on the Sentences* of Thomas Aquinas is considered, with incursions on the *Commentary on Physics* by Averroes, signaling aspects present in the Thomistic theory of time that later figure in his *Commentary on Physics*, and, consequently, in the *De tempore*. Finally, I deal with the discussion present in Thomas Aquinas' *Commentary on Physics*, and its development in the first chapter of the *De tempore*, which concerns the existence of time outside the soul. That said, I analyze the *De tempore* by Pseudo Thomas Aquinas, especially the relationship between time and soul, in the context of the reception of Aristotle's *Physics* by the scholasticism, as well as its relationship with the texts that would have originated the opuscle, the commentaries on *Physics* by Thomas Aquinas, Albert the Great and Averroes.

Key words: Philosophy. Scholasticism. Nature. *Physics*. Time.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	6
2 AUTORIA, RECEPÇÃO, ESTRUTURA E CONCEITOS DO <i>OPUSCULUM DE TEMPORE</i>	12
3 O <i>COMENTÁRIO SOBRE AS SENTENÇAS</i> DE TOMÁS DE AQUINO E A SUA INFLUÊNCIA AVERROÍSTA.....	42
4 A RELAÇÃO DA ALMA COM O INTELLECTO SEGUNDO O <i>COMENTÁRIO À FÍSICA</i> DE TOMÁS DE AQUINO E A SUA PRESENÇA NO <i>OPUSCULUM DE TEMPORE</i>	67
4.1 <i>COMENTÁRIO À FÍSICA</i>	68
4.2 <i>DE TEMPORE</i>	88
5 CONCLUSÃO.....	127
REFERÊNCIAS.....	130
APÊNDICE A - PSEUDO TOMÁS DE AQUINO: <i>OPÚSCULO SOBRE O TEMPO</i>	136
CAPÍTULO 1. QUE O TEMPO POSSUI SER FORA DA MATÉRIA.....	136
APÊNDICE B - TOMÁS DE AQUINO: <i>COMENTÁRIO SOBRE AS SENTENÇAS</i>	143
LIVRO 1, D. 8, Q. 2, A. 1.....	143
LIVRO 1, D. 8, Q. 2, A. 2.....	145
LIVRO 1, D. 19, Q. 2, A. 1.....	147
LIVRO 2, D. 1, Q. 1, A. 5.....	151
APÊNDICE C - TOMÁS DE AQUINO: <i>COMENTÁRIO À FÍSICA</i>	155
LIVRO III, LIÇÃO 4.....	155
LIVRO IV, LIÇÃO 15.....	158
LIVRO IV, LIÇÃO 16.....	162
LIVRO IV, LIÇÃO 18.....	165
LIVRO IV, LIÇÃO 19.....	172
LIVRO IV, LIÇÃO 20.....	177
APÊNDICE D - TOMÁS DE AQUINO: <i>COMENTÁRIO À ÉTICA A NICÔMACO</i>	186
LIVRO X, LIÇÃO 5.....	186

1 INTRODUÇÃO

Entre os ramos de pesquisa sobre o pensamento escolástico há aquele dedicado à recepção de obras determinadas em um contexto distinto daquele no qual se originou. Isso pode variar em diferentes escalas, como a recepção de uma obra da antiguidade no pensamento de determinado filósofo ou escola medieval, a sua repercussão em um dado período ou a sua fortuna crítica. Esses esforços pretendem uma melhor compreensão do legado de um filósofo ao desvencilhá-lo de aspectos que eventualmente não sejam originais, mas que pertençam à produção filosófica típica do período, ou ao filósofo que o recebe. Desse modo, uma apreensão adequada do pensamento de um autor escolástico deve antes realizar tal tarefa.

No que diz respeito à *Física* de Aristóteles, são encontrados numerosos comentários, conjuntos de questões e tratados de natureza específica voltada ao estudo da filosofia da natureza. Contudo, deve-se salientar que tais investigações não se restringem à obra de Aristóteles, como pode ser atestado pela presença constante de temas relacionados à *Física* na prática universitária dos comentários sobre as *Sentenças* do teólogo escolástico Pedro Lombardo (1096-1160). Nessas obras não são raras as incursões sobre a noção de quantidade, geralmente em função das discussões sobre o evo e a eternidade, duas espécies de durações. Isso se dá, em especial, com evo, uma vez que é tratado por razão das questões sobre a natureza angélica, um dos quatro coevos. As preocupações sobre a física ou filosofia da natureza se intensificam no mundo latino a partir das traduções da obra aristotélica na passagem do século XII ao XIII, junto à recepção da tradição árabe de comentários que a acompanhara e que adentrara no período moderno com a chamada segunda escolástica¹. Entre as obras cujas traduções latinas são iniciadoras de tal tradição, contam-se a *Física*, o *Sobre o Céu*, o *Sobre a Geração e a Corrupção*, e o *Sobre os Meteoros*, e os seus respectivos comentários².

Na presente dissertação proponho a análise de uma ocasião de recepção da *Física* de Aristóteles, o *De tempore* sob a autoria de Pseudo Tomás de Aquino. Embora essa obra lide

1 Sobre o processo de transmissão da obra aristotélica para o mundo latino e início das traduções, cf. GRANT, 1996, p. 11-17; GRANT, 1977, p. 13-19; GRANT, 2007, p. 130-138. Acerca da influência do pensamento árabe sobre o pensamento escolástico latino, cf. JOLIVET, J. *The Arabic Inheritance*. In: DRONKE, 1988, p. 113-148; MARENBOON, 1987, p. 50-56.

2 Sobre o papel da filosofia natural aristotélica na formação da literatura cosmológica medieval, cf. GRANT, 2007, p. 143-155.

com tópicos próprios à filosofia da natureza, como a quantidade, o movimento e o tempo, também une à autoridade de Aristóteles, e em certa medida à do filósofo árabe Averróis (1126-1198), outros filósofos que notadamente possuem influência no âmbito teológico, como Pseudo-Dionísio (séc. V) e Boécio (475-526). Aí reside a particularidade de tal tratado, que, embora propusesse uma investigação natural sobre o tempo, incluíra-o junto ao evo e à eternidade, os quais são objetos propriamente teológicos.

Tratarei, portanto, do *De tempore* como um caso especial de recepção da *Física* de Aristóteles, correspondente à discussão apresentada pelo filósofo no livro IV da obra. Para tanto, a pesquisa está dividida em três partes. Primeiramente, de que modo o *De tempore* se destaca em relação à tradição de comentários à *Física* e demais formas de apresentação do conceito de duração, isso inclui a sua autoria, estrutura e conceitos desenvolvidos. Em segundo lugar, abordarei o *Comentário sobre as Sentenças* (1252-1256) de Tomás de Aquino, com incursões sobre o *Comentário à Física* (1268-1269) de Averróis, sinalizando aspectos presentes na teoria do tempo tomista que posteriormente figuram em seu *Comentário à Física*, e, por conseguinte, no *De tempore*. Em terceiro lugar, trato da discussão presente no *Comentário à Física* de Tomás de Aquino, e desenvolvimento no primeiro capítulo do *De tempore*, o qual diz respeito à existência do tempo fora da alma. No Apêndice A é apresentada a tradução do primeiro capítulo do *De tempore*. Além disso, nos demais apêndices, são apresentadas também as traduções das passagens dos chamados textos de origem, que assim denomino por serem considerados como as fontes a partir das quais o opúsculo teria sido concebido. A presença desses textos se justifica em função da relevância para a compreensão da estrutura do opúsculo, entre os quais contam-se os comentários à *Física* de Averróis e Tomás de Aquino. Posto isso, a ordem dos capítulos segue a cronologia das obras de Tomás, na medida em que a abordagem passa do *Comentário sobre as Sentenças* ao *Comentário à Física*, para, então, culminar no *De tempore* e textos de origem³.

A discussão proposta pertence ao contexto mais amplo das investigações escolásticas sobre as medidas e as durações. Tais questões acerca da natureza da duração estão dispersas sob diversas formas, tanto na primeira quanto na segunda escolástica. Dentre os principais gêneros textuais que incluem excertos sobre o tempo estão os comentários à *Física* de Aristóteles, os comentários sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, os tratados sobre os seis dias da criação, ou *Hexaemeron*, e aqueles tratados que lidam, sobretudo, com a natureza do

³ Para a cronologia das obras de Tomás de Aquino, cf. TORRELL, 1986, p. 327-329.

tempo, por vezes respondendo pelo título de *De tempore*. Apesar das diferentes ocasiões em que os escolásticos são levados a apresentar considerações acerca do tempo, para tanto, essas obras obedecem ao plano de investigação esboçado por Aristóteles no livro IV da *Física*⁴. Ali o filósofo levanta dúvidas sobre a existência do tempo segundo as opiniões correntes em relação à sua natureza, pergunta pela definição do tempo, do agora, além dos seus atributos⁵. Contudo, ao tratar da tradição latina de comentários, embora seja amplamente observado, esse plano dá lugar também a elementos estranhos à intenção aristotélica, e que dizem respeito à natureza das demais durações, como o evo e a eternidade. Tal característica confere às investigações um plano característico no que toca à recepção da obra aristotélica pelos escolásticos.

Considerações sobre o tempo, o evo e a eternidade são constantes em tratados de natureza distinta da *Física*, e que, no entanto, conservam a maneira aristotélica de abordá-las⁶. Nos comentários sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, por exemplo, o tempo surge como um elemento secundário a ser abordado dentro de um plano que pretende lidar com a natureza angélica e as categorias do lugar, da quantidade e do tempo aplicadas a ela. Essas discussões ocorrem habitualmente na primeira distinção do livro I e na segunda distinção do livro II das *Sentenças*. Tomando o evo como principal objeto, ele é abordado *per se* e por comparação às demais durações. Isso pode ser constatado, por exemplo, no comentário de Tomás de Aquino à obra⁷.

No contexto das *Sentenças*, o conjunto de questões que envolvem as durações possui uma forma menos regular do que aquela identificada nos comentários à *Física*, com maior ou

4 Sobre o livro IV da *Física* de Aristóteles, cf. COOPE, 2012; HUSSEY, 1993; PASNAU, 2010; ROARK, 2011. As traduções latinas da obra Aristotélica utilizadas na presente pesquisa são as versões dos tradutores escolásticos Tiago de Veneza, Miguel Scotus e Guilherme de Moerbeke. A tradução latina da *Physica* por Tiago de Veneza, da qual se serviu Alberto Magno em seu comentário e igualmente acompanha a sua edição crítica, pode ser encontrada em edição contemporânea do Aristóteles Latino, cf. Iacobus Veneticus translator Aristotelis. *Physica* (translatio uetus). In: *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2006. Quanto à tradução de Miguel Scotus, esta acompanha a sua tradução do *Comentário à Física* de Averróis, presente em diversas edições modernas da obra, sem que tenha sido editado contemporaneamente, cf. AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562. O mesmo se dá com a tradução de Guilherme de Moerbeke, que acompanha diversas edições modernas desde a publicação das obras completas de Tomás de Aquino, da qual o filósofo também se serviu em seu comentário, e aparece em sua edição crítica em versão revisada, cf. TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884. Ademais, sobre a presença das versões latinas da obra de Aristóteles impressas junto a obras da escolástica na modernidade, cf. KRAYE, 1995.

5 O referido trecho da *Física* que é voltado para o tempo compreende a passagem 217b29-224a18 do livro IV.

6 Para uma detalhada exposição dos problemas e soluções vigentes ainda na antiguidade em torno da *Física* de Aristóteles, cf. SORABJI, 1983, p. 84-97.

7 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Parmae, Fiacadori, 1856, lib. 1, d. 8, q. 2; lib. 2, d. 19, a. 1.

menor preocupação acerca do tempo. Contudo, a exemplo do *Comentário sobre as Sentenças* do filósofo e teólogo franciscano Pedro Auriol (1280-1322), por vezes incluem um completo tratado acerca da natureza do tempo, ou, como no caso do dominicano Duran de São Porciano (1275-1334), uma detida consideração sobre os entes permanentes e sucessivos, dentre os quais estão o movimento e o tempo⁸. Entretanto, fazem-no sem que por isso essa abordagem deixe de ser apenas um caminho para a consideração do evo como medida da duração dos anjos. O mesmo se dá nos tratados sobre os seis dias da criação, denominados de *Hexaemeron*, como nos casos de Roberto Grosseteste (1175-1253) e Egídio Romano (1247-1316)⁹. Tal como nas *Sentenças*, o tempo é considerado como um dentre os quatro coevos, ou primeiras criações, sendo as outras a terra ou matéria informe, o céu empíreo e a natureza angélica.

Por fim, há os tratados que lidam especificamente com o tempo, que por vezes respondem pela denominação de *De tempore*¹⁰. Entre os tratados latinos que respondem a essa denominação estão: o *Opusculum de Tempore* de Pseudo Tomás de Aquino¹¹, cuja datação é incerta, mas é identificado no catálogo do teólogo dominicano Pedro Bergamo (1400-1482) no século XV; o *Tractatus de Tempore* (1245–1250) do também dominicano Roberto Kilwardby (1215-1279)¹²; e outro que faz parte de um conjunto de tratados pertencentes à *Summa* de Nicolau de Estrasburgo (fl.1323-1329), denominados de *Sobre as medidas em comum* e *Sobre as medidas em especial*¹³.

Esses tratados, ao contrário do que os títulos sugerem, lidam não apenas com o tempo, mas com as durações *per se* e por comparação entre si. Desse modo, constituem-se eminentemente de duas partes, a primeira segundo a habitual abordagem aristotélica presente na *Física* e na tradição de comentários, e outra voltada ao evo e à eternidade, ou ao tempo

8 PEDRO AURIOL. *Commentariorum in Secundum Librum Sententiarum*. Tomus Secundus. Romae, 1605, lib. 2, d. 2, q. 1, a. 1-5; DURAN DE SÃO PORCIANO. *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, Veneto, 1563, lib. 2, d. 2, q. 3-6.

9 ROBERTO GROSSETESTE. *Hexaëmeron*. Richard C. Dalesa and Servus Gieben O.F.M Cap. (ed.), 1982; EGÍDIO ROMANO. *Opus Hexaemeron*, Patavii, Jacobus Fabrianus, 1549.

10 As poucas referências contidas na literatura secundária contemporânea à autoria do opúsculo não são unânimes quanto ao modo de citá-lo, isso se dá por vezes por referência a autor anônimo, como é o caso de Schmutz (2001) e Trifogli (2016), ou por Pseudo Tomás de Aquino, como o faz Fox (2006). Diante disso, adotarei a partir daqui a expressão Pseudo Tomás de Aquino no que diz respeito à autoria do opúsculo, dado o forte vínculo com as obras de Tomás e o histórico de atribuição da obra, tópico que também será abordado no presente capítulo.

11 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opuscles de saint Thomas d'Aquin*. Védriane. (trad.), Paris, Vivés, 1858.

12 ROBERTO KILWARDBY. *De Tempore*. In: P. Osmund Lewry (ed.), 1987.

13 NICOLAU DE ESTRASBURGO. *Summa*, Meiner, Hamburg, 2009, lib. II, tract. 8-14.

comparado às demais durações. Entre os tratados sob a referida denominação, ainda pode-se fazer menção a outro exemplo sob nome de *De tempore* ou *De tempore et natura motu*. Trata-se de um excerto do comentário perdido do filósofo e comentador peripatético do século III, Alexandre de Afrodísias, à *Física* de Aristóteles. A obra circulou a partir do século XII em sua versão latina por parte de Gerard de Cremona (1114-1187), tradutor que no século XII verteu obras do árabe para o latim¹⁴.

Posto isso, somente de forma excepcional a estrutura apresentada pelos textos acima é compartilhada pelos comentários à *Física* de Aristóteles. Na primeira escolástica, é encontrada no comentário de Alberto Magno, que inclui ao término da terceira parte do livro IV um completo tratado sobre a eternidade. Mesmo na segunda escolástica essa prática não é habitual, no entanto, uma exceção a ser apontada é o caso do filósofo jesuíta Antônio Rubio (1548-1615)¹⁵, que divide o seu comentário em duas partes, à semelhança de Alberto Magno. Ali são oferecidos dois tratados, respectivamente intitulados, *Primeiro tratado sobre o Tempo e Segundo tratado sobre as demais durações que diferem do tempo*¹⁶. Por outro lado, ao lidar com os tratados mencionados sob o nome de *De tempore*, essa é a típica abordagem. Apesar de compartilharem o padrão presente no escopo das considerações realizadas nos comentários sobre as *Sentenças* ou nos *Hexaemeron*, obras de natureza teológica, aquelas obras mantêm em perspectiva a filosofia da natureza. Tal característica é apontada por Roberto Kilwardby, que faz questão de salientá-la em seu tratado *De tempore*, ao considerar como metafísica a definição de tempo proposta por Santo Agostinho, antes de passar às suas considerações sobre a definição aristotélica exposta na *Física*, ou seja, segundo a filosofia natural¹⁷.

Os tratados colocados aqui sob o título de *De tempore* possuem sua estrutura dividida segundo as espécies de duração, de modo que abordam o tempo, o evo e a eternidade. Tome-se, por exemplo, o tratado de Roberto Kilwardby. Seu principal interlocutor é Averróis, segundo o *Comentário à Física*, em relação ao qual se mostra em constante desacordo, particularmente sobre a sua interpretação acerca da definição e da unidade do tempo, principal matéria de disputa entre os dois filósofos. Quanto ao evo, Kilwardby se serve de uma gama maior de autores para as suas objeções e respostas, como Alexandre de Hales (1185-1245) e

14 SHARPLES, 1982, p. 58-81; THÉRY, 1926, p. 92-97.

15 Sobre a datação e as edições do *Comentário à Física* de Antônio Rúbio, cf. ROMERO, 1988, p. 173.

16 ANTÔNIO RUBIO. *Commentarii in octo libros Aristotelis de Physico auditu seu auscultatione*. Sumptibus Ioannis Pillehotte, 1618, p. 515-553.

17 ROBERTO KILWARDBY. *De tempore*, In: P. Osmund Lewry (ed.), 1987, q. 2, §10.

Ricardo de São Vitor (1110-1173)¹⁸. A isso se segue a discussão sobre a eternidade, capítulo em que ele se dirige, sobretudo, a Santo Anselmo¹⁹. Esse amálgama de autoridades não pertencentes ao âmbito da filosofia da natureza, mas, sim, à teologia, é também observado no *De tempore* de Pseudo Tomás de Aquino e de Nicolau de Estrasburgo. Desse modo, tal diversidade de fontes nesses tratados justificaria a presença de questões que, partindo do tempo, se voltam a temas como o evo e a eternidade.

Diante do exposto, dois aspectos em torno das discussões acerca do *De tempore* de Pseudo Tomás de Aquino motivam a presente pesquisa, por um lado, a pouca atenção devida ao conteúdo do opúsculo, cuja literatura secundária contemporânea limita-se a questões de autoria, e, por outro lado, a relevância que ele nutria em manuais de filosofia da natureza do século XVII, nesses casos, mais pelo conteúdo, do que pela autoria, ainda que tal tema estivesse presente. Além disso, esse segundo aspecto acentua ainda mais a importância histórica do opúsculo como o testemunho da tendência tanto em favor da doutrina tomista do tempo em manuais de filosofia da natureza, quanto a preponderância das opiniões realistas do tempo, em contrapartida às ditas ficcionalistas, ou seja, o tempo como ente real em detrimento de sua defesa como ente da razão.

Nesse sentido, a seleção de obras da literatura primária, sobretudo para cotejo com o *De tempore*, baseia-se primeiramente na própria estrutura do opúsculo, em que os comentários à *Física* de Alberto Magno, Tomás de Aquino e Averróis estão presentes. Assim, sirvo-me do mesmo procedimento levado a cabo na literatura secundária a fim de destacar aquilo que precisamente pertence ao *De tempore* e aquilo que resta aos textos de origem, como é o caso de todo o elenco de comentadores que serão citados: Wild (1907), Mandonnet (1910), Grabmann (1949), bem como Schmutz (2001) e Fox (2006)²⁰. Além disso, o cotejo entre aqueles filósofos não é estranho às discussões sobre o tempo na escolástica, de modo que me é caro o método de Mansion (1934), em cujo artigo, a fim de avaliar a doutrina do tempo de Tomás de Aquino, faz uso da versão latina de Averróis e do comentário de Alberto Magno. Esse amplo espectro de obras também nutre o cotejo feito por Fox, no que diz respeito ao século XIII, e Schmutz, quanto à segunda escolástica. Isso se dá a despeito de, no caso de Averróis, tratar-se da versão latina de seu comentário à *Física*, atualmente sem edição crítica. O mesmo se estende aos manuais de filosofia da natureza publicados no século XVII, ou a

18 Ibidem, q.17, §§ 107, 108; q. 18, §§ 111, 113.

19 Ibidem, q.20, § 128.

20 O papel da literatura secundária na presente pesquisa será explorado no capítulo que se segue.

Alberto Magno, especialmente a partir do fato de este ter-se servido de uma versão diversa da *Física* de Aristóteles daquela empregada por Tomás de Aquino, assim como o fato de não ter pertencido ao meio universitário parisiense. Assim, destaca-se que tais características dos autores e obras propostas sob a intenção da pesquisa não são um empecilho à sua consecução, mas, antes, trata-se de procedimento habitualmente utilizado nesta matéria.

2 AUTORIA, RECEPÇÃO, ESTRUTURA E CONCEITOS DO *OPUSCULUM DE TEMPORE*²¹

O *Opusculum de Tempore* ou *De Natura Temporis*, também denominado *Opusculum 44* ou *43* em virtude da posição ocupada nos diferentes catálogos de opúsculos completos que o incluem entre as obras de Tomás de Aquino, é um tratado medieval de filosofia da natureza cuja autoria considera-se desconhecida²². Até o século XVI esse opúsculo era atribuído a Tomás de Aquino, no entanto, já nesse período observam-se referências à obra que, embora atribuam-na ao filósofo, incluem também alguma ressalva em relação à sua autoria²³.

O *De tempore*, como o próprio título sugere, é um tratado sobre o tempo, que surge dentro do contexto da recepção da filosofia natural aristotélica pelo mundo latino. Ele é composto por quatro capítulos que obedecem a seguinte ordem: a existência do tempo e a sua relação com o intelecto; a natureza da sua relação com o movimento; quais são os entes cuja duração é medida pelo tempo; e, por fim, o que é cada uma das espécies de duração, a saber, o tempo, o evo e a eternidade, além da diferença entre essas.

Os três primeiros capítulos do opúsculo teriam se originado a partir de cinco capítulos presentes no *Comentário à Física* de Tomás de Aquino, são eles, as lições XV e XVIII para o primeiro capítulo, as lições XVI, XVIII e XIX para o segundo, e a lição XX para o terceiro. Por último, o quarto capítulo, teria se originado a partir do *Tratado sobre a Eternidade* de

21 As traduções apresentadas nos capítulos a seguir e nos apêndices são de autoria própria. No Apêndice A pode ser encontrada a tradução integral do primeiro dos quatro capítulos que compõem o opúsculo *De tempore*.

22 Sobre a atribuição do opúsculo e comparações com textos sob a autoria de Tomás de Aquino veja: GALEA, 1880; WILD, 1907.

23 Para referências tardias ao *De tempore* datadas do século XVII, cf. BONAVENTURA COLOMBO. *Novus Cursus Philosophicus Scotistarum*, P. Sumptibus Laur. Arnaud et Petri Borde, 1669; COLÉGIO COMPLUTENSE. *Disputationes in octo libro Physicorum Aristotelis*, Sumptibus Joannis Amati Candy, 1637; COSMO ALAMANNI. *Summa Philosophiae*, Billaine, 1639; DIDACUS MASIUS. *Commentariorum in vniuersam Aristotelis philosophiam*, Sumptibus Conradi Bugenii, 1628; DOMINGO DE FLANDRES. *In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis*, Sumptibus Ordinis, 1621.

Alberto Magno, pertencente ao seu *Comentário à Física*, e que encerra o comentário sobre o tempo.

A origem dos capítulos do *De tempore* está associada à questão de sua autoria. Trata-se de um opúsculo com escassa bibliografia secundária contemporânea, cuja abordagem restringe-se em sua maior parte a considerações sobre a composição da obra. As referências em tais casos, além de exíguas, não encontram mais desenvolvimentos em pesquisas recentes. Posto isso, assim, as principais fontes são obras do final no século XIX e meados do século XX. O *De tempore* é tratado quando o objeto em questão é a autenticidade das obras de Tomás de Aquino. São cinco os principais nomes associados a essa abordagem, Galea (1880), Wild (1907), Berjón y Vázquez (1899), Mandonnet (1910) e Grabmann (1949).

Dentre esses, a mais antiga abordagem se deve a Galea, que em seu estudo trata da autenticidade do *De tempore*, além de outros opúsculos de Tomás de Aquino, ao lidar com as suas origens, finalidade que dá nome à sua dissertação, *Sobre as Fontes dos Opúsculos de Tomás de Aquino*²⁴. Quanto a Wild, já em 1907, procedendo à maneira de Galea, pretende estabelecer a origem de determinados opúsculos de Tomás de Aquino, são eles, o *De natura loci*, *Summa Totius Logicae Aristotelis*, *Tractatus I de Universalibus*, *De potentiis animae*, *De natura generis*, *De natura accidentis*, além do *De tempore*²⁵. Ambos os autores, Galea e Wild, diferentemente de Grabmann e, posteriormente, de Mandonnet, tratam do opúsculo *De tempore* de forma detida, estabelecendo para este fim paralelos entre as suas passagens e as respectivas obras de Tomás de Aquino. Wild igualmente determina a origem do *De tempore* em lições do *Comentário à Física* de Tomás de Aquino, associando-os aos três primeiros capítulos do opúsculo, bem como a origem do quarto capítulo no *Comentário à Física* de Alberto Magno. Assim, o *De tempore* não guardaria apenas elementos da teoria do tempo de Tomás de Aquino, mas a presença massiva de trechos de suas lições indicaria que o autor do opúsculo teria amplo acesso às obras do filósofo.

Outro nome a ser indicado é Berjón y Vázquez, que, anos antes, em 1890, abordara os opúsculos de Tomás de Aquino, contudo, diferentemente do que foi observado por Galea e Wild, incluíra-o sob a sua autoria junto a obras como o *De potentiis animae*, o *De natura syllogismi*, o *De demonstratione* e o *De pluritate formarum*²⁶. Para tanto, ele se valeu das

24 GALEA, 1880, p. LV.

25 WILD, 1907, p. 65-69.

26 BERJÓN Y VÁZQUEZ, 1899, p. 289-290.

palavras Ambrosio Barbavara, cuja autoridade lhe é prestada por Bernardo Maria de Rubeis em sua obra *De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis dissertationes criticae et apologeticae*, de 1750, acerca da doutrina e escritos de Tomás de Aquino²⁷. No que diz respeito a Mandonnet, já em 1910, suas considerações sobre os textos apócrifos servem-se amplamente das opiniões de Galea e Wild, prestando-lhes autoridade também no que se refere ao *De tempore*²⁸. Assim, vê-se reafirmar aquilo que foi observado quanto à composição do opúsculo e a sua origem nos comentários de Tomás de Aquino e Alberto Magno à *Física* de Aristóteles. O mesmo se dá quanto a Grabmann. Este, por sua vez, em meados do século XX, assim como Galea e Wild, conta o opúsculo entre as obras classificadas como apócrifas²⁹. Para isso, vale-se, sobretudo, daquilo afirmado por Mandonnet acerca do tópico, isto é, que os opúsculos de Tomás de Aquino classificados como apócrifos, dentre eles o *De tempore*, compreendem meramente partes extraídas de suas obras e compiladas.

Outro aspecto a ser considerado diz respeito aos catálogos dos opúsculos completos da obra de Tomás de Aquino, em que se observa variação nas obras elencadas sob sua autoria. Rossi (1955) elenca vinte edições de catálogos, oferecendo um panorama a partir do qual é possível verificar a ocorrência dos diversos opúsculos e as suas atribuições feitas, às vezes erroneamente, a Tomás de Aquino, segundo os editores³⁰. Embora não dedique atenção ao *De tempore*, o comparativo é essencial para que se observe a sua primeira ocorrência, além do tempo em que permaneceu publicado sob a autoria de Tomás de Aquino, tanto como obra autêntica, quanto como apócrifa ou duvidosa, e quando finalmente foi excluído das listas³¹. Desse modo, no primeiro catálogo, de Giovanni Collona, em 1323, não há ocorrência do *De tempore*. A primeira inserção entre as obras de Tomás de Aquino se dá no catálogo de Pedro de Bergamo, na *Tabula Aurea*, de 1473, então numerado como opúsculo 44. Posteriormente, ainda é apresentado em outras três grandes edições do século XV, no catálogo de Paulo Barbo Soncinate, como opúsculo 43, e, novamente como 44, na *Summa opusculorum beati Thomae* e em Antonio Pizzamano. Em seguida, no século XVI, ressurge na conhecida edição Romana ou Piana, preparada em virtude da ordem do então Papa Pio V, cuja publicação se dá em

27 BERNARDO MARIA DE RUBEIS, 1750, p. 244.

28 MANDONNET, 1910, p. 151.

29 GRABMANN, 1949, p. 397.

30 Para um detalhado comparativo entre os diferentes catálogos dos opúsculos completos de Tomás de Aquino e transformações ao longo do tempo, além das edições referidas aqui, cuja pesquisa inclui edições mais recentes, como o catálogo de Mandonnet, cf. ROSSI, 1955.

31 Outra tabela comparativa entre catálogos de opúsculos completos também foi apresentada por Mandonnet, cf. MANDONNET, 1910, p. 101-110.

1570. Contudo, nessa edição é posto entre as obras de autoria duvidosa, conforme explicado no prefácio à edição. Posteriormente, em meio às edições do século XX, permanece a sua exclusão das listas de obras autênticas. Contudo, o opúsculo volta a ser elencado somente por Mandonnet, em 1910, e não mais é contado entre os opúsculos pelos catálogos das edições de Perrier, em 1949, e Marietti, em 1954³².

Nesse sentido, tem-se que o *De tempore* é somente publicado entre as obras de Tomás de Aquino tardiamente. O opúsculo não é elencado pelos primeiros catálogos, surgindo, assim, apenas no século XV como autêntico, e, no século XVI, com a publicação da edição Romana, como duvidoso ou apócrifo. Tal histórico é refletido também nas ocorrências do *De tempore* em citações de comentários à *Física* de Aristóteles datados do mesmo período, bem como em manuais de filosofia da natureza. Embora haja considerações sobre a autoria do opúsculo nesse período, por vezes tal aspecto é ignorado, essas ocorrências concentram-se, sobretudo, em obras dos séculos XVI e XVII. Ademais, cabe ressaltar que, mesmo em considerações mais detidas sobre o *De tempore*, como a proposta por Wild, não se pretende a datação precisa do opúsculo. Posto isso, a verificação de sua presença em catálogos, assim como a transformação da sua classificação em inautêntico, e, a partir disso, como ele é refletido na literatura filosófica dos respectivos séculos são informações caras à sua abordagem.

Agora, volto-me à literatura secundária, desta vez ao aspecto conceitual apresentado pelo *De tempore*. Contemporaneamente há referências esparsas ao opúsculo, que se concentram em menções marginais ou notas. Os principais nomes que trato aqui são Mansion (1934), Schmutz (2001) e Fox (2006)³³. Mansion é a referência mais antiga no que diz respeito ao conteúdo conceitual do *De tempore* dentre os autores apresentados. Ao admiti-lo como texto apócrifo, antes editado entre as obras de Tomás de Aquino, Mansion o coloca, citando também o comentário de Egídio de Roma à *Física* de Aristóteles, como um exemplo de exposição da teoria tomista do tempo que, entre outras obras, dataria de um período

32 A questão das variantes no que diz respeito aos catálogos de opúsculos atribuídos a Tomás de Aquino também é abordada resumidamente por Torrel, cf. TORRELL, 1986, p. 360-361.

33 Além desses autores, Trifogli menciona o *De tempore* em sua conferência sobre o tempo no pensamento de Tomás de Aquino intitulada “*Thomas Aquinas on the Ontological Status of Time*”, de modo a apresentá-lo como um testemunho do estado da questão sobre a existência do tempo à época. Ademais, também assinala o fato de as pesquisas em torno de sua autoria terem sido abandonadas. Trifogli sugere que o opúsculo se trata de uma confirmação histórica de uma tendência quanto à defesa do tempo como ente real, cf. *Thomas Aquinas on the Ontological Status of Time*. Conferência, aula IX. Roma, Pontifical University of St. Thomas Aquinas, 2016.

imediatamente posterior à morte de Tomás de Aquino³⁴. No que diz respeito a Fox, ao tratar dos conceitos de tempo e eternidade no século XIII, especialmente segundo o pensamento de Tomás de Aquino, deteve-se em determinados esclarecimentos a respeito do opúsculo³⁵. Desse modo, ele assinala dificuldades acerca da determinação da autoria, e em diferentes ocasiões o cita lado a lado com o *De tempore* de Roberto Kilwardby, além de contrapô-lo ao pensamento de Tomás de Aquino. Por fim, Schmutz, ao tratar do tempo no que ele denomina como início do escolasticismo moderno, ressalta a presença do *De tempore* em obras e manuais, servindo-se, sobretudo, de exemplos datados do século XVII³⁶. Segundo Schmutz, o opúsculo é trazido à discussão por essas obras quando a intenção é contrapor as opiniões do que o comentador denomina de tese ficcionalista quanto à ontologia do tempo. Além disso, ele também destaca o fato de o opúsculo, durante muito tempo, ter sido atribuído a Tomás de Aquino, e o mesmo pode ser observado ainda no século XVII, a despeito de tal autoria já ter sido questionada. Para o primeiro caso ele utiliza, a título de exemplo, o comentário de Francisco de Toledo à *Física*³⁷, e, para o segundo, Bonaventura Colombo como relato acerca da autoria³⁸.

No século XVI são observadas as primeiras menções quanto à dúvida em relação à autoria do opúsculo³⁹. Na obra do jesuíta Francisco de Toledo, *Comentário com Questões aos oito livros da Física*, datado de 1573, o *De tempore* ainda é atribuído a Tomás de Aquino sem mais ressalvas⁴⁰. Contudo, já é possível contar com trabalhos, principalmente manuais universitários⁴¹, que no mesmo período a negam, entre esses estão as *Disputas sobre os oito livros da Física* do Colégio Complutense, em 1637, e Bonaventura Colombo, em seu *Novo Curso de Filosofia Scotista*, no ano de 1669. Ao duvidarem da autoria de Tomás de Aquino,

34 MANSION, 1934, p. 307.

35 Para as diferentes ocasiões em que o *De tempore* é invocado, cf. FOX, 2006, p. 8, 30, 63, 90, 170, 298, 305.

36 SCHMUTZ, 2001, p. 404, nota 17.

37 Schmutz cita a edição de 1616 do comentário de Francisco de Toledo à *Física*, cf. FRANCISCO TOLEDO. *Commentaria una cum quaestionibus in octo libros Aristotelis de Physica auscultatione*, Köln 1615, IV, q. 15, f. 141ra.

38 BONAVENTURA COLOMBO. *Novus Cursus Philosophicus Scotistarum*. P. Sumptibus Laur. Arnaud et Petri Borde, 1669, VII, q. 2, art. 1, § 3.

39 Para uma abordagem contemporânea do método de verificação de autoria dos opúsculos de Tomás de Aquino, cf. ROSSI, 1955.

40 FRANCISCO TOLEDO. *Commentaria vna cum quaestionibus in octo libros Aristotelis de physica auscultatione*. Venetiis, Apud Iuntas, 1573.

41 Sobre manuais de filosofia da natureza no século XVII, cf. DANIEL, 1981, p. 587-606; REIF, 1969, pp. 17-32; REIF, 1962.

assumem tal posição atribuindo-a a Didacus Masius, referência feita diretamente pelo Colégio Complutense e seguida por Bonaventura Colombo⁴².

Posto isso, a abordagem acerca do *De tempore* envolve a sua recepção pela segunda escolástica a partir das ocasiões em que geralmente é citado. Primeiramente, cabe salientar a natureza das obras em que é invocado e, em seguida, dentro dessas, a função do seu uso. Há cinco casos com expressiva ocorrência do opúsculo: a *Summa Philosophiae*, de Cosmo Alamannio (1639); o *In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis quaestiones*, de Domingo de Flandres (1621); o *Nouus Cursus Philosophicus Scotistarum*, de Bonaventura Colombo (1669); as *Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis*, do Colégio Complutense (1637); e, por fim, os *Commentarii Luculentissimi in Sex Posteriores Libros Physicorum Aristotelis*, de Didacus Masius (1628). Todas essas obras foram publicadas no século XVII, e são eminentemente manuais de filosofia, em especial, tomos sobre a filosofia da natureza aristotélica ou, mais especificamente, a filosofia da natureza segundo os ensinamentos de Tomás de Aquino, com exceção apenas do manual sob a autoria de Bonaventura Colombo.

Assim, as considerações tardias que envolvem o *De tempore* podem ser divididas em dois grupos. Há aquelas que envolvem determinadas opiniões defendidas nele, e que ao mesmo tempo são de comum acordo entre os filósofos ou teólogos, de modo que assim o opúsculo é citado junto a outras obras. Quando estas estão associadas a Tomás de Aquino, destaca-se a sua presença em outros locais, e quando a opinião é comumente adotada por outros filósofos, destaca-se por vezes o fato de que são tomistas. Além desta ocasião, deve-se salientar também a ocorrência de referências ao *De tempore* em que se acentua o caráter duvidoso da autoria. Tal discussão geralmente ocorre nas respostas às objeções, em que algum argumento pertencente ao *De tempore* constitui uma das opiniões elencadas na questão que o propõe, de modo que o ataque à autoria compreenda uma possível objeção.

Dentre essas obras, o manual de Cosmo Alamannio se destaca dos demais em virtude da predominância dos argumentos do *De tempore* em suas questões sobre o tempo, juntamente às questões de Domingo de Flandres, o qual é citado por ele. Vale ressaltar também que o rol de obras mencionadas tem caráter exemplificativo, uma vez que outras, que também desfrutaram de expressão no século XVII, figuram entre aquelas que de algum modo

42 Sobre o tempo no aristotelismo medieval tardio, cf. EDWARDS, Michael. *Time and Perception in Late Renaissance Aristotelianism*. In: KNUUTTILA; KARKKÄINEN, 2008; SCHMUTZ, Jacob. *Juan Caramuel on the year 2000: Time and possible worlds in early modern scholasticism*. In: PORRO, 2001.

fizeram uso do *De Tempore*. Dentre essas obras conto com o manual do Colégio de Coimbra (1616)⁴³, e o comentário de Antônio Rubio à *Física* (1618)⁴⁴. A menção a essas obras não é arbitrária. Além de serem propostas como manuais, com exceção de Domingo de Flandres e, em certa medida, Didacus Masius, foram concebidas no mesmo período. No que diz respeito a Cosmo Alamannio, a predominância dos argumentos do *De tempore* se deve à própria intenção da obra, que pretende ser uma suma de filosofia a partir dos ensinamentos de Tomás de Aquino, conferindo-lhe uma forma de exposição particular quando comparado aos demais.

Quanto aos demais, são comentadores e filósofos que formam uma rede de referências mútua no que diz respeito às opiniões acerca da autoria do opúsculo, em que Bonaventura Colombo faz reportar ao Colégio Complutense, e ambos, a Didacus Masius. Posto isso, a consideração acerca da recepção do *De tempore* no século XVII envolve diretamente a primeira edição da obra completa de Tomás de Aquino. A partir daí, há uma cadeia de citações por parte de alguns autores e manuais de filosofia da natureza em torno de Didacus Masius, cuja obra, também datada do século XVII, ocupa-se da autoria e dos argumentos do opúsculo. Considere abaixo o prefácio dirigido ao leitor, que acompanhou a referida edição da obra completa de Tomás de Aquino e posteriores reimpressões:

Ao leitor. Para aqueles que diligentemente consideram a composição e a ordem de todos estes opúsculos do Divino Tomás de Aquino, talvez possa surgir de que modo, trazido à luz, esse livro foi impresso em diferentes caracteres. Visto que entre todos prevaleceu uma opinião, a de que alguns opúsculos minimamente têm o paladar da doutrina do Aquinate, nem conservariam o estilo, nem a ordem tão habitual ao Doutor, nem tratar-se-iam com aquela majestade, de modo que recenderiam a inteligência do Aquinate; mas pareceriam ser as suposições de um jovem, e compostas por um autor sem tamanha penetração; por estas razões cuidamos para que não ornássemos com os louros do seu nome alguns homens imperitos, ou que privássemos a glória de determinados opúsculos ao Santo Doutor; de modo que se destacassem em caracteres diferentes os legítimos dos espúrios, os autênticos dos apócrifos, segundo a divisão e o juízo do Divino arcebispo Antônio de Florença. Todos também deveriam notar que todos os opúsculos impressos em caracteres maiores, nem se afastam da pureza da doutrina tomística para a injustiça, nem podem ou devem ser lançadas a eles as conhecidas suspeitas da fê; por outro lado, aqueles em caracteres menores, foram colocados entre [os opúsculos] na classe dos incertos e duvidosos; de modo que assim como daqueles seria errado duvidar, assim, destes, pareceria desarrazoado e grave impingir algo do Divino Tomás. Entretanto, todos os opúsculos neste livro angariarão a satisfação de Pio e leitores ilustrados; discorrerão para felicidade da inteligência; e, para que não incorramos em alguma

43 COLÉGIO DE COIMBRA. *Commentariorum super octo libros physicorum Aristotelis Stagiritae*. Venetiis, Apud Andream Baba, 1616.

44 ANTÔNIO RUBIO. *Commentarii in octo libros Aristotelis de Physico auditu seu auscultatione*. Sumptibus Ioannis Pillehotte, 1618.

infâmia ou falta, também deixamos avidamente para que o seu julgamento venha a ser empregado. Adeus.⁴⁵

O trecho acima consiste no prefácio ao leitor que acompanha o tomo *Opuscula Omnia* das obras de Tomás de Aquino, da chamada edição Piana ou Romana⁴⁶. As advertências são voltadas para um aspecto técnico da edição, a saber, a impressão de determinados opúsculos em caracteres maiores e outros em caracteres menores. Isso é feito ao sugerir que um leitor diligente das obras contidas na edição, ocupando-se de dois aspectos, a composição e a ordem, eventualmente levantaria para si tal pergunta acerca daquele detalhe. Como o prefácio faz evidente, trata-se de uma precaução tomada em virtude do consenso em torno das obras ali impressas de que algumas dentre elas não conservariam características habitualmente identificadas nos textos do filósofo. A pureza da doutrina, o estilo e a ordem são as características sugeridas, cuja falta em diferentes momentos é indicada figurativamente com a escolha de expressões como ter o paladar ou recender ao pensamento de Tomás de Aquino. Contudo, esse não seria o caso de todas as obras ali impressas. Uma vez ausentes tais traços nos textos cuja autoria não aparenta ser devida a Tomás de Aquino, optou-se por apartá-los daqueles sabidamente reconhecidos sob sua autoria ou sobre os quais, até então, não recaíra dúvida alguma.

O critério para que tal distinção se fizesse visualmente foi de natureza tipográfica, de tal maneira que isso foi garantido por meio de caracteres diferentes segundo a sua classificação. Assim, os caracteres ditos maiores foram reservados àqueles de acordo com a doutrina tomística, ditos legítimos e autênticos, enquanto que aqueles em caracteres menores caem sob a classe dos espúrios e apócrifos, também ditos incertos ou duvidosos. Embora inicie a advertência pautando-se no consenso da opinião acerca dos opúsculos, somente um nome é manifestamente expresso, o do arcebispo Antônio de Florença, a quem é atribuída a divisão das classes mencionadas. A despeito da advertência, ressalta-se que o objetivo de tal distinção está no fato de que não se prive Tomás de Aquino da reverência que lhe é devida em virtude dos seus escritos, ao mesmo tempo em que essa não seja legada a outros meramente em virtude do seu nome. Fica evidente, assim, que se trata de uma cautela. Ao seu término as mesmas expectativas foram nutridas quanto a todos os opúsculos, os quais, segundo aponta, gozaram da satisfação do Papa Pio, de quem foi recebida a alcunha de edição Piana. Por fim, a avaliação dos escritos é deixada ao juízo do próprio leitor.

45 TOMÁS DE AQUINO. D. *Thomae Aquinatis Opuscula Omnia*, Venetiis, Apud haeredem Hieronymi Scoti, 1587, p. 3.

46 Para detalhes da edição e seu catálogo de opúsculos, cf. ROSSI, 1955, p.53-55.

Posto isso, o *Opusculum de tempore* é um dentre os opúsculos impressos em caracteres menores, assim colocando-o entre aqueles ditos espúrios, apócrifos, incertos ou duvidosos. No tomo *Opuscula Omnia*, foi numerado como opúsculo 44, o que justifica a sua referência na literatura escolástica dos séculos posteriores por meio da simples numeração, a qual reporta às edições da obra completa de Tomás de Aquino.

Desse modo, as questões sobre o *De tempore* que povoam a literatura secundária contemporânea estão voltadas eminentemente para a sua autoria, composição, e quando voltadas aos aspectos conceituais acentuam antes o seu papel como um testemunho do estado da questão do tempo à época, bem como um desenvolvimento da teoria tomista do tempo. Tal característica pode justificar a ausência de trabalhos que tratam especificamente do seu conteúdo, esforço que proponho na presente dissertação. Assim, assumindo aquilo que foi legado pela produção da literatura secundária, apresento uma análise do opúsculo, sobretudo, daquilo que pode ser indicado como singular no *De tempore*. Dada a natureza da sua composição, isso envolve o trato paralelo do texto com aqueles que o teriam originado, além da reunião dos elementos da literatura secundária que se encontram dispersos em notas e considerações marginais.

A maior porção do *De tempore* de Pseudo Tomás de Aquino dedica-se ao tempo. Os apelos não raros à autoridade do texto aristotélico para a solução de algumas questões conferem-lhe um caráter muito mais sucinto quando comparado aos demais textos colocados anteriormente sob a mesma denominação. Assim, vê-se que há ocasiões em que a argumentação não é desenvolvida e dá lugar a expressões como “como é provado” ou “como afirma”, referindo-se a determinada passagem da obra aristotélica. Isso se dá, por exemplo, ao afirmar que o agora não mede o todo do tempo “como é provado no sexto da *Física*” ou que as coisas corruptíveis admitem princípio e fim no tempo “como sustenta o Filósofo no quarto da *Física*”⁴⁷. Contudo o opúsculo conserva traços originais, apesar de sua provável origem nos célebres comentários mencionados acima. Dito isso, concentro-me na discussão dos elementos próprios e que não foram absorvidos dos textos de origem, e me volto para esses na medida em que forem necessários para esclarecimento do opúsculo.

A ordem de exposição obedecida neste tratado diverge daquela encontrada na *Física* e nos textos de origem. O habitual levantamento das dúvidas acerca da existência do tempo e

47 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opuscles de saint Thomas d'Aquin*. Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858., cap. 1, p. 32.

sobre a unidade e multiplicidade do agora, que após a exposição aristotélica prontamente são postas à parte para somente retornarem ao término da discussão, no *De tempore* são imediatamente solucionadas. Essa característica, pouco usual nos comentários à *Física*, contribui também para a brevidade do tratado, de modo que já em seu primeiro capítulo são consideradas e descartadas as opiniões alheias e solucionado o impasse sobre a natureza do agora no tempo. Muitos dos seus argumentos são versões simplificadas de argumentos encontrados no comentário de Tomás de Aquino, por vezes omitindo a justificativa de determinada premissa, ou, em lugar disso, justificando-a, como mencionado anteriormente, com o apelo à autoridade de Aristóteles. Tal simplificação também se estende, como será visto abaixo, mesmo aos argumentos sem paralelo nos textos de origem. Considere a seguir a abertura do opúsculo:

Assim como sustenta o Filósofo, no segundo da *Metafísica*, a dificuldade em conhecer a verdade é causada de dois modos, visto que às vezes é causada a partir de nós, às vezes a partir das coisas conhecidas. Com efeito, cada coisa é conhecida segundo está em ato, as que segundo si mesmas estão em máximo grau do ato, segundo si mesmas são em máximo grau conhecidas. Consequentemente, quando o nosso intelecto não atinge o conhecimento em relação a essas coisas, isto não se dá a partir delas, mas a partir de nós. Entretanto, aquelas coisas que têm entidade em mínimo grau segundo si mesmas são em mínimo grau conhecidas. Consequentemente, quando as ignoramos, isto não se dá apenas a partir de nós, mas também a partir delas. Ora, tais coisas são a matéria primeira, que segundo si mesma não é um ente em ato, e todas as coisas sucessivas, que segundo si mesmas não existem completamente, mas segundo algo indivisível nelas, dentre as quais está o tempo. A partir do que se segue que é difícil conhecer o que é o tempo. Entretanto, para ser conhecido o que ele é, é necessário conhecer se ele é, visto que é impossível conhecer sobre algo o que é, enquanto é ignorado se ele é.⁴⁸

A discussão sobre o tempo é introduzida a partir de uma menção ao segundo livro da *Metafísica* sobre a ordem do conhecimento em relação a nós e segundo a natureza⁴⁹. É

48 Ibidem, cap. 1, p. 31. Sicut vult Philosophus, II. Metaph., difficultas in cognoscendo veritatem, causatur ex duobus, quia causatur quandoque ex parte nostra, quandoque ex parte rerum cognoscibilium. Cum enim unumquodque cognoscatur secundum quod est in actu, quae secundum se sunt maxime actu, secundum se sunt maxime cognoscibilia. Unde quod intellectus noster ad eorum cognitionem non attingat, hoc non est ex parte eorum, sed ex parte nostra. Illa vero quae minimam entitatem habet secundum se, sunt minime cognoscibilia. Unde quod ea ignoremus, hoc non solum est ex parte nostra, sed etiam ex parte eorum. Talia autem sunt materia prima, quae secundum se non est ens in actu, et omnia successiva, quae secundum se tota non extant, sed secundum aliquid indivisibile sui, de numero quorum est tempus. Ex quo sequitur quod difficile est cognoscere quid sit tempus. Ad cognoscendum tamen quid sit, oportet cognoscere an sit, quia impossibile est cognoscere de aliquo quid sit, ignorato an sit.

49 ARISTÓTELES LATINO. *Metaphysica* (trad. Moerbeke). In: ARISTÓTELES. *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, II, 993b9-993b11. Contudo, como a dificuldade existe segundo dois modos, talvez a sua causa não esteja nas coisas, mas em nós. Pois, assim como os olhos das corujas se comportam em relação à luz do dia, o intelecto da nossa alma se comporta em relação àquelas dentre todas as coisas que são naturalmente mais evidentes (Forsan autem et difficultate secundum duos existente modos, non in rebus, sed in nobis est eius causa. Sicut enim nycticoracum oculi ad lucem diei se habent, sic et animae nostrae intellectus ad ea quae sunt omnium natura manifestissima).

anunciada a dificuldade acerca do conhecimento sobre o tempo e, assim, a motivação para que seja investigado. Essa sentença está presente na *Física* e é comumente repetida pela tradição de comentários, o que, entretanto, no *De tempore*, dá lugar a um apelo à ordem do conhecimento. Há, pois, dois aspectos a serem considerados, o conhecimento acerca das substâncias sensíveis e separadas, que são respectivamente menos conhecidas em si mesmas e mais conhecidas segundo a ordem da natureza, e mais conhecidas em si mesmas e menos conhecidas segundo a ordem da natureza. Isso justificaria o uso da matéria-prima por Pseudo Tomás de Aquino como exemplo daquilo que se furta ao conhecimento, afinal, é aquilo que na ordem da natureza estaria em mais alto grau desprovido de qualquer atualidade, a qual, por sua vez, é também princípio de conhecimento. Isso se aplica aos demais entes na medida em que têm alguma potência misturada a si. Contudo, além da matéria-prima, são mencionados também o movimento, e os seus acidentes, a saber, o tempo, o infinito e o vazio, cuja atualidade envolvida diz respeito a um sentido distinto daquele aplicado às substâncias sensíveis, o que é disposto no livro IX da *Metafísica*⁵⁰. Sua atualidade está constantemente misturada à potencialidade, de modo que às partes do tempo jamais é conferida atualidade, a qual se deve unicamente ao seu agora. Pseudo Tomás de Aquino emprega a noção de entidade em lugar da atualidade de uma substância, de modo que algo é conhecido em função do seu grau de entidade. Assim, há um claro paralelo entre aquilo que é afirmado no livro IX da *Metafísica* e o que é desenvolvido nesse momento. O emprego do termo “entidade” diz respeito à distinção entre entes permanentes e sucessivos, que encontra muito mais relevo no presente tratado do que, por exemplo, no comentário à *Física* de Tomás de Aquino. Desse modo, quanto menos atualidade ou entidade, menos conhecido algo é segundo si mesmo. Assim, a matéria-prima é conhecida em menor grau em função da absoluta potencialidade, e os entes ditos sucessivos não possuem uma existência completa, conforme a sua falta de entidade. De acordo a proporção enunciada, quanto menor a entidade segundo si mesmos, menos podem ser conhecidos.

Considere-se a primeira questão proposta pelo opúsculo: o tempo existe? Neste ponto repousa o principal argumento contra a existência do tempo, primeira tarefa a ser tratada. Esse procedimento é adotado por Aristóteles e é refletido em absolutamente todos os textos trabalhados aqui. A partir deste momento, quando couber, as passagens do opúsculo serão comparadas com os textos de origem, para que se acentue aquilo que é próprio apenas ao

50 Ibidem, IX, 1048a25-1048b36.

primeiro. Isso é possível porque provavelmente o autor do opúsculo tinha à sua frente o comentário de Tomás de Aquino, como pode ser visto no segundo capítulo do opúsculo, quase em toda a sua extensão semelhante ao comentário de Tomás de Aquino⁵¹.

Observe-se, primeiramente, como a existência do tempo é polemizada em ambos os textos, primeiramente desde a inexistência das suas partes, a saber, passado e futuro, e, em seguida, desde o agora, que não consistiria em uma de suas partes:

Portanto, primeiramente, questiona-se se o tempo é. Parece que não, visto que aquilo que é composto de partes que não são, parece não ser. Com efeito, parece que a entidade do todo surge a partir da entidade da parte; porém, o tempo é composto do pretérito e do futuro, os quais não são, pois o pretérito foi e não é, e o futuro, porém, ainda não é, portanto, parece que o tempo não é.⁵²

Trata-se do conhecido argumento contra a existência do tempo, já presente na *Física*, em virtude da inexistência das suas partes, que é reproduzido em ambos os textos sem alterações em sua formulação⁵³. Contudo, deve-se atentar à ênfase conferida no opúsculo à entidade do todo em função da entidade das partes. É, afinal, reforçado, de um lado, pelo “possui entidade” referido anteriormente, em lugar do “possui substância” empregado por Tomás de Aquino. O que se deseja salientar aqui é uma nuance implicada no uso do termo, que abre o opúsculo afirmando que todas as coisas sucessivas segundo si mesmas não existem completamente, mas existem segundo algo indivisível nelas, dentre as quais está o tempo, diferentemente do que pode ser observado no comentário de origem. Assim, todas as coisas sucessivas consistem em um todo que não extrai a sua entidade ou substância das suas partes componentes, uma vez que essas são desprovidas de entidade. No caso do tempo, ambos, o passado e o futuro, não existem, afinal, o primeiro já se esvaiu e o segundo ainda está por vir. Assumindo o princípio de que a entidade do todo provém das entidades das suas partes,

51 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884., lib. IV, lec. 16.

52 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opusculum de saint Thomas d'Aquin. Védrine*. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 31. Dubitatur ergo primo an tempus sit, et videtur quod non, quia illud quod componitur ex partibus quae non sunt, videtur non esse. Entitas enim totius videtur consurgere ex entitate partium; tempus autem componitur ex praeterito et futuro, quae non sunt, praeteritum enim fuit et non est, futurum autem nondum est, videtur ergo tempus non esse.

53 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 15. O primeiro argumento é este: tudo que é composto do que não existe é impossível que exista ou tenha alguma substância. Mas o tempo é composto do que não existe, pois uma parte do tempo é passado e já não existe, outra é futuro e ainda não existe. Todo o tempo, proposto como infinito e perpétuo, é composto por estas duas partes. Portanto, é impossível o tempo ser algo (Prima ergo ratio talis est. Omne compositum ex his quae non sunt, impossibile est esse, vel habere aliquam substantiam. Sed tempus componitur ex his quae non sunt; quia temporis est aliquid praeteritum, et iam non est, aliud est futurum, et nondum est, et ex his duobus componitur totum tempus, infinitum et perpetuum positum. Ergo impossibile est tempus aliquid esse).

obtém-se a premissa maior segundo a qual o tempo é composto pelo passado e o futuro, acompanhada da menor, segundo a qual ambas as partes não existem. Desse modo, o tempo parece não existir, ou, segundo Tomás de Aquino, é impossível que ele exista. Quanto ao agora do tempo observa-se o seguinte:

Nem pode ser dito que uma certa parte do tempo é, a saber, o próprio agora, visto que o agora não é parte do tempo. Pois, toda parte diversas vezes considerada mede o todo, ou, pelo menos, toda parte cabe na composição do todo. Entretanto, o agora considerado diversas vezes não mede todo o tempo, por sua vez, nem o tempo é composto por esses, como é provado no sexto da *Física*. Por isso que a partir de indivisíveis não pode ser composto algo contínuo. Consequentemente, é evidente que o agora não é uma parte do tempo. Portanto, nada que é parte do tempo existe a partir do tempo.⁵⁴

Ao pôr em questão a existência a partir do agora, é antecipada uma discussão mais ampla e que diz respeito à composição das quantidades contínuas: pode um contínuo ser composto por indivisíveis? Essa pergunta é tratada com minúcia no livro VI da *Física* de Aristóteles⁵⁵, cuja solução aplica-se também ao tempo, como antecipado pela passagem acima, bem como pelo comentário ao respectivo trecho da *Física* por parte de Tomás de Aquino⁵⁶. A prova é prometida por Tomás e abordada por ele no comentário ao livro em questão. Contudo, a mesma solução apenas é mencionada no opúsculo, uma vez que, embora aplique-se ao tempo, de modo geral ultrapassa aquilo que é pretendido na obra. Tal procedimento repete-se em outros momentos do *De tempore*, o que também contribui para a brevidade do tratado. A versão do argumento apresentada nele consiste na premissa maior, toda parte mede ou compõe o todo, e na menor, o agora tomado diversas vezes não compõe nem mede o tempo, obtendo-se a partir disto que o agora não é uma das partes do tempo, tal

54 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opusculum de saint Thomas d'Aquin*. Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 32. Nec potest dici, quod aliqua pars temporis sit, scilicet ipsum nunc, quia nunc pars temporis non est. Omnis enim pars aliquoties accepta mensurat totum, aut saltem omnis pars cadit in compositione totius. Nunc autem multoties acceptum, non mensurat totum tempus, nec iterum ex ipsis non componitur tempus, ut probatur VI. Phys., eo quod ex indivisibilibus non potest componi aliquod continuum. Unde manifestum est quod nunc non est pars temporis. Nihil ergo quod sit pars temporis, de tempore existit.

55 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis. Opera Omnia*, Romae, 1884, VI, 221b25-222a9.

56 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis. Opera omnia*, Romae, 1884, lib. IV, lec. 15. Nada do tempo, que é divisível, está em ato. Porém, o agora, que está em ato, não é uma parte do tempo, porque uma parte é aquilo que mede o todo, como o dois mede o seis; ou, pelo menos, a partir do que o todo é composto, assim como o quatro é parte do seis, não o medindo, mas porque o seis é composto por ele e o dois. Contudo, o tempo não é composto de agora, como será provado abaixo. Portanto, o tempo não é algo (et nihil temporis quod sit divisibile est in actu. Ipsum vero nunc, quod est in actu, non est pars temporis: quia pars est quae mensurat totum, ut binarius senarium; vel saltem ex qua componitur totum, sicut quaternarius est pars senarii, non mensurans ipsum, sed quia ex ipso et binario componitur senarius; tempus autem non componitur ex ipsis nunc, ut infra probabitur. Tempus igitur non est aliquid).

como o são o passado e o futuro. A conclusão cujo equivalente geral obtido no livro VI da *Física*, e da qual o tempo é uma instância, é a de que uma quantidade contínua não pode ser composta por indivisíveis.

A partir desse momento as disparidades com o opúsculo são acentuadas, tanto com relação ao texto de origem quanto com a redação latina da própria *Física*. Assim, tem-se evidenciado o seu principal aspecto, que predomina ao longo de todo o primeiro capítulo. Enquanto Aristóteles, e com isso Tomás de Aquino no respectivo comentário, prossegue com as dúvidas acerca do agora e, em seguida, as opiniões correntes sobre o que é o tempo, o opúsculo, por outro lado, trata de responder imediatamente as dúvidas levantadas e o que afirma ser uma consequência direta da incerteza quanto à entidade do tempo, a saber, a sua existência puramente no intelecto.

Pseudo Tomás de Aquino afirma a necessidade da existência do tempo em resposta ao argumento da entidade do todo em função da entidade das partes, provando-a por absurdo. Corroborando com Aristóteles, também no IV da *Física*⁵⁷, o argumento parte da afirmação de que tudo que está sujeito à geração e à corrupção é medido pelo tempo. Admitido isso, a premissa maior se vale do que será desenvolvido no cap. 3 do opúsculo, segundo o qual estar no tempo é o mesmo que ser medido e contido por ele, o que também está presente na *Física* e na lição XX do comentário de Tomás de Aquino⁵⁸. Assim, visto que tais coisas são medidas pelo tempo, têm por isso o princípio e o fim do seu ser no tempo. Na premissa menor, então, admite-se por absurdo que não haja tempo; obtém-se, portanto, que não há princípio ou fim, ao que se segue que não há geração nem corrupção. Contudo, essa conclusão não pode ser sustentada, o que o leva à asserção de que é necessário o tempo existir.

A segunda questão tratada no opúsculo diz respeito à existência do tempo em relação ao intelecto, especialmente a posição que propõe a sua existência exclusivamente na alma. Tal questão surge antecipadamente, quando comparada aos textos de origem, e tivera lugar apenas na lição XXIII do comentário de Tomás. Segundo Pseudo Tomás de Aquino, a existência do tempo na alma é uma consequência das razões levantadas para a defesa da existência do tempo. A associação entre a mencionada posição e o argumento apresentado no parágrafo acima se refere à proposição “estar no tempo é o mesmo que ser medido e contido por ele”.

57 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, IV, 221b25-222a9.

58 Ibidem, IV, 221a9-221a13.

Visto que estar no tempo é o mesmo que ser medido por ele e, junto a isso, admitida definição do tempo como um número, uma vez que este seja concebido unicamente pelo intelecto, consequentemente, o tempo também será.

São dois os argumentos elencados para tanto, contudo somente o segundo possui uma versão no comentário de Tomás de Aquino. O argumento é utilizado em duas circunstâncias distintas. Na versão apresentada por Tomás de Aquino, seguindo o texto aristotélico, ele é chamado à justificação do tempo como um aspecto inseparável do movimento, isto é, um acidente próprio a ele⁵⁹. No comentário Tomás propõe a investigação de cada uma das três partes da definição, uma discussão que no opúsculo é postergada para o segundo capítulo. A investigação, afinal, é dividida segundo as três partes da definição, são elas: de que modo o tempo é algo do movimento; de que modo o tempo o segue; e, por fim, o que significa ser o número do movimento. O argumento se sustenta no tempo como “algo do movimento”, assim como faz Aristóteles⁶⁰. Contudo deve-se atentar, tanto no opúsculo quanto no comentário, à ênfase dada respectivamente às expressões “pela sucessão dos pensamentos ou das imaginações” e “segundo a sucessão dos pensamentos e das imaginações”, conforme se observa abaixo:

A segunda razão é que se o tempo estivesse nas coisas fora da alma, como o número de algum movimento exterior, então seguir-se-ia que quem não apreendesse um movimento exterior, não apreenderia o tempo, ao contrário do que sustenta o Filósofo no quarto da *Física*, o qual afirma que se estamos na escuridão e nada sofremos pela visão das coisas visíveis exteriores, nem sentimos qualquer movimento dos corpos exteriores, entretanto, contanto que se faça algum movimento na alma pela sucessão dos pensamentos ou das imaginações, sempre sentimos o tempo. A partir do que se segue que o tempo sempre acompanha o movimento que está na alma, e que está apenas na alma.⁶¹

59 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 17. Com efeito, ocorre que em qualquer momento percebemos o fluxo do tempo, ainda que não sintamos nenhum movimento sensível particular; como se estivéssemos na escuridão, e assim não sentíssemos pela visão o movimento de algum corpo exterior. Se nós não sofremos alguma alteração em nossos corpos por parte de algum agente exterior, não sentiremos nenhum movimento de um corpo sensível. Entretanto, se se realiza algum movimento em nossa alma, por exemplo, segundo a sucessão dos pensamentos e das imaginações, subitamente nos parece que algum tempo se realiza. Assim, ao perceber algum movimento, percebemos o tempo (Contingit enim quandoque quod percipimus fluxum temporis, quamvis nullum motum particularem sensibilem sentiamus; utpote si simus in tenebris, et sic visu non sentimus motum alicuius corporis exterioris. Et si nos non patiamur aliquam alterationem in corporibus nostris ab aliquo exteriori agente, nullum motum corporis sensibilis sentiemus: et tamen si fiat aliquis motus in anima nostra, puta secundum successionem cogitationum et imaginationum, subito videtur nobis quod fiat aliquod tempus. Et sic percipiendo quemcumque motum, percipimus tempus).

60 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, IV, 219a4-9.

61 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opusculum de saint Thomas d'Aquin*. Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 32-33. Secunda est ratio, quia si tempus esset in re extra, tanquam numerus alicujus motus exterioris, tunc sequitur quod qui non apprehenderet motum exteriorem, non

Desse modo, o fluxo do tempo não seria causado necessariamente por um movimento sensível particular por parte de um objeto ou agente externo à alma. Assim, mesmo em uma situação hipotética em que alguém fosse privado totalmente de mudança corporais, por exemplo, na escuridão, o tempo seria percebido. Tal percepção pode ser causada internamente “segundo a sucessão dos pensamentos e das imaginações”, ou seja, o fluxo temporal é sempre percebido, o que ocorre por ocasião de qualquer movimento, seja causado por um objeto ou um agente externo, seja por uma sucessão interna presente no intelecto.

O mesmo traço é identificado no texto do opúsculo, ao afirmar que a partir disso conclui-se que o tempo sempre segue o movimento. Contudo, Pseudo Tomás de Aquino o emprega como um dos principais argumentos em defesa do tempo como ente presente apenas no intelecto. Assim, a diferença crucial diz respeito ao emprego do argumento e a redação da conclusão que o encerra, não sendo somente uma mesma versão do que já foi identificado em Tomás de Aquino e fora desenvolvido por Aristóteles. Aqui me refiro à afirmação de que ao perceber algum movimento, percebe-se o tempo, bem como a de que o tempo sempre segue o movimento que está na alma e que somente está na alma. Segundo o observado no comentário, ao perceber algum movimento, qualquer que este seja, percebe-se o fluxo temporal ou tempo, porém, o que é obtido no texto do opúsculo possui uma restrição. Segundo a formulação proposta por Pseudo Tomás de Aquino, o tempo não somente seguiria o movimento, mas segue aquele que está na alma, e que somente está nela. Essa forma precisa do argumento permite o seu emprego na ocasião em que foi proposto, a saber, na defesa da posição que sustenta o tempo como ente da razão.

O argumento que antecede a passagem acima não possui uma versão no comentário de Tomás de Aquino. Assim como aquele que abre as questões do opúsculo a favor da necessidade da existência do tempo, esse fia-se igualmente na concepção de entidade das partes do todo de um ente sucessivo. O argumento assume a forma de um silogismo disjuntivo e é formulado da seguinte maneira:

A primeira é que, como o tempo é o número do movimento, ou estará na matéria numerável, ou na alma que numera; não é a primeira, visto que a matéria numerável do tempo é apenas o antes e o depois no movimento, nos quais não pode haver nada,

apprehenderet tempus, cuius oppositum vult Philosophus, IV. Phys., qui dicit, quod si sumus in tenebris et nihil patiamur per visum ab exterioribus visibilibus, nec sentiamus aliquem motum exteriorum corporum, dum tamen fiat aliquis motus in anima per successionem cogitationum vel imaginationum, semper sentimus tempus. Ex quo sequitur quod tempus semper sequatur motum qui est in anima, et quod solum sit in anima.

visto que eles não são entes. Portanto, segue-se que o tempo está apenas na alma que numera.⁶²

Assim, a partir de “número do movimento” presente na definição do tempo, deduz-se que ou o tempo estará na matéria numerável ou na alma que a numera, premissa maior seguida da menor que consiste na negação do primeiro termo da disjunção, permitindo a conclusão pretendida de que o tempo está na alma. Há dois aspectos que merecem atenção aqui, o primeiro diz respeito à justificativa oferecida em favor da premissa menor, e o outro, à conclusão. A matéria numerável referida na primeira premissa é o próprio antes e depois encontrado no movimento. Admitido isso, o argumento contra a existência do tempo pode estender-se aos entes sucessivos em geral. Portanto, as partes do movimento, ou seja, o antes e o depois encontrados nele, tal como o passado e o futuro do tempo, são desprovidos de entidade, de modo que, segundo as suas palavras, são ditos não entes. Em função dessa falta de entidade, as mesmas partes do movimento, que são matéria numerável, não podem suportar o tempo como acidente próprio, ou, como é proposto, não é possível que algo esteja neles.

Não há uma passagem estritamente associada a essa no comentário de Tomás de Aquino, contudo trata-se antes de um eco do que é apresentado por Averróis em seu comentário ao mesmo livro, cuja primeira menção no opúsculo será apresentada logo abaixo. Averróis sugere a necessidade de haver entidade nas partes para que essa seja conferida ao todo, da mesma maneira do que foi observado na comparação entre o texto do opúsculo e o comentário de Tomás de Aquino. Considere-se, então, a passagem do *Comentário à Física* de Averróis, vertida da tradução latina de Scotus⁶³:

Quanto a tudo que possui partes, é necessário que, enquanto suas partes existem, todas existam simultaneamente ou algumas, se fosse um ente. O tempo possui partes, das quais nenhuma se encontra em ato, portanto, o tempo não existe.⁶⁴

Quando considerada a *Física*, em suma, o argumento aristotélico afirma que o tempo não existe porque tudo que existe, se é composto de partes, sê-lo-á em virtude da existência de alguma ou de todas as suas partes; isso, no entanto, não se dá com o tempo. No comentário, Averróis faz uso de ambas as noções, entidade e atualidade, segundo as sentenças *fuert ens e invenitur in actu*. Na versão apresentada por ele, o tempo não existe, pois, embora possua

62 Ibidem, cap. 1, p. 32. Prima est, quia cum tempus sit numerus motus, aut erit in materia numerabili, aut in anima numerante; non primum, quia materia numerabilis temporis non est nisi prius et posterius in motu, in quibus nihil potest esse, cum ipsa sint non entia. Sequitur ergo quod tempus solum sit in anima numerante.

63 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, IV, 218a4-218-8.

64 AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, lib. IV, f.98v.

partes, nenhuma delas está em ato; afinal, o que quer que possua partes, se se trata de um ente, deve ser constituído de partes que existem simultaneamente, todas ou, pelo menos, algumas delas.

Considere-se novamente os argumentos apresentados por Pseudo Tomás de Aquino, agora quanto à conclusão. Tanto aquele que encontra paralelo no comentário de Tomás quanto aquele encontrado no opúsculo, com vistas a fazê-los instrumentos de defesa de tal posição, enfatizam a presença do tempo de modo exclusivo na alma ao afirmar que estaria somente na alma que numera, e somente nela. Isso ocorre especialmente com a conclusão do segundo argumento cuja ênfase lança mão de uma redundância, a saber, a expressão “e somente na alma”. Esse artifício está ausente no emprego dado por Tomás de Aquino para o argumento, que no primeiro é introduzido pela disjunção exclusiva da premissa maior: ou estará na matéria numerável ou estará na alma que numera.

Os argumentos formulados são atribuídos por Pseudo Tomás de Aquino a Galeno e a Averróis. Contudo, trata-se de uma menção peculiar, uma vez que está ausente no comentário de Tomás, e que, sobretudo, acusa uma maior incursão sobre o comentário de Alberto Magno, estendendo a influência deste para além das *Digressiones* do *Tratado sobre a Eternidade* absorvidas em grande parte pelo cap. 4 do opúsculo⁶⁵. Além disso, há o fato de se tratar de uma cadeia de citações indiretas, posto que Galeno e Averróis são citados aqui lado a lado, à semelhança da ocorrência no comentário de Alberto Magno, que, por sua vez, tê-lo-ia feito via Averróis, o qual apresenta a opinião de Galeno em mais de uma ocasião em seu comentário à *Física*.

Considere-se, então, o texto de Averróis. A opinião de Galeno surge em função da defesa aristotélica de que o tempo não é o movimento, e, contudo, não existe sem ele⁶⁶. Averróis a apresenta da seguinte maneira:

Quando nós não inteligimos o movimento ou o inteligimos e em seguida o legamos ao esquecimento, não conhecemos o tempo, nem o compreendemos inteiramente. [Aristóteles] pensou isto quando disse: nós não seremos mudados em nossas mentes, isto é, não compreendemos a mudança, [mas] não como Galeno considerou, pois Galeno creu que Aristóteles pensou que nós apenas compreendemos o tempo quando nos movemos, isto é, quando compreendemos o movimento por meio da imaginação; e que isto é sinal de que o tempo não está fora do movimento. Visto que Galeno pensou isto, ele contradisse Aristóteles e disse que muitas vezes

65 ALBERTO MAGNO. *Physica*, Aschendorff, 1987, lib. 4, tract. 4, cap. 1, p. 293.

66 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In.: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, IV, 218b21.

compreendemos as coisas que repousam e movemo-nos, posto que toda imaginação é movimento, como quando compreendemos os polos e o centro do mundo. Mas Aristóteles pensava apenas que nós não sentimos o tempo quando não sentimos o movimento e que o tempo não é imaginado sem o movimento. Que o movimento pode ser imaginado fora do tempo significa que o movimento precede o tempo naturalmente e que o tempo ocorre ao movimento, embora estejam completamente seguindo um ao outro.⁶⁷

Averróis interpreta a passagem acima de modo a se opor à posição de Galeno. Segundo as palavras de Aristóteles, ambas as situações, seja a não apreensão do movimento ou a apreensão seguida do esquecimento, contribuem para a falta de apreensão do fluxo temporal. Assim, a falta de mudança na mente implica na não apreensão do tempo. Note-se que o emprego de *mente* ocorre em mesmo sentido de *intelecto*, conforme ocorre ao longo da versão latina do texto de Averróis.

Segundo a interpretação de Galeno, Aristóteles defenderia que apenas se apreende o tempo por meio da apreensão do movimento através da imaginação, o que resultaria na ausência do tempo fora do movimento. Contudo, segundo Averróis, para Galeno o tempo poderia ser apreendido em circunstâncias em que não há movimento envolvido, mas o completo repouso. Assim teria proposto que tal evento ocorreria com os polos e o centro do mundo, de modo que tal movimento está associado unicamente à imaginação, não a um movimento exterior. Os exemplos dos polos e do centro do mundo encontram-se na própria cosmologia aristotélica, ambos são apresentados no livro II do *Sobre o Céu*⁶⁸. Ali Aristóteles aplica os termos “acima”, “abaixo”, “direita” e “esquerda” em função do formato esférico do orbe celeste, neste momento a imobilidade dos polos seria necessária para a distinção dos hemisférios, conforme afirma que a diferença entre os hemisférios, quanto a essas direções, somente pode ser observada por razão dos polos não serem movidos⁶⁹. Por outro lado, a

67 AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, lib. IV, f.101r: Cum nos non intellexerimus motum aut intellexerimus, et post tradiderimus oblivioni non sciemus tempus neque comprehendemus ipsum omnino. Et hoc intendebat, cum dixit: Non transmutabimur nos in nostra mente, id est non comprehendemus transmutationem, non sicut existimavit Galienus. Galienus enim credidit, quod Aristoteles intendebat, quod nos non comprehendimus tempus nisi cum movemur, id est quando per imaginationem comprehendimus motum. Et quod hoc est signum, quod tempus non est extra motum. Et cum Galienus existimaverit hoc, contradixit Aristoteli et dixit, quod multotiens comprehendimus res quiescentes et movemur cum omnis imaginatio sit motus, ut quando comprehendimus polos mundi et centrum secundum Aristotelem non intendebat, nisi quia nos non sentimus tempus, quando non sentimus motum et quia tempus non imaginatur sine motu. Et motus potest imaginari extra tempus significat hoc, quod motus praecedit tempus naturaliter et quod tempus accidit motui, licet sint consequentia se completae.

68 Para a versão do texto latino aqui comentado, cf. TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione, et Meteorologicorum*, Opera Omnia, Romae, 1886, p. 1-257.

69 ARISTÓTELES LATINO. *De caelo* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione, et Meteorologicorum*, Opera Omnia, Romae, 1886, 285a28-286a2.

imobilidade do centro da terra é sustentada por razão da sua identificação com o centro do todo, de modo que para este ponto convergem todos os movimentos dos corpos pesados como uma finalidade, conforme afirma ser necessário que a terra esteja no meio e igualmente seja imóvel⁷⁰.

Averróis não propõe que Aristóteles tenha feito tal restrição quanto ao movimento do intelecto, mas apenas que necessariamente acompanham um ao outro e que o tempo não pode ser imaginado sem ele. Ao considerar os sentidos possíveis para as palavras de Aristóteles, Averróis aborda três opiniões, uma das quais é identificada como o erro de Galeno. O mesmo procedimento é seguido por Alberto Magno⁷¹, cuja redação do comentário consiste em uma paráfrase parcial do trecho abaixo encontrado no comentário de Averróis:

E por esta razão Aristóteles foi levado a estas palavras, a saber, quando disse: quando nós não fossemos mudados em nós mesmos, e não disse em seu lugar: quando não houve mudança ou houve, mas não a compreendemos, como aparece por meio dos seus expositores. E nisto Galeno também cometeu um erro, porque pensou que Aristóteles pretendia por isto que disse: quando nós não fossemos mudados em nós mesmos, que nós não compreendemos o tempo, posto que nós não fomos movidos por meio da imaginação. Com efeito, são três os sentidos, um dos quais é o de que nós percebemos o tempo apenas quando fomos movidos em nossa alma. Galeno considerou este sentido, e que é falho *per se*. Ora, o segundo é o de que nós não percebemos o tempo, senão quando percebemos algum movimento, qualquer que ele seja. E isto é perceber *per accidens*. O terceiro, porém, é o de que nós percebemos o movimento e o tempo apenas quando percebemos que nós somos mudados, porque estamos em estado de mudança.⁷²

Segundo Averróis, o erro cometido aqui é feito pelos expositores de Aristóteles, dentre os quais conta Galeno. Trata-se, afinal, de tomar as suas palavras por algo que o filósofo não teria propriamente pretendido. Desse modo, Galeno e os demais expositores sustentariam que a sentença “quando não houve mudança ou houve, mas não a compreendemos”, como aquela sustentada por Aristóteles, ao invés da sentença mais precisa na qual é afirmado “quando nós não fossemos mudados em nós mesmos”. Averróis identifica a posição de Galeno como um dos três sentidos possíveis para a proposição de Aristóteles. Segundo ele, o erro cometido

70 Ibidem, 296b6-296b24.

71 ALBERTO MAGNO. *Physica*, Aschendorff, 1987, lib. 4, tr. 3, cap. 4, p. 265, lin. 24-36.

72 AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, lib. IV, f.179r. Et ideo coactus fuit Aristoteles ad haec verba, scilicet cum dixit, cum nos non fuerimus transmutati in nobismet ipsis. Et non dixit loco eius cum non fuerit transmutatio aut fuerit, sed non comprehendimus ipsam, ut apparet ex expositoribus. Et in hoc etiam peccavit Galienus, qui intellexit quod Aristoteles intendebat per hoc quod dixit, cum nos non fuerimus transmutati in nobismet ipsis, quod nos non comprehendimus tempus, cum non fuerimus moti per imaginationem. Sunt enim tres intentiones, quarum una est quod nos non percipimus tempus nisi quando fuerimus moti in anima nostra. Et hoc existimavit Galienus et est corrupta per se. Secunda autem est, quod nos non percipimus tempus, nisi cum perceperimus aliquem motum quicumque sit. Et hoc est percipere per accidens. Tertia vero est quod nos non percipimus motum neque tempus, nisi cum perceperimus nos transmutari quia sumus in esse transmutabili.

consistiria em admitir que o tempo é percebido apenas quando somos movidos por um movimento da própria alma. A segunda opinião compreende a apreensão accidental do tempo, a qual se dá por meio da percepção de qualquer movimento, em oposição àquela que se dá essencialmente e que corresponde à percepção que ocorre quando estamos em estado de mudança.

No que diz respeito ao opúsculo, há dois momentos em que Galeno e Averróis são tratados em conjunto, o primeiro, e que será abordado a seguir, é uma digressão sobre o tempo na alma, e o segundo, na constatação de que o tempo não é percebido sem movimento, e que por isso seu conhecimento depende dele. A ocasião em que Alberto Magno introduz a opinião de Galeno no mesmo contexto em que também é apresentado por Pseudo Tomás de Aquino é a exposição das posições daqueles que defendem o tempo como um ente da razão. No cap. 3 do *Tratado sobre o tempo*, Alberto Magno se refere a *outros filósofos*, dentre os quais, além de Galeno e Averróis, estão Avicena e Agostinho. As três passagens a seguir possuem algum paralelo com o comentário de Averróis, contudo, embora seja uma paráfrase, esta é apenas parcial. Portanto, deve-se atentar para os elementos próprios à redação de Alberto, que são a presença de Agostinho ao lado de Galeno, ao término da exposição, uma apreciação dos inconvenientes resultantes de tal posição, além de uma descrição da posição do próprio Averróis. Observe a seguir o que é proposto por Alberto Magno:

Ora, há ainda a objeção de Galeno. Com efeito, ‘se o tempo está apenas no céu por meio do movimento celeste, então aqueles que nada percebem do movimento celeste, nada percebem do tempo’. Logo, há alguns homens ‘nascidos aprisionados sob os baluartes da terra’, que ‘nunca viram nem perceberam o movimento do céu’; portanto, eles nada perceberam do tempo, o que é falso, porque perceberam o tempo por meio do movimento da alma; logo, o tempo está na alma por meio do movimento da alma. Ora, se alguém dissesse com Galeno que o tempo é percebido quando o movimento é percebido, não da alma, mas das coisas ‘exteriores’, assim o tempo não está na alma por meio do movimento da alma, e sim por meio do movimento de uma coisa exterior. Com efeito, assim Galeno sustentou que Aristóteles compreendeu a natureza do tempo e argumentou por meio daquele exemplo levando a isto que foi dito e respondendo que frequentemente imaginamos coisas permanentes, e nelas e sobre elas ‘a nossa imaginação é movida’ e percebemos o tempo naquele movimento; logo, o tempo também é causado pelo movimento da alma a partir de coisas que permanecem imóveis na natureza; portanto, será essencial para o tempo estar na alma por meio do movimento da alma e não por meio do movimento da coisa.⁷³

73 ALBERTO MAGNO. *Physica*, Aschendorff, 1987, lib. 4, tr. 3, cap. 3, p. 264, lin. 18-37. Adhuc autem, est obiectio ‘Galeni’, quia ‘si tempus non est nisi in caelo per motum caeli, tunc illi qui nihil percipiunt de moto caeli, nihil percipiunt de tempore’. Sunt ergo aliqui ‘incarcerati nati sub terrae’ claustris, qui ‘numquam motum caeli’ viderunt nec perceperunt; illi ergo nihil perceperunt de tempore, quod falsum est, quia ‘percipiunt tempus per motus animae; ergo tempus est in anima per motus animae. Si autem, quis diceret Galieno, quod percipitur tempus, cum percipitur motus, non animae. sed rerum ‘exteriorum’, et ita tempus non est in anima per motus

Parte do comentário de Averróis é reproduzida aqui de modo esparso, tal como em “nascidos aprisionados sob os baluartes da terra”, e os exemplos dos polos e do centro do mundo por meio do movimento da alma a partir de “coisas que permanecem imóveis na natureza”. A denominada objeção de Galeno imputa a Aristóteles a opinião de que a apreensão do tempo depende da apreensão do movimento sensível de alguma coisa externa, de modo que se a percepção escapa a alguém, escapa-lhe igualmente a apreensão do tempo. Tal afirmação é declarada falsa em função do artifício do homem na escuridão, também utilizado por Aristóteles. Na paráfrase de Alberto Magno, o artifício é expresso por “nascidos aprisionados sob os baluartes da terra”, cuja justificativa encontra-se no comentário de Averróis sob a formulação “aprisionados desde a infância sob a terra”, a qual atribui a Platão, supostamente referindo-se à alegoria da caverna localizada na *República*, embora não lhe faça referência com precisão⁷⁴. Por fim, é ressaltado que é imperativo para a apreensão do tempo que isso ocorra em função do movimento na alma, por meio de uma atribuição essencial ausente no movimento das coisas exteriores, reforçando a oposição entre o movimento da alma e o movimento das coisas fora dela.

Quanto a Averróis, Alberto Magno o coloca entre aqueles que, tal como Galeno, pretendem o tempo na alma, tratando de oferecer uma sucinta descrição de sua posição, a qual apenas será desenvolvida com alguma minúcia no capítulo XVI do seu comentário⁷⁵. Atente-se, então, para ambas as exposições comparadas àquela oferecida por Pseudo Tomás de Aquino. No opúsculo, após serem apresentadas as razões para se sustentar o tempo na alma, assim ele introduz a opinião de Averróis: “dessa opinião foi Galeno, com quem Averróis até certo ponto também concordou, que afirmou que o tempo *secundum quid* está fora da alma, por outro lado, segundo o seu complemento está apenas na alma”⁷⁶. Considere-se, então, o caso da formulação apresentada por Alberto Magno, e que justificaria a presença de Galeno junto a Averróis pela defesa da mesma posição. Esse momento sugeriria uma maior

animae, sed potius per motum rei exterioris, sic enim intelligere de natura temporis imponit 'Galenus Aristotelem' et arguit eum instantiam ferens huic dicto et dicens, quod saepe imaginamur res stantes et in ipsis et super ipsas 'mouetur imaginatio' nostra et in illo motu percipimus tempus, tempus ergo causatur a motu animae etiam stantibus rebus immobilibus in natura; ergo essentiale erit tempori esse in anima per motum animae et non per motum rei.

74 AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, lib. IV, 178v, H-I.

75 ALBERTO MAGNO. *Physica*, Aschendorff, 1987, lib. 4, tr. 3, cap. 16, p. 289.

76 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opusculum de saint Thomas d'Aquin*. Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 33. Hujus opinionis fuit Galenus, cui etiam in tantum consensit Averrhoes, quod dixit, tempus secundum quid esse extra animam, secundum vero complementum sui, esse solum in anima.

proximidade com relação ao seu comentário do que em relação ao de Tomás Aquino. Após a resposta a Galeno, Alberto Magno apresenta a posição de Agostinho, muito embora a formulação apresentada assemelhe-se em muitos aspectos ao argumento de Aristóteles em sua disputa dialética contra a existência do tempo⁷⁷. Considere a passagem abaixo:

Alguns homens de grande autoridade parecem impelidos a partir destas razões e algumas outras, de modo que afirmam que o tempo está somente na alma, como também Averróis parece dizer que o tempo está fora da alma no móvel, a saber, pelo movimento, em potência e o seu complemento feito em ato pela alma e na alma⁷⁸

À semelhança do que é lido em Pseudo Tomás de Aquino, há aqui uma brevíssima consideração sobre a opinião de Averróis. Ambos chamam a atenção para a existência completa do ser do tempo apenas mediante a sua presença na alma. Portanto, tem-se a seguinte correspondência, o tempo fora da alma encontra-se somente em potência, e pela alma se faz segundo o seu complemento. Quanto ao opúsculo, a correspondência segue, de um lado, o *secundum quid* e, de outro, o *secundo seu próprio complemento*.

77 ALBERTO MAGNO. *Physica*, Aschendorff, 1987, lib. 4, tr. 3, cap. 3, p. 264, lin. 50-62. Agostinho, também disputando se o tempo está na alma, questiona, se o tempo está fora da alma, onde ele está. Com feito, o passado, visto que não é, nunca está na natureza das coisas; também o futuro, visto que ainda não é, não tem ser na natureza das coisas; logo, se o tempo está na natureza das coisas fora da alma, este será o presente. Portanto, perguntemos o que é o presente. Ora, este é aquilo do qual nada é passado e nada é futuro. Contudo, este não é o ano, ou o mês, ou o dia, ou a hora, ou alguma parte divisível da hora; logo, o presente é apenas o agora indivisível. Mas o agora indivisível não é tempo nem parte do tempo; portanto, em razão dele o tempo não estará fora da alma. (Augustinus etiam disputans, na tempus sit in anima, quaerit, si tempus sit extra animam, ubi sit. Praeteritum enim cum non sit, nusquam est in rerum natura; futurum etiam cum nondum sit, non habet esse in rerum natura; ergo si tempus est in rerum natura extra animam, hoc erit praesens. Quaeramus ergo, quid sit praesens. Hoc autem est, cuius nihil praeterit et nihil futurum est. Hoc autem non est annus vel mensis vel dies vel hora vel aliqua pars horae divisibilis; ergo praesens non est nisi indivisibile nunc. Sed indivisibile nunc non est tempus nec pars temporis; ergo, ratione illius non erit tempus extra animam); ARISTÓTELES. *Physica (translatio vetus)*, Turnhout, Brepols, 2006, IV, 217b29-218a8. Portanto, alguém conceberá a partir destas coisas que ele inteiramente não existe ou existe difícil e obscuramente. Com efeito, isto antes dele foi e não existe, e, por outro lado, outra parte está prestes a ser e ainda não existe; ora, o tempo, infinito e sempre apreendido, é composto a partir destes; porém, parece ser impossível que algo composto destas coisas que não existem participe de alguma substância. Contudo, quanto isto, todo divisível, se existe, é necessário que, visto que existe, ou todas ou algumas partes existam; ora, do tempo algumas partes foram, e, por outro lado, outras estão prestes a ser: porém, nada é, já que é divisível. Ademais, o próprio agora não é uma parte, pois a parte mede e é necessário o todo ser composto por partes, porém, o tempo não parece ser composto dos próprios agoras (Quod quidem igitur omnino non sit aut vix et obscure sit, ex his aliquis concipiet. Hoc quidem enim ipsius factum est et non est, illud vero futurum et nondum est; ex his autem et infinitum et semper acceptum tempus componitur; ex his autem que non sunt compositum impossibile esse videtur participare aliquando substantia. Ad hec autem omnis partibilis, si quidem sit, necesse est, cum est, aut quasdam aut omnes partes esse; temporis autem alie facte alie vero future sunt, est autem nichil, cum sit divisibile. Ipsum autem nunc non est pars; mensurat enim pars et componi oportet totum ex partibus, tempus autem non videtur componi ex ipsis nunc).

78 Ibidem, lib. 4, tr. 3, cap. 3, p. 264, lin. 62-68. His rationibus et quibusdam aliis videntur quidam magnae auctoritatis viri inducti, ut dicant tempus non esse nisi in anima intantum, ut etiam dicere Averroes videatur, quod tempus est extra animam in mobili, scilicet per motum, in potentia et complementum eius in actu fit ab anima et in anima.

Capítulos depois, Alberto Magno até mesmo considera essa como sendo também a opinião do próprio Aristóteles, com a qual concordaria o comentário de Averróis, e que novamente é recusada por ele. Isso se dá da seguinte maneira:

Assim, porém, ou é necessário dizer que o tempo existe às vezes, visto que há alma, e que não possui ser fora da alma e, então, o ser do tempo será fictício, assim como o ser de uma quimera e de um bode-cervo; ou é necessário dizer que o movimento é aquilo cuja paixão é o tempo. Se ocorre que o movimento existe sem a alma, então ocorre que de certo modo o tempo existe por meio de algum movimento sem a alma, pois o antes e o depois certamente são numeráveis no movimento sem a alma, mas não são numerados em ato sem alma. Por esta razão o tempo está em potência sem a alma, entretanto recebe perfeição atual através da alma que numera. Eis que esta parece ser a opinião de Aristóteles e é a explicação de Averróis acerca de como o tempo se relaciona com a alma, a qual, como me parece, é imperfeita.⁷⁹

Nesse contexto o argumento surge como um artifício contra a defesa do tempo meramente na alma, e não mais como um argumento posto prontamente a seu favor. Ao salvaguardá-lo de uma existência exclusivamente mental, tal como a de um ser fictício, como o ser da quimera ou o ser do bode-cervo, o tempo deve possuir alguma existência fora da alma. Para tanto, faz-se uso de um argumento amplamente empregado pela tradição e já presente em Aristóteles, segundo o qual a existência do tempo é sustentada pela existência do movimento sem a alma, uma vez que se trata de sua paixão. Uma versão do mesmo argumento é oferecida por Tomás de Aquino em seu comentário, que o endossa muito mais do que Alberto Magno. Até mesmo o uso de Pseudo Tomás de Aquino no opúsculo sugere a intenção de esposá-lo, ao menos no que diz respeito ao contexto empregado nesse momento⁸⁰.

A paráfrase de Alberto Magno a partir do texto de Averróis se estende ao cap. 4 do mesmo tratado, intitulado *Que o conhecimento do tempo depende do conhecimento do movimento, pelo fato de que o tempo não é percebido sem movimento*⁸¹. São expostas novamente as três maneiras de se compreender a mudança segundo alma, contudo, o que chamará a atenção é a disposição de Agostinho junto a Galeno. O modo como ambos

79 Ibidem, lib. 4, tr. 3, cap. 16, p. 289, lin. 53-66. Sed tunc aut oportet dicere, quod tempus est aliquando, cum sit anima, et non habeat esse extra animam, et tunc erit esse temporis 'fictum sicut esse chimerae et' tragelaphi; aut oportet dicere, quod motus est, cuius passio est tempus. Et si contingit motum esse sine anima, tunc contingit tempus esse per quendam motum sine anima quodammodo, quia prius et posterius sunt in motu numerabilia quidem sine anima, sed non 'actu' 'numerata' sine anima. Et ideo tempus 'in potentia' est sine anima, actualementem autem accipit 'perfectionem ab anima' numerante. Ecce, haec videtur esse sententia Aristotelis, et est expositio Averrois ad hoc, qualiter tempus se habeat ad animam, et est imperfecta, ut mihi videtur.

80 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opusculum de saint Thomas d'Aquin*, Védérine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 33.

81 ALBERTO MAGNO. *Physica*, Aschendorff, 1987, lib. 4, tr. 3, cap. 4, p. 265.

concebem a mudança na alma, chamando-a de movimento da imaginação ou da inteligência, é apresentado tal como se segue:

Com efeito, ser mudado segundo a alma é dito segundo ‘três’ modos, a saber, ‘que apenas percebemos o tempo quando somos movidos pelo movimento da alma, que é o movimento da imaginação’ ou da inteligência, ‘e deste’ modo Galeno e Agostinho disseram que, para nós, perceber o tempo é estar no tempo, pois disseram que estar no tempo é estar nas mudanças dos movimentos da alma ou da alteração de uma criatura espiritual, e visto que o movimento da alma é simples e não tem propriamente antes e depois, consta que esse movimento não quer dizer propriamente, para nós, perceber o tempo, por esta razão é um sentido ‘falho’, pelo fato de que nem Galeno nem Agostinho conheceram corretamente as naturezas das coisas.⁸²

Alberto Magno estabelece uma relação quanto ao significado das sentenças que ele atribui à opinião de ambos os filósofos, à semelhança da equivalência mencionada segundo a qual estar no tempo está para ser medido pelo tempo; ao que se segue que perceber o tempo é o mesmo que estar no tempo. Tal sentença, por sua vez, estaria para estar nas mudanças dos movimentos da alma ou estar nas mudanças dos movimentos de outras criaturas espirituais. A objeção para esse argumento está ausente no comentário de Averróis e, como será visto abaixo, é a possível origem da versão apresentada por Pseudo Tomás de Aquino para uma das respostas à objeção daqueles que defendem o tempo na alma. A razão apresentada por Alberto Magno diz respeito à simplicidade do movimento da alma e, em virtude disso, à ausência de antes e depois em tal movimento. Aqui é identificada uma discussão própria ao *De anima* e seus respectivos comentários, que versa sobre o movimento da alma e o movimento físico. Essa abordagem está ausente tanto na *Física* quanto no comentário de Tomás de Aquino, no entanto, surge particularmente no comentário de Alberto Magno e no *De tempore*, embora seja invocada como resposta a objeções distintas⁸³.

Atente-se primeiramente ao comentário de Alberto Magno ao *De anima*⁸⁴, em que o filósofo explica porque o intelecto é sempre verdadeiro, porque e de que modo às vezes é

82 Ibidem, lib. 4, tr. 3, cap. 4, p. 265, lin. 24-36. Cum enim dicatur transmutari secundum animam secundum ‘tres’ modos, scilicet ‘quod non percipimus tempus, nisi quando fuerimus moti motu animae, qui est motus imaginationis’ vel intelligentiae, ‘et hoc’ modo dixerunt ‘Galienus’ et Augustinus nos percipere tempus esse in tempore, dixerunt enim, quod esse in tempore est esse in vicibus motuum animae vel alterius creaturae spiritualis, et cum motus animae sit simplex et non habeat proprie prius et posterius, constat, quod iste motus proprie non dicit nos percipere tempus, et ideo est sensus ‘corruptur’, eo quod nec Galienus nec Augustinus sciverunt bene naturas rerum.

83 A inclusão de discussões sobre os movimentos da alma como matéria da *Física* não se mostra habitual. Contudo, aponto para uma exceção, tal discussão ocorre com grande minúcia, por exemplo, na *Summa* de Nicolau de Estrasburgo, cujo tratado *De motu locali*, inclui um conjunto de questões sobre o tópico: *De motu phantasiae*, *De motu intellectus practici* e *De motu appetitus*. NICOLAU DE ESTRASBURGO. *Summa*. Meiner, Hamburg, 2009, lib. II, tract. 3-7.

84 ALBERTO MAGNO. *De anima*, Aschendorff, 1968, lib. 3, tr. 3, cap. 2, p. 211, lin. 14-40.

verdadeiro e às vezes falso, e que os atos do sentido e do intelecto são atos perfeitos e movimentos simples. Na referida passagem do *De anima*⁸⁵, Aristóteles oferece a distinção entre duas espécies de movimento, um denominado ato daquilo que é imperfeito, e outro, ato do que é perfeito ou ainda ato simples. A afirmação de que o movimento da alma é simples seria, afinal, justificada pela espécie de ato que lhe corresponde sob as denominações de ato daquilo que é perfeito e ato simples. Tal distinção é desdobrada nos comentários ao *De anima*, de modo que a encontramos também no comentário de Tomás de Aquino⁸⁶, contudo, deve-se manter em mente a particularidade do desenvolvimento assumido no *De tempore*. Alberto Magno também trata a distinção entre as espécies sugeridas de movimento, fazendo-a por meio da comparação entre o movimento que consiste na recepção dos inteligíveis por parte do intelecto, tal como dos sensíveis, pelos sentidos, e dos movimentos ditos físicos. Ao comentar o *De anima*, Alberto Magno prossegue:

Ora, neste movimento do intelecto, que é a simples recepção dos inteligíveis sem movimento e mudança, é preciso considerar de que modo difere dos outros movimentos físicos. Com efeito, no sentido parece expressamente que o sensível está fazendo o sensitivo a partir da potência que existe nisto que o ente é feito em ato, e vemos que isto que está desse modo fazendo em ato o próprio sensível não sofre nada inteiramente, e quando é recebido pelo sentido, coisa alguma é deixada pelo sentido nem avança fluindo de uma forma para outra forma, como a forma gerada na matéria. Ora, no movimento físico, o agente sofre segundo algo do paciente, e quando o paciente recebe a forma do agente, assim recebe-a, de modo que o paciente continuamente flua de uma forma para outra forma, até que venha à perfeição no término do movimento. E por esta razão dissemos na *Física* que o movimento físico é o ato do imperfeito que existe em potência, segundo está em potência. Donde, quando o sensível move um sentido, é necessário que esta espécie de movimento seja diferente do movimento físico. Com efeito, duas coisas estão na definição do movimento físico, posto que é dito ato do imperfeito, uma delas ocorre ao movimento e não é da sua essência, que é, a saber, do imperfeito; ora, a partir da sua substância convém a ele ser ato, e por esta razão quando não é do imperfeito, então é ato perfeito. Assim é, porém, quando é o ato do sensitivo pela recepção do sensível. Com efeito, ele é ato simples e por esta razão não flui de forma em forma, e por esta razão é ato do perfeito e de nenhum modo ulterior quanto a algo que exista em potência. Contudo, isto se dá muito mais no intelecto, pois mostramos acima que a impassibilidade do intelecto na recepção dos inteligíveis é maior do que a impassibilidade do sentido na recepção dos sensíveis.⁸⁷

85 ARISTÓTELES LATINO. *De anima* (trad. Moerbeke). In: *In tres libros De Anima*, Venetiis, Apud Hieronymum Scotum, 1550, lib. III, 431a1-431a7.

86 TOMÁS DE AQUINO. *Sentencia libri De anima*. Opera omnia. Paris, 1984, lib. III, lec.12.

87 ALBERTO MAGNO. *De anima*, Aschendorff, 1968, lib. 3, tr. 3, cap. 2, p. 211, lin. 14-40. In tali autem motu intellectus, qui est simplex receptio intelligibilium sine motu et transmutatione, consideratione dignum est, qualiter differt ab aliis motibus physicis. In sensu enim expresse videtur, quod sensibile est agens sensitivum ex potentia existente in hoc quod fit actu ens, et videmus, quod id quod est sic agens in actu ipsum sensibile, nihil patitur omnino, et quando recipitur a sensu, non abicitur aliquid a sensu nec progreditur de forma in formam fluendo sicut forma generata in materia. In motu autem physico et agens repatitur secundum aliquid a paciente, et quando patiens recipit eam, quod patiens recipit formam agentis, sic recipit eam, quod patiens continue fluat de forma in formam, quousque venit in perfectionem in termino motus. Et ideo diximus in *Physicis*, quod motus

Ao comparar-se o argumento segundo o qual não se percebe o tempo por razão do movimento da alma, porque ele é simples e não possui antes e depois, é revelada a sua justificativa. Embora tal processo realizado pelas faculdades da alma seja denominado de movimento, e se possa enunciar, por exemplo, movimento do intelecto, esse se dá na ausência de movimento e mudança. Esse movimento consistiria na recepção simples do objeto correspondente à ação da faculdade. No movimento físico, por sua vez, definido como o ato do que é imperfeito e que está em potência, enquanto está em potência, a perfeição pretendida pelo movimento ao seu término corresponde ao fluxo de uma forma à outra. Essa mudança é impelida pelo agente e suportada ou sofrida pelo paciente da ação implicado no movimento. Ambas as recepções, a do inteligível e a do sensível, fazem-se em ato sem o fluxo de uma forma para outra que esteja presente no movimento físico, de maneira a distinguir-se o antes e o depois. Assim, a simplicidade referida passa pela simplicidade do ato não é própria à percepção do tempo, uma vez que esse é definido como número do movimento, segundo determinado aspecto, a saber, o antes e o depois das suas partes.

Ao considerar-se uma vez mais o comentário à *Física*, no que diz respeito à disposição de Agostinho junto a Galeno realizada por Alberto, há ainda a exposição das implicações da posição adotada por eles. Essas são listadas por ele em uma série de inconvenientes⁸⁸, os quais fazem parte do segundo momento mencionado anteriormente, em que Galeno e Averróis surgem em conjunto. Contudo, essa ocasião não possui paralelo no opúsculo, mas a utilizo aqui para que se esclareça o limite de concordância entre ambos. As implicações são elencadas a partir da sentença da *Física* em que é afirmado ser evidente que o tempo não existe sem movimento nem mudança⁸⁹. Dessa conclusão alguns seriam levados a sustentar, primeiramente, que o tempo é a paixão de qualquer movimento, afinal é percebido a partir de qualquer movimento. Com isso, a sua paixão seria gerada em nós e percebida pela alma⁹⁰. De

physicus est actus imperfecti existentis in potentia, secundum quod est in potentia. Unde, quando sensibile movet sensum, oportet, quod alia sit haec species motus a motu physico. Cum enim duo sint in deffinitione motus physici, cum dicitur actus imperfecti, alterum eorum accidit motui et non est de essential sua, quod scilicet et imperfecti; ex sua autem substantia convenit ei esse actum, et ideo, quando non est imperfecti, tunc est actus sensitive a receptione sensibilis. Ille enim est actus simplex et ideo non fluens de forma in formam, et ideo est actus perfecti et nullo modo ulterius ad aliquid in potential existens. Multo magis autem hoc est in intellectu, quoniam supra ostendimus, quod impassibilitas intellectos in receptione sensibilium.

88 Idem. *Physica*, Aschendorff, 1987, lib. 4, tr. 3, cap. 4, p. 266, lin. 79-82. Muitos outros inconvenientes parecem seguir disto, dos quais Galeno e Agostinho não podem escapar, os quais afirmam a partir destas causas que o tempo está na alma. (Et alia multa inconvenientia ex hoc sequi videntur, quae Galienus et Augustinus evadere non possunt, qui dicunt his de causis in anima esse tempus).

89 ARISTÓTELES LATINO. *Physica (translatio vetus)*, Turnhout, Brepols, 2006, IV, 219a2.

90 ALBERTO MAGNO. *Physica*, Aschendorff, 1987, lib. 4, tr. 3, cap. 4, p. 266, lin. 66-67.

modo proporcional, ao se multiplicar o movimento, multiplicar-se-ia também a sua paixão, o que, segundo Alberto Magno, ocorre principalmente com o movimento da alma. A multiplicação dos movimentos resultaria, portanto, em múltiplos tempos. Esse aspecto da possibilidade de o tempo ser a paixão de qualquer movimento também é explorada por Aristóteles, para o qual resultaria especialmente na multiplicação dos tempos. Desse modo, diversos tempos seriam simultâneos e distintos numericamente sem que um fosse contido pelo outro, o que não poderia ser o caso. Entre as inconveniências indicadas por Alberto Magno também se encontra a referida multiplicação. Desse modo, posto que nem todos seriam mudados na alma a todo momento, em virtude do cessar dos movimentos, conferir-se-ia existência e inexistência simultâneas ao tempo. Além disso, seguir-se-ia que haveria tempos infinitos, afinal, visto que os múltiplos tempos são paixões de movimentos distintos, quando simultâneos, aqueles também o seriam. A simultaneidade ocorreria, portanto, em um terceiro tempo, que por sua vez é simultâneo a tantos outros, de modo que o tempo multiplicar-se-ia infinitamente. Em virtude da constante realização em nós de novos movimentos e corrupção de antigos, obter-se-ia igualmente múltiplos novos tempos à medida que se corrompessem os antigos. Alberto Magno faz Averróis surgir novamente, agora entre outros filósofos sob o epíteto de “homens ilustres na filosofia”, entre os quais conta com Avicena, Alexandre, Temístio, Teofrasto e Porfírio. Eles são reunidos em função da resposta à inconveniência da multiplicação do tempo, cuja solução envolve o apelo ao movimento do céu. Tal argumento é sugerido por Pseudo Tomás de Aquino como a *virtualidade* do movimento do céu nos movimentos inferiores. Isso surge como um aspecto particular do opúsculo *De tempore*, o que uma vez mais o aproximaria da redação do comentário de Averróis via Alberto Magno, em detrimento do comentário à *Física* do próprio Tomás de Aquino.

Em resposta à versão do argumento averroísta, Pseudo Tomás de Aquino ataca a posição representada acima por Averróis. Nesse momento do opúsculo o paralelo com o comentário de Alberto Magno dá lugar, uma vez mais, ao comentário de Tomás de Aquino. Essa comparação é possível em função da estrutura quase idêntica apresentada em duas porções dos textos. A semelhança consiste na exposição da posição adotada por eles na medida em que é introduzida, por um lado, pela atribuição de verdade feita por Tomás de Aquino, e, por outro, a recusa por parte de Pseudo Tomás de Aquino quanto à opinião exposta anteriormente. A isso, no entanto, se segue um esclarecimento quase idêntico por parte de ambos. Tal ocorrência sinaliza o uso do comentário de Tomás por parte de Pseudo Tomás de

Aquino, muito embora a opinião defendida por ele seja diversa. Essa prática não é estranha ao restante do opúsculo, afinal, foi identificado anteriormente outro emprego semelhante, em que um argumento é deslocado do seu uso original, contribuindo para a maior independência do opúsculo em relação aos comentários de origem. Compare-se o argumento encontrado no *Comentário à Física* de Tomás, com o texto do opúsculo a seguir⁹¹:

Isso não pode conter verdade, porque, visto que o tempo é o número do movimento e é um número numerado, assim, é necessário haver o tempo, assim como o movimento; consta, pois, que o movimento está nas coisas fora da alma, portanto o tempo também está nas coisas fora da alma. Do mesmo modo, a quantidade contínua está verdadeiramente nas coisas fora da alma; ora, o tempo é verdadeiramente uma quantidade contínua; portanto, é impossível que esteja na alma. Por esta razão deve ser dito que o tempo está nas coisas fora da alma.⁹²

O argumento recusado por Pseudo Tomás de Aquino em virtude de não possuir verdade é aquele atribuído a Averróis segundo a descrição feita por ele, cuja resposta consistiria na defesa da conclusão de que o tempo está nas coisas fora da alma. Para tanto, Pseudo Tomás de Aquino serve-se de uma comparação com o movimento, dispondo de três argumentos. O primeiro que em conclusão afirma ser necessário haver tempo, cuja premissa menor é a admissão de que o movimento existe, junto à maior, segundo a qual o tempo é o número do movimento e um número numerado. No segundo argumento, afirma-se que o tempo está nas coisas fora da alma, visto que, segundo a premissa menor, o movimento está nas coisas fora da alma, e a maior, compartilhada com o primeiro argumento, segundo a qual o tempo é uma paixão do movimento. Por último, conclui-se que é impossível o tempo estar na alma, visto que, como premissa maior, toda quantidade contínua é algo verdadeiro fora da alma e, como a menor, o tempo é uma verdadeira quantidade contínua.

91 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 23. [Aristóteles] diz que ou é necessário responder que o tempo não existe, se a alma não existe; ou é necessário responder o que é mais verdadeiro, que o tempo é de algum modo um ente sem a alma, por exemplo, se ocorre movimento sem a alma. Pois, assim como é suposto o movimento, assim é necessário ser suposto o tempo, porque o antes e o depois estão no movimento, e estes, a saber, o antes e o depois do movimento, enquanto são numeráveis, são o próprio tempo (Et dicit quod aut oportet dicere quod tempus non sit, si non est anima; aut oportet hoc dicere verius, quod tempus est utcumque ens sine anima, ut puta si contingit motum esse sine anima. Sicut enim ponitur motus, ita necesse est poni tempus: quia prius et posterius in motu sunt; et haec, scilicet prius et posterius motus, inquantum sunt numerabilia, sunt ipsum tempus).

92 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opusculum de saint Thomas d'Aquin*. Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 33. Istud non potest habere veritatem, quia cum tempus sit numerus motus et sit numerus numeratus, sic est necesse esse tempus, sicut et motus. Constat autem quod motus est in re extra. Ergo et tempus est in re extra. Item, quantitas continua est vera res extra animam, tempus autem est vera quantitas continua, ergo impossibile est quod sit in anima. Et ideo dicendum, quod tempus sit in re extra.

Agora, ao considerar-se o argumento proposto por Tomás de Aquino, constata-se que ele assume um dos lados de uma disjunção como o mais verdadeiro. Assim, para Tomás é mais verdadeiro o tempo ser de algum modo um ente mesmo na ausência da alma, em lugar de sua inexistência perante a falta dessa. Tomás de Aquino se serve no comentário da mesma comparação entre o tempo e o movimento, ou seja, o tempo existe sem a alma tal como o movimento. Ambas as versões sustentam os argumentos apresentados sobre a asserção de que o tempo é a paixão do movimento, muito embora os utilizem para diferentes fins. O passo seguinte, e que em conjunto com a passagem citada permite tal comparação, reforça a semelhança das redações, contudo, será visto a seguir que o argumento de Tomás de Aquino o levava a sustentar o que o próprio Pseudo Tomás de Aquino começou a recusar acima, garantindo uma posição muito mais radical do que aquela apresentada no texto de origem. Posto isso, os argumentos posteriormente avançam em sentidos distintos. Observe o desenvolvimento a seguir:

Para compreensão disso convém considerar que, como o número está nas coisas numeradas, assim como o ser das coisas numeradas depende do intelecto que numera, do mesmo modo também depende o número. Entretanto, o ser das coisas numeradas não depende do nosso intelecto, mas do intelecto que é a causa das coisas, assim como é o intelecto divino. Portanto, nem o número das coisas depende do nosso intelecto. O tempo, porém, é o número do movimento, por esta razão, assim como o movimento não depende do nosso intelecto, desse mesmo modo nem o tempo depende.⁹³

O que se pretende aqui é tornar evidente de que modo o número e as coisas numeradas dependem do nosso intelecto. Deve-se atentar ao fato de que ambos os textos são quase idênticos, sendo abreviada a versão apresentada por Pseudo Tomás de Aquino quando comparada ao *Comentário à Física*⁹⁴. Com efeito, ambos são introduzidos, respectivamente,

93 Ibidem, cap. 1, p. 33. Ad cujus intellectum considerandum est, quod cum numerus sit in rebus numeratis, sicut dependet esse rerum numeratarum ab intellectu numerante, ita et numerus. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu nostro, sed ab intellectu qui est causa rerum, sicut est intellectus divinus. Ergo nec numerus rerum dependet ab intellectu nostro. Tempus autem numerus motus est, et ideo sicut motus non dependet ab intellectu nostro, ita nec tempus.

94 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 23. Contudo, para esclarecimento desta solução convém considerar que, supostas as coisas numeradas, é necessário supor o número. Donde, assim como as coisas numeradas dependem daquilo que numera, assim também depende o número delas. Porém, o ser das coisas numeradas não depende do intelecto, a não ser que seja algum intelecto que seja causa das coisas, assim como é o intelecto divino. Contudo, não depende do intelecto da alma. Donde nem o número das coisas depende do intelecto da alma, mas somente a própria numeração, que é um ato da alma, depende do intelecto da alma. Portanto, assim como podem haver sensíveis sem que exista o sentido, e o inteligível sem que exista o intelecto, assim podem haver os numeráveis e o número, sem que exista aquele que numera (Ad evidentiam autem huius solutionis considerandum est, quod positus rebus numeratis, necesse est poni numerum. Unde sicut res numeratae dependent a numerante, ita et numerus earum. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu, nisi sit aliquis intellectus qui sit causa rerum, sicut est intellectus divinus: non autem dependet ab intellectu animae. Unde nec numerus rerum ab intellectu animae dependet: sed

por expressões equivalentes, a saber, “para compreensão disso convém considerar que” e “contudo, para esclarecimento desta solução convém considerar que”, variando apenas no uso de alguns termos, como o emprego de “nosso intelecto” em lugar do “intelecto da alma”, e, por fim, culminam na apresentação da conclusão, que uma vez mais os afasta. Os filósofos propõem em comum acordo que tanto a existência das coisas numeradas quanto o número que as numera não dependem do nosso intelecto, no entanto, apenas do intelecto divino, compreendido aqui como causa de todas as coisas. Desse modo, o apelo à dependência com relação ao intelecto divino é partilhado por ambos, bem como a independência com respeito ao intelecto humano, de modo que se suponha a existência do movimento e do tempo sem interferência da alma. Eles distam, pois, na conclusão extraída desse argumento, e no rumo adotado posteriormente pela argumentação. Embora, concluam a independência do tempo, como expresso por Pseudo Tomás de Aquino ao propor que, uma vez que o tempo é uma paixão do movimento e este não depende do intelecto, sua paixão também não dependerá. Para que se faça uma consideração adequada do modo como ambos terminam por assumir posições distintas, veja-se como a objeção pretendida contra Averróis, segundo o argumento apresentado no opúsculo, deve estender-se àquela endossada por Tomás de Aquino. Para tanto, deve-se considerar primeiramente como a sua posição aproxima-se da averroísta, e de que modo a versão do argumento apresentada por Tomás, no comentário sobre as *Sentenças*, pode esclarecer o que se pretende aqui.

3 O COMENTÁRIO SOBRE AS SENTENÇAS DE TOMÁS DE AQUINO E A SUA INFLUÊNCIA AVERROÍSTA

Considerarei agora a posição desenvolvida por Tomás de Aquino no *Comentário sobre as Sentenças*, de modo que se possa reportá-las ao comentário de Averróis, e com isso veja-se em que medida as formulações de ambos os comentários caem sob a objeção apresentada por Pseudo Tomás de Aquino no opúsculo⁹⁵. Embora Tomás de Aquino não desenvolva no *Comentário sobre as Sentenças* uma questão especialmente voltada para a

solum ipsa numeratio, quae est actus animae, ab intellectu animae dependet. Sicuti ergo possunt esse sensibilia sensu non existente, et intelligibilia intellectu non existente, ita possunt esse numerabilia et numerus, non existente numerante).

95 Averróis exerce grande influência na filosofia da natureza dos séculos XIII e XIV, especialmente no que diz respeito à concepção do movimento, possuindo também reflexos nas teorias do tempo. Tal influência pode ser observada sob a forma dos seus defensores, nomeado pela literatura secundária como “averroísmo latino”, ou ainda sob a forma dos seus detratores. Sobre a influência averroísta na filosofia da natureza da escolástica latina, cf. BAKKER, 2015.

discussão de algum aspecto do tempo, é possível identificar a sua opinião através do cotejo de diferentes passagens dispersas no primeiro e no segundo livro⁹⁶.

A existência de discussões deste gênero nos comentários às *Sentenças*, não apenas de Tomás de Aquino, se deve aos temas teológicos presentes na obra de Pedro Lombardo⁹⁷. Esta se divide em quatro livros, cujas partes estão organizadas da seguinte maneira: livro I, *Sobre o Mistério da Trindade*; livro II, *Sobre as coisas corpóreas e espirituais na criação e muitas outras pertencentes a ela*; livro III, *Sobre a encarnação do Verbo*; e, por fim, o livro IV, *Sobre os Sacramentos*⁹⁸. Quando encontradas em seus comentários, as abordagens sobre o tempo se estendem muito além das habituais questões sobre a *Física* de Aristóteles acerca da duração. O livro I e, especialmente, o II das *Sentenças* são os tomos em cujos comentários ordinariamente a filosofia da natureza possuía lugar junto aos debates de ordem teológica. Incursões sobre o tema da duração se devem ao próprio escopo dos dois primeiros livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo, afinal, esses tratam de Deus e da criação, de modo que isso é ensejo para questões relacionadas à eternidade e ao evo. Diante disso, a eternidade é tratada por ocasião das questões sobre a natureza divina, presentes no primeiro livro, em seguida, no segundo livro, por razão dos artigos sobre a eternidade do mundo e, por fim, em função do evo, o qual está relacionado com os artigos sobre a natureza angélica.

Tomás de Aquino apresenta as suas considerações sobre o tempo primeiramente no livro I, em sua resposta ao segundo artigo da décima nona *distinctio*, em que é questionada se a eternidade é a substância divina. Em seguida, no livro II, em suas respostas às objeções do quinto e sexto artigo da primeira *distinctio*, nos quais, respectivamente, questiona acerca da eternidade do mundo e sobre o significado da asserção “no princípio Deus criou o céu e a terra”⁹⁹. O argumento apresentado no primeiro livro carrega consigo grande semelhança com a argumentação desenvolvida por Averróis em seu comentário à *Física* e, em certa medida, com o que é desenvolvido no próprio comentário de Tomás à mesma obra, o que obriga a um paralelo entre as formulações.

96 Para a influência de Averróis para além de Tomás de Aquino e uma apreciação dos elementos na filosofia da natureza latina que remontam ao seu pensamento, cf. TRIFOGLI. *Averroes's Doctrine of Time and its Reception in the Scholastic Debate*. In: PORRO, 2001, p. 57-82.

97 Sobre a importância teológica e a tradição de comentários sobre as *Sentenças* até o século XIV, cf. EVANS, 2002.

98 PEDRO LOMBARDO. *Sententiae in IV libris distinctae*. Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971.

99 Sobre a introdução das chamadas *distinctiones* na disposição do texto das *Sentenças*, cf. BRADY, 1965, p. 90-116.

Todo o cenário da discussão sobre o tempo no *Comentário sobre as Sentenças* de Tomás de Aquino serve-se amplamente da *Física* de Aristóteles e da opinião apresentada por Averróis em seu comentário¹⁰⁰. Assim, Tomás de Aquino dispõe de modo a se destacar um elemento encontrado no *De tempore*, a diferença essencial entre as durações. Esta questão é comumente abordada nos comentários sobre as *Sentenças*, o que excede o programa tipicamente aristotélico disposto primeiramente na *Física* e, posteriormente, a tradição de comentários à obra. De modo condensado, a resposta de Tomás de Aquino traz a diferença essencial entre o tempo, o evo e a eternidade, seguida da definição de tempo, e esclarecimentos acerca do que deve ser entendido como “número numerado”, a sua relação com a alma, a continuidade e coisas que são medidas pelo tempo.

No primeiro momento, diz-se que a diferença alegada por alguns entre o tempo, o evo e eternidade não é essencial, referindo-se à diferença calcada na presença ou ausência dos limites da duração, princípio e fim. O modo como a diferença é introduzida pode ser entendido paralelamente ao modo como as respostas dos artigos 4 e 5 da décima questão da primeira parte da *Suma Teológica* são introduzidas, obra cronologicamente posterior ao *Comentário sobre as Sentenças* de Tomás. O conjunto de artigos lida com a mesma temática tratada aqui, seus artigos 3, 4 e 5 perguntam, nessa ordem, se o ser eterno é próprio somente a Deus, se a eternidade difere do tempo e, por último, sobre a diferença entre o evo e o tempo. O tema estende-se ao desenvolvimento das respostas propriamente ditas quanto a determinadas objeções a serem respondidas, o que comparativamente auxiliará no entendimento da presente questão do *Comentário sobre as Sentenças*. Considere abaixo:

Respondo, deve-se dizer que a diferença da eternidade, do tempo e do evo que alguns querem sustentar é a de que o tempo tem princípio e fim; o evo tem princípio e não tem fim; a eternidade nem princípio nem fim. Mas segundo isso, não é abordada a diferença essencial deles. Com efeito, suposto que o tempo nunca teve início e nunca tem fim, ainda assim o tempo não será a eternidade, como disse Boécio. Suposto também que os anjos sempre existiram, ainda assim o evo diferirá da eternidade.¹⁰¹

100 No Apêndice B podem ser encontradas as traduções dos argumentos que lidam com o tempo e demais durações no *Comentário sobre as Sentenças* de Tomás de Aquino, cf. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Fiaccadori, Parmae 1856, lib. 1, d. 1, a. 5; lib. 1, d. 8, q. 2, a. 1 e 2; lib. 2, d. 19, a. 1.

101 TOMÁS DE AQUINO. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Fiaccadori, Parmae 1856, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1. Respondeo dicendum, quod diversitatem aeternitatis, temporis et aevi, quidam voluerunt accipere, quod tempus habet principium et finem; aevum principium habet et non finem; aeternitas nec principium nec finem. Sed secundum hoc non attenditur essentialis eorum diversitas: quia posito quod tempus nunquam inceperit, nec nunquam finiatur, adhuc tempus non erit aeternitas, ut dicit Boetius. Supposito etiam quod Angeli semper fuerint, aevum adhuc differret ab aeternitate.

Aqui é identificada a proposta da primeira opinião quanto à diferença entre as durações. O argumento refere-se à diferença segundo os limites, de modo que a eternidade não possuiria ambos os limites, o evo apenas o princípio e não o fim, e o tempo, que possuiria ambos, princípio e fim. Tal opinião é prontamente recusada pois não é considerada uma diferença essencial. Neste sentido, assim como foram abordadas acima as ocasiões em que os termos ou limites podem ser removidos, as durações não se confundiriam umas com as outras, mesmo em virtude dessa interferência, que nos exemplos apresentados é causada pela participação ou comunicação. Daí, ainda que se removam os limites do tempo, este não se tornaria a eternidade; ou suponha-se encerrar algo eviterno, esta duração não seria temporal; ou, ainda, mesmo supondo-se que o mundo ou os anjos tenham sempre existido, estes seriam respectivamente mensurados pelo tempo e pelo evo. Essa ressalva, já proposta por Boécio, e atribuída por Tomás de Aquino ao próprio filósofo, é apresentada no *De Consolatione Philosophiae*, em que ele afirma:

Portanto o que está sujeito à condição do tempo, embora aquilo, assim como Aristóteles pensou sobre o mundo, não tenha jamais começado a existir, nem jamais se encerre, e a sua vida se estenda com a infinitude do tempo, entretanto, ainda não é tal que seja julgado corretamente como eterno¹⁰².

Assim, no que diz respeito ao tempo, o que determinaria um ente como temporal seria o fato de estar sujeito à condição do tempo, de modo que mesmo na hipótese de remoção dos limites aquele permanecerá temporal, pois em função disso não será abrigado pela definição da eternidade como posse completa e simultânea de vida interminável. Logo, o mesmo deve ser entendido quanto ao evo. Boécio refere-se especialmente à eternidade do mundo segundo Aristóteles, na passagem citada, e Platão, destacando que a não atribuição de início e fim ao mundo não faz dele eterno junto ao Criador. Boécio propõe isso como se segue: “consequentemente, não estão corretos aqueles que, quando ouvem a opinião de Platão de que este mundo não tivera início temporal, nem virá a ter fim, deste modo julgam que o mundo criado se faz coeterno ao Criador”.¹⁰³

A afirmação de que a diferença segundo os limites não é essencial diz-se diferença *per accidens*, conforme a redação apresentada em dois artigos da *Suma Teológica*¹⁰⁴, nos quais é

102 BOÉCIO. *De consolatione philosophiae*, De Gruyter, 2005, V, 6, p.155. Quod igitur temporis patitur condicionem, licet illud, sicuti de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit umquam esse nec desinat vitaeque eius cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est, ut aeternum esse iure credatur.

103 Ibidem, V, 9, p.156. Unde non recte quidam, qui cum audiunt uisum Platonis mundum hunc nec habuisse initium temporis nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant.

104 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, São Paulo, Loyola, 2001, I, q. 10, a. 5 e 6, p. 241-247.

questionado se a eternidade é diferente do tempo e se o evo também o é. Ali é defendida a diferença do tempo primeiramente em relação à eternidade e, em seguida, ao evo. Quanto à eternidade e o tempo não serem o mesmo, Tomás de Aquino distingue a já conhecida diferença *per accidens* daquela denominada diferença *per se*¹⁰⁵. Novamente a condição a ser atendida para que algo seja medido pela eternidade, porque, afinal, é eterno, não passa pela presença dos limites ou términos, mas por aquilo que é expresso na própria definição. Assim, ainda que se sustentasse, por exemplo, o movimento sempiterno do céu, não se deveria confundir o tempo e a eternidade. Desse modo, se alguma parte do tempo se estendesse infinitamente, seja a anterior ou a posterior, por meio do tempo será assinalada alguma porção dessa duração, obtendo-se uma duração dotada de início e fim, como a revolução ou movimento diurno. Quanto ao modo como o evo difere das demais durações¹⁰⁶, destaca-se semelhantemente que o fim de algo eviterno, ou a proposta de que possam sempre ter existido, não implica em sua identificação com o tempo ou a eternidade segundo a presença ou a ausência de limites ou términos.

No *Comentário sobre as Sentenças* a diferença *per se* é estabelecida sobre o ato daquilo que deve ser medido, distinguindo desse modo a duração nas três espécies, eternidade, evo e tempo. Tomás de Aquino a introduz da seguinte maneira:

Entretanto, o que possui da verdade ficará evidente a partir do que será dito. Portanto, cumpre saber que os três nomes mencionados anteriormente significam determinada duração. Ora, a duração de qualquer coisa é alcançada segundo o que está em ato: pois por quanto tempo é dito que uma coisa dura quer dizer por quanto tempo ela está em ato, e não enquanto está em potência. Contudo, estar em ato acontece de duas maneiras.¹⁰⁷

Portanto, a cada duração corresponderá um ato determinado, de modo que algo dura à proporção que está em ato, ou enquanto está em ato e não em potência. Para tanto, estar em ato é considerado de dois modos, ou segundo o ato que é incompleto ou segundo o ato que é dito não estar misturado à potência. O ato incompleto também é dito ato misturado à potência, assim, embora possa estar em potência, posteriormente acederá ao ato. Essa concepção de ato como movimento pertence à própria *Física*, já formulada no livro III, em que o movimento é ato imperfeito. Entende-se aqui imperfeito como aquilo que existe em potência, obtendo-se,

¹⁰⁵ Ibidem, I, q. 10, a. 4, p. 239-241.

¹⁰⁶ Ibidem, I, q. 10, a. 5, p. 241-244.

¹⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Fiaccadori, Parmae 1856, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1. Quid tamen veritatis habeat, ex his quae dicuntur, patebit. Sciendum est igitur, quod tria praedicta nomina significant durationem quamdam. Duratio autem omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu: tamdiu enim res durare dicitur quamdiu in actu est, et non dum est in potentia. Esse autem in actu contingit dupliciter.

portanto, o movimento como o ato daquilo que existe em potência. A sua repercussão é encontrada no comentário de Tomás de Aquino¹⁰⁸, bem como seu emprego no *Comentário sobre as Sentenças*¹⁰⁹. Considere-se a seguir o ato que é dito não estar misturado à potência, segundo o *Comentário à Física*:

Ou segundo o ato não está misturado à potência, nem recebendo acréscimo de perfeição; e tal ato é em repouso e permanente. Contudo, estar em tal ato ocorre de dois modos. Ou de tal modo que o próprio ser em ato, que a coisa possui, foi recebido por ela a partir de outro; e, então, a coisa que possui tal ser é potencial com respeito a este ato, a qual recebeu-o perfeito. Ou o ser em ato é da coisa a partir de si mesma, de tal modo que é da razão da sua quiddidade; e tal ser é o ser divino, no qual não há potencialidade alguma com respeito a este ato.¹¹⁰

Em oposição ao ato considerado anteriormente há o ato que não está misturado à potência. Diferentemente do outro, esse ato não acederá a qualquer ato posterior, o que sugeriria a ausência de mistura à potência. Assim, são diametralmente opostas as consequências que os seguem, pois um ato está misturado à potência e em razão disto procederá ulteriormente ao ato, o que consiste em sua imperfeição; e, quanto ao segundo, não está misturado à potência, e a seu modo não admitirá ou receberá a adição de alguma perfeição ulterior, isto é, de determinado ato, o que consiste em sua própria perfeição. O reflexo disso também está no modo como são nomeados, pois, assim como foi dito, o primeiro ato denomina-se movimento, e o segundo é chamado de ato repousado ou daquilo que repousa, ou ainda responde por ato permanente ou daquilo que permanece.

Portanto, tem-se que o ser em ato ocorre tanto “segundo este que é o ato incompleto”, quanto como “segundo o ato que não está misturado à potência”. No entanto, o segundo ato ainda se desdobra em outros dois modos: aquele recebido de outro e aquele de si mesmo. O primeiro, “ser em ato adquirido de outro”, justificaria o emprego do “ato em repouso” na sentença que os introduz. Por outro lado, o segundo, “ser em ato a partir de si mesmo”,

108 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. III, lec. 2. Consequentemente, o Filósofo define, do modo mais conveniente, o movimento, afirmando que o movimento é *entelechia*, isto é, o ato do que está em potência enquanto tal (Unde convenientissime philosophus definit motum, dicens quod motus est entelechia, idest actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi).

109 Op. cit., lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1. Ou segundo este que é o ato incompleto e misturado à potência, em razão disto posteriormente procede ao ato; e tal ato é o movimento: pois é o movimento daquilo que existe em potência, enquanto tal, como afirma o Filósofo (Aut secundum hoc quod actus ille est incompletus, et potentiae permixtus, ratione cuius ulterius in actum procedit; et talis actus est motus: est enim motus existentis in potentia, secundum quod huiusmodi, ut dicit philosophus).

110 Ibidem, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1. Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae, nec additionem recipiens perfectionis; et talis actus est actus quietus et permanens. Esse autem in tali actu contingit dupliciter. Vel ita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio; et tunc res habens tale esse est potentialis respectu huius actus, quem tamen perfectum accepit. Vel esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae; et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu huius actus.

justificaria o emprego de “ato permanente”. Esses pares correspondem à distinção aplicada entre o ser potencial e o ser divino. O ser potencial diz respeito ao ser potencial a um determinado ato, com o qual esse ser potencial não está misturado, mas o recebe perfeito de outro. O ser divino, pois, recebe-o sem qualquer potencialidade misturada a si, mesmo para tal ato.

Assim, obtém-se, de modo geral, o movimento, conforme está misturado à potência: se está separado dela e a recebe ato de outro, o ato do que repousa, cujo ser é potencial; ou, se não o admite de outro, mas de si, o ato permanente, cujo ser é divino. Considere como Tomás de Aquino o desenvolve:

Portanto, assim é evidente que o ato é triplo. Um em relação ao qual não subjaz potência alguma; e tal é o ser divino e a sua operação; e a este a eternidade corresponde em lugar da medida. Outro ato é aquele em relação ao qual subjaz uma determinada potência; entretanto, o ato completo é adquirido naquela potência; e a este corresponde o evo. Ora, outro é aquele em relação ao qual subjaz potência, e está misturada a ele a potência para o ato completo de acordo com a sucessão, recebendo acréscimo de perfeição; e a este corresponde o tempo.¹¹¹

O que há, então, é o ato triplo: o ato ao qual não subjaz nenhuma potência, ao que subjaz determinada potência e ao qual subjaz potência. A cada um desses corresponderá uma determinada medida, e nisso consiste a diferença essencial buscada em lugar daquela dita *per accidens* ou não essencial. O ser divino, não admitindo qualquer perfeição ulterior, que significaria potência para algum ato, será medido, juntamente à sua operação dita operação divina, pela eternidade. Os seres eviternos, por sua vez, admitem perfeição ulterior em virtude da potência para determinado ato, de modo que adquiram o ato completo e sejam medidos pelo evo. Por fim, os seres temporais, que misturados à potência para o ato completo admitem perfeição ulterior; isso, no entanto, dá-se sucessivamente, diferentemente dos eviternos, sendo medidos, portanto, pelo tempo.

A partir desse ponto é elencada de modo sucinto uma série de elementos tratados quase que invariavelmente em toda discussão escolástica sobre o tempo. Isso é marcado pela interpretação de Averróis acerca do livro IV da *Física*. Assim, são abordadas a sua definição, a natureza numérica, os aspectos material e formal, o contínuo e o mensurado. Portanto,

¹¹¹ Ibidem, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1. Sic igitur patet quod est triplex actus. Quidam cui non substernitur aliqua potentia; et tale est esse divinum et operatio ejus; et huic respondet loco mensurae aeternitas. Est alius actus cui substat potentia quaedam; sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa; et huic respondet aevum. Est autem alius cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens; et huic respondet tempus.

devem ser levadas em consideração a condição do ato mensurado, a diferença essencial e, conseqüentemente, a medida própria, conforme pode ser visto abaixo:

Portanto, visto que a cada coisa corresponde uma medida própria, é necessário que a diferença essencial da própria medida seja admitida segundo a condição do ato mensurado. Ora, a sucessão do antes e do depois é encontrada no ato que é o movimento. Estes dois, a saber, o antes e o depois, segundo são numerados pela alma, têm a razão da medida por modo do número, que é o tempo. Donde o Filósofo afirma que o tempo é o número do movimento segundo o antes e depois.¹¹²

O ato do mensurado é condição para a medida própria, pois trata-se da diferença essencial entre as durações. Quanto ao tempo, considere-se, então, a sua condição. Visto que é a medida própria dos temporais, para tanto esses devem possuir ato correspondente, que é dito movimento, o qual compreende, em virtude da mistura à potência, a sucessão do antes e do depois. Essa mesma sucessão, quando considerada pela alma, dá lugar ao número que é denominado tempo. Com o anúncio da definição aristotélica e a habitual distinção entre número numerado e número absoluto, junto à conseqüente identificação do tempo com o primeiro desses¹¹³, chega-se finalmente aos aspectos formal e material do tempo. Tal interpretação é desenvolvida por Averróis em seu comentário, que assume uma formulação por parte de Tomás de Aquino. Isso consiste em admitir algo do tempo como material, que está fundado no movimento, e algo formal, que, por sua vez, é completado pela alma. Considere a seguinte passagem:

A partir do que é evidente que aquilo que está como o material do tempo é fundado no movimento, a saber, o antes e o depois; por outro lado, o que é formal completa-se na operação da alma que numera: por razão disto o Filósofo afirma que se não houvesse alma, não haveria tempo. Portanto, desse modo duas coisas pertencem à razão desta medida que é o tempo, a saber, que ali admitem-se múltiplos, pelo menos dois; ou dois agora, entre os quais está o tempo; ou dois tempos tornados contínuos por meio de um agora; e que eles se sucedam.¹¹⁴

112 Ibidem, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1. Cum igitur unicuique rei respondeat propria mensura, oportet quod secundum conditionem actus mensurati accipiatur essentialis differentia ipsius mensurae. Invenitur autem in actu qui motus est, successio prioris et posterioris. Et haec duo, scilicet prius et posterius, secundum quod numerantur per animam, habent rationem mensurae per modum numeri, quae tempus est. Unde dicit philosophus, quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius.

113 Ibidem, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1. E é número numerado, não número absolutamente. Com efeito, assim como dizemos que dois cães é um número numerado, e dois é um número absoluto; assim, o número do antes e do depois no movimento também é número numerado, o qual é o tempo (Et est numerus numeratus, et non numerus simpliciter. Sicut enim dicimus quod duo canes est numerus numeratus, et duo est numerus simpliciter; ita etiam numerus prioris et posterioris in motu est numerus numeratus, qui est tempus).

114 Ibidem, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1. Ex quo patet quod illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis: propter quod dicit philosophus quod si non esset anima, non esset tempus. Sic igitur de ratione hujus mensurae, quae est tempus, sunt duo: scilicet quod accipiantur ibi plura, ad minus duo; vel duo nunc, inter quae est tempus; vel duo tempora continuata per unum nunc: et quod illa sint succedentia.

Assim, serão encontrados no tempo aquilo que é material e aquilo que é formal, destacando-se, afinal, os verbos empregados para indicar o modo como ambos o constituem: “aquilo em que se torna completo” e “aquilo em que está fundado”. Aquilo que é material compreenderá “aquilo que é fundado no movimento”, ou seja, o aspecto material a ser considerado no tempo está fundado no próprio movimento; logo, aquilo que é material no tempo estará fundado fora do intelecto. Contudo, quanto àquilo que é formal, emprega-se o “tornar-se completo”, conforme está exposto na sentença “aquilo que completa-se na operação da alma que numera”. Portanto, aquilo que é formal no tempo é atribuído a ele a partir da alma a fim de completá-lo.

A consideração daquilo que é formal e daquilo que é material no tempo seria o motivo pelo qual Aristóteles sustentaria que se não há alma, então não há tempo. Com isso, Tomás de Aquino se refere ao seguinte argumento presente na *Física*: se nada além da alma é capaz de numerar, e da alma, o intelecto, é impossível haver tempo, se não há alma¹¹⁵. Assim, pode-se atribuir a Tomás que a posição sustentada é a de que não há tempo sem a operação intelectual da alma que numera, pois está fundado materialmente no antes e no depois do movimento; por outro lado, seria formalmente completado pela própria alma que ao numerar considera o antes e o depois do movimento. Junto a isso, sugere-se que os referidos antes e depois diriam respeito a dois agora ou dois tempos, isto é, duas partes dele, limitadas pelo agora, de modo que o tempo ocorreria entre esses e continuamente uma daria lugar à outra.

Deve-se atentar, porém, à continuidade apresentada pelo filósofo atribuída ao tempo por meio daquilo do qual é um atributo, isto é, o movimento. No entanto, não a todo movimento, mas ao movimento do céu, o que também implica em remeter-lhe a causa do tempo, traço fortemente averroísta¹¹⁶. Ainda quanto à continuidade, a sua hipótese chama a atenção por consistir em um desdobramento da concepção de tempo em que se identifica uma espécie de movimento angélico. A hipótese levantada por Tomás de Aquino consiste em supor um movimento que não seja contínuo e que, para tanto, não tenha relação com o movimento contínuo do céu. Isso possibilitaria a admissão de um tempo igualmente não

115 ARISTÓTELES LATINO. *Physica*, (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, IV, 223a22-223a28.

116 TOMÁS DE AQUINO. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Fiaccadori, Parmae 1856, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1. A continuidade também acede ao tempo a partir da razão do movimento que ele mede. Donde, se algum movimento fosse não contínuo, não tendo ordem com relação movimento contínuo do céu, o tempo que numera aquele movimento não seria contínuo (Continuitas etiam accedit tempori ex ratione motus quem mensurat. Unde si aliquis motus esset non continuus, non habens ordinem ad motum continuum caeli, tempus mensurans illum motum non esset continuum).

contínuo, mas discreto; assim como se dá o tempo dos anjos, também denominado tempo discreto¹¹⁷.

Por ocasião da relação do tempo com movimento do céu, Tomás de Aquino recorre à opinião de Aristóteles acerca da eternidade do mundo, uma vez que ao admitir-lhe concede-se também que o movimento do céu não tem princípio nem fim. Contudo, tal objeção é afastada em virtude da condição do tempo. Assim, ao se perguntar o que é medido pelo tempo, entende-se aquilo que está no tempo, que também pode ser expresso por aquilo que é incluído pelo tempo, as expressões que estão para aquilo que possui princípio e fim. No caso de não se atribuir limites para o movimento do céu, ainda dir-se-á que está no tempo, que é incluído ou medido por ele. O movimento do céu, que é circular, também denominado de revolução, possui, no movimento descrito pela revolução, partes e em cada uma dessas, o antes e o depois, que continuamente seguem uns aos outros; tal processo é descrito por Tomás da maneira a seguir:

A partir do que é evidente que pelo tempo é medido apenas isto que está incluído no tempo, e segundo o princípio e o fim. Com efeito, também é proposto que o movimento do céu sempre existiu, segundo o Filósofo, entretanto, cada revolução ou parte da revolução, que é medida pelo tempo, segundo o antes e depois admitidos nessa, tem princípio e fim, e segundo isto é verdadeiro que o tempo possui princípio e fim: pois é medida apenas do que possui princípio e fim. Contudo, naquele ato que é o ato completo, não se deve entender antes e depois, nem determinados múltiplos, e assim nem sucessão: donde a medida que lhes corresponde não se dá por modo do número, e sim por modo da unidade.¹¹⁸

Assim, o movimento do céu ou revolução, ainda que se proponha ter sempre existido, é incluído pelo tempo e medido em virtude do antes e depois encontrados em suas partes. Admitida a condição do tempo, na revolução ou parte dela, admite-se também o princípio e o fim correspondentes. Isso se aplica perfeitamente ao ato dito movimento, porém, ao considerar o ato dito completo, como já previsto, a condição do tempo não prevalecerá. Quanto ao antes e o depois e quanto à sucessão, tem-se então afastada a condição do tempo, seja por não possuir partes ou, não estando misturado à potência, por não admitir perfeição ulterior. Por fim, quanto à pluralidade existente nos temporais por razão do antes e depois,

117 Cf. FOX, 2006, p. 273-278.

118 TOMÁS DE AQUINO. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Fiaccadori, Parmae 1856, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1. Ex quo patet quod tempore non mensuratur nisi id quod includitur in tempore, et secundum principium et finem. Motus enim caeli etsi ponatur semper fuisse, secundum philosophum, tamen unaquaeque revolutio vel pars revolutionis, quae mensuratur tempore, secundum prius et posterius accepta in ipsa, principium habet et finem, et secundum hoc verum est quod tempus habet principium et finem: quia non est mensura nisi habentis principium et finem. In actu autem illo qui est actus completus, non est intelligere prius et posterius, nec aliqua plura, et ita nec successionem: unde mensura quae respondet eis, non est per modum numeri, sed magis per modum unitatis.

seja o agora ou parte do tempo, exclui-se a definição numérica, enquanto pluralidade de unidades, afastando uma vez mais o tempo como medida própria. Portanto, conclui-se que a medida própria invocada pelo ato que é dito completo mede pelo modo da unidade, e não pelo modo do número ou modo numérico. Deve-se salientar, no entanto, que o antes e depois, na medida em que são o material em que é fundada a medida própria, serão tempo somente se considerados, entendidos ou compreendidos como numerados, de modo que de fato sejam completados.

A operação da alma que corresponde ao numerar é o *intelligere* aplicado ao antes e o depois, transformando-os, portanto, em numerados ou coisas numeradas. O mesmo modo de operar cabe às demais medidas próprias, em que o *intelligere*, a partir da alma, alcança algo fora de si mesma ou nas coisas, de modo a fundar aquela medida nisso e completá-la. Assim como pode ser considerado abaixo, além dessa ponderação sobre a função do *intelligere* no que diz respeito ao complemento para a medida, Tomás de Aquino salvaguarda a diferença segundo a qual as medidas se distinguem por meio dos limites da duração, pretendendo corrigi-la, conforme se segue:

Portanto, assim como o antes e depois do tempo, inteligidos como numerados, completam a razão do tempo; assim, a permanência do ato, segundo é inteligido na razão de uma única coisa que tem razão da medida, completa a razão do evo e da eternidade. Mas, porque o ser dos eviternos é adquirido a partir de outro, por esta razão o evo mede o ser que tem princípio; contudo, não a eternidade, a qual mede o ser que não é adquirido a partir de outro. E segundo isto pode ser sustentada a diferença mencionada, embora princípio não seja assumido uniformemente: pois a eternidade diz respeito àquilo que não tem princípio eficiente; por outro lado, o evo, que é o que possui tal princípio; o tempo, porém, diz respeito ao ato que tem princípio e fim da duração, de modo que é medido pelo tempo.¹¹⁹

Deve-se destacar que o *intelligere*, a fim de completar a razão de uma medida, não é uma exclusividade do tempo, mas é aplicado tanto ao evo quanto à eternidade. Portanto, no tempo, numerados o antes e o depois, obtém-se o complemento para a sua medida; no evo e na eternidade, por sua vez, na medida em que não há antes e depois, sucessão ou pluralidade, não são medidos pelo modo do número, ou modo numérico. Assim o *intelligere* dirige-se à permanência do ato. Assim como no tempo a sucessão é numerada, no caso do eviterno e do

119 Ibidem, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1. Sicut ergo prius et posterius temporis, prout intelliguntur numerata, complent rationem temporis; ita permanentia actus, secundum quod intelligitur in ratione unius quod habet rationem mensurae, complet rationem aevi et aeternitatis. Sed quia esse aeviternorum est acquisitum ab alio, ideo aevum mensurat esse quod habet principium; non autem aeternitas, quae mensurat esse quod non est acquisitum ab alio. Et secundum hoc potest sustineri dicta differentia, licet non uniformiter sumpto principio: quia aeternitas respicit illud esse quod non habet principium efficiens; aevum autem quod habet tale principium; tempus vero respicit actum qui habet principium et finem durationis, ut mensuratur tempore.

eterno, a permanência é entendida pelo modo da unidade, em virtude da unidade da coisa a ser medida. Aqui justifica-se a diferença accidental sustentada por alguns. Corrigindo-a, Tomás de Aquino propõe que a eternidade e o evo se diferenciam a partir do princípio eficiente, e não da duração, tal como ocorre com o tempo. Desse modo, o princípio eficiente significaria que, quanto ao eterno, que não o possui, não adquire seu ser de outro, o que é prerrogativa do ser divino. Contudo, quanto ao eviterno, que possui princípio eficiente, significaria que possui seu ser a partir de outro, distinguindo, portanto, a diferença entre as durações ainda a partir da presença do princípio, nesse caso, princípio eficiente.

Considere-se agora a opinião de Averróis sobre o complemento do tempo a partir da alma, para que se compare com aquilo afirmado logo acima por Tomás de Aquino. Sua posição é apresentada no *Comentário à Física* em resposta à afirmação de Aristóteles em que o tempo é dito composto de passado e futuro. O entendimento quanto à composição do tempo a partir de partes, que ou já existiram ou ainda não existem, é pacificamente admitida na tradição de comentários, o que ocorre também com Averróis. Desse modo, admitindo-se que o tempo não possui partes em ato, Averróis afirma que o ser admite complemento, antecipando o que virá a ser esclarecido nas soluções sobre a relação do tempo com o intelecto e a sua unidade. Contudo, destaque-se que isso ocorre com o tempo assim como ocorre com o movimento, com este tipicamente introduzindo o ente cujo ser é incompleto e completa-se por meio da alma. Assim, Averróis trata o movimento como uma daquelas coisas que não possuem ser completo, cujo ser completa-se a partir da ação da alma voltada para o que existe fora dela, conforme pode ser visto abaixo:

Com efeito, o movimento é compreendido pelos sentidos e nenhuma de suas partes está em ato, mas qualquer parte demonstrada se foi, logo é composto disto que já se esvaiu e a partir disto que ainda não é, mas o ser destes é completo a partir da ação da alma naquilo que está nas coisas fora da alma. Também são completos aqueles em cujo ser a alma nada realiza, como declarar-se-á a seguir sobre o tempo, a saber, que está no número dos entes cujo ato é completo por meio da alma. Talvez [Aristóteles] tenha pretendido isto quando disse: “ou será difícil e oculto”, isto é, estará entre os entes latentes, visto que se não houvesse alma, existiria apenas em potência.¹²⁰

120 AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, lib. IV, f.99r: Motus enim comprehenditur sensu et nulla pars eius est in actu, sed quaelibet pars demonstrata recessit, ergo est compositus ex hoc, quod iam defecit et ex hoc quod nondum est, sed talia non habent esse completum, sed esse eorum completur ex actione animae in eo, quod est in eis extra animam. Et etiam completa sunt illa, in quorum esse nihil facit anima, ut post declarabitur de tempore, scilicet quoniam est de numero entium, quorum actus completur per animam. Et forte hoc innuebat cum dixit: Aut erit difficile et occultum, id est erit de entibus latentibus, quia si anima non esset, non esset nisi in potentia.

Estabelece-se, então, o que é entendido por ele como ser completo e incompleto posteriormente completo pela alma. Desse modo, aqueles entes, cujo ser é incompleto, tornam-se completos quando a alma, a partir de determinada ação, o completa. Quanto aos entes completos, por outro lado, são aqueles em cujo ser nada será realizado a partir de determinada ação da alma a fim de completá-lo. A diferença, então, está na necessidade de a alma agir sobre aquele aspecto dito material de modo a conceder-lhe aquilo que é dito formal. Averróis os denomina entes completos por meio da alma, contando entre esses o próprio tempo. Essa é a interpretação concedida por ele ao que Aristóteles afirma no princípio da discussão acerca do tempo: *quod omnino non sit, aut vix et obscure*, segundo a tradução de Tiago de Veneza, que posteriormente figura na versão do tradutor dominicano Guilherme de Moerbeke (1215-1286). O mesmo se dá segundo a versão do tradutor Miguel Scotus (1175-1235) em *quoniam aut non est omnino aut si est, est valde difficile et latens*, e em sua versão do texto de Averróis com *aut erit difficile et occultum*¹²¹. Portanto, ao afirmar que ou o tempo de modo nenhum existe ou que, existindo, será de modo obscuro, débil, confuso, oculto ou latente, entende-se por meio dessas qualificações que isso se deve ao caráter evanescente de suas partes, especialmente quando afastadas de qualquer ação da alma. Averróis, segundo a versão latina de Scotus, também denominará tais entes de *ens latens*, isto é, entes latentes ou que se furtam à atualidade, pois se não há alma que os considere, permanecem apenas em potência.

Uma completa formulação do que Averróis entende pelos aspectos formal e material no tempo é apresentada na resposta à pergunta: se o tempo de um modo é contínuo e de outro é discreto, por que, desde que é dito ser um número, é definido por meio de algo discreto? Essa dúvida, no entanto, surge em meio à abordagem das suas propriedades, seja enquanto quantidade discreta ou enquanto quantidade contínua¹²². As propriedades do tempo são

121 Para as edições utilizadas, cf. nota 4.

122 AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, lib. IV, f.99r: Aqui [Aristóteles] oferece três propriedades do tempo, uma das quais é que não é veloz ou devagar; a segunda, porém, é que pode ser dito muito ou pouco, o que é próprio ao número; a terceira é que, por outro lado, é longo e breve, o que é próprio à quantidade contínua. Isto pode ser dito segundo é contínuo, isto é, porque acompanha algo contínuo. Muito e pouco, porém, pode ser dito na medida em que é um número. Contudo, veloz e devagar não pode ser dito porque é um número. O número não pode ser disposto por meio de um destes opostos, e os contrários são falsos nele porque não é o sujeito próprio a eles, o que não acontece nos contrários (Hic dat tria propria temporis, quorum unum est quod non est velox aut tardum. Secundum autem est quoniam potest dici multum et paucum, quod est proprium numero. Tertium autem est quoniam est longum et breve quod est proprium quantitati continuæ. Et hoc potest dici secundum quod est continuum, id est quia sequitur continuum. Multum vero et paucum potest dici, secundum quia est numerus. Velox autem et tardum non potest dici, quia est numerus. Et numerus non potest disponi per alterum istorum oppositorum et contraria sunt falsa in eo quod non est subiectum proprium eis quod non accidit in contrariis)

pacificamente admitidas, havendo três delas: o tempo não é rápido ou devagar, pode ser dito muito e pouco e, por fim, também pode ser dito breve e longo. Esses são acidentes próprios às quantidades, sendo que o segundo, muito e pouco, é próprio ao número, isto é, à quantidade discreta, e o último, longo e curto, às quantidades contínuas. Somente esses são admitidos pelo tempo, na medida em que a continuidade se deve ao sujeito do qual é uma paixão, que é o movimento, e na medida em que é definido como número. O rápido ou devagar que lhe é negado reserva-se, portanto, apenas ao movimento. Tal diferença também justifica, segundo Aristóteles, a não identificação entre o tempo e o movimento, levando-o a sustentá-lo como algo do movimento e não como o movimento.

A dúvida que Averróis pretende responder sobre a definição do tempo como uma quantidade discreta, a despeito de também ser uma quantidade contínua, é sanada da seguinte maneira: fora da mente há apenas o movimento e o tempo é gerado apenas quando a mente divide o movimento em antes e depois¹²³. A operação da alma que diz respeito ao ato intelectual de numerar, descrito aqui como a divisão que a mente opera sobre o antes e o depois, denomina-se *intentio* do número do movimento; portanto, a *intentio* do tempo é numerar o movimento, conforme expresso em sua própria definição. Ao considerar a substância do tempo, essa será o número, que está nele como a sua forma, enquanto o movimento contínuo estará nele como a sua matéria. Isso o determina como número numerado, nesse caso número do movimento, e não número absoluto ou separado da matéria. Desse modo, número estaria para aquilo que é formal nele, a substância do tempo, enquanto o movimento, ou mais especificamente, segundo o antes e o depois, é aquilo que há de material,

123 Ibidem, lib. IV, f.106r: Alguém também poderia perguntar: se o tempo de um modo é contínuo e de outro é discreto, porque, desde que é dito ser um número, é definido por meio de algo discreto? Portanto, respondamos a isto que fora da mente há apenas o movimento e o tempo faz-se apenas quando a mente divide o movimento em antes e depois. Esta é a intenção do número do movimento, isto é, o movimento ser numerado. Portanto, a substância do tempo, que está nele como a forma, é o número, e o que está nele como a matéria é o movimento contínuo, pois não é um número absoluto, mas o número do movimento. Portanto, a continuidade ocorre a ele graças à matéria e a discretude, qual seja, do número, graças à forma. [O tempo] é composto de duas quantidades, a saber, a discreta e a contínua. Essa composição ocorre às medidas quando são divididas, a consideração que está no décimo [livro] de Euclides é sobre as magnitudes, isto é, porque naquele tratado ele considera as magnitudes segundo são números (Et quaeret aliquis, si tempus quodammodo est continuum et quodammodo discretum, quare diffinitum est per discretum, cum dicitur ipsum esse numerum. Dicamus igitur ad hoc, quod extra mentem non est nisi motum. Et tempus non fit nisi quando mens dividit motum in prius et posterius. Et haec est intentio numeri motus, id est motum esse numeratum, ergo substantia temporis, quae est in eo quasi forma est numerus et quod est in eo quasi materia est motus continuus, quoniam non est numerus simpliciter, sed numerus motus. Continuatio igitur accidit ei gratia materiae et discretio, scilicet numerus gratia formae. Et est compositum ex duabus quantitativibus, scilicet discreta et continua. Et ista compositio accidit mensuris quando dividuntur et consideratio, quae est in decimo Euclidis est de magnitudinibus, id est illo enim tractatu considerat de magnitudinibus secundum quod sunt numerus).

estando para o numerado. Isso, portanto, justifica os acidentes a ele atribuídos, muito e pouco ou longo e breve, respectivamente conferidos a partir da discretude e da continuidade. Assim, o primeiro é atribuído em virtude do número, que é a sua forma, e o segundo, em virtude da continuidade advinda de sua matéria. Cabe ainda destacar a menção feita por Averróis ao livro X dos *Elementos* de Euclides, que segundo ele sugere procedimento análogo a esse descrito acerca do tempo, ao lidar com as magnitudes a partir dos números. Ao justificar a dupla natureza do tempo, Averróis atribui, de modo geral, tal característica às quantidades quando sujeitas à divisão, tal como ele afirma ter feito Euclides, que nos *Elementos* consideraria as magnitudes numericamente, isto é, a consideração das magnitudes segundo os números, da quantidade contínua como uma quantidade discreta.

Um desdobramento imediato dessa opinião é a proposta de outra pergunta: de que modo o tempo se relaciona com a alma? Segundo a interpretação de Averróis essa questão assume a seguinte forma:

Aqui [Aristóteles] investiga duas coisas acerca do tempo, uma das quais é de que modo se dá a disposição do tempo no ser, a saber, se tem ser fora da alma, assim como está na alma, de tal modo que se não houvesse alma, haveria tempo, ou, se não houvesse alma, haveria tempo apenas em potência; assim como o número não existe, salvo em potência, se a alma não existe. Isto ele pretendia quando disse: “de que modo se dá a disposição, etc.”¹²⁴

A chamada disposição do tempo no ser nada mais é do que o status ontológico do tempo. Enfim, questiona-se: o tempo existe fora da alma do mesmo modo que existe na própria alma? Se a resposta for positiva, de tal maneira que o tempo exista de igual modo na alma e na sua ausência, o tempo existirá em ato e possuirá ser completo; contudo, se se nega a proposição, de maneira que o tempo não possua a mesma disposição quanto à existência, não sendo, portanto, indiferente à presença da alma, deve-se assumir que não possuirá seu ser completo, estando, assim, em potência.

A interação da alma com o tempo é indicada por verbos como apreender e compreender, ambos sugerindo que se trata do intelecto na alma, ou, na tradução de Scotus do texto aristotélico, da mente¹²⁵. No primeiro modo mencionado, ao supor a ausência da alma e,

124 Ibidem, lib. IV, f.114r. Perscrutatur hic de tempore de duobus. Quorum unum est quomodo est dispositio temporis in esse, scilicet si habet esse extra animam sicut est in anima, ita quod si anima non esset, esset tempus aut si anima non esset, non esset tempus nisi in potentia. Quemadmodum numerus non est nisi anima sit, nisi in potentia. Et hoc intendebat cum dixit: Quomodo est dispositio etc.

125 Ibidem, lib. IV, f.114v. Posto que solucionou a segunda questão, [Aristóteles] voltou-se para a primeira. Ele disse: “deve-se questionar também se é possível etc.”, isto é, também se questiona sobre o tempo, se ele é encontrado fora da alma, assim como na alma; e assim existirá, embora não seja compreendido pela alma, se

consequentemente, de sua ação, o tempo é encontrado fora dela tal como o é quando apreendido. Esse modo responde pela denominação de disposição dos entes naturais. Já o segundo, que diz respeito à negativa da pergunta proposta, consistiria em, na falta da alma, ser impossível a atribuição de ser em ato ao tempo. Isso remete ao *ens latens* e sua respectiva disposição, dentre os quais Averróis conta o tempo. Esse modo, por sua vez, está em oposição ao agora apresentado *ens naturale*.

Na medida em que verbos como apreender e compreender indicam que a operação se dá por meio da parte intelectual da alma, o emprego de numerar ou contar, indicará a operação que se empreende a fim de completar o ser do tempo. Desse modo, perguntar se o tempo é encontrado fora da alma assim como o é dentro dela diz respeito à relação entre o número e aquilo que numera. Portanto, obtém-se a seguinte correspondência, o ser do número depende do ato de numerar e este, por outro lado, daquilo que numera; estão relacionados, pois, o número, o numerar e, por fim, aquilo que numera. Nos mesmos termos da questão, tem-se que, com a falta da alma, que é propriamente aquilo que numera, não há o numerar, que é o ato pelo qual o tempo é apreendido ou compreendido pela parte intelectual da alma; e, por último, não haverá número, seu resultado, que aqui é o próprio tempo, em virtude de sua definição como número do movimento segundo o antes e depois.

Posto isso, ainda deve-se desenvolver o que se entende por número. Isso é feito por Averróis segundo a habitual distinção número absoluto e número numerado. Contudo o faz conforme o emprego de outros termos, correspondentes à ação daquilo que numera sobre o numerado, que está para aquele número por meio do qual aquilo que numera pode numerar, e

supusermos faltar a alma, assim como existirá se é apreendido pela alma, e essa é a disposição dos entes naturais, ou é impossível que exista em ato, salvo se existe uma alma. Em seguida, [Aristóteles] começou a declarar isto e disse: “portanto, digamos que, visto que não houve aquilo que numera, logo não haverá o numerar”, isto é, visto que não houve a coisa que numera, que é a alma, então, não haverá o numerar, que é a ação da coisa que numera (Cum dissolvit secundam quaestionem, reversus est ad primam. Et dixit: Et quaerendum est etiam utrum sit possibile etc., id est et quaeritur de tempore, utrum inveniatur extra animam, sicut est in anima. Et sic erit, licet non comprehendatur ab anima. Si posuerimus animam deficere, sicut erit si apprehendatur ab anima et ista est dispositio entium naturalium aut est impossibile ut sit in actu, nisi anima sit. Deinde incepit declarare hoc et dixit: Di camus igitur quod cum numerans non fuerit, ergo numerare non erit, id est et cum res numerans, quae est anima non fuerit, tunc numerare, quod est actio rei numerantis non erit).

o próprio número numerado, como aquele que está sujeito a tal ação¹²⁶. Sobre o modo de ser em virtude da definição do tempo como número, Averróis prossegue:

Em seguida [Aristóteles] disse: “E visto que a nada é inato etc.”, isto é, visto que foi declarado que se não houve aquilo que numera, não haverá número, é impossível alguma outra coisa além da alma numerar, e da alma, o intelecto. É evidente que se não houve alma, não haverá número. Visto que não houve número, não haverá tempo: porque o ser do número na alma não é um ser completamente na alma, pois se fosse assim, seria fictício e falso, como uma quimera e um bode-cervo, mas o seu ser fora da mente está em potência por razão do sujeito próprio, e o ser dele na alma está em ato, a saber, quando a alma realizou aquela ação no sujeito preparado para receber aquela ação, que é chamada de número.¹²⁷

Aqui Averróis distingue os dois modos de se considerar o ser do tempo, que são concebidos a partir do modo como se considera o próprio número: o ser do número na alma e o ser do número fora da mente ou da parte intelectual da alma. Cabe, inicialmente, por parte de Averróis, destacar que o tempo não está puramente no intelecto. Isso está alinhado à recusa de que o ser do número esteja completamente na alma, conforme expresso ao afirmar que o ser do número não se dá de todos os modos na alma, também referido como ser falso ou ser fictício, tal como é exemplificado pelas tradicionais instâncias aristotélicas para esses seres, a quimera e o bode-cervo. Portanto, por meio das noções de número que é dito ação daquilo que numera e de número numerado, uma consequência será a distinção entre ser fora da alma como ser em potência e, por outro lado, ser na alma como ser em ato; contudo, isso ocorre somente na medida em que aquele número entendido como a ação se realize naquilo que está em potência fora da alma.

126 Ibidem, lib. IV, f.114v. Em seguida disse: “portanto, é evidente que o número etc.”, isto é, visto que não houve o numerar, que é a ação daquilo que numera, é evidente que não haverá número. Com efeito, ou o número é o numerado ou é a ação daquilo que numera no numerado, isto é, aquilo por meio do qual numera aquilo que numera. Ele pretendia isto, como me parece, quando disse: “ou aquilo por meio do que numera”, isto é, ou aquilo por meio do qual numera aquilo que numera. Visto que é evidente que aquilo que numera não é o numerado, logo, é a ação daquilo que numera no numerado. É evidente que, visto que não houve aquilo que numera, não haverá a sua ação (Deinde dixit: Manifestum est igitur quod numerus etc., id est et cum numerare quod est actio numerantis non fuerit. Deinde dixit: manifestum est igitur quod numerus etc. id est, et cum numerare, quod est actio numerantis, non fuerit, manifestum est quod numerus non erit. Numerus enim aut est numeratum aut actio numerantis in numerato, id est illud per quod numerat numerans. Et hoc intendebat ut mihi videtur, cum dixit: Aut illud per quod numerat, id est aut illud per quod numerat numerans. Et cum manifestum est quod numerans non est numeratum, ergo est actio numerantis in numerato. Et est manifestum quod cum numerans non fuerit actio eius non erit).

127 Ibidem, lib. IV, f.114v. Deinde dixit: Et cum nihil innatum sit etc., id est et cum sit declaratum, quod cum numerans non fuerit non erit numerus. Et est impossibile aliquid aliud numerare praeter animam et de anima intellectus. Manifestum est quod si anima non fuerit, non erit numerus. Et cum numerus non fuerit, non erit tempus. Et quia esse numeri in anima, non est omnibus modis esse in anima, quoniam si ita esset, esset fictum et falsum, ut chimera et hircocervus sed esse eius extra mentem est in potentia propter subiectum proprium et esse eius in anima est in actu, scilicet quando anima egerit illam actionem in subiecto praeparato ad recipiendum illam actionem, quae dicitur numerus.

Estendam-se, portanto, as considerações sobre o ser do número ao ser do tempo, de modo que o tempo existe tanto na presença da alma quanto em sua falta. Assim, obtém-se o tempo em potência e o tempo em ato¹²⁸. Isso, no entanto, depende da concessão de que o movimento, que também é um ente sucessivo, exista sem a alma, o que geralmente ocorre entre seus comentadores escolásticos, não diferindo no presente caso de Averróis. Assim como o número que é a ação realiza-se sobre o sujeito próprio para a sua ação, o sujeito próprio do número, aquilo que é dito sujeito próprio do tempo, será o movimento. Desse modo, havendo o sujeito próprio, que é o movimento, há tempo, ainda que apenas em potência. Assim, posto apenas o movimento, haverá o tempo em potência na medida em que estão naquele o antes e o depois, afinal, por ocasião da falta da alma não serão numerados. O cenário seguinte consistiria em propor o movimento e, junto a este, a alma; desse modo, posto o antes e o depois existentes naquele e, por razão da alma, numerados, seguir-se-ia o tempo em ato.

Logo, a condição para que se afirme que o tempo existe de algum modo sem a alma passa por admitir que ele é o antes e o depois, antes mesmo que sejam numerados, mas somente em potência e não em seu estado atual. Tal preocupação é expressa ao se ressaltar que ninguém pode afirmar que o tempo existe se a alma não existe, exceto quando há também o movimento¹²⁹. O antes e o depois, portanto, na medida em que são numeráveis, isto é, são passíveis de numeração ou admitem tal possibilidade, podem ser considerados ou como não numerados ou enquanto numerados. Averróis faz do ser do tempo um ser à semelhança do

128 Ibidem, lib. IV, f.114v. [Aristóteles] disse: “salvo se existe a partir daquilo, etc.”, isto é, visto que não houve alma, não haverá tempo, salvo se alguém afirmar que ele existirá se também não houve alma, a partir daquilo que, visto que tenha estado em ato, o tempo estará em potência. Este é o seu sujeito próprio, a saber, o movimento. [Aristóteles] pretendeu isto quando disse: “por exemplo, porque é possível que o movimento exista sem o fato de que exista alma”, isto é, também haverá movimento se não houver alma, e segundo o antes e o depois numerados nele estão em potência, o tempo está em potência, e segundo são numerados em ato, o tempo está em ato. Portanto, o tempo em ato existirá apenas se a alma existe. Porém, existirá em potência, embora não haja alma (Dixit: Nisi ex illo sit etc., id est et cum non fuerit anima non erit tempus, nisi aliquis dicat quod erit, et si anima non fuerit, ex illo quod cum fuerit in actu tempus, erit in potentia. Et hoc est suum subiectum proprium scilicet motus. Et hoc intendebat cum dixit: Verbi gratia quoniam possibile est ut motus sit absque eo quod anima sit, id est et motus erit et si anima non erit et secundum quod prius et posterius sunt in eo numerata in potentia est tempus in potentia et secundum quod sunt numerata in actu est tempus in actu. Tempus igitur in actu non erit nisi anima sit. In potentia vero erit, licet anima non sit).

129 Ibidem, lib. IV, f.114v. Em seguida, disse: “o antes e o depois estão no movimento”, isto é, alguém pode dizer que o tempo existe, se não houver alma, apenas porque há movimento, se não houve alma. Similarmente o antes e o depois estão nele, e o tempo nada mais é do que o antes e o depois no movimento, mas segundo são numerados. Por esta razão, necessita para isto que esteja em ato pela alma, a saber, na medida em que o antes e o depois são numerados (Deinde dixit: Et quod prius et posterius sunt in motu, id est et non potest aliquis dicere quod tempus est et si anima non erit, nisi quia motus est. Et si anima non fuerit et similiter sunt in eo prius et posterius. Et tempus nihil aliud est quam prius et posterius in motu, sed secundum quod sunt numerata, et ideo indiget in hoc quod sit in actu anima, scilicet secundum quod est prius et posterius numeratae).

perfeito, embora não o seja, para introduzir uma noção, até então não empregada sobre o tempo, a saber, o *ens diminutum*. Considere a passagem abaixo:

De certo modo, por meio disto que [Aristóteles] afirmou: “o tempo é estes dois segundo são numerados”, ele indicou que o tempo é reduzido a partir daquele, do ser perfeito, que é numerado apenas pela alma. Portanto, segundo este modo, diz-se que o tempo possui ser fora da alma à semelhança do perfeito, mesmo que não seja perfeito. Essa investigação sobre o tempo é mais filosófica do que natural, mas [Aristóteles] a conduziu nesse lugar porque nela está a causa da ocultação, porque, a saber, ele é em si mesmo diminuto.¹³⁰

O antes e o depois numerados pela alma, que somente assim constituem o ser perfeito do tempo, ao terem a alma afastada de si, têm afastado o ser perfeito do tempo. Essa separação é introduzida pelo emprego do verbo *diminuere*, na tradução latina de Averróis por parte de Scotus, estando aqui para o reduzir presente em “o tempo é reduzido a partir do ser perfeito, que é numerado apenas pela alma”. Averróis apresenta dessa vez o tempo como um ente diminuto ou um ente cujo ser é reduzido daquele que seria o ser perfeito, o primeiro fora da alma enquanto matéria do tempo, e o segundo somente em virtude da numeração e, portanto, com ambos os elementos, material e formal. A correspondência estabelecida por ele consiste em conceber o tempo com ser perfeito, quando o antes e o depois são numerados, e o ser à semelhança do perfeito, quando fora da alma e não numerado. Nos termos apresentados por ele: o ser semelhante ao perfeito, que é também o ser fora da alma e que agora responde pela denominação *ens diminutum*, é reduzido do ser completo ou perfeito, que é o ser completo pela alma.

Embora nessa ocasião o conceito de *ens diminutum* seja aplicado ao tempo, há a sua ocorrência em outros momentos do comentário de Averróis. Contudo, isso ocorre isoladamente, de modo que nestas ocasiões muitas vezes o termo *diminutum*, “reduzido”, surge em oposição ao termo “perfeito”. Tal oposição fica mais evidente se se compara a tradução latina da *Física* de Aristóteles feita por Miguel Scotus a partir do ramo árabe de transmissão, com a chamada *translatio vetus* da *Física*, sob a autoria de Tiago de Veneza. A partir da comparação de certas passagens observa-se que o termo *diminutum*, empregado por Scotus tanto na tradução da *Física* quanto na sua versão latina do texto de Averróis, está para o termo *imperfectus* na *translatio vetus*, em ambas as traduções opondo-se a *perfectus*.

130 Ibidem, lib. IV, f.114v. Et quasi per hoc, quod dixit: Et tempus est haec duo secundum quod sunt numerate, innuit quod tempus diminuitur ab eo ex esse perfecto extra animam hoc, quod numeratur ab anima tantum. Secundum igitur hunc modum dicitur tempus habere esse extra animam simile perfecto et si non sit perfectum. Et ista perscrutatio de tempore magis est philosophica quam naturalis, sed induxit ipsam in hoc loco, quia est causa in ipsum latere, scilicet quia est diminutum in se.

No princípio livro III da *Física*, Aristóteles afirma que o movimento e a mudança não são encontrados para além das coisas, de maneira que pudessem ser concebidos separadamente, como algo que independesse de qualquer uma das categorias¹³¹. Assim, ambos, o movimento e a mudança, estariam sempre associados ou à substância, ou à qualidade, ou à quantidade ou ao lugar¹³².

Ao prosseguir e exemplificar as mudanças segundo as categorias, as traduções latinas da *Física* destoaram na passagem referida quanto à redação da mudança na categoria da quantidade, a despeito de em tudo mais as versões coincidirem¹³³. Assim, a *translatio vetus*, vertida do grego, opta por *imperfectum* em *et secundum quantitatem, aliud quidem perfectum, aliud vero imperfectum*, ou seja, segundo a quantidade, um movimento é perfeito, o outro, porém, é o movimento imperfeito. Contudo, em sua tradução vertida do árabe, Miguel Scotus opta por *diminutum* em *et similiter in quantitate, aliquod est perfectum, et aliquod diminutum*, ou seja, na quantidade, um movimento é perfeito e outro, porém, diminuto ou reduzido. Observa-se assim, nessa e em outras ocorrências semelhantes, que o termo *diminutum* é empregado no contexto em oposição a perfeito, estando assim para *imperfectus*.

Diminutum ganha maior expressão em passagens da tradução da *Metafísica* conhecida como *Metaphysica Nova*, cuja autoria também é atribuída a Miguel Scotus, e que, tal como ocorre com a sua tradução da *Física*, consiste em uma tradução latina com origem no ramo

131 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, III, 200b33-201a3.

132 Ibidem, III, 200b33-201a3.

133 ARISTÓTELES LATINO. *Physica (Translatio Vetus)*, Turnhout, Brepols, 2006, III, 201a4-201a9. Ora, cada um está em todas as coisas de duas maneiras, pois quanto a este algo [substância], um é a sua forma, outro, porém, a privação, com feito, segundo a qualidade, um é branco, outro, porém, negro. Segundo a quantidade, um é perfeito, outro, porém, imperfeito. Semelhantemente, segundo a mudança do lugar, uma é para cima, outra, porém, para baixo, ou uma pesada, outra, porém, leve: porque há tantos movimentos e mudança quanto há espécies do ente (Unumquodque autem dupliciter inest omnibus, ut hoc aliquid aliud quidem enim forma ipsius, aliud vero privatio et secundum qualitatem hoc quidem enim album, illud autem nigrum. Et secundum quantitatem, aliud quidem perfectum, aliud vero imperfectum. Similiter autem et secundum loci mutationem. Hoc quidem sursum illud vero deorsum aut aliud quidem grave aliud vero leve quare motus et mutationis tot sunt species quot et entis.); *Physica (Scotus)*. In: AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, III, 201a4-201a9. Cada um de todos esses se dá de dois modos, pois, por exemplo, aquilo que é demonstrado ser este algo [substância], demonstra-se pela forma e demonstra-se pela privação, semelhantemente, na qualidade, pois, um é branco e outro é negro, semelhantemente na quantidade, um é perfeito e outro diminuto, na mudança, um é superior, outro é inferior, um leve, outro pesado. Consequentemente, é necessário que haja tantas espécies de movimentos e mudança quanto há espécies do ente (Et unumquodque istorum omnium est duobus modis. Verbi gratia quoniam illud, quod demonstratur esse hoc, demonstratur per formam, et demonstratur per privationem, et similiter in quantitate, aliquod enim est album et aliquod nigrum, et similiter in quantitate, aliquod est perfectum, et aliquod diminutum, in translatione aliquod est superius et aliquod est inferius aliquod leve et aliquod grave unde necesse est, ut tot sunt species motus transmutationis, quot sunt species entis).

árabe de transmissão¹³⁴. Do mesmo modo que foi observado acima quanto ao *Comentário à Física*, isto também se dá com o *Comentário à Metafísica* sob a autoria de Averróis. Contudo, no caso da *Metafísica* e seu respectivo comentário, identifica-se um maior emprego da expressão *ens diminutum*. Ali não há somente uma rara aparição conforme é visto na *Física*, na qual o entendimento deve-se valer dos usos esparsos do emprego isolado de *diminutum* ou das ocasiões em que se verifica a sua oposição a *perfectus*.

Isso pode ser observado no final do livro VI da *Metafísica*¹³⁵. Na tradução mencionada acima, o uso de *genus diminutum entis*, corresponde à existência de um gênero de entes ditos reduzidos, entre os quais é contado o ente acidental (*quase accidens*) e o ente que pode ser dito verdadeiro (*quasi verum*). A passagem em questão é a seguinte:

Portanto, afastemos o ente que é ao modo do acidente e o que é ao modo da verdade: pois a causa de um desses é que não possui definição e a causa do outro é o conhecimento. Ambos estão no gênero dos entes diminutos, e não é a partir desses que o ser do ente é significado.¹³⁶

Há, no entanto, esclarecimentos no comentário de Averróis ao mesmo trecho. O filósofo sugere que a investigação não diz respeito ao ente que é ao modo do acidente e o que é ao modo da verdade, observe abaixo:

Em seguida [Aristóteles] afirma: “portanto, afastemos o ente etc.”, portanto afastemos que a investigação se faça sobre o ente que é *per accidens* e sobre o ente que é verdadeiro, a saber, o que está na alma: pois o ente que é *per accidens* não possui causa delimitada, e o que é verdadeiro também não possui causa, salvo a alma; por esta razão ambos são contados no gênero do ente diminuto, por isso, deve-se investigar acerca do ente perfeito, que é o ente fora da alma.¹³⁷

Averróis, portanto, distingue o ente perfeito, admitido fora da alma, do ente *per accidens* e do ente que se diz verdadeiro, identificando o segundo como algo presente na alma, afinal, seria causado por ela. Posto isso, os entes *per accidens* e o que é dito verdadeiro

134Cf. MAURER, 1950, p. 216-222; RESCHER, 1969, p. 73-111.

135 ARISTÓTELES LATINO. *Metaphysica* (trad. Moerbeke). In: ARISTÓTELES. *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, II, 993b9-993b11, VI, 1027b17-1028a8.

136 AVERRÓIS. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, Venetiis, Apud Iunctas, 1562, f.152b. Dimittamus ergo ens quod est quasi accidens et quod est quasi verum; causa enim unius eorum non habet definitionem, et causa alterius est cognitio. Et utrumque est in genere diminuto entis, et non sunt ex eis quae significant esse entis.

137 Ibidem, f.152H-I. Deinde dicit: dimittamus ergo ens etc., id est, dimittamus igitur perscrutari perscrutationem de ente quod est per accidens, et de ente quod est veridicans, scilicet quod est in anima. Ens enim quod est per accidens non habet causam terminatam, et quod est veridicans non habet etiam causam nisi animam; et ideo utrumque numeratur in genere entis diminuti, et ideo perscrutandum est de ente perfecto, quod est ens extra animam.

estarão para o gênero de entes diminutos ou reduzidos, assim como o ente fora da alma está para o ente perfeito, e por isso objeto da investigação proposta.

Com a exposição pormenorizada de todos os componentes da teoria física de Tomás de Aquino e Averróis sobre o tempo, é possível, então, avaliar de que modo o *De tempore* faz frente àquilo que é desenvolvido por eles, a despeito de muitas vezes a sua redação se confundir com os textos de Tomás de Aquino e Alberto Magno. Retomo agora a argumentação do opúsculo e detenho-me no momento em que se ocupa das objeções à existência do tempo, ocasião em que Pseudo Tomás de Aquino encerra as considerações sobre a relação do tempo com a alma, passando a lidar com a sua unidade.

Exposta a solução para a questão sobre a existência do tempo apenas na alma, Pseudo Tomás de Aquino responde diretamente às razões oferecidas, que constituem as objeções propostas por aqueles que afirmam não ser o caso. Para a primeira à qual Pseudo Tomás de Aquino se volta, a sua resposta consiste reafirmar a necessidade entre a entidade do todo e a entidade das partes, também presente entre as dúvidas levantas por Aristóteles, embora não nesses exatos termos¹³⁸. Uma vez que a resposta principal ressalta o fato de os entes sucessivos serem perfeitos, as respostas às objeções repousam neste mesmo fundamento. Assim, sendo sucessivos o passado e o futuro, constatar a completa ausência da atualidade das partes do tempo, com exceção do agora, em nada afetaria a entidade do tempo¹³⁹.

O mesmo procedimento é adotado na segunda questão acerca da existência do tempo fora da alma. Considere o primeiro argumento abaixo:

Como o tempo é o número do movimento, ou estará na matéria numerável, ou na alma que numera; não é a primeira, visto que a matéria numerável do tempo é apenas o antes e o depois no movimento, nos quais não pode haver nada, visto que

138 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*. Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 31-32. Aquilo que é composto de partes que não são, parece não ser. Com efeito, parece que a entidade do todo surgiu a partir da entidade da parte; porém, o tempo é composto do pretérito e do futuro, os quais não são, pois o pretérito foi e não é, e o futuro, porém, ainda não é, portanto, parece que o tempo não é (*Illud quod componitur ex partibus quae non sunt, videtur non esse. Entitas enim totius videtur consurgere ex entitate partium; tempus autem componitur ex praeterito et futuro, quæ non sunt, praeteritum enim fuit et non est, futurum autem nondum est, videtur ergo tempus non esse*).

139 *Ibidem*, cap. 1, p. 35. Para as razões em oposição a solução é evidente. A primeira deve ser respondido que o pretérito e o futuro não são desse modo, como se fossem simultâneos, nem isto é necessário ao ser do tempo, visto que é sucessivo, como foi declarado; entretanto, possui seu ser através de algo indivisível dele, que o torna contínuo, a saber, por meio do próprio agora (*Ad rationes in oppositum patet solutio. Ad primum dicendum, quod praeteritum et futurum non sunt sic, ut simul sint, nec hoc requiritur ad esse temporis, cum sit successivum, ut declaratum est; habet tamen esse per aliquid indivisibile sui, quod continuat ea, scilicet per ipsum nunc*).

eles não são entes. Portanto, segue-se que o tempo está apenas na alma que numera.¹⁴⁰

O segundo argumento endereçado, por sua vez, pretende igualmente a defesa da existência do tempo apenas na alma, tal como se segue:

Se o tempo estivesse nas coisas fora da alma, como o número de algum movimento exterior, então seguir-se-ia que quem não apreendesse um movimento exterior, não apreenderia o tempo, ao contrário do que sustenta o Filósofo no quarto da *Física*, o qual afirma que se estamos na escuridão e nada sofremos pela visão das coisas visíveis exteriores, nem sentimos qualquer movimento dos corpos exteriores, entretanto, contanto que se faça algum movimento na alma pela sucessão dos pensamentos ou das imaginações, sempre sentimos o tempo. A partir do que se segue que o tempo sempre acompanha o movimento que está na alma, e que está apenas na alma.¹⁴¹

A conclusão de ambos os argumentos pretende a defesa de que o tempo estaria somente na alma, primeiramente devido à capacidade de numerar, ou seja, a partir do tempo como número, e a segunda devido à sucessão do pensamento e da imaginação, ou seja, a partir do tempo como algo do movimento. Quanto ao primeiro argumento, a este se estende a resposta abordada anteriormente, pois ao admitir o tempo como sucessivo, suas partes também o serão, de modo que a objeção se aplicaria somente aos entes permanentes¹⁴². Relativamente ao segundo argumento, geralmente é afastado sob a alegação de que mesmo o movimento interno, aquele que ocorre na alma e garante a percepção do tempo na ausência de estímulos sensíveis, tem a sua causa externamente. Posto isso, o tempo, tal como o movimento causado pela sucessão dos pensamentos e da imaginação, relaciona-se com o primeiro movimento, que é externo. Essa abordagem não é incomum e possui duas funções nas discussões sobre o tempo. Primeiramente, no que diz respeito aos argumentos lógicos, ou por *extraneas rationes*, sua função dialética pretende que o tempo exista apenas na alma: se alguém não apreendesse o primeiro movimento apreenderia o tempo? E, em segundo lugar, quanto à unidade do tempo diante da diversidade dos movimentos: se se multiplicassem os movimentos, multiplicar-se-ia igualmente o tempo?

140 Cf. nota 62.

141 Cf. nota 61.

142 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*. Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 35. Deve-se responder às outras razões que demonstram que o tempo está na alma. Como foi argumentado, visto que o tempo é um número ou possui o ser na matéria numerável, que são o antes e o depois, deve ser dito que o tempo tem o ser no antes e no depois do movimento. E visto que dizes que esses não existem, isto é verdadeiro sob o ser permanente, entretanto, eles possuem ser sucessivo, como foi dito (Ad alias rationes probantes tempus esse in anima dicendum est. Cum arguitur, tempus cum sit numerus, aut habet esse in materia numerabili quae sunt prius et posterius, dicendum quod tempus habet esse in priori et posteriori motus. Et cum dicis, quod haec non sunt, verum est sub esse permanenti, habent tamen esse successivum, ut dictum est).

O argumento contra a existência do tempo fora da alma vale-se do artifício da ausência da apreensão dos movimentos exteriores, dentre eles o primeiro movimento, que é o movimento diurno ou movimento do céu. Tal possibilidade é ilustrada pelo homem cego ou encarcerado sob a terra que, a despeito disso, apreende o tempo. Para tanto, deve-se admitir que o tempo é a medida própria do primeiro movimento e de algum modo é apreendido por meio da percepção dos demais movimentos causados por aquele. Destaco, então, a abordagem oferecida por Averróis¹⁴³. Ao atribuir o tempo apenas ao movimento da alma, conferir-se-ia uma natureza puramente mental. Contudo, com vista a estabelecer sua natureza fora da alma, Averróis propõe que se encontre a causa do movimento interno em um movimento sensível, que, por sua vez, é exterior. Nesse cenário a unidade do tempo é encontrada num movimento da alma cuja causa está em um movimento fora dela. Portanto, na articulação entre os dois movimentos nós seríamos capazes de distinguir a percepção essencial do tempo daquela percepção que é acidental. É, afinal, no movimento da esfera celeste que se encontra a causa da mudança interna encontrada na alma. A expressão *nos esse in esse moto*, bem como *nos*

143 AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, lib. IV, f.101v. Portanto, parece que o tempo ou não tem ser fora da alma, ou, se tem, segue todo movimento e multiplicar-se-á por meio da multiplicação dos movimentos, ou segue um movimento. Desse modo, quem não sente aquele movimento não sente o tempo, o que é impossível. Contudo, nós dizemos que, quanto a nós, sentir o tempo está para sentir qualquer movimento, e está para imaginar qualquer transmutação. Com efeito, é evidente que, quanto a nós, é impossível que sentir o tempo esteja para sentir qualquer movimento primeiro e essencialmente, pois, se assim fosse, ocorreria que o tempo se multiplicaria por meio da multiplicação dos movimentos sensíveis, ao contrário dos movimentos imaginários. Contudo, se sentir o tempo por meio da sensação de qualquer movimento não for primeiro e essencialmente, mas por razão disto, visto que quando sentimos qualquer movimento sentimos aquele único movimento ao qual ocorre o tempo, não ocorre a questão dita anteriormente, a saber, que quem não sente aquele único movimento não sentirá o tempo, pois aquele movimento parece ser sentido quando é sentido qualquer movimento, seja se ele for imaginado seja se ele for existente. Parece, quando alguém considerar isto, que o tempo é sentido essencialmente e primeiro, quando nós sentimos que nós estamos no ser movido, e este sentir, a saber, que estamos no ser movido, haverá quando tivermos qualquer movimento de algo imaginado, pois, quando estivermos no ser indivisível na transmutação, que é o instante, não ocorrerá tempo nem julgaremos que ele tenha ocorrido; contudo, quando estivermos no ser divisível segundo a transmutação, e não percebermos que nós estamos no ser transmutável, não perceberemos o tempo completamente; por outro lado, se percebermos que nós estamos no ser transmutável, imediatamente perceberemos o tempo (*Apparet igitur quod tempus aut non habet esse extra animam aut si habet sequitur omnem motum et si multiplicabitur per multiplicationem motuum aut sequatur unum motum. Et sic qui non sentit illum motum non sentit tempus, quod est impossibile. Nos autem dicamus, quoniam nos sentire tempus est apud sentire quemlibet motum et apud imaginari quamlibet transmutationem, manifestum est. Nos vero sentire tempus apud sentire quaelibet motum primo et essentialiter impossibile est, quoniam si ita esset contingeret, ut tempus multiplicaretur per multiplicationem sensibilibus immo motuum imaginabilium. Si autem sentire tempus persentire quemlibet motum non fuerit primo et essentialiter, sed propter hoc quia cum sentimus quemcumque motum, sentimus illud unum motum cui accidit tempus. Non accidet questi praedicta, scilicet quod qui non sentiet illum motum unum non sentiet tempus, quoniam illi motus videtur sentiri quando sentitur quicumque motus sive fuerit imaginatus sive existens. Et apparet quando quis intuebitur hoc quod tempus sentitur essentialiter et primo, quando nos sentimus nos esse in esse moto. Et hoc sentire scilicet nos esse in esse moto erit, quando imaginati fuerimus quemcumque motum, quoniam cum fuerimus in esse indivisibili in transmutatione quod est instans. Non fiet tempus neque reputabimus ipsum fieri, cum autem fuerimus in esse divisibili secundum transmutationem et non perceperimus nos esse inesse transmutabili non percipiemus omnino tempus. Si autem perceperimus nos esse in esse transmutabili statim percipiens tempus).*

esse in esse transmutabili, se refere ao estado de mudança da alma, isto é, ao tempo imaginado e que é ocasião para a percepção do tempo primeiro e essencialmente. Essa percepção essencial, no entanto, se dá apenas a partir do movimento celeste. No que diz respeito aos demais movimentos, há a percepção indireta do movimento da esfera celeste, percepção que ocorre por meio da alma. Estabelecida a relação do tempo com esse movimento, corrobora-se, então, a relação causal com as demais mudanças.

Diante disso, o mesmo pode ser observado em Alberto Magno ao lidar com a objeção acerca dos homens que não apreendem o movimento, propondo que o movimento do céu pode ser apreendido de dois modos, o primeiro em si e o segundo em seu efeito¹⁴⁴. Afirme-se o mesmo quanto a Tomás de Aquino. Ao assinalar ambos os aspectos mencionados, o tempo como intenção da alma e a sua multiplicação, ele propõe que ao perceber qualquer movimento, na alma ou nos sensíveis, percebe-se o *esse transmutabili* causado pelo primeiro movimento¹⁴⁵. Não será diferente a resposta de Pseudo Tomás de Aquino, pois assume

144 ALBERTO MAGNO. *Physica*, Aschendorff, 1987, lib. 4, tr. 3, cap. 4, p. 267, lin. 8-18. Galeno ignorou isto, quando objetou contra Aristóteles, o qual disse que o tempo é a medida do movimento do céu, acerca destes homens que nasceram sob a terra e, presos ali, nunca percebedores de algo do movimento do céu, os quais, disse ele, segundo Aristóteles não devem perceber o tempo. E é equivocada a sua opinião, pois eles percebem habitualmente o movimento do céu em seu efeito, embora não associem e atribuam o efeito à causa. A partir disto é evidente que em seguida não somos levados, por razão da objeção de Galeno, a afirmar que o tempo está apenas na alma (Et hoc ignoravit Galienus, quando obiecit contra Aristotelem, qui dixit tempus esse mensuram motus caeli, de his qui nati sunt sub terra et detenti ibi numquam aliquid percipientes de motu caeli, quos dixit secundum Aristotelem non debere percipere tempus. Et est erroneum dictum suum, quia illi percipiunt motum caeli in effectu habitualiter, licet non conferant et referant effectum ad causam. Et ex hoc ulterius patet, quod non propter illam Galieni obiectionem cogimur dicere tempus esse in anima tantum); Ibidem, lib. 4, trac. 3, cap. 16, p. 290, lin. 45-54. O que Galeno afirma, que há muitos homens que não apreendem o movimento do céu, foi solucionado acima, onde dissemos que o movimento do céu é apreendido de dois modos, a saber, em si e no efeito, e que em todo movimento o movimento do céu é apreendido como a causa em seu efeito. Por esta razão resta que o tempo está no movimento. Contudo o que é objetado acerca das partes do tempo e do movimento, que não existem e que assim não podem ser numerados, foi solucionado acima na solução dos argumentos lógicos, a partir dos quais é provado que o tempo parece não existir (Et quod dicit Galienus quod multi sunt, qui motum caeli non deprehendunt, supra est solutum, ubi diximus, quod motus caeli dupliciter deprehenditur, scilicet in se et in effectu, et quod in omni motu deprehenditur motus caeli sicut causa in suo effectu. et ideo tempus relinquatur esse in motus. Quod autem obicitur de partibus temporis et motus, quod non sint et ita numerari non possint, supra solutum est in rationum logicarum. solutione, quibus tempus probari non esse videtur).

145 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 17. Contudo, aqui é dita uma dúvida sobre a percepção do tempo e do movimento. Com efeito, se o tempo segue algum movimento sensível que existe fora da alma, segue-se que quem não sente aquele movimento, não sente o tempo; o contrário do que é dito aqui. Contudo, se o tempo seguisse o movimento da alma, seguir-se-ia que as coisas estariam unidas ao tempo apenas mediante a alma; assim o tempo não será uma coisa da natureza, mas uma intenção da alma, ao modo da intenção do gênero e da espécie. Contudo, se seguisse universalmente todo movimento, seguir-se-ia que há tantos tempos quanto a movimentos; o que é impossível, pois dois tempos não são simultâneos, como foi sustentado acima. Portanto, para esclarecimento disto, cumpre saber que há um único primeiro movimento, que é a causa de todos os outros movimentos. Consequentemente, quaisquer coisas que possam ser mutável, têm-no a partir daquele primeiro movimento, que é o movimento do primeiro móvel. Contudo, quem quer que perceba qualquer movimento, seja o que existe nas coisas sensíveis, seja na alma,

também a relação causal entre o primeiro movimento e os demais. Contudo, a particularidade da proposta do opúsculo está na terminologia empregada. Diferentemente de Tomás de Aquino, que compartilha com Averróis o emprego da expressão *esse transmutabili*, há no opúsculo o uso do termo *virtualiter*¹⁴⁶. Assim, Pseudo Tomás de Aquino identifica o sujeito do qual o tempo é o acidente próprio no movimento exterior, precisamente, o primeiro movimento, posição assumida com tamanha veemência que crê não caber objeção alguma contrária a esta. Portanto, com o termo *virtualiter* pretende-se o modo pelo qual o primeiro movimento é apreendido a partir dos demais, cuja justificativa reside no fato de que se trata da causa de todos os outros.

4 A RELAÇÃO DA ALMA COM O INTELECTO SEGUNDO O COMENTÁRIO À FÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO E A SUA PRESENÇA NO OPUSCULUM DE TEMPORE¹⁴⁷

Neste capítulo apresento como a relação entre o tempo e o intelecto são desenvolvidos, primeiramente, por Tomás de Aquino em seu *Comentário à Física* e como essa discussão é recebida pelo *De tempore*. Para tanto, explorarei os pressupostos da posição de Tomás em seu comentário, de modo que recorro também a obras diversas da *Física*, que, no entanto, guardam relação com a discussão proposta, sobretudo, as versões latinas da *Metafísica* e das *Categorias* de Aristóteles. No que diz respeito ao opúsculo, o intento é verificar até que ponto

percebe o ser mutável e, por consequência, percebe o primeiro movimento, o qual o tempo segue. Consequentemente, quem quer que perceba qualquer movimento, percebe o tempo, embora o tempo siga apenas um único primeiro movimento, a partir do qual todos os outros são causados e medidos; assim se mantém um único tempo (Habet autem dubitationem quod hic dicitur de perceptione temporis et motus. Si enim tempus consequatur aliquem motum sensibilem extra animam existentem, sequitur quod qui non sentit illum motum, non sentiat tempus; cuius contrarium hic dicitur. Si autem tempus consequatur motum animae, sequitur quod res non comparentur ad tempus nisi mediante anima; et sic tempus erit non res naturae, sed intentio animae, ad modum intentionis generis et speciei. Si autem consequatur universaliter omnem motum, sequitur quod quot sunt motus, tot sint tempora: quod est impossibile, quia duo tempora non sunt simul, ut supra habitum est. Ad huius igitur evidentiam sciendum est, quod est unus primus motus, qui est causa omnis alterius motus. Unde quaecumque sunt in esse transmutabili, habent hoc ex illo primo motu, qui est motus primi mobilis. Quicumque autem percipit quemcumque motum, sive in rebus sensibilibus existentem, sive in anima, percipit esse transmutabile, et per consequens percipit primum motum quem sequitur tempus. Unde quicumque percipit quemcumque motum, percipit tempus: licet tempus non consequatur nisi unum primum motum, a quo omnes alii causantur et mesurantur: et sic remanet tantum unum tempus).

146 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opusculum de saint Thomas d'Aquin*, Védérine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 35. À outra razão deve ser respondido que o tempo segue algum movimento exterior, a saber, o primeiro movimento; nem há objeção a isto, visto que pela apreensão de qualquer movimento é apreendido o primeiro movimento, pelo menos virtualmente, pelo fato de que ele mesmo é a causa de toda mudança (Ad aliud dicendum, quod tempus sequitur motum exteriorem aliquem, scilicet primum motum; nec obstat hoc, quia apprehenso quocumque motu, comprehenditur motus primus saltem virtualiter, eo quod ipse est causa omnis transmutationis).

147 No Apêndice C podem ser encontradas as traduções integrais das seguintes lições do *Comentário à Física* de Tomás de Aquino: lib. III, lec. IV; lib. IV, lec. XV, XVI, XVIII, XIX, XX.

as nuances em sua posição residem apenas na redação apresentada por Pseudo Tomás de Aquino, e por meio do cotejo com as passagens que teriam lhe dado origem, até que ponto não coincide com o próprio texto do *Comentário à Física*.

4.1 COMENTÁRIO À FÍSICA

Tomás de Aquino conclui em seu *Comentário à Física* que o ser das coisas numeradas e o próprio número não dependem do intelecto, salvo do intelecto divino, e, conseqüentemente, o movimento e o tempo, que correspondem respectivamente à coisa numerada e ao seu número¹⁴⁸. Contudo, é constituída por ele uma exceção. Trata-se de uma observação acerca da dependência com respeito ao intelecto. Embora não ocorra com o número e o numerado, o mesmo não se dá com a chamada numeração, que corresponde à ação intelectual de numerar. Isso, portanto, é identificado na conclusão do argumento. Tomás de Aquino discorre sobre pares ditos relativos, como o sentido e o sensível, o intelecto e o inteligível, além do número e o numerável. Isso é feito para que ao considerá-los se possa proporcionalmente estender ao próprio tempo e o intelecto a independência que é conferida aos objetos em relação a suas faculdades. Nesse ponto o argumento em questão culminará na introdução de um elemento presente em outros lugares da obra aristotélica, tal como nas *Categorias*, na *Metafísica* e no *De anima*, que se refere à categoria da relação. Posto isso, o mesmo ocorrerá nos comentários que lhe correspondem, de modo que os considero a seguir.

Nas *Categorias* a dependência entre os termos correlativos de uma relação é tratada segundo expressões temporais de anterioridade, posterioridade e simultaneidade¹⁴⁹. Assim,

148 A mesma conclusão persiste no opúsculo *De tempore*, por parte de Pseudo Tomás de Aquino, cf. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opusculos de saint Thomas d'Aquin*, Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 33. Contudo, quanto a Tomás de Aquino, ao término do seu argumento é feita uma ressalva particular sem paralelo no *De tempore*, a qual se dirige a implicações diversas a partir das mesmas premissas.

149 ARISTÓTELES LATINO. *Categoriae vel Predicamenta*, Desclée de Brouwer, 1961, 7b15-8a12, p. 21. Ora, parece que os relativos são naturalmente simultâneos. Certamente em muitos casos isto é verdadeiro; pois, simultaneamente há o dobro e a metade, posto que haja a metade, há o dobro, e posto que haja o escravo, há o senhor; e semelhante a estes há outros. Ora, de modo similar estes cessam uns com os outros; pois, se não há o dobro, não há a metade, e se não há a metade, não há o dobro; de modo semelhante também em outros, quaisquer que sejam eles. Contudo, existir naturalmente de modo simultâneo não parece verdadeiro em todos os relativos, pois parecerá que o que é conhecido é anterior ao conhecimento; com efeito, em muitos casos admitimos o conhecimento a partir de coisas que já subsistem, porque em poucos casos ou nenhum, alguém perceberá este conhecimento realizado juntamente àquilo que pode ser conhecido. Além do mais, removido o que pode ser conhecido, simultaneamente cessa o conhecimento, porém, removido o conhecimento, não cessa simultaneamente aquilo que pode ser conhecido: pois, se não há aquilo que pode ser conhecido, não há conhecimento, porém, se não há o conhecimento, nada impede de haver aquilo que pode ser conhecido; como a quadratura do círculo, se é algo que pode ser conhecido, certamente o seu conhecimento ainda não existe, porém, é algo que pode ser conhecido. Além do mais, removido o animal, certamente cessa o conhecimento, porém, pode haver múltiplos daqueles que podem ser conhecidos. Ora, também é sustentado de modo semelhante quanto a estes aqueles que se dão nos sentidos, pois o sensível parece ser anterior ao sentido: com efeito, retirado o

Aristóteles afirma que há aqueles que surgem e cessam simultaneamente, e outros em que um é anterior e o outro posterior. Dentre os exemplos utilizados em favor da simultaneidade dos relativos são contadas as relações de quantidade, como o dobro e a metade, e a relação entre o senhor e o escravo, de modo que sem o dobro não há metade, e sem a metade, o dobro. Tais relações são ditas naturalmente simultâneas, diferentemente daquelas em que um dos termos é anterior ao outro e, igualmente, não cessa uma vez que o outro seja removido. Aqui, afinal, ele está a falar de uma faculdade e o objeto sujeito a sua operação, como o conhecimento e o que pode ser conhecido e os sentidos junto ao que pode ser sentido.

A discussão também possui igual desdobramento em dois momentos da *Metafísica*, e, com isso, também por parte de Tomás de Aquino que a aborda tanto em seu comentário à obra quanto na *Suma Teológica*. Em ambas as obras Tomás explora, respectivamente, as relações segundo os que a possuem segundo si mesmos e os que a têm em razão do outro, e a relação real e na razão.

No primeiro momento, situado no livro IV da *Metafísica*, Aristóteles lida com a relação entre verdade e aparência, afirmando que nem toda aparência é verdadeira¹⁵⁰. Para tanto, o filósofo argumenta por meio de uma série de instâncias segundo as quais pretende

sensível, simultaneamente cessa o sentido, porém, removido o sentido, o sensível não cessa simultaneamente: pois os sentidos se dão acerca do corpo e no corpo; portanto, removido o sensível, cessa-se o corpo (pois o sensível é um corpo), contudo, posto que o corpo não seja removido, há os sentidos: porque o sensível faz cessar o sentido. O sentido, porém, não faz cessar o sensível: pois retirado o animal, é retirado o sentido, contudo, o sensível permanece, como o corpo, o quente, o doce, o amargo, e todos os outros que são sensíveis. Além do mais, o sentido certamente é feito simultaneamente junto ao que é sentido (pois simultaneamente é feito o animal e os sentidos), o sensível, porém, existe antes que exista o sentido (pois o fogo, a água, e outros semelhantes, dos quais consiste no próprio animal, existem antes que o animal exista completamente ou os sentidos); de modo que parecerá que o sensível é anterior ao sentido (Videtur autem ad aliquid simul esse natura. Et in aliis quidem pluribus verum est; simul enim est duplum et dimidium, et cum sit dimidium duplum est, et cum sit servus dominus est; similiter autem his et alia. Simul autem haec auferunt sese invicem; si enim non sit duplum non est dimidium, et si non sit dimidium duplum non est; similiter et in aliis quaecumque talia sunt. Non autem in omnibus relatiuis verum videtur esse simul naturaliter; scibile enim scientia prius esse videbitur; namque in pluribus subsistentibus iam rebus scientias accipimus; in paucis enim vel in nullis hoc quisque perspiciet, simul cum scibili scientiam factam. Amplius scibile sublato simul aufert scientiam, scientia vero non simul aufert scibile; nam, si scibile non sit, non est scientia, si scientia vero non sit, nihil prohibet esse scibile; ut circuli quadratura si est scibile, scientia quidem eius nondum est, illud vero scibile est. Amplius animali quidem sublato non est scientia, scibilium vero plurima esse contingit. Similiter autem his sese habent et quae in sensu sunt; sensibile enim prius sensu esse videtur; sublato enim sensibile simul aufert sensum, sensus vero sensibile non simul aufert. Sensus enim circa corpus et in corpore sunt; sensibili ergo sublato aufertur corpus (sensibilium enim et corpus est), cum autem corpus non sit sublatus est sensus; quare simul aufert sensibile sensum. Sensus vero sensibile non; sublato enim animali sublatus est sensus, sensibile autem permanet, ut corpus, calidum, dulce, amarum, et alia omnia quaecumque sunt sensibilia. Amplius sensus quidem simul cum sensato fit (simul enim animal fit et sensus), sensibile vero ante est quam esset sensus (ignis enim et aqua et alia huiusmodi, ex quibus ipsum animal constat, ante sunt quam animal sit omnino vel sensus); quare prius quam sensus sensibile esse videbitur).

150 ARISTÓTELES LATINO. *Metaphysica* (trad. Moerbeke). In: ARISTÓTELES. *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, II, 993b9-993b11, IV, 1010b1.

provar que a aparência não é o mesmo que a verdade, fiando-se especialmente em exemplos em que os sentidos se enganam, casos em que não correspondem à substância da coisa. A apresentação das suas razões o levou a tecer uma consideração semelhante àquela já encontrada nas *Categorias* e que se refere à relação de dependência entre os relativos em termos temporais de simultaneidade, anterioridade e posterioridade. Nesse sentido Aristóteles reforça a existência anterior do objeto próprio de um determinado sentido, como o visível, ao sentido que lhe corresponde, nesse caso, a visão. Além disso, ainda considera a remoção ou destruição de um dos extremos de uma relação, cuja redação em muito se assemelha àquela presente na *Física*¹⁵¹. Observe a seguir:

Em suma, se apenas há em ato os sensíveis, certamente nada existirá, exceto os que existem sem os entes animados, pois não haverá sentidos. Portanto, que não haveria sensíveis, nem sensações, talvez seja verdadeiro, pois esta é a paixão daquele que sente. Porém, que não haveria os sujeitos que geram a sensação, também sem a sensação, é impossível. Com efeito, a sensação não é de si mesma, mas há algo diferente além da sensação, que é necessário ser anterior à sensação, pois o que move é naturalmente anterior ao movido. E, certamente, em nada menor, se estas coisas são ditas correlativas.¹⁵²

Uma vez mais é explorada por Aristóteles a categoria da relação, traduzida de *ad aliquid* na versão latina das *Categorias*, agora é referida ao final da passagem da *Metafísica* pela expressão *ad invicem*. Em ambos os textos há a ocorrência da impossibilidade aplicada à relação entre faculdades distintas e seus objetos na falta de um dos extremos. Desse modo, se não há entes animados, não poderia haver sensíveis em ato. Consequentemente, se é declarado que apenas os sensíveis existem, dir-se-ia que apenas existiriam aqueles que não dependem dos entes animados. O mesmo se dá com o tempo, uma vez que não haja aquilo que é capaz de numerar, não há também, ao menos em ato, aquilo que é numerável. Porém, mesmo na ausência da operação realizada pela faculdade, haverá algo que a antecede. Isso é chamado de sujeito da operação, ou seja, aquilo que lhe dá origem na faculdade, gerando, por exemplo, a visão ou, por ocasião do tempo, a numeração.

Aquilo que antecede o ato de numerar é denominado na presente passagem da *Física* de *utcumque ens*. Como será visto abaixo no comentário de Tomás de Aquino, tal expressão ganha relevo em seu argumento, conforme afirma que o tempo é um certo ente mesmo sem a alma e que é imperfeito. A expressão, no entanto, não é cunhada por ele, pois antes é

151 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke), In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Opera omnia, Romae, 1884, IV, 223a22-223a28.

152 Op. cit., IV, 1010b30-1011a2.

empregada por Guilherme de Moerbeke, em sua tradução apresentada acima. A sentença na qual é introduzida, *nisi hoc quod utcumque ens est tempus*, corresponde em traduções latinas anteriores a *sed aut hoc quod aliquando cum sit, tempus est* e também a *nisi fuerit ex illo quod cum fuerit erit tempus*, respectivamente traduzidas por Tiago de Veneza e Miguel Scotus¹⁵³.

No *Comentário à Metafísica*, lição XIV, ao considerar a mesma passagem, Tomás de Aquino cristaliza o que foi afirmado por Aristóteles nos seguintes termos: removido o posterior, não se remove o anterior. Desse modo, o sujeito que gera uma determinada percepção é anterior à faculdade que o torna atual, de modo que o sensível inexistente na ausência dos sentidos é somente o sensível em ato. Portanto, com a ausência de entes dotados de alma ou animais, não há sensíveis, ao menos os sensíveis em ato, embora, uma vez removido ou destruído aquilo que é dotado de alma, permaneça aquilo que é o causador da sensação. Veja a passagem abaixo extraída do *Comentário à Metafísica*:

Em seguida, quando [Aristóteles] diz: “em suma”, ele propõe a sétima razão afirmando que se tudo que aparece é verdadeiro, algo é verdadeiro apenas a partir do fato de que isto está aparecendo ao sentido, segue-se que nada existe, salvo enquanto o sensível está em ato. Mas se algo somente existe desse modo, a saber, enquanto é sensível, segue-se que nada existe se não existem os sentidos, e, por consequência, [nada existe] se não existem coisas animadas ou animais. Isto, porém, é impossível. Com efeito, pode ser verdadeiro que não existam sensíveis enquanto sensíveis, isto é, se se admite, na medida em que são sensíveis em ato, que eles não existem sem os sentidos: pois são sensíveis em ato segundo estão em um sentido. Segundo isto todo sensível em ato é certa paixão do que sente, a qual não pode existir se aqueles que sentem não existem. Mas que os próprios sensíveis que geram esta paixão em um sentido não existam, isto é impossível. O que é evidente deste modo: removido o posterior, não se remove o anterior. Mas uma coisa que gera as paixões em um sentido não é ela mesma um sentido, pois o sentido não é de si mesmo, mas de outro, o qual é necessário que seja naturalmente anterior ao sentido, assim como o que move é naturalmente anterior ao movido: pois a visão não vê a si mesma, mas a cor. Se contra isto é dito que o sensível e o sentido são ditos relativos um ao outro, assim naturalmente simultâneos, e que com um destruído o outro é destruído, todavia, ainda segue-se a proposição: pois o sensível em potência não se diz relativamente ao sentido como se se referisse a ele, mas porque o sentido refere-se a ele, como sustenta-se no quinto livro desta obra. Portanto, é evidente que é impossível que se diga a partir disto que algumas coisas são verdadeiras porque aparecem ao sentido, o que propõem aqueles que sustentam que todas as coisas que aparecem são verdadeiras, como é evidente a partir do que foi dito anteriormente¹⁵⁴.

153 ARISTÓTELES LATINO. *Physica (translatio vetus)*. Turnhout, Brepols, 2006; AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Michael Scotus (trad.), Venetiis Apud Junctas, 1562.

154 TOMÁS DE AQUINO. *In duodecim Metaphysicorum libros Aristotelis*, Venetiis, Apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1588, lib. IV, lec. XIV. Deinde cum dicit et ex toto septimam rationem ponit, dicens. Si omne apparens est verum, nec aliquid est verum nisi ex hoc ipso quod est apparens sensui, sequetur quod nihil est nisi in quantum sensibile est in actu. Sed si solum sic aliquid est, scilicet in quantum est sensibile, sequetur quod nihil sit si non erunt sensus. Et per consequens si non erunt animata vel animalia. Hoc autem est impossibile. Nam hoc potest esse verum quod sensibilia in quantum sensibilia non sunt, idest si accipiantur prout sunt sensibilia in actu, quod non sunt sine sensibus. Sunt enim sensibilia in actu secundum quod sunt in sensu. Et secundum hoc omne sensibile in actu est quaedam passio sentientis, quae non potest esse si sententia non sunt. Sed quod ipsa

Por fim, a partir do sensível inexistente por razão da ausência dos entes animados, Tomás de Aquino infere que há, em contrapartida, um sensível dito em potência. Assim, a simultaneidade dos relativos, que implicaria na destruição de um e outro termo da relação, é aplicada somente ao chamado sensível em ato, diferentemente do sensível em potência. Trata-se, portanto, daqueles sensíveis que geram a paixão nos sentidos, ou, ainda, das coisas que geram as paixões nos sentidos. Esses, por sua vez, não são relativos aos sentidos, mas o inverso, um determinado sentido ou percepção relaciona-se a eles. A mencionada direção da relação, em que apenas um dos extremos relaciona-se de fato com o outro, sem uma contrapartida na direção inversa, em que o outro extremo relacione-se com o primeiro, é explicada com minúcia no segundo momento da *Metafísica* em que tal discussão é abordada.

No segundo momento, que se situa no livro V da *Metafísica*, Aristóteles lida com as categorias e, por conseguinte, outra vez aborda a relação¹⁵⁵. São dispostos os diversos tipos de

sensibilia quae faciunt hanc passionem in sensu non sint, hoc est impossibile. Quod sic patet. Remoto enim posteriori, non removetur prius: sed res faciens passiones in sensu non est ipsemet sensus, quia sensus non est suimet, sed alterius, quod oportet esse prius sensu naturaliter, sicut movens moto naturaliter est prius. Visus enim non videt se sed colorem. Et si contra hoc dicatur quod sensibile et sensus sunt relativa adinvicem dicta, et ita simul natura, et interempto uno interimitur aliud; nihilominus sequitur propositum; quia sensibile in potentia non dicitur relative ad sensum quasi ad ipsum referatur, sed quia sensus refertur ad ipsum, ut in quinto huius habetur. Patet igitur quod impossibile est dici quod ex hoc sunt aliqua vera, quia sensui apparent. Quod ponunt illi qui ponunt omnia apparentia esse vera, ut ex praedictis patet.

155 ARISTÓTELES LATINO. *Metaphysica* (trad. Moerbeke). In: ARISTÓTELES. *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, V, 1020b26-1021b4. São ditas relativas outras coisas, como o dobro em relação à metade, o triplo em relação à terça parte, em suma, o multiplicado em relação à parte do multiplicado, e o que contém ao que deve ser contido. Outros como o que pode esquentar em relação ao esquentável, o que pode cortar em relação ao cortável, e geralmente, o ativo em relação ao passivo. Outros como o mensurável em relação à medida, o que pode ser conhecido em relação ao conhecimento, e o sensível em relação à sensação. Ora, os primeiros são ditos segundo o número, ou absolutamente, ou de modo determinado, em relação a eles ou ao uno, como o dobro em relação ao uno, como número determinado. O múltiplo, porém, segundo o número em relação ao uno, mas não determinado, como este ou aquele. Mas o hemióllo em relação ao *sub-hemióllo*, segundo o número em relação ao número determinado. E o superparticular em relação ao subparticular segundo o indeterminado, como o múltiplo em relação ao uno. Contudo, o que contém em relação ao contido é inteiramente indeterminado segundo o número: pois o número é comensurável, e segundo o incomensurável eles são ditos [indeterminados segundo] o número. Com efeito, o que contém em relação contido é tanto quanto o que ele é e ainda mais; mas isto é indeterminado: pois, o que quer que ocorra ou é igual ou desigual. Portanto, todos estes relativos são ditos segundo o número e são paixões do número. Além do mais, o igual, o semelhante e o mesmo, segundo outro modo. Com efeito, todos são ditos segundo o uno: pois são o mesmo aqueles cuja substância é uma; semelhantes, aqueles cuja qualidade é uma. Iguais, aqueles cuja quantidade é uma; o uno, porém, o princípio e a medida do número, de modo que todos aqueles são ditos relativos segundo o número, entretanto, não do mesmo modo. Porém, são ativos e passivos segundo a potência ativa e passiva, e as ações das potências: como o que pode esquentar em relação ao esquentável, porque ele pode; ademais, o que esquentar em relação ao esquentado, e o que corta em relação ao cortado, como agentes. Porém, daqueles que são segundo o número, não há ações, salvo do modo como foi dito em outros lugares: contudo, as ações que são segundo o movimento não existem. Ora, desses os que são segundo a potência e segundo os tempos já são ditos relativos, como o que fez e aquilo que foi feito, o que há de fazer e o que deve ser feito. Com efeito, assim o pai é dito pai do filho: pois um fez isto, o outro, porém, sofreu algo. Ademais, alguns segundo a privação da potência, como o impossível, e tantos outros são ditos desse modo, como o invisível. Portanto, são ditos relativos segundo o número e a potência, todos são relativos pelo fato de que *o que ele é* se diz do *que é* de outro, mas não pelo fato de que outro está em relação com ele. Porém, o mensurável, o que pode ser conhecido e o intelectual, pelo fato de que outro é dito em relação

relação identificados entre as coisas sujeitas a ela. Assim são proporções como o dobro e a metade, o triplo e a terça parte, o multiplicado em relação à parte multiplicada, aquilo que contém em relação ao contido por ele; além do hemióllo ou sesquiáltero, para o sub-hemióllo ou subsesquiáltero e o superparticular, para o subparticular. Esses relativos são ditos segundo a relação entre um dos termos e um número, determinado ou não determinado, ou ainda a unidade. Todos esses relativos têm, afinal, natureza numérica, e com isso são paixões do número. Aristóteles discorrera também sobre a relação entre ativos e passivos segundo a potência, isto é, potência ativa e potência passiva e os agentes para as respectivas ações.

Quanto a Tomás de Aquino, na lição XVII do *Comentário à Metafísica*, as relações são classificadas inicialmente como relativos segundo si mesmos e aqueles que o são em razão de outro. Os relativos elencados acima no texto da *Metafísica* correspondem ao primeiro desses dois grupos, de modo que Tomás uma vez mais os classifica segundo modos. O primeiro deles é referido como relativo segundo o número ou segundo a quantidade¹⁵⁶; o

a ele, são ditos relativos, mas não porque eles estão em relação a outro: pois intelectual significa que dele há uma intelecção. Mas não há intelecção em relação a isto do que há intelecção: pois dir-se-ia duas vezes o mesmo. Similarmente a visão de algo é a visão, não do que é a visão, ainda que seja verdadeiro dizer isto, mas em relação à cor, ou em relação a alguma outra coisa semelhante. Porém, daquele modo dir-se-ia duas vezes o mesmo, porque é a visão do que é a visão. Portanto, as coisas que são ditas segundo si mesmas relativas são ditas desse modo. (Ad aliquid dicuntur alia quidem ut duplum ad dimidium, et triplum ad tertiam partem, et totaliter multiplicatum ad multiplicati partem, et continens ad contentum. Alia ut calefactivum ad calefactibile, et sectivum ad secabile, et omnino activum ad passivum. Alia ut mensurabile ad mensuram, et scibile ad scientiam, et sensibile ad sensum. Dicuntur autem prima quidem secundum numerum, aut simpliciter, aut determinate, ad eos aut ad unum, ut duplum ad unum, ut numerus determinatus. Multiplex vero secundum numerum ad unum, sed non determinatum, ut hunc aut hunc. Sed hemiolium ad subhemiolium, secundum numerum ad numerum determinatum. Et superparticulare ad subparticulare secundum indeterminatum, ut multiplex ad unum. Continens autem ad contentum omnino indeterminatum secundum numerum: numerus enim commensurabilis. Secundum non commensurabilem autem numerum dicuntur. Continens enim ad contentum tantum quid est, et amplius; sed hoc indeterminatum. Quodcumque enim evenit est aut aequale est aut non aequale. Haec igitur ad aliquid omnia secundum numerum dicuntur, et numeri passiones. Et amplius aequale et simile, et idem secundum alium modum. Haec enim secundum unum enim dicuntur omnia. Eadem namque quorum una est substantia. Simila vero quorum qualitas est una. Aequalia vero quorum quantitas est una. Unum vero est numeri principium et metrum. Quare ea omnia dicuntur ad aliquid secundum numerum quidem, non tamen eodem modo. Activa vero et passiva secundum potentiam activam et passivam sunt, et actiones potentiarum: ut calefactivum ad calefactibile, quia potest; et iterum calefaciens ad calefactum, et secans ad sectum, tamquam agentia. Eorum vero, quae sunt secundum numerum, non sunt actiones, nisi quemadmodum in aliis dictum est: quae autem secundum motum actiones non existunt. Istorum autem, quae secundum potentiam et secundum tempora iam dicuntur ad aliquid, ut quod fecit ad illud quod factum est, et facturum ad faciendum. Sic enim pater filii dicitur pater: hoc quidem enim fecit, illud autem passum quid est. Amplius quaedam secundum privationem potentiae, ut impossibile, et quaecumque sic dicuntur, ut invisibile. Ergo secundum numerum et potentiam dicta ad aliquid, omnia sunt ad aliquid eo quod ipsum quod est alterius dicitur quod est, sed non eo quod aliud ad illud. Mensurabile vero et scibile, et intellectuale, eo quod aliud dicitur ad ipsum, ad aliquid dicuntur, sed non eo quod illa ad aliud. Nam intellectuale significat quod ipsius est intellectus. Non est autem intellectus ad hoc cuius est intellectus. Bis enim idem diceretur. Et similiter alicuius visus est visus, et non cuius est visus, quamvis sit verum hoc dicere; sed ad colorem, aut ad aliquid <aliud> tale. Illo vero modo bis <idem> diceretur, quia est visus cuius est visus. Ergo secundum se dicta ad aliquid, sic dicuntur).

156 O modo dos relativos segundo o número e a quantidade ainda se dividirá em diversos outros modos, tais como comparação do número ao número ou do número ao uno, esta comparação, por sua vez, será de modo

segundo como relativo segundo a ação e a paixão ou segundo a potência ativa e a passiva. Ambos os primeiros modos são relações *secundum se* e ambas determinadas pelo próprio termo em consideração, ou seja, um dos extremos é relativo em função da sua relação com o outro, e não o inverso. Essa observação aplica-se ao terceiro modo das relações *secundum se*, e diz respeito àqueles que somente se dizem relativos em função da relação do outro para si, após o que se seguem aqueles introduzidos acima como os que o são em razão de outro. Deve-se atentar, no entanto, que esses respondem à determinação de relativos não segundo si mesmos, mas segundo o outro ou em razão de outro, e não se confundem com o terceiro modo das relações *secundum se*. Sob esse modo estão aqueles determinados como relativos porque os seus gêneros são relativos, como exemplificado pela medicina, que se diz relativa a algo na

indeterminado ou determinado, cujo primeiro pode se dizer de modo absoluto ou universal. A proporção numérica se dividirá de dois outros modos: segundo a igualdade e a desigualdade. Essa uma vez mais é subdividida, de modo que se obtém cinco espécies: o múltiplo, o superparticular, o superpartiente, o múltiplo superparticular, o múltiplo superpartiente; todos esses referentes ao chamado número maior ou excedente. O mesmo se dá com o número menor ou excedido. Assim há o mesmo número de espécies: submúltiplo, subparticular, subpartiente, submúltiplo subparticular e submúltiplo subpartiente. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *In duodecim Metaphysicorum libros Aristotelis*, Venetiis, Apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1588, lib. V, lec. XVII. Portanto, [Aristóteles] diz que o primeiro modo das relações, o qual é segundo o número, distingue-se deste modo: ou é segundo a comparação de um número a outro ou de um número ao uno (...). E segundo a comparação a ambos se dá de dois modos: ou é segundo a comparação de modo indeterminado de um número a outro, ou de modo determinado ao uno. E isto é o que quer dizer que os primeiros, os quais são ditos relativos segundo o número, ou são ditos absolutamente, isto é, universalmente, ou de modo indeterminado, ou de modo determinado. E de ambos os modos em relação a eles, a saber, os números, ou ao uno, isto é, à unidade (...). Cumpra saber também que a proporção do número é primeiramente dividida em duas, a saber, de igualdade e de desigualdade. Da desigualdade, porém, há duas espécies, a saber, o excedente e o excedido, e o mais e o menos (...). Ora, o desigual excedente é dividido em cinco espécies (...). Com efeito, às vezes o número maior é múltiplo com respeito a um menor (...). Às vezes, porém, o número maior contém todo o número menor uma vez, e além disso alguma outra parte dele. Então é dito superparticular (...). Às vezes o número maior contém todo o menor uma vez; e além disso não somente uma outra parte, mas múltiplas partes. E desse modo é dito superpartiente (...). Às vezes, porém, o número maior contém todo o menor múltiplas vezes, e além disso alguma outra parte dele; então é dito múltiplo superparticular (...). Às vezes também o número maior possui o menor múltiplas vezes, e também múltiplas partes dele, então é dito múltiplo superpartiente (...). E há tantas espécies por parte da desigualdade daquilo que é excedido, pois o número menor é dito submúltiplo, subparticular, subpartiente, submúltiplo subparticular, submúltiplo subpartiente, e assim acerca dos demais (Dicit ergo, quod primus modus relationum, qui est secundum numerum, distinguitur hoc modo: quia vel est secundum comparationem numeri ad numerum, vel numeri ad unum (...). Et secundum comparationem ad utrumque dupliciter: quia vel est secundum comparationem numeri indeterminate ad numerum, aut ad unum determinate. Et hoc est quod dicit, quod prima, quae dicuntur ad aliquid secundum numerum, aut dicuntur simpliciter, idest universaliter, vel indeterminate, aut determinate. Et utrolibet modo ad eos, scilicet numeros. Aut ad unum, idest ad unitatem (...). Sciendum est etiam, quod proportio numeralis dividitur primo in duas; scilicet aequalitatis, et inaequalitatis. Inaequalitatis autem sunt duae species; scilicet excedens et excessum, et magis et minus (...). Inaequale autem excedens in quinque species dividitur (...). Numerus enim maior quandoque respectu minoris est multiplex (...). Quandoque vero numerus maior continet totum numerum minorem semel, et insuper unam aliquam partem eius. Et tunc dicitur superparticularis (...). Quandoque numerus maior continet minorem totum semel; et insuper non solum unam partem, sed plures partes. Et sic dicitur superpartiens (...). Quandoque vero numerus maior continet totum minorem pluries, et insuper aliquam partem eius; et tunc dicitur multiplex superparticularis (...). Quandoque etiam numerus maior habet minorem totum pluries, et etiam plures partes eius, et tunc dicitur multiplex superpartiens (...). Et totidem species sunt ex parte inaequalitatis eius qui exceditur. Nam numerus minor dicitur submultiplex, subparticularis, subpartiens, submultiplex subparticularis, submultiplex subpartiens, et sic de aliis).

medida em que se trata do conhecimento da saúde e da doença. Em seguida estão alguns abstratos, de modo que, para Tomás de Aquino, determinados abstratos são chamados de relativos porque as coisas concretas que os suportam são ditas relativas. Nessa segunda ocasião o grupo é exemplificado pela semelhança e a igualdade. Por fim, está o *subiectum dicitur ad aliquid, ratione accidentis*, caso que encerra os modos dos relativos e que diz respeito ao sujeito que é dito relativo em função de um acidente, tal como é observado em um homem e algo branco. Ao homem pode sobrevir uma determinada quantidade como o dobro, assim como ao branco, se à coisa da qual é um acidente sobrevém o dobro, ou ainda uma cabeça por razão de ser parte do todo do corpo¹⁵⁷.

157 Ibidem, lib. V, lec. XVII. Aqui o Filósofo determina a relação: e acerca disto ele faz duas coisas. Primeiramente propõem os modos daqueles que são relativos segundo si mesmos. Em segundo lugar, o daqueles que são relativos em razão de outro, em: “aqueles, porém, sê-lo-ão porque os seus gêneros”. Acerca do primeiro faz duas coisas: primeiramente enumera os modos daqueles que são ditos relativos segundo si mesmos; em segundo lugar, prossegue sobre eles, em: “ora, os primeiros são ditos”. Portanto, ele propõe os três modos daqueles que são ditos relativos: o primeiro dos quais é segundo o número e a quantidade, assim como o dobro em relação à metade, o triplo em relação à terça parte, o multiplicado, isto é, o múltiplo, em relação a uma parte do multiplicado, isto é, o submúltiplo, e o que contém em relação ao contido. Contudo, é admitido o que contém em lugar daquilo que excede segundo a quantidade: pois tudo que excede segundo a quantidade contém em si aquilo que é excedido. Com efeito, ele é isto e ainda mais; assim como o cinco contém em si o quatro, e três côvados contém em si dois côvados. O segundo modo se dá na medida em que algumas coisas são ditas em relação segundo a ação e a paixão, ou a potência ativa e passiva; assim como o que pode esquentar em relação ao esquentável, o qual pertence às ações naturais, e o que pode cortar em relação ao cortável, o qual pertence às ações artificiais, e universalmente todo ativo em relação ao passivo. O terceiro modo se dá segundo o mensurável é dito em relação à medida. Contudo, medida e mensurável não são admitidos aqui segundo a quantidade (pois este pertence ao primeiro modo, no qual é dito que cada um está em relação com o outro: pois o dobro é dito em relação à metade, e a metade ao dobro), mas segundo a medição do ser e da verdade. Com efeito, a verdade do conhecimento é medida pelo que pode ser conhecido: pois a partir do fato de que a coisa é ou não é, a sentença é sabida verdadeira ou falsa, e não o inverso. De modo semelhante se dá sobre o sensível e o sentido. Por esta razão a medida em relação ao mensurável e o inverso não se dizem mutuamente, assim como nos outros modos, mas somente o mensurável em relação à medida. Com efeito, a verdade da imagem é medida a partir da coisa da qual é imagem. A razão desses modos é a seguinte: com efeito, visto que a relação que está nas coisas consiste em uma ordem de uma coisa em relação à outra, é necessário haver tantos modos destas relações quanto há modos de uma coisa estar ordenada para outra. Ora, uma coisa está ordenada para outra, ou segundo o ser, na medida em que o ser de uma coisa depende de outra, e assim é o terceiro modo; ou segundo a virtude ativa e passiva, na medida em que uma coisa recebe de outra ou confere algo a outra, e assim é o segundo modo; ou segundo a quantidade de uma coisa pode ser medida por outra, e assim é o primeiro modo. Contudo, a qualidade da coisa, enquanto tal, diz respeito apenas ao sujeito em que está. Onde, segundo ela, uma coisa está ordenada a outra apenas segundo a qualidade admite a razão da potência ativa ou passiva, na medida em que é o princípio da ação ou da paixão; ou em razão da quantidade, ou de algo que pertence à quantidade, assim como é dito que algo é mais branco do que outro; ou assim como é dito semelhante o que tem alguma qualidade una. Porém, outros gêneros mais têm como consequência uma relação, segundo o que podem causar uma relação: pois o quando consiste em um tipo de relação com o tempo; o onde, porém, com o lugar; a disposição, por outro lado, carrega consigo a ordem das partes; o hábito, porém, a relação do possuir com o possuído (*Hic determinat philosophus de ad aliquid: et circa hoc duo facit. Primo ponit modos eorum, quae sunt ad aliquid secundum se. Secundo eorum, quae sunt ad aliquid ratione alterius, ibi, illa vero quia sua genera. Circa primum duo facit. Primo enumerat modos eorum, quae secundum se ad aliquid dicuntur. Secundo prosequitur de eis, ibi, dicuntur autem prima. Ponit ergo tres modos eorum, quae ad aliquid dicuntur: quorum primus est secundum numerum et quantitatem, sicut duplum ad dimidium, et triplum ad tertiam partem, et multiplicatum, idest multiplex, ad partem multiplicati, idest ad submultiplex, et continens ad contentum. Accipitur autem continens pro eo, quod excedit secundum quantitatem. Omne enim excedens secundum quantitatem continet in se illud quod exceditur. Est enim hoc et adhuc amplius; sicut quinque continet in se quatuor, et tricubitum continet in se bicubitum.*

As considerações sobre a categoria da relação se estendem também à *Suma Teológica*¹⁵⁸, especificamente na questão 13, artigo 7, ainda ligada ao livro V da *Metafísica*, cuja resposta se dirige à proposição segundo a qual é dito que os nomes que denominam relações com as criaturas, ao serem aplicados a Deus, não implicam em temporalidade¹⁵⁹. Em sua resposta Tomás de Aquino defende que tais nomes se relacionam com Deus de modo que de fato envolvem temporalidade, não desde a eternidade, como é sugerido nas opiniões que constituem as objeções da questão. Nessas é defendido que nomes como senhor e criador são ditos de Deus eternamente conforme referem-se à substância e à essência divina, não predicando-se temporalmente. Em sua resposta, Tomás de Aquino trata determinar quais elementos compõem uma relação e quais os seus modos. Assim, tem-se que as relações são compostas por dois extremos, que se relacionam de maneira a constituírem uma relação presente na natureza, segundo as coisas ou real, ou de maneira a constituírem uma relação presente apenas na razão. A natureza da relação se deve, portanto, ao que permanece como um e outro extremo da relação. Assim, pode ocorrer que ou ambos os extremos sejam coisas da razão, ou ambos sejam coisas da natureza, ou, ainda, que um dos extremos seja uma coisa da natureza e o outro uma coisa da razão.

Contudo, deve-se atentar que esses modos não coincidem sem ressalvas com aqueles apresentados acima no *Comentário à Metafísica*. Ali os relativos são distinguidos também em três modos: relativos segundo o número e a quantidade; os relativos segundo a ação e a paixão

Secundus modus est prout aliqua dicuntur ad aliquid secundum actionem et passionem, vel potentiam activam et passivam; sicut calefactivum ad calefactibile, quod pertinet ad actiones naturales, et sectivum ad sectibile, quod pertinet ad actiones artificiales, et universaliter omne activum ad passivum. Tertius modus est secundum quod mensurabile dicitur ad mensuram. Accipitur autem hic mensura et mensurabile non secundum quantitatem (hoc enim ad primum modum pertinet, in quo utrumque ad utrumque dicitur: nam duplum dicitur ad dimidium, et dimidium ad duplum), sed secundum mensurationem esse et veritatis. Veritas enim scientiae mensuratur a scibili. Ex eo enim quod res est vel non est, oratio scita vera vel falsa est, et non e converso. Et similiter est de sensibili et sensu. Et propter hoc non mutuo dicuntur mensura ad mensurabile et e converso, sicut in aliis modis, sed solum mensurabile ad mensuram. Et similiter etiam imago dicitur ad id cuius est imago, tamquam mensurabile ad mensuram. Veritas enim imaginis mensuratur ex re cuius est imago. Ratio autem istorum modorum haec est. Cum enim relatio, quae est in rebus, consistat in ordine quodam unius rei ad aliam, oportet tot modis huiusmodi relationes esse, quot modis contingit unam rem ad aliam ordinari. Ordinatur autem una res ad aliam, vel secundum esse, prout esse unius rei dependet ab alia, et sic est tertius modus. Vel secundum virtutem activam et passivam, secundum quod una res ab alia recipit, vel alteri confert aliquid; et sic est secundus modus. Vel secundum quod quantitas unius rei potest mensurari per aliam; et sic est primus modus. Qualitas autem rei, in quantum huiusmodi, non respicit nisi subiectum in quo est. Unde secundum ipsam una res non ordinatur ad aliam, nisi secundum quod qualitas accipit rationem potentiae passivae vel activae, prout est principium actionis vel passionis. Vel ratione quantitatis, vel alicuius ad quantitatem pertinentis; sicut dicitur aliquid albius alio, vel sicut dicitur simile, quod habet unam aliquam qualitatem. Alia vero genera magis consequuntur relationem, quam possint relationem causare. Nam quando consistit in aliquali relatione ad tempus. Ubi vero, ad locum. Positio autem ordinem partium importat. Habitus autem relationem habentis ad habitum).

158 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, São Paulo, Loyola, 2001, I, q. 10, a. 3, 4, 5, p. 237-244.

159 Ibidem, I, q. 13, a. 7, p. 299-303.

ou segundo a potência ativa e passiva, que respectivamente correspondem às ações naturais e artificiais; e, por fim, os relativos como o conhecimento e o que pode ser conhecido ou o intelecto e aquilo que pode ser apreendido por ele.

Na *Suma Teológica* o primeiro modo é ditado pela ausência de ordem ou disposição (*habitud*) entre duas coisas que não existe realmente, mas é introduzida por meio da apreensão da razão, de modo que é considerada de ambas as partes uma relação segundo a razão. Um dos exemplos empregados é a relação de identidade de algo em relação si mesmo. A justificativa disso, segundo Tomás, está no modo como tal apreensão realiza uma consideração. Portanto, a apreensão A e a determinação de $A=A$, pressupõem a apreensão de A de modo que seja considerado duas vezes ou como dois, assim obtendo-se A_1 e A_2 e a identidade de ambos. Contudo, tal relação de identidade para com o mesmo é uma consideração racional, afinal, A_1 e A_2 são o seu resultado e os extremos da relação em questão.

Quanto ao segundo modo, são considerados dessa maneira aqueles que possuem uma disposição (*habitud*) entre si, a qual se dá de modo real em virtude de algum elemento comum a ambos os extremos implicados na relação. Trata-se, portanto, de uma relação real desde ambas as partes. Aqui se encontram os relativos denominados anteriormente, em seu comentário ao livro V da *Metafísica*, de relativos segundo o número e segundo a quantidade. Os relativos numéricos compreendem os habituais exemplos empregados em outros momentos, como a metade e o dobro ou o múltiplo e o multiplicado. Dessa maneira, em função da quantidade presente nos termos da relação, encontra-se no segundo modo o que Tomás de Aquino estende aos relativos já denominados de relativos segundo a ação e segundo a paixão.

O terceiro modo é exemplificado pelo conhecimento e aquilo que pode ser conhecido, ou a sensação e as coisas sensíveis. Esse modo é caracterizado pelas diferentes ordens encontradas em seus extremos. O uso do termo “ordem” se refere à natureza dos extremos, que podem ser segundo o ser sensível, segundo o ser intelectual ou segundo o ser natural. Essa relação, por sua vez, diferentemente dos dois modos apresentados anteriormente, consiste em relações distintas segundo o extremo considerado. Ao ser considerado o exemplo do conhecimento e daquilo que pode ser conhecido, obtém-se que da parte do conhecimento a relação é real, enquanto que o cognoscível compreende uma relação segundo a razão. Isso

ocorre porque no segundo a relação com o conhecimento não é real, afinal, dá-se de acordo com a apreensão do intelecto ao propô-lo como um dos extremos, isto é, a contraparte do conhecimento. Isso leva à afirmação apresentado no livro V da *Metafísica* e respectivo comentário de Tomás, segundo a qual a relação não se deve à sua referência a alguma outra coisa, mas sim o inverso, tal relação se deve à referência do outro a essas. O mesmo pode ser afirmado quanto àquilo que pode sentir e ao sensível¹⁶⁰.

Contudo, é no *Comentário ao De anima* que o argumento encontrado no comentário de Tomás de Aquino ao IV da *Física* alcança um paralelo mais aproximado. Ali há uma referência direta ao livro III da *Física*, de modo que uma vez mais retorna-se a ela. Na passagem em questão, referente ao *De anima*¹⁶¹, Aristóteles lida com os termos de uma

160 Ibidem, I, q. 13, a. 7, resp., p. 299-303.

161 ARISTÓTELES LATINO. *De anima* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *In tres libros De Anima*, Venetiis, Apud Hieronymum Scotum, 1550, III, 425b11–426b8. Ora, além disso, aquele que vê também é de algum modo colorido, pois cada um que pode sentir está sujeito aos sensíveis sem a sua matéria. Donde, com a ausência dos sensíveis, estão neles as sensações e os fantasmas pelos quais sentem. Ora, o ato do sensível e a sensação são um e o mesmo, contudo, o ser deles não é o mesmo. Quero dizer, por exemplo, o som segundo o ato e a audição segundo o ato: pois pode ocorrer que as coisas que têm audição não ouçam, e o que tem som nem sempre soe. Contudo, visto que opere o que pode ouvir e soe o que pode soar, então, simultaneamente é ouvido segundo o ato e há som segundo o ato, dos quais alguém pode dizer que um é a audição e o outro, porém, a sonorização. Portanto, se o movimento, a ação e a paixão estão naquilo que sofre a ação, é necessário que o som e o ouvido segundo o ato estejam naquilo que os é segundo a potência: pois o ato do que age e do que é movido são realizados no paciente; donde não é necessário o que se move mover-se. Portanto, o ato do que soa é o som ou a sonorização. Por outro lado, o ato de ouvir é o ouvido ou a audição. Com efeito, o ouvido é duplo e o som é duplo. Ora, pela mesma razão se dá nas outras sensações e os seus sensíveis: pois assim como a ação e a paixão estão no paciente, mas não no agente, assim o ato do sensível e do sensitivo estão no sensitivo. Mas em alguns ele é nomeado, como a sonorização e a audição. Em outros, porém, um não é nomeado: pois a visão diz-se ação da visão, por outro lado, aquela que é da cor não é nomeada. O do gustativo é a gustação, a do *humor*, por outro lado, não é nomeada. Contudo, porque o ato do sensível e do que pode sentir são unos, embora o ser diferente, é necessário que sejam corrompidos e conservados, assim como é dito o ouvido e o som, e, portanto, o *humor*, o gosto, e outros semelhantes. Contudo, não é necessário que se diga segundo a potência. Mas os primeiros filósofos não responderam bem acerca disto, afirmando que nada, nem o branco, nem o negro, existe sem a visão, nem o *humor* sem o gosto. Com efeito, de um modo responderam corretamente, de outro modo, porém, incorretamente: pois há dois modos a partir dos quais é dito sobre a sensação e o sensível, sobre uns segundo a potência, outros, porém, segundo o ato, nestes ocorre o que foi dito, mas nos outros não ocorre. Porém, eles falaram de modo absoluto sobre coisas que não são absolutas (Amplius autem et videns, tanquam coloratum est. Unumquodque enim sentivum susceptivum est sensibilis sine materia. Unde et abeuntibus sensibilibus, insunt sensus, phantasiae, quibus sentiunt. Sensibilis autem actus et sensus idem est, et unus, esse autem ipsorum non idem. Dico autem, ut sonus secundum actum, et auditus secundum actum. Contingit enim auditum habentia non audire, et habens sonum non semper sonat. Cum autem operetur potens audire, et sonet potens sonare, tunc secundum actum auditus simul sit, et secundum actum sonus. Quorum dicet aliquis hoc quidem auditionem esse, hoc vero sonationem. Si igitur est motus, et action, et passio, in eo quod agitur, necesse est et sonum, et auditum qui secundum actum in eo quod est secundum potentiam. esse. Activi enim et motivi actus, in paciente fit. unde non necesse est, movens moveri. Sonativi igitur actus, aut sonus, aut sonatio est. Auditivi autem, aut auditus, aut auditio est. Dupliciter enim auditus, et dupliciter sonus. Eadem autem ratio est et in aliis sensibus, et sensibilibus. Sicut enim actio et passio in paciente, sed non in agente, sic et sensibilis actus, et sentivi, in sensitive est, Sed in quibusdam quidem et nominatum est, ut sonatio, et auditio. In quibusdam autem non nominatum est alterum. Visio enim dicitur visus actio, quae vero est coloris, non nominata est. Et gustativi gustatio est, humoris autem,

relação, tal como aquilo que pode sentir e o sensível, segundo o ato e a potência conferida a ambos em virtude das suas ações. Essa relação assume que ambos os atos, tanto o dos sensíveis quanto dos que podem sentir, são um e o mesmo, muito embora difiram quanto ao ser. Desse modo, havendo a operação da faculdade e daquilo sujeito à faculdade, por exemplo, operando o que pode ouvir e operando o que pode soar, ambos ocorrerão segundo o ato, o ouvido e o som, e de modo simultâneo, ou seja, conservam-se e corrompem-se segundo o ato. Contudo, o mesmo não se aplica a esses segundo a potência, assim como sustentado anteriormente nas *Categorias* e na *Metafísica*. Para tanto, Aristóteles apresenta a opinião dos primeiros filósofos, de acordo com os quais não haveria cores se essas não pudessem ser vistas, ou mesmo sabores, se não pudessem ser degustados, o que apenas teria sido sustentado por não considerarem a distinção entre o ato e a potência.

non nominata est. Quoniam autem unus quidem est actus sensibilis et sensitivi, esse autem alterum est, necesse est simul corrumpi, et salvari, sic dictum auditum, et sonum, et humorem igitur, et gustum, et alia similiter. Dicta autem secundum potentiam, non necesse est. Sed priores Philosophi, hoc non bene dicebant nihil opinantes, neque album, neque nigrum esse sine visu, neque humorem sine gustu. Sic quidem enim dicebant recte, sic autem non recte. Dupliciter enim dicto sensu et sensibili, his quidem secundum potentiam, illis vero secundum actum, in his quidem accidit quod dictum est, sed in alteris non accidit. Sed illi simpliciter dicebant, de dictis non simpliciter).

Na lição II do livro III do comentário sobre o *De anima*¹⁶², Tomás de Aquino explica o enunciado segundo o qual afirma-se que o ato do sensível e daquilo que sente é um e o mesmo, embora o ser de ambos não seja o mesmo, ao recorrer ao livro III da *Física*. O movimento realizado pelo agente e que corresponde à sua ação não difere em realidade do movimento que corresponde à paixão, que se dá em contrapartida no paciente, embora lhes sejam conferidos nomes distintos. Assim, há aquele que pode ouvir, que ao ouvir em ato gera uma determinada operação chamada audição, o qual configura-se como agente. Tal ação se dá simultaneamente sobre aquele que pode gerar o som, e cuja ação em ato denomina-se sonorização, correspondendo, por sua vez, ao paciente ou ao recipiente. Essa operação simultânea da ação pelo agente e da paixão no paciente trata-se de um único movimento que ocorre no órgão próprio para tal, nesse caso o órgão da audição. Ocorre, afinal, um mesmo

162 TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De anima*, Opera omnia, Romae, 1984, III, lec. 2. Em seguida, quando diz: “portanto, se”, [Aristóteles] prova o que supusera, a saber, que o ato do sensível e daquilo que sente é um e o mesmo, mas que diferem na razão, a partir do que foi explicado no terceiro da *Física*. Com efeito, ali foi explicado que tanto o movimento quanto a ação ou paixão estão naquilo que sofre a ação, isto é, no móvel e no paciente. Ora, é evidente que a audição sofre pelo som; donde é necessário que tanto o som segundo o ato, que se diz sonorização, quanto o ouvido segundo o ato, que se diz audição, estejam naquilo que os é segundo a potência, a saber, no órgão da audição. Isto porque o ato do que age e que move faz-se no paciente, e não no agente e movente. Esta é a razão por que não é necessário que tudo que move seja movido: pois no que quer que haja movimento, aquilo se move. Donde, se o movimento e a ação, que é um certo movimento, estivesse no movente, seguir-se-ia que o movente se moveria. E, assim como foi dito no terceiro da *Física*, que a ação e a paixão são um único ato no sujeito, mas diferem na razão, na medida em que, enquanto a ação é indicada pelo agente, a paixão, por outro lado, é indicada no paciente, assim, ele disse acima que o [ato] do sensível e o [ato] do que sente são o mesmo no sujeito, mas não na razão. Portanto, o ato do que soa ou do som é a sonorização, o ato do que ouve, por outro lado, é a audição. Com efeito, o ouvido e o som são ditos de dois modos, a saber, segundo o ato e segundo a potência. O que foi dito sobre o ouvido e o som, pela mesma razão sustenta-se em outras sensações e sensíveis: pois assim como a ação e a paixão estão no paciente e não no agente, enquanto sujeito, mas somente enquanto no princípio “do qual”, assim, tanto o ato do sensível quanto o ato do que sente estão no que pode sentir como no sujeito. Porém, em alguns sensíveis e naqueles que sentem, ambos os atos são nomeados, sensíveis como a sonorização, o do que sente como audição. Em outros, porém, apenas um é nomeado, a saber, o ato do que sente. Com efeito, a visão é o ato da vista, mas o ato da cor não é nomeado entre os gregos (Deinde cum dicit si igitur probat quod supposuerat; scilicet quod unus et idem sit actus sensibilis et sentientis, sed ratione differant, ex his quae sunt ostensa in tertio physicorum. Ibi enim ostensum est, quod tam motus quam actio vel passio sunt in eo quod agitur, id est in mobili et patiente. Manifestum est autem, quod tam auditus patitur a sono; unde necesse est, quod tam sonus secundum actum, qui dicitur sonatio, quam auditus secundum actum, qui dicitur auditio, sit in eo quod est secundum potentiam, scilicet in organo auditus. Et hoc ideo, quia actus activi et motivi fit in patiente, et non in agente et movente. Et ista est ratio, quare non est necessarium, quod omne movens moveatur. In quocumque enim est motus, illud movetur. Unde, si motus et actio, quae est quidam motus, esset in movente, sequeretur, quod movens moveretur. Et sicut dictum est in tertio physicorum, quod actio et passio sunt unus actus subiecto, sed differunt ratione, prout actio signatur ut ab agente, passio autem ut in patiente, ita supra dixit, quod idem est actu sensibilis et sentientis subiecto, sed non ratione. Actus igitur sonativi vel soni est sonatio, auditivi autem actus est auditio. Dupliciter enim dicitur auditus et sonus: scilicet secundum actum et secundum potentiam. Et quod de auditu et sono dictum est, eadem ratione se habet in aliis sensibus et sensibilibus. Sicut enim actio et passio est in patiente et non in agente, ut subiecto, sed solum ut in principio a quo, ita tam actus sensibilis quam actus sensitivi, est in sensitivo ut in subiecto. Sed in quibusdam sensibilibus et sensitivis, nominatus est uterque actus, et sensibilis ut sonatio, et sensitivi, ut auditio. In quibusdam autem unum tantum nominatum est, scilicet actus sensitivi. Visio enim dicitur actus visus, sed actus coloris non est nominatus. Et gustus, id est gustatio, est actus gustativi, sed actus saporis non est nominatus apud Graecos).

movimento, embora esse ocorra no paciente e não no agente, sendo esse considerado o princípio a partir do qual é gerada a ação. Entretanto, não há nada que os impeça de serem nomeados distintamente. Nesse momento reforça-se uma vez mais a dupla consideração acerca de ambos, a saber, o som e o que se ouve segundo o ato e segundo a potência. O mesmo se aplica de igual modo aos demais sentidos e respectivos sensíveis, além de outros relativos, como o intelecto e seus objetos. Seguindo esse rastro apresentado por Tomás de Aquino, a menção ao III da *Física* se refere à ocasião em que Aristóteles afirma que o movimento está no móvel e o ato daquilo que pode mover não difere do ato do movente. Tomás desenvolveu tal opinião em seu comentário ao livro III, lição IV, da mesma obra¹⁶³, formulando-a da seguinte maneira:

Em segundo lugar, em: “com efeito, é necessário, etc.”, torna evidente a proposição. Acerca disto faz três coisas: primeiramente, mostra que há algum ato do movente, assim como do móvel, pois o que quer que se diga segundo a potência e o ato, possui algum ato que lhe compete: mas assim como aquilo que é movido é dito móvel segundo a potência enquanto pode ser movido, por outro lado, o movimento segundo o ato enquanto é movido em ato; assim, por parte do movente, o que pode mover se diz segundo a potência, a saber, enquanto pode mover, por outro lado, o movimento age nele, isto é, enquanto age em ato. Portanto, é necessário que a ambos, a saber, ao movente e ao móvel, convenha certo ato.¹⁶⁴

A exposição ocorre por meio da relação entre movente e móvel. É indicado que ao admitir-se que o móvel possui um movimento, e por meio de sua definição como ato do que é imperfeito, também é atualizado por meio de sua operação, de modo que pode ser identificado em ambos um estado segundo a potência e outro segundo o ato. Essa afirmação conserva aquilo que virá a ser afirmado por ele ao lidar com o tempo, ao sustentá-lo como *utcumque ens* antes de sofrer por meio da ação do intelecto, que ao numerar atualmente faz surgir a operação da numeração, sobre aquilo que pode ser numerado, atualizando-o.

A relação com o movimento também é tratada por Tomás de Aquino segundo esse mesmo argumento, especialmente nas lições I e V da mesma obra, surgindo também em seu *Comentário sobre as Sentenças*, assim antecipando o que é afirmado sobre o tempo em lições

163 Cf. Apêndice C. TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. III, lec. 4.

164 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, III, lec. 4. Secundo ibi: oportet quidem enim etc., manifestat propositum. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod moventis est aliquis actus, sicut et mobilis. Quidquid enim dicitur secundum potentiam et actum, habet aliquem actum sibi competentem: sed sicut in eo quod movetur dicitur mobile secundum potentiam in quantum potest moveri, motum autem secundum actum in quantum actu movetur; ita ex parte moventis motivum dicitur secundum potentiam, in quantum scilicet potest movere, motus autem in ipso agere, idest in quantum agit actu. Oportet igitur utrique, scilicet moventi et mobili, competere quendam actum.

posteriores. O ato que atualiza aquilo que pode mover algo ou aquilo que pode ser movido por outro é denominado ato imperfeito ou ato do que existe em potência, conceito que surge na lição I acompanhado da noção de redução¹⁶⁵. Por meio desse procedimento denominado redução, Tomás pretende a passagem da potência ao ato ou, como ele o descreve, a redução do imperfeito ao perfeito. O ato imperfeito é definido como o início de determinado ato perfeito, que ocorre naquilo sujeito ao movimento, por exemplo, quando naquilo que se torna branco inicia-se a brancura. Isso ocorre, afinal, diante do intelecto que apreende um estágio intermediário, no presente exemplo, o tornar-se branco, entre outros dois estágios denominados limites ou términos. Nesse sentido, o intelecto os compara, um antecedente e outro conseqüente, ou seja, um em potência e outro em ato. Assim, tem-se comparado o antecedente ao conseqüente, a potência ao ato e o imperfeito ao perfeito. Somente após isso o movimento se diz completo. Para tanto contam-se dois aspectos, um dito presente na natureza das coisas e outro que se dá em função da apreensão da razão. O segundo aspecto ocorre segundo a comparação descrita acima, o primeiro, porém, diz respeito aos imperfeitos que se encontram divididos entre as categorias por meio da redução e que, por sua vez, dão lugar às espécies de movimento. A sua divisão entre as categorias também explicaria, segundo Tomás de Aquino, a afirmação de que o movimento não está para além das coisas, isto é, para além das categorias¹⁶⁶.

165 Ibidem, III, lec. 1. Em seguida, quando diz: “contudo, não há movimento para além das coisas, etc.”, [Aristóteles] mostra de que modo o movimento é reduzido às divisões ditas anteriormente. Acerca disto faz duas coisas: primeiramente, mostra que não há movimento para além dos gêneros das coisas nas quais ocorre movimento; em segundo lugar, que ele é dividido assim como os gêneros das coisas são divididos, em: “ora, cada um, etc.”. Acerca do primeiro, deve-se considerar que: visto que o movimento, assim como ficará evidente abaixo, é um ato imperfeito; tudo que é imperfeito, porém, ocorre no mesmo gênero que o perfeito, não como espécie, mas por meio da redução (assim como a matéria prima está no gênero da substância); é necessário que o movimento não esteja além dos gêneros das coisas nas quais ocorre o movimento. Isto é o que quer dizer que o movimento não está além das coisas, isto é, além dos gêneros das coisas nas quais há o movimento, de tal modo que é algo exterior, ou algo comum a estes gêneros. Isto é evidente porque tudo que muda, ou muda segundo a substância, ou segundo a quantidade, ou segundo a qualidade, ou segundo o lugar, como é mostrado no livro V. Deinde cum dicit: non est autem motus praeter res etc., ostendit quomodo motus reducitur ad praedictas divisiones. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod motus non est praeter genera rerum in quibus contingit esse motum; secundo quod dividitur sicut genera rerum dividuntur, ibi: unumquodque autem et cetera. Circa primum considerandum est quod, cum motus, sicut infra patebit, sit actus imperfectus; omne autem quod est imperfectum, sub eodem genere cadit cum perfecto, non quidem sicut species, sed per reductionem (sicut materia prima est in genere substantiae); necesse est quod motus non sit praeter genera rerum in quibus contingit esse motum. Et hoc est quod dicit, quod motus non est praeter res, idest praeter genera rerum in quibus est motus, ita quod sit aliquid extraneum, vel aliquid commune ad haec genera. Et hoc manifestat per hoc quod omne quod mutatur, mutatur vel secundum substantiam, vel secundum quantitatem, vel secundum qualitatem, vel secundum locum, ut in quinto ostendetur.

166 Ibidem, III, lec. 5. Ora, a segunda dúvida é solucionada facilmente, pois a razão do movimento não se completa somente por meio disto que é do movimento na natureza das coisas, mas também por meio disto que a razão apreende, porque do movimento há apenas o ato imperfeito na natureza das coisas, que é determinado

Desse modo, pode-se identificar como a concepção sobre os relativos desenvolvida por Tomás de Aquino sustenta a sua argumentação apresentada em seu comentário ao livro IV da *Física*. Posto isso, atente-se aos argumentos desenvolvidos, de um lado, por Tomás e, de outro, por Pseudo Tomás de Aquino no opúsculo.

Como visto acima, Tomás de Aquino explora os dois termos de uma disjunção, o primeiro introduzido por *verius* e que corresponde ao disjuntivo “ou é necessário afirmar o que é o mais verdadeiro, que o tempo é de algum modo um ente mesmo sem a alma”, e o segundo, indicado em seguida por *sed forte*, que corresponde a “ou é necessário afirmar que o tempo não existe, se a alma não existe”. Tomás realiza isso atribuindo ao primeiro deles maior verdade e, posteriormente, explorando o segundo termo, ao supô-lo verdadeiro para que, por fim, culmine em uma redução ao absurdo¹⁶⁷.

Assim como o primeiro disjuntivo abordado, o segundo ramo da argumentação também está calcado sobre considerações acerca dos relativos. Contudo, nesse ponto um segundo aspecto torna-se mais evidente, o qual se refere ao emprego de possível e impossível. Aqui a premissa maior apresentada, cujo primeiro termo possuía a forma da condicional “se não existe alma, então não existe tempo” é rerepresentada como “se é impossível haver algo

início do ato perfeito naquilo que é movido; assim como naquilo que se torna branco começa a haver certa brancura. Mas para que aquele imperfeito tenha a razão do movimento, requer-se que posteriormente o apreendamos como o intermédio entre duas coisas, das quais aquela que precede é comparada à outra como a potência ao ato, donde o movimento se diz ato; a que se segue, porém, é comparada à outra como o perfeito ao imperfeito ou o ato à potência, razão por que é dito ato do que existe em potência, como foi dito acima. Consequentemente, qualquer imperfeito que seja admitido de modo que esteja tendendo para outra coisa perfeita, é dito término do movimento e não será um movimento segundo o qual algo é movido; por exemplo, se algo começa a tornar-se branco e a alteração é interrompida imediatamente. Portanto, quanto a isto que do movimento está na natureza das coisas, o movimento é posto por redução naquele gênero que delimita o movimento, assim como o imperfeito é reduzido ao perfeito, como foi dito acima; mas quanto a isto que a razão apreende do movimento, a saber, ser certo intermediário entre dois términos, ainda está envolvida a razão da causa e do efeito: pois algo é reduzido da potência ao ato apenas por meio de alguma causa agente. Segundo isto o movimento pertence ao predicamento da ação e da paixão: pois estes dois predicamentos são admitidos segundo a razão da causa agente e do efeito, como foi dito. (Secunda autem dubitatio de facili solvitur. Nam ratio motus completur non solum per id quod est de motu in rerum natura, sed etiam per id quod ratio apprehendit. De motu enim in rerum natura nihil aliud est quam actus imperfectus, qui est inchoatio quaedam actus perfecti in eo quod movetur: sicut in eo quod dealbatur, iam incipit esse aliquid albedinis. Sed ad hoc quod illud imperfectum habeat rationem motus, requiritur ulterius quod intelligamus ipsum quasi medium inter duo; quorum praecedens comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, unde motus dicitur actus; consequens vero comparatur ad ipsum sicut perfectum ad imperfectum vel actus ad potentiam, propter quod dicitur actus existentis in potentia, ut supra dictum est. Unde quodcumque imperfectum accipiatur ut non in aliud perfectum tendens, dicitur terminus motus et non erit motus secundum quem aliquid moveatur; utpote si aliquid incipiat dealbari, et statim alteratio interrumpatur. Quantum igitur ad id quod in rerum natura est de motu, motus ponitur per reductionem in illo genere quod terminat motum, sicut imperfectum reducitur ad perfectum, ut supra dictum est. Sed quantum ad id quod ratio apprehendit circa motum, scilicet esse medium quoddam inter duos terminos, sic iam implicatur ratio causae et effectus: nam reduci aliquid de potentia in actum, non est nisi ab aliqua causa agente. Et secundum hoc motus pertinet ad praedicamentum actionis et passionis: haec enim duo praedicamenta accipiuntur secundum rationem causae agentis et effectus, ut dictum est).

167 Sobre a presença de *verius* na referida passagem, cf. TRIFOGLI, 2016.

que numere, então é impossível haver algo numerável (ou que pode ser numerado)”. No *Comentário à Física*, Tomás de Aquino prossegue com o argumento da seguinte maneira:

Mas talvez a condicional que ele propôs primeiramente seja verdadeira, a saber, que se é impossível haver algo que numere, é impossível haver algo numerável: assim como esta é verdadeira, se é impossível haver algo que sinta, é impossível haver algo sensível. Com efeito, se há sensível, pode ser sentido, e se pode ser sentido, pode haver algo que sinta; embora não se siga que se há sensível, há aquilo que sente. Similarmente, segue-se que se há algo numerável, pode haver algo que numera. Donde, se é impossível haver algo que numera, é impossível haver algo numerável. Entretanto, não se segue que se não há aquilo que numera, não há numerável, como procedia a objeção do Filósofo.¹⁶⁸

A proximidade sugerida anteriormente entre os argumentos desenvolvidos no livro V da *Metafísica* e no livro IV da *Física*, e nos comentários de Tomás de Aquino ao livro III do *De anima* e ao IV da *Física*, é desse modo confirmada. Trata-se da relação entre aquilo que pode sentir e aquilo que sente com o sensível ou aquilo que pode sentir e o sensível em ato. Além disso, vê-se a consequente inferência acerca daquilo que pode vir a numerar e aquilo que numera com relação ao numerável ou que pode ser numerado e o numerado. Tal relação é reafirmada pela redação do presente argumento por parte de Tomás. O que se pretende é uma justificativa para o questionamento proposto por Aristóteles, denominado, então, como “a objeção do Filósofo”.

A objeção assume a seguinte forma: visto que não haja alma, certamente alguém questionará se haverá ou não haverá tempo. O argumento envolve as noções de possibilidade e impossibilidade, as quais qualificam asserções acerca da relação entre dois relativos, no presente caso, entre ação e a paixão. O argumento proposto por Tomás de Aquino pode ser pensado segundo a seguinte inferência aplicada de modo geral a toda relação implicada por ação e paixão: (A) “se há certo paciente, então, há certo agente”; (B) “se há determinado paciente, então ele pode sofrer, e se ele pode sofrer, então, pode haver determinado agente”; do que se segue a conclusão (C) “se é impossível haver certo agente, então, é impossível haver certo paciente” ou segundo a formulação “se não é possível haver certo agente, então, não é possível haver certo paciente”. A afirmação dessa conclusão é levantada em objeção à

168 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, IV, lec. 23. Sed forte conditionalis quam primo posuit, est vera, scilicet quod si est impossibile esse aliquem numerantem, impossibile est esse aliquod numerabile: sicut haec est vera, si impossibile est esse aliquem sentientem, impossibile est esse aliquid sensibile. Si enim est sensibile, potest sentiri, et si potest sentiri, potest esse aliquid sentiens; licet non sequatur quod si est sensibile, quod sit sentiens. Et similiter sequitur quod si est aliquid numerabile, quod possit esse aliquid numerans. Unde si impossibile est esse aliquod numerans, impossibile est esse aliquid numerabile: non tamen sequitur quod si non est numerans, quod non sit numerabile, ut obiectio philosophi procedebat.

condicional falsa “se há certo paciente, então, há certo agente”. A qualificação dos termos da condicional presente na conclusão em que é afirmado ser impossível haver, pode ser permutada, sem prejuízo do valor de verdade atribuído a ela, pois “é impossível haver” está para “não é possível haver”.

Textualmente Tomás de Aquino propõe a conclusão da proposição “se é impossível haver algo que sinta, então é impossível haver algo sensível” e, conseqüentemente, da proposição “se é impossível haver algo que numera, então é impossível haver algo numerável”. Segundo a condicional proposta acerca dos sensíveis, ele infere: (A) “se há o sensível, então pode ser sentido”; (B) “se ele pode ser sentido, pode haver algo que sinta”; portanto, conclui-se: (C) “se é impossível haver algo que sinta, então é impossível haver algo sensível”, ou ainda segundo a formulação “se não é possível haver algo que sinta, então, não é possível haver algo sensível”. Aqui, então, pretende-se uma oposição à afirmação segundo a qual se segue “se há algo sensível, então há algo que sente”, assim como anteriormente opôs-se a “se há certo paciente, então, há certo agente”.

O mesmo ocorre com os relativos envolvidos na operação que corresponde à numeração e que resulta no numerado. Em um dos extremos estaria aquilo que numera ou que virá a numerar, ou ainda algo que pode numerar, e, em outro, o numerável ou que pode ser numerado. O argumento surge em resposta à afirmação de que “se não há algo que numera, não há algo numerável”. Essa Inferência consiste na proposição: (C) “se é impossível haver algo que numera, então, é impossível haver algo numerável” ou “se não é possível haver algo que numera, então não é possível haver algo numerável”, que é inferida a partir das condicionais: (A) “se há algo numerável, então pode ser numerado”; e (B) “se pode ser numerado, então pode haver algo que numera”.

Além da suposição de verdade quanto à condicional acima, Tomás de Aquino considera hipoteticamente a verdade de outra proposição, a saber, a condicional “se o movimento tem ser fixo nas coisas, então, sem que exista alma, há o seu número”. Tal afirmação pressupõe a verdade de “se algo possui ser fixo nas coisas, então, sem que exista alma haverá seu número”, na versão de Tomás: “se a pedra e o cavalo têm ser fixo nas coisas, então, sem que exista alma há o número deles”. Ao conceder-se verdade à proposição que diz respeito ao movimento, concede-se igualmente que o tempo existe sem a alma. Trata-se, afinal, da distinção específica entre os denominados entes sucessivos e os entes permanentes, segundo a qual os entes sucessivos não possuem ser fixo nas coisas, enquanto que os

permanentes o possuem. A partir disso pode-se assumir como verdadeira a condicional “se algo possui ser fixo nas coisas, então sem que alma exista seu número existe”, podendo-se assumir a proposição: (A) “se a pedra e o cavalo possuem ser fixo nas coisas, sem que a alma exista há os seus números”; e a proposição: (B) “se o movimento possui ser fixo nas coisas, sem que a alma exista há o número do movimento”. Assim, muito embora pedras e cavalos, na proposição A, sejam entes permanentes, o que implica na existência do seu número sem uma alma que numere, o mesmo não se dá com o movimento. Este caso ocorreria somente se hipoteticamente o movimento possuísse realmente, como sugerido pela condicional, o ser fixo nas coisas. Considere a passagem em que tal argumento é proposto:

Portanto, se o movimento tivesse ser fixo nas coisas, assim como a pedra ou o cavalo, poderia ser dito de modo absoluto que, assim como sem que exista alma, há o número das pedras, assim também sem que exista alma, haveria o número do movimento, que é o tempo. Mas o movimento não tem ser fixo nas coisas, nem é encontrado algo em ato nas coisas do movimento, salvo um certo indivisível do movimento, que é a divisão do movimento: mas a totalidade do movimento é admitida por meio da consideração da alma, que compara a disposição anterior do móvel à posterior. Portanto, assim o tempo tem ser fora da alma apenas segundo o seu indivisível: contudo, a própria totalidade do tempo é admitida por meio da ordenação da alma que numera o antes e o depois no movimento, como foi dito acima. Por esta razão o Filósofo diz claramente que o tempo, sem que exista alma, é de algum modo ente, isto é, imperfeitamente: assim como também se é dito que ocorre que haja movimento imperfeitamente sem alma. Por meio disto são solucionados os argumentos propostos acima para explicar que o tempo não existe porque é composto a partir de partes que não existem. Com efeito, é evidente a partir do que foi dito que ele não tem ser perfeito fora da alma, assim como nem o movimento.¹⁶⁹

Como é próprio dos entes sucessivos, esses não possuem ser fixo nas coisas porque suas partes, em sua totalidade ou algumas delas, não se encontram em ato. A necessidade do ser fixo nas coisas é apresentada em outros momentos como a necessidade da existência das partes do divisível, característica ausente em ambos, tempo e movimento. O princípio relacionado à necessidade de ser fixo nas coisas enuncia que de qualquer divisível existente é necessário que, enquanto é, haja uma ou alguma de suas partes. Entretanto, vê-se acima que algo do movimento encontra-se em ato, embora não constitua uma de suas partes, aquilo que é

169 Ibidem, IV, lec. 23. Si ergo motus haberet esse fixum in rebus, sicut lapis vel equus, posset absolute dici quod sicut etiam anima non existente est numerus lapidum, ita etiam anima non existente esset numerus motus, qui est tempus. Sed motus non habet esse fixum in rebus, nec aliquid actu invenitur in rebus de motu, nisi quoddam indivisibile motus, quod est motus divisio: sed totalitas motus accipitur per considerationem animae, comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur et tempus non habet esse extra animam, nisi secundum suum indivisibile: ipsa autem totalitas temporis accipitur per ordinationem animae numerantis prius et posterius in motu, ut supra dictum est. Et ideo signanter dicit philosophus quod tempus, non existente anima, est utcumque ens, idest imperfecte; sicut et si dicatur quod motum contingit esse sine anima imperfecte. Et per hoc solvuntur rationes supra positae ad ostendendum quod tempus non sit, quia componitur ex partibus non existentibus. Patet enim ex praedictis, quod non habet esse perfectum extra animam, sicut nec motus.

denominado de indivisível do movimento. Aqui, à semelhança do que foi afirmado na lição 15 do mesmo comentário, que abre a discussão sobre o tempo, o movimento tem seu estatuto de ente sucessivo declarado.

Assim, o indivisível do movimento está para o próprio agora do tempo, que proporcionalmente corresponde ao seu indivisível, conforme é dito por Tomás de Aquino ao corroborar o texto aristotélico. Assim, ele sustenta que não há nada divisível do tempo que esteja em ato, afinal, o agora do tempo, embora em ato, não é parte dele. A função do indivisível, portanto, reserva-se à limitação das partes como extremo ou término, seja como o indivisível do tempo ou como o indivisível do movimento, no tempo limitando passado e futuro, e no movimento dividindo-o.

Além de unicamente o indivisível possuir ser fixo nas coisas, as demais partes de um divisível como o movimento demandam a consideração da alma, que consiste no ato da comparação. Desse modo, tem-se a totalidade das partes, cada parte, e o indivisível, de maneira que somente esse último encontra-se em ato nas coisas ou fora da alma. Por outro lado, as partes são divididas por aquilo que se encontra em ato, e a sua totalidade se deve à operação da alma que compara. Ao aplicar-se ao movimento, tem-se o indivisível em ato, que enquanto divisão do movimento distingue diferentes disposições do móvel, uma anterior e outra posterior, cuja totalidade é admitida sob consideração da alma.

Quanto ao tempo, a consideração da alma corresponde ao ato de numerar aquilo que no movimento é identificado como antes e depois, que correspondem ao *utcumque ens* conforme introduzido pela tradução de Guilherme de Moerbeke e empregado por Tomás de Aquino ao tratar o tempo na ausência da referida alma que numera. O mesmo deve-se aplicar ao movimento que se encontra na ausência da alma que compara e age sobre as diferentes disposições do móvel. Assim, ambos, movimento e tempo, devem ser entendidos como *utcumque ens*, afinal, são imperfeitos em virtude da ausência de atualidade das partes que os compõem, isto é, de algum modo são entes mesmo sem alma. Isso é expresso de forma precisa em “o tempo, sem que exista alma, é de algum modo ente, isto é, imperfeitamente” e “ocorre que haja movimento imperfeitamente sem alma”, respectivamente indicando que *utcumque ens* deve ser tomado por imperfeito, e ambos em virtude da falta ou inexistência da alma. Portanto, o que ocorre ao movimento e ao tempo, ou entes sucessivos em geral, em presença da alma? Assim é encerrado o argumento ao propor que, quando esse for o caso, deve-se-lhes conferir uma existência completa, ou seja, perfeita.

Com isso Tomás de Aquino pretende responder à dúvida que inicia a discussão do tempo, que levanta os dois argumentos correntes contra a sua existência. Aqui a resposta é endereçada ao argumento segundo o qual o tempo não existe porque as suas partes não existem, e, em seguida, que aquilo que existe não é uma de suas partes, mas um limite entre elas. A importância da presente passagem está no estabelecimento de distinções e correspondências para o desenvolvimento do debate, como ser fixo nas coisas ou ser em ato e ser fora da alma; além do ser imperfeito ou *utcumque ens* e ser perfeito sem que haja alma ou sem a alma, e, por fim, o indivisível do movimento ou do tempo.

4.2 DE TEMPORE

Compare-se, portanto, o *Comentário à Física* de Tomás de Aquino ao *De tempore*. A passagem extraída do comentário de Tomás de Aquino à *Física*, que é introduzida por “mas o movimento não possui ser fixo nas coisas”¹⁷⁰, premissa segundo a qual observa-se que o movimento, assim como o tempo, não possui realidade fora do intelecto, adquire no *De tempore* caráter de objeção¹⁷¹. Trata-se de uma consideração apresentada em função do que Aristóteles afirma sobre a existência do tempo sem alma, salvo na hipótese de também haver movimento sem ela. Na versão latina de Moerbeke, lê-se: *impossibile est tempus esse, anima si non sit, nisi hoc quod utcumque ens est tempus, ut si contingit motum esse sine anima*¹⁷². Assim, a condição de Aristóteles é expressa em *ut si contingit motum esse sine anima*, de modo que desejando opor-se a isso, quem quer que o fizesse deveria afirmar que o movimento não existe sem a alma, cuja premissa correspondente poderia muito bem ser apresentada com a afirmação de que não é o caso que haja movimento sem alma.

Agora, considere abaixo como Pseudo Tomás de Aquino desenvolve a objeção acima:

Todavia, também há alguns que afirmam que o movimento depende da alma, visto que, como o movimento é algo sucessivo, as partes dele, que são o antes e o depois, não possuem ser nas coisas fora da alma, mas apenas na alma que compara a disposição anterior do móvel à posterior; por esta razão tem ser na alma apenas absolutamente e quanto ao seu ser perfeito. Entretanto, nas coisas fora da alma possui ser apenas segundo algo indivisível dele mesmo, e esse ser é um ser imperfeito e *secundum quid*, o mesmo afirmam sobre o tempo.¹⁷³

170 Cf. nota 169.

171 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opuscles de saint Thomas d'Aquin*, Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 34.

172 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Opera omnia, Romae, 1884, IV, 223a22-223a28.

173 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opuscles de saint Thomas d'Aquin*, Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 34. Sunt tamen quidam, qui dicunt etiam motus

A condição de que o movimento não depende da alma surge originalmente na *Física* em virtude da mencionada dependência do tempo em relação à alma, uma vez que, se isso ocorre por razão de ser um ente sucessivo, estender-se-ia o mesmo ao movimento. Aqui a objeção proposta por força dialética surge logo após duas conclusões que a antecedem na ordem dos argumentos. Essas respectivamente indicam a conclusão primária segundo a qual afirma-se que o número das coisas fora do intelecto não depende de nosso intelecto, e, por extensão, aquela segundo a qual se afirma que o movimento não depende do nosso intelecto e, assim, o tempo. O movimento também é dito sucessivo, o que é recebido pacificamente pelo opúsculo; seu ser, embora anteriormente tenha sido apresentado como ser fixo nas coisas por Tomás de Aquino, dá lugar agora ao ser nas coisas fora da alma, cuja diferente redação guarda o mesmo significado, afinal, ambos dizem respeito ao que se mantém perfeitamente fora do intelecto.

Posto isso, a objeção nega o ser fora da alma, ou, mais precisamente, o ser fixo fora da alma. Para isso, seguem-se os passos do argumento já lançado acerca do próprio tempo. Reafirma-se a necessidade da alma, que no presente caso diz-se alma que compara em lugar da alma que numera ou conta. Além disso, em lugar do antes e do depois segundo o fluxo do agora do tempo, são colocados os seus correspondentes na magnitude do lugar, o próprio móvel e a sua disposição no lugar qualificada segundo o antes e o depois, isto é, a disposição anterior e posterior do móvel.

Assim, em tal hipótese, as mesmas ponderações feitas sobre o tempo são afirmadas sobre o ser do movimento, o que deve ser entendido, portanto, acerca de todo ente sucessivo. Desse modo, opõe-se o ser na alma ao ser nas coisas fora dela. Esses correspondem, respectivamente, ao ser de modo absoluto que também responde pela expressão ser perfeito, e, por outro lado, o ser segundo determinado aspecto, respondendo também pelas expressões ser segundo algo indivisível, ou, ainda, ao ser imperfeito.

Ao cotejar-se sua resposta com aquela apresentada por Tomás de Aquino no *Comentário à Física*, são verificados elementos distintos que vão desde a terminologia

dependere ab anima, quia cum motus sit aliquod successivum, partes ejus quae sunt prius et posterius, non habent esse in re extra, sed solum in anima comparante priorem dispositionem mobilis ad posteriorem, et ideo solum habet esse in anima simpliciter, et quantum ad esse suum perfectum. In re autem extra habet esse solum secundum aliquod indivisible sui, et istud esse est imperfectum esse et secundum quid, et idem dicunt ipsi de tempore.

empregada por ambos até uma conclusão diversa. Considere-se a sua resposta em dois momentos, tal como apresento a seguir:

Isso não pode ser sustentado, porque é necessário que aquilo no qual o movimento está segundo seu ser completo e perfeito seja movido. Portanto, se o movimento segundo seu ser completo estivesse na alma, seria necessário que a alma fosse movida, o que é inconveniente, e por esta razão deve ser entendido que todo ser é a partir do ato. Contudo, o ato é divisível, como sustenta o Filósofo no nono da *Metafísica*; pois o ato é um determinado todo que existe simultaneamente, assim como a alma ou a brancura. E outro é o ato sucessivo, como o dia e uma competição, o infinito e o vazio, dentre os quais estão o movimento e o tempo.¹⁷⁴

Pseudo Tomás de Aquino, portanto, afirma não poder se sustentar a posição em que tanto o tempo quanto o movimento são concebidos como entes sucessivos, e, por isso, de algum modo são dependentes da alma. Aqueles que a propõem afirmariam que o seu ser simples ou perfeito está na alma, enquanto o ser imperfeito e *secundum quid* está fora dela, tratando-se do ser na alma e do ser fora da alma. Essa posição, está em conformidade com aquela defendida por Tomás de Aquino, especialmente em seu *Comentário sobre as Sentenças*. Trata-se também da posição defendida por Averróis em seu *Comentário à Física*, a quem o pronome *quidam* empregado por Pseudo Tomás de Aquino na passagem acima pode se referir¹⁷⁵.

Deve-se atentar primeiramente para aquilo que é apresentado na introdução da resposta, a premissa maior do que virá a ser o argumento contra a posição proposta. A proposição consiste na necessidade de se atribuir movimento àquilo em que se propunha estar o ser do próprio movimento, dito completo e perfeito, conforme expresso em “necessariamente aquilo em que o movimento está segundo seu ser completo e perfeito seria movido”. O argumento completo, que, por fim, leva Pseudo Tomás de Aquino a qualificar aquela opinião como inconveniente, consiste em admitir que aquilo em que o movimento está segundo o ser completo e perfeito necessariamente se move e, admitindo a hipótese de que este movimento está na alma, seria concluído que a alma necessariamente é movida, o que segundo ele não poderia ser o caso.

174 Ibidem, cap. 1, p. 34. Istud non potest stare, quia illud in quo motus est secundum esse suum completum et perfectum, necessario movetur. Si ergo motus secundum esse suum completum esset in anima, anima necessario moveretur, quod est inconveniens, et ideo intelligendum est quod omne esse ab actu est. Actus autem est divisibilis, ut vult Philosophus, IX. Metaph. Est enim actus quidam totus simul existens, sicut anima aut albedo. Et est alius actus successivus, ut dies et agon, infinitum et vacuum, de numero quorum sunt et motus et tempus.

175 AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, lib. IV, f.99r; TOMÁS DE AQUINO. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Parmae, Fiaccadori, 1856, lib. 1, d. 19, q. 2, a. 1.

Essa posição deve ser destacada, pois não encontrará paralelo nos comentários de Tomás de Aquino às *Sentenças* e à *Física*, ao menos no que diz respeito ao tempo. Ao traçar a possível influência sobre ele e o que seria pretendido por Pseudo Tomás de Aquino com o emprego do argumento nesse contexto, considero a seguir os textos de origem junto às respectivas traduções latinas da *Física*. Primeiramente, quanto à redação do trecho proposto, uma proposição semelhante é encontrada no *Comentário à Física* de Alberto Magno ao livro VIII, no qual afirma que a alma nunca se move *per se* nem pode ser movida *per se*. Considere-a abaixo:

Todas estas coisas são claramente evidentes a partir do que foi dito no princípio do quinto dos livros acima. E, por esta razão, não nos é necessário explicar novamente aqui mais do que isto que é evidente a partir do que foi dito, que a alma nunca é movida *per se* nem pode mover-se *per se*, posto que ela se move apenas no corpo, e se for separada do corpo, não será móvel pelo movimento físico, visto que é indivisível segundo a quantidade.¹⁷⁶

Alberto Magno propõe que a alma não se move *per se* nem é possível que venha a se mover de tal maneira, contudo assegura que se mova na medida em que se encontra no corpo, permitindo que se lhe atribua o movimento dito *per accidens*. Além disso, se considerada de algum modo à parte do próprio corpo, em virtude de sua simplicidade, não será possível igualmente ser admitido o movimento do tipo físico, uma vez que esse se dá por ocasião da quantidade. Alberto Magno faz referência ao já comentado livro V da *Metafísica*, segundo o que pretende justificar a brevidade de sua menção ao tópico naquele momento. Ali, Aristóteles e, conseqüentemente, os respectivos comentários por parte da tradição, aborda as espécies de movimentos, ou seja, o movimento *per se* e *per accidens*. Quanto a sua presença no livro VIII da *Física*¹⁷⁷, a proposição de Alberto Magno surge em resposta às distinções do movimento *per se* que na tradução latina utilizada por ele assumem as seguintes formas: *ab natura*, que envolve *a se ipso* e *ab alio*; e *extra naturam*, que diz respeito ao *ab violentia*¹⁷⁸.

176 ALBERTO MAGNO. *Physica*, Aschendorff, 1987, lib. 8, tr. 2, cap. 3, p. 588, lin. 57-64. Et haec omnia patent liquide ex his quae in principio quinti superiorum librorum sunt dicta. Et ideo non oportet nos hic amplius explanare ista praeter hoc solum, quod patet ex dictis, quod anima numquam movetur per se nec potest moveri per se, cum ipsa non moveatur nisi in corpore, et si separetur a corpore, non erit mobilis motu physico, cum sit indivisibilis secundum quantitatem.

177 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, VIII, 254b8-254b11.

178 ARISTÓTELES LATINO. *Physica*, (*translatio vetus*), Turnhout, Brepols, 2006, VIII, 254b4-254b25. O restante, porém, deve ser considerado: se todas as coisas são tais que podem mover-se e repousar, ou algumas são assim, algumas, por outro lado, sempre repousam, outras, porém, sempre se movem; isto, no entanto, deve ser demonstrado por nós. Portanto, das coisas que se movem e daquelas que são movidas, algumas se movem e são movidas segundo o acidente, outras, porém, por si mesmas; segundo o acidente, de modo que o são quaisquer coisas que estejam naqueles que se movem e nestes que são movidos, e que o são segundo a parte; contudo, as que são por si mesmas, não o são porque estão naquilo que se move e naquilo que é movido, nem

Além disso, a distinção do movimento *per accidens*, que se encontra nos movidos ou nos moventes, podendo ocorrer segundo a parte. A relação com a alma fica evidente, nas discussões sobre o movimento, se se recorre ao comentário de Averróis e Tomás de Aquino ao mesmo trecho. Pode ser observada a relação da alma a partir do viés introduzido pelo tempo, embora somente a redação de Alberto Magno conserve tamanha proximidade.

Considere-se a mesma passagem acima, agora comentada por Averróis, junto à tradução latina da *Física* correspondente. Quanto a essa há variação sinonímica nos termos que respondem pelas classificações já observadas. Assim, há o que se move *per se* segundo o movimento qualificado como natural, que se dá a partir de si e a partir de outro, paralelo àquele por violência e fora da natureza, bem como o *per accidens*, que compreende todos os existentes nos movidos ou que movem, assim como as partes¹⁷⁹. Ao comentá-lo, Averróis

naquilo em que alguma parte sua move ou é movida. Contudo, daquelas que são movidas *per se*, algumas o são por si mesmas, outras por outro, e certamente algumas por natureza, outras, porém, por violência e fora da natureza; com efeito, qualquer coisa que se mova por si mesma, move-se por natureza, como qualquer um dos animais; pois um animal move-se por si mesmo; ora, o princípio do movimento está em qualquer um deles, chamamos esta de mover-se por natureza. Consequentemente todo o animal move a si mesmo por sua própria natureza, o corpo, porém, segundo é corpo, pode mover-se por natureza e fora de sua natureza; pois difere porque se move segundo um tipo do movimento, e, se ocorre, a partir do tipo de elemento que ele seja composto. Daqueles que são movidos por outro, alguns são movidos por natureza, outros, porém, fora da natureza, como a terra para cima e o fogo para baixo estão fora das suas naturezas. Ademais as partes dos animais muitas vezes são movidas fora da sua natureza, segundo as suas posições e os modos do movimento (Reliquum vero considerandum est, utrum omnia huiusmodi possibilia moveri et quiescere, aut quaedam quidem sic, alia vero semper quiescunt, alia vero moventur semper; hoc autem demonstrandum est a nobis. Moventium igitur et eorum, quae moventur, alia quidem secundum accidens movent et moventur, alia autem per se ipsa, secundum accidens quidem, ut quaecue sunt, in eo quod sunt in moventibus et in his quae moventur, et quae sunt secundum partem, alia autem per se ipsa, quaecumque non sunt in eo quod haec sunt in movente et quod movetur, neque in eo quo pars aliqua ipsorum movet aut movetur. Eorum autem, quae per se, alia quidem a se ipso, alia vero ab alio, et alia quidem natura, alia vero violentia et extra naturam; quaecumque enim ipsum a se ipso movetur, natura movetur ut quodlibet animalium; movetur enim ipsum animal ipsum a se ipso, quoruncumque autem principium in ipsis motus est, haec natura dicimus moveri. Unde animal quidem totum natura ipsum se ipsum movet, corpus autem, secundum quod est corpus, contingit et natura et extra naturam moveri; differt enim, secundum qualem motum, quod movetur, eveniat et ex quali elemento constet. Et eorum quae moventur ab alio, alia quidem natura moventur, alia autem extra naturam, extra naturam quidem ut terrena sursum et ignis deorsum. Amplius autem, partes animalium multotiens moventur extra naturam, iuxta positiones et modos motus).

179 ARISTÓTELES LATINO. *Physica*, (Miguel Scotus). In: AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, VIII, 254b4-254b25. Portanto, resta agora considerar se todos os entes são de tal disposição, de modo que são movidos e repousam, ou alguns são de tal disposição, e alguns sempre repousam e outros sempre são movidos: pois isto é o que agora nos é necessário declarar. Portanto, nós afirmamos que quanto aos moventes e aos movidos alguns são *per accidens* e outros *per se*. Ora, são *per accidens* como todos os que existem nos movidos ou nos moventes, e que o são como parte. Porém, *per se* são todos que movem ou são movidos, não porque existem no motor ou no movido, nem porque uma parte deles move ou é movida; contudo daqueles que são movidos *per se* alguns são movidos a partir de si e alguns a partir de outros. Desses, alguns naturalmente e outros violentamente e fora da natureza, pois o que se move a partir de si move-se naturalmente assim como cada um dos animais: pois o animal move-se a partir de si e tudo cujo princípio do movimento está em si mesmo é dito mover-se naturalmente. Por esta razão o animal, segundo o todo, move a si mesmo naturalmente, contudo é possível que o corpo deles se mova naturalmente e fora da sua natureza. Com efeito, isto diversifica-se segundo o movimento, que ocorre para ele de modo que se mova segundo ele e

distinguiu dois modos para o movimento accidental, em que um deles é exemplificado pela alma, procedimento semelhante ao adotado em seu *Comentário ao De Anima*¹⁸⁰. Considere a passagem do *Comentário à Física* abaixo:

Em seguida [Aristóteles] divide aquilo que é *per accidens* naquilo que é *per accidens* que se diz de modo principal e naquilo que se move por meio de sua parte, que se diz secundário. Ele afirma: “*per accidens*, porém”, isto é, aquilo que se diz de modo principal é como o ser que existe nos moventes e movidos, isto é, que aquilo que se move *per accidens* é tudo o que é dito mover-se porque está no movido. Isto se dá de dois modos, em um modo que é impossível, de modo que se mova completamente, como a alma no corpo, e outro modo que é possível, de modo que se mova, como os homens sentados no navio, e semelhantemente também o motor *per accidens* é aquilo que está no motor, como a vermelhidão que está no fogo, a qual é comburente *per accidens*.¹⁸¹

segundo o elemento a partir do qual ocorra de modo a constituir-se. Porém, daqueles que são movidos a partir de outros, alguns são movidos naturalmente e outros fora da sua natureza. Fora da sua natureza, porém, é como o movimento dos corpos terrestres para cima e o movimento do fogo para baixo; os membros de um animal também são movidos muitas vezes fora de sua natureza por razão dos modos de sua posição ou por razão das partes do seu movimento (Remanet nunc igitur considerare utrum omnia entia sint talis dispositionis ut moveantur et quiescant aut quaedam sint talis dispositionis et quaedam quiescunt semper et quaedam moventur semper. Hoc enim est quod oportet nos nunc declarare. Dicamus nos igitur quod moventia et mota movent et moventur quaedam per accidens et quaedam per se. Per accidens autem sicut omnia existentia in motis aut moventibus et sicut ea quae sunt quasi pars, per se vero sunt omnia quae movent aut moventur non quia existunt in motore aut in moto nec quia pars eorum movet aut movetur, eorum autem quae moventur per se quaedam moventur ex se et quaedam ex aliis. Et istorum quaedam naturaliter et quaedam violente et extra naturam, quod enim movetur ex se, movetur naturaliter sicut unumquodque animalium. Animal enim movetur ex se et omne cuius principium motus est in eo dicitur moveri naturaliter. Et ideo animal secundum totum naturaliter movet se, suum corpus autem possibile est ut moveatur naturaliter et extra naturam. Hoc enim diversatur secundum motum, cui contingit ut moveatur secundum ipsum et secundum elementum ex quo contingit ut constituatur. Eorum vero quae moventur ex aliis quaedam moventur naturaliter et quaedam extra naturam. Extra naturam vero est sicut motus corporum terrestrium ad superius. Et motus ignis ad inferius et membra animalis etiam multotiens moventur extra suam naturam propter modos sue positionis aut propter partes sui motus).

180 AVERRÓIS. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum In Aristotelis De Anima Libro*, Cambridge, 1953, lib. I, 37, l. 23-34. O movimento do navio não é atribuído aos tripulantes essencialmente. Isto é evidente a partir do movimento dos membros em ação dos quais é atribuído movimento ao homem e ao animal, a saber, o pé. Com efeito, o movimento essencial não é encontrado neles. Deves saber que aquilo que é dito movido porque está no movido se dá de dois modos: um modo pelo qual é possível que se mova *per se*, como os tripulantes no navio que são movidos por meio do navio; e outro modo que é impossível, como a brancura que se move por meio do corpo branco (Et motus navis non attribuitur equitantibus essentialiter. Et hoc manifestum est ex motu membrorum propter que attribuitur motus essentialiter homini et animali, scilicet pedum. Motus enim non attribuitur homini essentialiter nisi propter hec membra, et iste motus non invenitur in equitantibus in navi. Motus igitur essentialis non invenitur in eis. Et debes scire quod illud quod dicitur motum quia est in moto est duobus modis: modo qui est possibilis ut moveatur per se, ut equitantes in navi qui moventur per motum navis; et modo qui est impossibilis, ut albedo que movetur per motum corporis albi).

181 AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, lib. VIII, f.364 L-M. Deinde divisit illud quod est per accidens in illo, quod est per accidens quod dicitur principaliter et illud quod movetur per suam partem quod dicitur secundario. Et dixit: Per accidens vero, id est illud quod dicitur principaliter est, sicut esse quod existit in moventibus et motis, id est quod illud quod movetur per accidens est omne quod dicitur moveri quia est in moto. Et hoc est duobus modis, modo qui est impossibile ut moveatur omnino, ut anima in corpore, et modo qui est possibile ut moveatur, ut homines sedentes in navi et similiter etiam motor per accidens est illud quod est in motore, sicut rubedo, quae est in igne, quod est comburens per accidens.

Quanto ao *Comentário à Física*, há, portanto, a descrição de dois modos acidentais, o primeiro como completamente impossível de mover-se, entre os quais é contada a alma no corpo, que difere daquele que é dito possível de ser movido, cujos exemplos são os marinheiros no navio e a vermelhidão no fogo. Embora entre as hipóteses de movimento acidental a alma no corpo como “impossível de mover-se” tenha ocorrência somente na passagem da *Física*, em tudo mais a exposição coincidirá com aquela do *De Anima*, alterando-se apenas a cor que exemplifica o modo possível, sendo constante em ambos a figura dos marinheiros ou tripulantes no navio.

O mesmo paralelo pode ser realizado em relação aos comentários de Tomás de Aquino. Ao comentar o respectivo trecho do livro VIII da *Física*, o filósofo remete a discussão ao *De anima*¹⁸², precisamente, ao perguntar se a alma se relaciona com o corpo como o marinheiro em relação ao navio. Tal circunstância é indicada também pela referência cruzada do seu *Comentário à Física* ao *Comentário ao De Anima*, em que é indicado o modo como a alma está disposta com relação ao movimento e os seus diversos modos, ao passo que à alma é permitido mover sem ser movida, salvaguardando a proposição segundo a qual nela não haveria movimento¹⁸³. Compare-se abaixo:

182TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. VIII, lec. 7. Após esses que são movidos por meio da violência, é evidente que isto que é movido por outro move-se nestes que são movidos segundo a natureza por si mesmos, assim como os animais dizem-se movidos por si mesmos. Com efeito, nestes é evidente que algo é movido por outro: mas pode haver dúvida quanto a de que modo é necessário admitir nestes o movente e o que é movido, pois quanto ao que parece a partir do primeiro aspecto, segundo parece a muitos, assim como nos navios e em outros artificios, que não são [movidos] segundo a natureza, o que move difere daquilo que é movido, assim como o marinheiro em relação ao navio, como é dito no II do *De anima*. Por meio deste modo parece que todo animal move a si mesmo, enquanto uma parte deles move a outra. Contudo, se a alma se relaciona com o corpo como o marinheiro em relação ao navio, resta que venha a ser investigado no livro *De anima*. Porém, que desse modo diga-se que algo move a si mesmo, enquanto uma parte dele move e a outra é movida, explicar-se-á na sequência (Post ista vero quae moventur per violentiam, manifestum est quod id quod movetur ab alio movetur, in iis quae moventur secundum naturam a seipsis, sicut animalia dicuntur seipsa movere. In iis enim manifestum est quod aliquid ab alio movetur: sed dubium potest esse quomodo oporteat accipere in ipsis movens et quod movetur. Quantum enim ex primo aspectu apparet, et secundum quod multis videtur, sicut in navibus et in aliis artificialibus quae non sunt secundum naturam, diversum est quod movet ab eo quod movetur, sic et in animalibus: videtur enim quod hoc modo se habeat anima quae movet, ad corpus quod movetur, sicut nauta ad navim, ut dicitur in II de anima. Et per hunc modum videtur quod totum animal seipsum moveat, in quantum una pars eius aliam movet. Utrum autem se habeat anima ad corpus sicut nauta ad navim, in libro de anima inquirendum relinquit. Quod autem sic aliquid dicatur seipsum movere, in quantum una pars eius movet et alia movetur, in sequentibus ostendetur).

183 ARISTÓTELES LATINO. *De anima* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *In tres libros De Anima*, Venetiis, Apud Hieronymum Scotum, 1550, lib. I, 405b32–406b14. Ora, deve-se considerar primeiro acerca do movimento: pois talvez não seja apenas falso que sua substância seja deste modo que eles afirmam, dizendo que a alma é aquilo que move a si mesmo, ou pode mover, mas o movimento é uma das coisas impossíveis de haver nela. Portanto, que não é necessário o próprio movente também mover-se, foi dito anteriormente. Com efeito, tudo se move de dois modos: pois ou [move-se] segundo outro ou segundo si mesmo. Dizemos segundo outro quaisquer coisas que se movam desde que estejam naquilo que se move, como os marinheiros, visto que os

Isto foi dito anteriormente, a saber, no oitavo livro da *Física*, que não é necessário todo movente mover-se. Naquele que move a si mesmo também há duas coisas: uma é o movente e a outra o movido. É impossível que aquilo que é o movente mova-se *per se*. Contudo nos animais, embora a parte movente não se mova *per se*, entretanto, move-se *per accidens*. Com efeito, tudo que é movido, move-se de dois modos: pois ou [se move] segundo si, ou segundo outro, ou *per accidens*. Segundo si, quando a própria coisa se move, como o navio; *per accidens*, ou segundo outro, quando ele mesmo não se move, mas aquilo no qual está: assim como o marinheiro move-se no navio, não porque ele mesmo se move, mas porque o navio se move. Consequentemente, esta afirmação é verdadeira, a saber, o navio se move segundo si mesmo, o marinheiro, porém, segundo o acidente. É evidente que o marinheiro não se move *per se*, pois quando algo é movido *per se*, move-se segundo as suas partes; assim como na caminhada o pé é anterior à própria caminhada; e isto, quando o marinheiro está no navio, não ocorre nele. Portanto assim é evidente que o mover-se é dito de dois modos: segundo si mesmo e segundo o acidente. Mas esses atribuem à alma o mover-se segundo si mesma. Por esta razão desconsidero no presente se alma é movida *per accidens*, entendamos acerca da alma se é movida segundo si mesma e participa do movimento, assim como eles afirmavam.¹⁸⁴

A intenção apresentada quanto ao movimento da alma, e a participação no movimento, diz respeito às opiniões abordadas por Aristóteles levantadas pela pergunta acerca do movimento da alma¹⁸⁵. As posições disputadas por ele estão em torno de duas proposições

navios não se movem do mesmo modo. Este move-se segundo si mesmo, aqueles, porém, desde que estejam naquilo que se move. Ora, isto é evidente em suas partes, pois o movimento próprio ao pé é a caminhada, contudo este também ao homem. Porém, naquele momento não ocorre nos marinheiros. Assim o mover-se é dito de dois modos, agora entendamos acerca alma, se se move por si mesma e participa do movimento (Considerandum autem primum quidem de motu. Fortassis enim non solum falsum est, substantiam ipsius huiusmodi esse, qualem aiunt, dicentes animam esse, quod est seipsum movens, aut possibile movere. Sed unum quiddam impossibilium inesse ipsi motum. Quod quidem igitur non necesse sit, movens et ipsum moveri, prius dictum est. Dupliciter enim movetur omne. Aut enim secundum alterum, aut secundum seipsum. Secundum alterum dicimus, quaecumque moventur ex esse in eo quod movetur, ut nautae. Non enim similiter moventur navi. Haec quidem secundum seipsam movetur, illi autem ex esse in eo quod movetur. Manifestum autem in partibus est. Proprius quidem enim motus pedum, ambulatio, haec autem et hominum est. Non inest autem nautis tunc: Dupliciter itaque dicto moveri, nunc intendimus de anima, si per seipsam movetur et participat motu).

184 TOMÁS DE AQUINO. *Sentencia libri De anima*, Opera omnia, Romae, 1984, lib. 2, lec. VI. Et hoc prius dictum est, scilicet in octavo physicorum, videlicet quod non sit necesse omne movens moveri. In movente etiam seipsum duo sunt: unum movens, et aliud motum: et impossibile est, quod illud quod est movens, moveatur per se. In animalibus autem licet non moveatur per se pars movens, movetur tamen per accidens. Omne enim quod movetur, movetur dupliciter: quia vel secundum se, vel secundum alterum, seu per accidens. Secundum se, quando res ipsa movetur, ut navis: per accidens, vel secundum alterum, quando non movetur ipsum, sed illud in quo est: sicut nauta in navi movetur, non quia ipse moveatur, sed quia navis movetur. Unde haec est vera, scilicet navis movetur secundum se, nauta vero secundum accidens. Et quod non movetur nauta per se, patet: quia quando aliquis movetur per se, movetur secundum partes suas; sicut in ambulatione prius est pedum ambulatio, et hoc, cum est nauta in navi, non inest ei. Sic ergo patet, quod moveri dicitur dupliciter: secundum se et secundum accidens. Sed isti attribuebant animae moveri secundum se. Et ideo praetermisso ad praesens utrum anima moveatur per accidens, intendamus de anima si movetur secundum se et participat motu, sicut isti dicebant.

185 Ibidem, lib. I, cap. III, lec. 6. Mas, após dito isto, disputemos em relação à posição daqueles, a saber, se a alma se move. Ora, eles afirmavam essas duas proposições: que a alma se move e que o movimento seria parte da substância da alma. Aristóteles, porém, nega ambos, dizendo que: “pois talvez, etc.”. Ele diz isto porque ainda não provara o que está afirmando, que não somente é falso que o movimento é parte da substância da alma, segundo afirmam aqueles que a definem dizendo que a alma é o aquilo que move ou pode mover a si mesma,

prontamente afastadas por Aristóteles, a saber, que a alma se move e que o movimento seria parte da substância da alma. Tal recusa envolve a inconsistência da definição apresentada por aqueles a quem é endereçada a disputa, pois o fazem em termos do movimento, definindo-se, portanto, a alma como aquilo que move a si mesmo. Isso afastaria a segunda proposição apresentada segundo a qual o movimento é parte da substância da alma e, portanto, não participa do movimento. Para além disso, segue-se a completa negação quanto a qualquer possibilidade de mover-se, o que Aristóteles prova em seis argumentos enumerados por Tomás de Aquino. Esses são levantados em resposta àqueles que argumentam em favor do movimento *per se* da alma. Aristóteles apresenta a opinião de uma série de filósofos, dentre eles Demócrito, Heráclito, Alcmeão, Tales, Crítias e Anaxágoras. Todos são apresentados como proponentes da posição a ser combatida, pois atribuiriam à alma o movimento *per se* ou o mover-se *secundum se*. Tomás de Aquino reconhece nos argumentos uma fraqueza relativa, embora lhes confira a eficácia necessária para a recusa da posição a que são destinados; procedimento que, segundo o Tomás, ordinariamente é adotado por Aristóteles em suas investigações¹⁸⁶.

Entre os seis argumentos, o destaque cabe ao quarto, precisamente a sua premissa e a correspondente objeção proposta no comentário. Ele consiste em extrair a conclusão considerada impossível da afirmação de que o movimento também convém à alma. Tomás de Aquino o reproduz da seguinte maneira: admitindo-se que o movimento da alma se dá por meio do movimento do próprio corpo em que se encontra, duas coisas podem ser concluídas de modo lógico ou racional, por um lado o corpo se move pelas mesmas espécies de

mas é totalmente impossível que à própria alma convenha que se mova (Sed hoc praetermissio, disputemus ad positionem eorum, utrum scilicet anima moveatur. Dicebant autem isti, duo: scilicet quod anima movetur, et quod motus esset de substantia animae. Aristoteles autem utrumque negat, dicens, quod fortassis. Hoc dicit, quia nondum probaverat hoc quod dicit, non solum falsum est, quod motus sit de substantia animae, secundum quod dicunt definiens ipsam, dicentes animam esse quod est seipsum movens, aut possibile movere; sed totaliter impossibile est ipsi animae convenire, quod moveatur).

186 Ibidem, lib. I, cap. III, lec. 6. Que [a alma] não se move *per se*, Aristóteles prova com seis argumentos. Acerca destes argumentos, deve-se considerar que, embora os argumentos de Aristóteles pareçam significar pouco, entretanto são eficazes, porque o são em relação à posição: pois deve-se argumentar de modo diferente em relação a quem almeja a verdade de modo absoluto, pois é necessário proceder a partir de coisas verdadeiras; mas em relação a quem argumenta para uma posição, ele procede a partir das coisas oferecidas. Por esta razão, Aristóteles, quando argumenta contra as posições, frequentemente parece introduzir argumentos pouco eficazes, pois procede a partir das coisas oferecidas, para destruir a posição (Et quod non movetur per se, probat Aristoteles sex rationibus. Circa quas rationes considerandum est, quod licet rationes Aristotelis parum videantur valere, nihilominus sunt efficaces, quia sunt ad positionem: aliter enim argumentandum est ad eum qui simpliciter intendit veritatem, quia ex veris oportet procedere: sed qui arguit ad positionem, procedit ex datis: et ideo frequenter Aristoteles, et quando argumentatur ad positiones, videtur quod inducat rationes parum efficaces, quia procedit ex datis ad interimendum positionem).

movimentos realizadas pela alma e, por outro lado, a alma, pelas mesmas espécies do corpo; contudo, ao corpo corresponde o movimento local; portanto, também a alma; visto que ambos se movimentam segundo o lugar, à alma é permitido, após abandonar o corpo, retornar a ele, trazendo à vida animais que uma vez estiveram mortos; isso, no entanto, prontamente é recusado como impossível¹⁸⁷. Assim, o argumento apresentado é antes uma redução por absurdo.

O caminho que retoma a atenção ao *De tempore* é oferecido pela objeção ao argumento, apresentada por Tomás de Aquino ainda em seu comentário. Após a introdução da redução tratada acima, a objeção aponta a precisão com que deve ser empregado o termo “movimento” quando aplicado à alma. Considere a seguir aquilo que é proposto:

Contra este argumento alguns objetam afirmando que isto, a saber, que a alma move pelos mesmos movimentos pelos quais é movida, não é verdadeiro, pois a alma se move apenas segundo o apetite e a vontade, contudo move o corpo pelos outros movimentos. Ao que se deve responder que desejar, querer e coisas semelhantes não são movimentos da alma, mas operações. Porém, o movimento e a operação diferem, pois o movimento é o ato de algo imperfeito, a operação, porém, é o ato de algo perfeito. Entretanto, aquela proposição segundo a posição é verdadeira, pois aqueles diziam que a alma não é móvel, salvo segundo move o corpo.¹⁸⁸

A objeção dirige-se à proposição que originariamente constituiu a premissa do argumento anterior junto às conclusões logicamente extraídas dela, a saber, a alma se move ao mover o próprio corpo, o corpo move pelos movimentos com que a alma se move, e a alma se move a partir dos movimentos pelos quais o corpo move¹⁸⁹. Aqui, pois, a proposição é

187 Ibidem, 1984, lib. I, cap. III, lec. 6. [Aristóteles] propõe o quarto argumento quando diz: “contudo, porque etc.”, que é este: vós dizeis que a alma se move desde que move o corpo; portanto é racional afirmar que move o corpo a partir daqueles movimentos pelos quais ela mesma se move; inversamente será verdadeiro afirmar que se move a partir daqueles movimentos pelos quais move o corpo. Mas o corpo se move segundo a mudança do lugar; portanto a alma se move segundo o lugar. Mas se a alma se movimentar segundo o lugar, deve movimentar o corpo, então a própria alma que sai de um corpo pode entrar novamente nele: pois a alma ingressar no corpo quer dizer tornar o corpo à vida; a isto segue-se que os mortos dentre os animais se reergam segundo a natureza, o que é impossível (Quartam rationem ponit cum dicit quoniam autem quae talis est. Vos dicitis animam ex hoc moveri, quod movet corpus; ergo rationabile est dicere, quod illis motibus movet corpus, quibus ipsa movetur: et e converso, verum erit dicere, quod illis motibus movetur, quibus movet corpus. Sed corpus movetur secundum loci mutationem: ergo anima movetur secundum locum. Sed si moveri animam secundum locum est mutare corpus, contingit ipsam animam exeuntem iterum intrare corpus. Et quia animam ingredi corpus est vivificare corpus: sequitur ad hoc, mortua de numero animalium, secundum naturam resurgere, quod est impossibile).

188 Ibidem, lib. I, cap. III, lec. 6. Contra hanc rationem aliqui obiiciunt, dicentes, quod hoc scilicet quod anima moveat eisdem motibus quibus movetur, non est verum, quia anima non movetur nisi secundum appetitum et voluntatem, movet autem corpus aliis motibus. Ad quod dicendum, quod appetere, et velle, et huiusmodi, non sunt motus animae, sed operationes. Motus autem et operatio differunt, quia motus est actus imperfecti, operatio vero est actus perfecti. Nihilominus tamen vera est illa propositio secundum positionem; quia illi dicebant animam non aliter mobilem, nisi secundum quod movet corpus.

189 Ibidem, lib. I, cap. III, lec. 6.

reformulada como “a alma move com os mesmos movimentos pelos quais se move”. A verdade é recusada à sentença em virtude do que se pretende ao afirmar que a alma se move. O movimento é admitido pela alma somente em duas hipóteses, o movimento segundo o apetite e o movimento segundo a vontade.

As demais espécies do movimento, entre as quais conta-se o movimento do lugar empregado no exemplo anterior, são realizadas apenas pelos corpos. Desse modo, diz-se que a alma se move segundo o apetite e segundo a vontade, enquanto que move o corpo a partir de outras espécies de movimentos, exclusivos a estes. Obtém-se neste procedimento o argumento levantado por alguns contra aquele elencado por Aristóteles, objeção em que se exige a distinção quanto à espécie de movimento que se atribui à alma. Contudo, tal objeção não constitui a opinião de Tomás de Aquino, consistindo somente no que ele introduz como resposta. Assim, a solução à objeção segundo a qual o que se atribui à alma é um movimento de espécie distinta daqueles realizados pelos corpos, de modo a não os confundir, dá lugar agora à proposta de completa ausência de movimento na alma. Não haveria, portanto, movimento na alma, mas as chamadas operações da alma, entre as quais estão o querer e o desejar. No entanto, a despeito disso, Tomás concede que, no que se refere à posição formulada, a ressalva quanto à presença de outra espécie de movimento que coubesse somente à alma, naquele caso, é eficaz.

Quanto à sua resposta, porém, cabe que se distingam ambos, movimento e operação, e assim Tomás o faz. Definem-se, afinal, pela perfeição daquilo do qual são o ato. Assim, o movimento é o ato do imperfeito, ou melhor, daquilo que é imperfeito, e, por outro lado, a operação é o ato do perfeito, isto é, daquilo que é perfeito. Nesse ponto, inicialmente pretendido, retorna-se ao *De tempore*.

A distinção entre dois atos é também realizada por Pseudo Tomás de Aquino. Isso é introduzido como um aspecto a ser compreendido em virtude da proposição oferecida por ele segundo a qual se o movimento estivesse com o seu ser completo na alma, esta necessariamente seria movida. Contudo essa conclusão é qualificada como inconveniente. A discussão sobre o movimento da alma, ou na alma, pertence primordialmente ao *De anima* e, tal como nas outras ocasiões abordadas, aos comentários correspondentes. Contudo, junto a isso também se observa o emprego da distinção em comentários ao livro VIII da *Física*, como é o caso de Tomás de Aquino. Esse emprego, de modo geral, remete àquilo abordado muitas

vezes pelo respectivo comentador em seu comentário ao *De anima*, quando também o possui. Esse é o caso identificado nos textos de origem tratados aqui. Os três filósofos abordados, Alberto Magno, Tomás de Aquino e Averróis, incluem tal consideração acerca do movimento na alma, empregando-a no livro VIII da *Física* e remetendo-a ao *De anima*. Isso ocorre tacitamente, no caso de Alberto Magno, cuja redação é refletida no *De tempore*; por outro lado, explicitamente no caso de Averróis, cujas redações dos argumentos, em sua versão latina, em muito se aproximam uma da outra em ambos os comentários; quanto a Tomás de Aquino, no entanto, textualmente a lega ao *Comentário ao De anima*. De todo modo, o uso no contexto do livro IV da *Física* ou das discussões que envolvem o tempo é especialmente realizado por Pseudo Tomás de Aquino. Assim, tal como se observa no comentário de Tomás um desdobramento da disputa sobre movimento na alma na posterior distinção entre ato daquilo que é perfeito e ato daquilo que é imperfeito, também é observado que Pseudo Tomás de Aquino passa da asserção quanto à impossibilidade do movimento propriamente dito na alma, isto é, segundo o ser completo, para a distinção entre os dois atos, nesse caso, ato daquilo que existe todo simultaneamente e o ato sucessivo.

Considere-se, então, como isso é desenvolvido no *De tempore*. Primeiramente, a afirmação de que há dois atos é invocada em virtude da distinção feita por ele entre o ser perfeito e completo e o ser imperfeito e incompleto, e a recusa do primeiro no que diz respeito ao movimento na alma. Assim, Pseudo Tomás o faz com o intuito de esclarecê-la. O ato é dito daquele que existe todo simultaneamente e daquele que é sucessivo. O primeiro corresponde ao ser completo, e o segundo, ao ser incompleto ou *secundum aliquid*, cuja relação com o ato se dá em virtude de que tudo aquilo existente o é por razão do ato. Para tal, Pseudo Tomás de Aquino adota um procedimento constante em todo o opúsculo, que é invocar Aristóteles segundo o que é exposto no livro IX da *Metafísica*. Com a proposição de que o ato é duplo, ele se referiria à seguinte passagem da obra:

Ora, depois do que foi tratado acerca da potência que se diz segundo o movimento, determinemos acerca do ato, o que ele é e quais os tipos, pois o possível ficará simultaneamente evidente naqueles em que se dividem, porque não dizemos ser possível somente o que é naturalmente capaz de mover algo, ou ser movido por algo, seja absolutamente ou de certo modo, mas também outros modos. Por esta razão, ao investigar também nos debruçaremos sobre isto. Ora, o ato é o existir da coisa, não do modo como afirmamos haver a potência, como na madeira, Mercúrio, e no todo, a metade, pois de algum modo poderia ser extraída, e daquele de conhecimento se, podendo e não investigando, ele pode especular, mas isto em ato. Contudo, o que queremos dizer é evidente nos particulares pela indução. Não é necessário investigar

o termo de todas as coisas, mas conceber o proporcional: pois, por exemplo, aquele que constrói é algo em relação àquele que pode construir, o que está desperto, em relação àquele que dorme, o que vê, em relação àquele que tem os olhos fechados, porém, que possui visão, o que está separado da matéria em relação à matéria, o produzido em relação ao não produzido; que para uma parte desta diferença esteja o ato determinado, para a outra, porém, o possível. Contudo, nem todas as coisas são ditas em ato do mesmo modo, mas ou proporcionalmente, enquanto em algo, ou em relação a algo. Este como o movimento em relação à potência, aquele, porém, como a substância em relação à matéria. Ora, o infinito, o vácuo e quaisquer outras coisas semelhantes são ditas em potência e em ato de modo diverso a muitos dos entes, como daquele que vê, que caminha e o visível: pois estes podem, e de modo absoluto, ser verificados, às vezes este que é visível porque é visto, aquele, porém, porque é possível ser visto. Mas o infinito não está em potência deste modo, como se viesse a ser separável em ato, mas no conhecimento: pois, porque a divisão não finda, isto mostrará que este ato está em potência, porém não que está separado. Portanto, quanto ao que está em ato, o que é e quais os tipos, estará evidente para nós a partir disto e coisas semelhantes.¹⁹⁰

Aristóteles, apresentado aqui na versão latina de Moerbeke, afirma o que se pretende quanto ao o que é o ato e quais os seus tipos. O ato diz-se, portanto, como o existir da coisa. Com vistas a distingui-lo da potência, faz-se uso de exemplos em que tal diferença se evidencia, assim como nos casos trazidos na passagem, em que a estátua de Mercúrio está em potência na madeira, bem como a metade de um todo pode ser extraída do todo, ou que possui conhecimento aquele que, embora não se preste à investigação ou especulação, poderia fazê-la. Então, uma vez que se dê Mercúrio na madeira, a metade do todo e o conhecimento daquele que se presta para tanto, dizem-se, afinal, em ato.

Para clareza do que ele pretende por ato, Aristóteles sugere a indução a partir das coisas particulares, e que sejam concebidas, não segundo a definição, mas de modo proporcional. Assim, dispõe-se, a título de exemplificação, diversos exemplos de relações, ocasião em que uma vez mais identifica um lado da relação com o ato e o outro com a

190 ARISTÓTELES LATINO. *Metaphysica* (trad. Moerbeke). In: ARISTÓTELES. *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, IX, 1048a25-1048b34. Quoniam autem de potentia, quae secundum motum dicitur, dictum est, de actu determinemus, quid est actus et quale quid. Etenim possibile simul manifestum erit dividendum, quia non solum hoc dicimus possibile quod aptum natum est movere aliud, aut moveri ab alio, aut simpliciter, aut modo quodam, sed et aliter. Quapropter quaerentes, et de hiis supervenimus. Est autem actus existere rem; non ita sicut dicimus potentia, ut in ligno Mercurium et in toto medietatem, quia auferetur utique, et scientem et non speculantem si potens potest speculari. Sed hoc actu. Palam autem in singularibus inductione quod dicere volumus, et non oportet omni rei terminum inquirere, sed per proportionale conspiciere, quia ut aedificans ad aedificabile, et vigilans ad dormiens, et videns ad claudens quidem oculum, visum autem habens, et segregatum ex materia ad materiam, et laboratum ad illaboratum, est *aliquid*, et huius differentiae alteri parti sit actus determinatus, alteri autem possibile. Dicuntur autem actu non omnia similiter, sed aut proportionaliter, ut hoc in hoc aut ad hoc, hoc in hoc aut ad hoc. Hoc quidem ut motus ad potentiam, illa vero ut substantia ad aliquam materiam. Aliter autem, et infinitum, et vacuum, et quaecumque talia dicuntur potentia, et actu multis entium ut videnti, et vadenti, et visibili. Haec quidem enim contingunt, et simpliciter verificari, aliquando quidem hoc visibile, quia videtur. Illud vero, quia videri possibile. Sed infinitum non ita potentia est, tanquam actu futurum separabile, sed notitia. Eo enim quod non deficiat divisio, ostendet esse potentia hunc actum, in separari vero non. Quod quidem igitur actu, et quid est, et quale, ex his, et similibus manifestum erit nobis.

potência. Ao estabelecer essa diferença, Aristóteles nomeia um dos termos da relação de ato determinado e o outro de possível. Desse modo, é sugerido ali que de modo proporcional considere-se que aquele que constrói é algo em relação àquele que pode construir; aquele que está em estado de vigília, em relação a alguém que está dormindo; aquele que vê, em relação àquele que, mesmo possuidor da visão, mantém os seus olhos fechados; aquilo que está separado da matéria, em relação à própria matéria; e, por fim, aquilo que foi produzido, em relação ao que ainda não foi produzido. As expressões empregadas por ele, *concipere per proportionale* e *dicere proportionaliter*, ou seja, tomar de modo proporcional, têm, nessa ocasião, uma correspondência mútua. Ambas, afinal, dizem respeito ao que foi dito anteriormente, no início da passagem, em que é afirmado: o possível, ou a potência, não é dito apenas acerca daquilo que é naturalmente capaz de mover algo, ou ser movido por algo, absolutamente ou de certo modo, mas certamente também outra maneira. Agora, porém, essa expressão é empregada quanto ao ato, em que as coisas não são ditas em ato de uma mesma maneira, mas são ditas proporcionalmente, na medida em que condensa seus exemplos no ato que diz respeito ao movimento em relação à potência, e naquele que diz respeito à substância em relação à matéria.

O destaque se encontra naquilo em que culmina a exposição de Aristóteles, ao tratar do ato e da potência quando ditas do infinito e do vácuo. Indicados por Aristóteles com o emprego geral de *quaecumque talia*, essas compreendem aquelas que são as condições para a existência do próprio movimento. Dentre os quais estão o lugar, o vácuo e o tempo, conforme exposto no livro III da *Física*, de modo que são denominados de próprios do movimento¹⁹¹. No livro IX da *Metafísica*, são colocados em categorias distintas de entes os próprios do movimento e os entes descritos nos exemplos acima, como aquele que vê ou que é visível. Somente quanto a esta segunda categoria é possível verificar a potência e o ato. O verbo utilizado por ele, *verificare*, corresponde ao procedimento que anteriormente foi sugerido pela indução a partir dos particulares. No entanto, quando se trata da primeira categoria, como o infinito, o ato não pode ser verificado separadamente da potência. No que diz respeito aos entes ditos próprios do movimento, a potência somente será separável do ato pelo intelecto, o que se deve à sua infinita divisibilidade, também apontada na *Física*, na medida em que o contínuo é divisível ao infinito.

191 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, III, 200b120201a9.

Deve-se chamar atenção a dois aspectos quanto ao procedimento adotado no *De tempore* no momento correspondente à menção feita por ele a Aristóteles, o primeiro está relacionado ao trecho da *Metafísica* ao qual recorre, e o segundo, à sua redação. Ao introduzir a posição aristotélica, Pseudo Tomás de Aquino referir-se-ia ao trecho da *Metafísica* proposto acima, que segundo a numeração Bekker compreende a passagem 1048a25-1048b17. O trecho em que Aristóteles tratara do que é o ato e quais os seus tipos, no entanto, estende-se para além da referida passagem, o que corresponderia à numeração 1048a25-1048b34. Entretanto, Pseudo Tomás de Aquino não poderia ter em mente a passagem 1048b18-1048b34 em virtude do próprio processo de transmissão da obra aristotélica. Essa está ausente nas diferentes versões das traduções latinas da *Metafísica*, reaparecendo somente do século XV¹⁹². Contudo é especificamente nesse trecho que Aristóteles trata de denominar o ato enquanto movimento de ato imperfeito, uma vez explicitada a sua diferença na passagem que teria sido referida pelo opúsculo.

Considere-se a tradução da *Metafísica* por parte de Guilherme de Moerbeke. A passagem endereçada por Pseudo Tomás de Aquino tem início em 1048a25 da numeração Bekker, na versão latina do texto com *quoniam autem de potentia quae secundum motum dicitur dictum est, de actu determinemus quid est actus et quale quid*, isto é, “ora, depois do que foi tratado acerca da potência que é dito segundo o movimento, determinemos acerca do ato, o que ele é e quais os tipos”. Isso encerra aquilo proposto por ele em 1048b17, com *eo enim quod non deficiat divisio, ostendet esse potentia hunc actum, in separari vero non*, isto é, “pois, pelo fato de que a divisão não finda, isto mostrará que este ato está em potência, porém, não que está separado”. Há, pois, nesse momento, a ausência do trecho 1048b18-1048b34, em que é nomeado o ato de ato imperfeito, passando imediatamente à linha 1048b35, com *quod quidem igitur actu et quid est et quale, ex hiis et similibus manifestum erit nobis*, isto é, “portanto, quanto ao que está em ato, o que é e quais os tipos, estará evidente para nós a partir disto e coisas semelhantes”. Esse cenário perdura até a redescoberta do trecho faltante, séculos depois. Ao achado ainda se seguiu a sua respectiva tradução latina, cujas edições, a partir de então, indicariam as ressalvas acerca do trecho. Isso passou a fazer parte, por exemplo, das edições da tradução latina da obra de Aristóteles acompanhadas do comentário de Averróis à *Metafísica*¹⁹³.

192 Cf. BURNYEAT, 2008, p. 226; HELBING, 1997; GONZALEZ, 2019.

193 ARISTÓTELES LATINO. *Metafísica* (trad. Scotus). In: AVERRÓIS. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII, cum Averrois Cordubensis Commentariis*, Venetiis, Apud Iunctas, 1562.

Tome-se, por exemplo, a edição *Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Comentariis*, tradução latina de Cardeal Basílio Bessarion (1403-1472) da *Metafísica* de Aristóteles, acompanhada do comentário de Averróis à obra¹⁹⁴. Há na edição, no fólio 235v, H-M, uma observação introduzida pelo editor ao término do que atualmente identifica-se no intervalo 1048b18-1048b34 da numeração Bekker. Ali o leitor toma ciência da inexistência de traduções prévias de tal trecho. Os latinos, afinal, não a teriam conhecido, a despeito dessa ocorrer nas cópias gregas à época. A passagem latina inserida ali é de autoria do tradutor florentino Ciríaco Strozza (1504-1565). A então recente tradução latina é anunciada da seguinte maneira: *sequens textus quamvis reperitur in Graeco exemplari a nullo tamen unquam ex Latinis fuit consideratus praeter Domino Kiriaco Strozza Florentino*; passagem em que se lê: “o texto seguinte, embora seja encontrado na cópia grega, jamais foi considerado por nenhum dos latinos antes do florentino Senhor Ciríaco Strozza”. Após a advertência, os leitores têm acesso ao texto anunciado, conforme a tradução que ofereço abaixo:

Desde que das ações, das quais há um término, nenhuma é um fim, mas destas há as que estão para um fim, como do vir a emagrecer o é a própria magreza, aqueles, porém, quando [a magreza] as emagreceu, assim estão em movimento, sem que existam aquelas coisas das quais o movimento é a causa; estas não são uma ação, ou, pelo menos, não perfeitas, pois não há um fim, mas naquela está o fim e a ação. Por exemplo, é verdadeiro que se vê, sabe, compreende e compreendeu, mas não que se aprende e aprendeu, nem se cura e curou-se. [E é verdadeiro] que vive bem e viveu bem, mas também que frui da felicidade e fruiu. Se fosse ao contrário, teria cessado em algum momento, por exemplo, quando emagreceu, contudo, se não é o caso, mas vive e viveu, destes a uns chamam-se movimentos, contudo, a outros, operações. Todo movimento é imperfeito, o emagrecimento, o aprendizado, a caminhada, a construção, pois estes são movimentos e, de fato, são imperfeitos. Porque não se vai e simultaneamente foi, nem constrói e construiu, nem se faz e foi feito; mas é diverso o que move e o movido. Contudo vi e vejo são simultaneamente o mesmo, e o compreendo e o compreendi. Portanto, o que é deste modo chamo operação, daquele, porém, movimento.¹⁹⁵

194 Ibidem, IX, 235v, H-M.

195 ARISTÓTELES LATINO. *Metaphysica* (trad. Moerbeke). In: ARISTÓTELES. *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, IX, 1048b18-1048b34. Quoniam vero actionum, quarum est terminus, nulla finis est, sed ex his, quae circa finem, ut extenuandi tenuitas ipse est, ipsa autem quando extenuaverit sic sunt in motu non existentia ea quorum causa est motus, non sunt haec actio, aut saltem non perfecta, non enim finis, sed illi inest finis et actio. Ut videt, verum etiam sapit et intelligit et intellexit, sed non discit et didicit, nec convalescit et convaluit, bene vivit et bene vixit, sed etiam faelicitate fruitur et fructus est. Sin oportebat aliquando cessare, ut quando extenuaverit, num autem non, sed vivit et vixit, harum quidem alias motus dicere, alias autem operationes. Omnis motus imperfectus extenuatio, disciplinatio, itio, aedificatio. Haec enim sunt motus et imperfecti profecto. Non enim simul it et ivit, nec aedificat et aedificavit, nec fit et factum est, sed diversum et movet et movetur. Vidit autem et videt simul idem, et intelligit et intellexit. Huiusmodi igitur appello operationem, illam autem motum.

Nesse ponto Aristóteles dá continuidade à distinção proposta anteriormente, contudo identifica determinadas ações cujo ato não requer um movimento que o preceda, ao que chama operação, dentre as quais estão o compreender, em que alguém compreende e simultaneamente compreendeu, ou o ver, em que simultaneamente algo vê e viu. No entanto, por outro lado, há o que ele denomina movimento, em que ele inclui o já mencionado exemplo do edificar. Contudo, deve-se atentar que aquilo que na presente tradução de Ciríaco Strozza é vertido como *operatio*, corresponde na tradução de Guilherme de Moerbeke a *actus*. Ambos os tradutores estão se referindo a ἐνέργεια no original grego, ao passo que o *motus*, para ambos os tradutores, permanece correspondendo a κίνησις. Resta, afinal, que um dos atos se refere ao movimento, o qual é imperfeito, e o outro, o ato propriamente dito, que não envolve movimento.

Ao se considerar o *Comentário à Metafísica* de Tomás de Aquino ao mesmo trecho ao qual Pseudo Tomás de Aquino se refere em seu opúsculo, identificar-se-á o emprego de ambas as traduções acima, *actus* e *operatio*. Os termos surgem lado a lado no momento em que Tomás de Aquino comenta a proposição em que se afirma que nem todas as coisas são ditas em ato do mesmo modo. Tomás os introduz da seguinte maneira:

Em seguida quando [Aristóteles] diz: “contudo, nem todas as coisas são ditas (...)”, ele mostra que o ato se diz de modos diversos. Propõe duas diversidades, das quais a primeira diz-se ato ou operação. Para introduzir esta diversidade do ato, primeiramente ele afirma que não dizemos que todas as coisas estão em ato do mesmo modo, mas [dizemos] isto de modo diverso. Esta diversidade pode ser considerada por meio de diversas proporções. Com efeito, uma proporção pode ser admitida desse modo quando dizemos que assim como isto está em algo, aquilo está em outro; por exemplo, assim como a visão está no olho, assim a audição no ouvido. E por meio deste modo da proporção é admitida a comparação da substância, isto é, a forma, em relação à matéria: pois é dito que a forma está na matéria.¹⁹⁶

O ato ou operação são apresentados como uma das duas variedades propostas do próprio ato. Sob o ato ou operação estariam concentrados diversos modos de proporções. Entre essas estão o *hoc est in hoc, ita hoc in hoc*, isto é, isto está em algo, assim como aquilo está em outro, em que se deve destacar a preposição *in*. Nesse primeiro está, portanto, o exemplo proposto em que se afirma que a visão está *no* olho, assim a audição *no* ouvido;

196 TOMÁS DE AQUINO. *In duodecim Metaphysicorum libros Aristotelis*, Venetiis, Apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1588, lib. IX, lec. 6. Deinde cum dicit dicuntur autem ostendit, quod diversimode dicatur actus. Et ponit duas diversitates: quarum prima est, quod actus dicitur vel actus, vel operatio. Ad hanc diversitatem actus insinuandam dicit primo, quod non omnia dicimus similiter esse actu, sed hoc diversimode. Et haec diversitas considerari potest per diversas proportiones. Potest enim sic accipi proportio, ut dicamus, quod sicut hoc est in hoc, ita hoc in hoc. Utpote visus sicut est in oculo, ita auditus in aure. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio substantiae, idest formae, ad materiam; nam forma in materia dicitur esse.

junto ao que também se encontra a comparação da forma com a matéria. O segundo modo, por sua vez, *habet se hoc ad hoc, ita hoc ad hoc*, isto é, assim como isto está para algo, aquilo também está para outro, em que, diferentemente da proporção anterior, deve-se destacar a preposição *ad*. Agora, esse modo é exemplificado segundo a proporção: assim como a visão se relaciona com o ver, a audição também se relaciona com o ouvir. Como visto no modo anterior da proporção, enquanto aquela comparação diz respeito à forma com a matéria, no segundo modo, a comparação se dá com o movimento à potência para o movimento e, de um modo geral, com a operação à potência para a operação¹⁹⁷.

Assim como no primeiro ato, Tomás de Aquino faz uma exposição da segunda diversidade proposta muito próxima do texto aristotélico, que envolve os já mencionados infinito, vácuo e demais próprios do movimento¹⁹⁸. Contudo, cumpre chamar atenção ao que é apontado por Tomás de Aquino ao término do comentário ao trecho 1048a25-1048b34, em que afirma ser esta segunda diversidade do ato, em que a potência não está separada do ato,

197 Ibidem, lib. IX, lec. 5. Outro modo de proporção se dá quando dizemos que assim como isto está para algo, assim aquilo está para outro; por exemplo, assim como a visão se relaciona com o ver, assim a audição com o ouvir. Por meio deste modo da proporção é admitida a comparação do movimento à potência motora, ou de qualquer operação a uma potência operadora. Porém, diferentemente, em segundo lugar, ele propõe outra diversidade do ato, dizendo que o infinito, o vazio ou vácuo, e quaisquer coisas que sejam deste modo, dizem-se estar em potência e em ato de modo diverso de muitos outros entes, por exemplo, aquele que vê, aquele que caminha e o visível. Com efeito, deste modo convém em algum momento estar absolutamente ou apenas em potência ou apenas em ato, assim como o visível está apenas em ato quando é visto, e apenas em potência, quando pode ser visto e não é visto (*Alius modus proportionis est, ut dicamus quod sicut habet se hoc ad hoc, ita hoc ad hoc; puta sicut se habet visus ad videndum, ita auditus ad audiendum. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio motus ad potentiam motivam, vel cuiuscumque operationis ad potentiam operativam. Secundo ibi aliter autem ponit aliam diversitatem actus; dicens, quod infinitum, et inane sive vacuum, et quaecumque huiusmodi sunt, aliter dicuntur esse in potentia et actu, quam multa alia entia. Utpote videns, et vadens, et visibile. Huiusmodi enim convenit aliquando simpliciter esse vel in potentia tantum, vel in actu tantum; sicut visibile in actu tantum, quando videtur, et in potentia tantum, quando potest videri et non videtur*).

198 TOMÁS DE AQUINO. *In duodecim Metaphysicorum libros Aristotelis*, Venetiis, Apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1588, lib. IX, lec. 5. Mas o infinito não é dito em potência deste modo, de modo que em algum momento esteja separado apenas em ato. Mas o ato e a potência no infinito são distinguidos na razão e no conhecimento; por exemplo, segundo a divisão diz-se que o ato está simultaneamente com a potência no infinito, porque nunca cessa de ser dividido em potência. Com efeito, quando é dividido em ato ainda é ulteriormente divisível em potência. Contudo o ato nunca é separado da potência, a saber, de modo que esteja todo dividido em ato e não seja divisível ulteriormente em potência. Semelhantemente se deve considerar o vácuo: pois é possível o lugar ser esvaziado de determinado corpo, não de modo que haja vácuo completo, porque permanece completo por outro corpo. Assim, no vácuo a potência sempre permanece unida ao ato. O mesmo se dá no movimento e em outras coisas semelhantes, as quais não têm ser perfeito. Em seguida, no fim ele resume o que disse. O que é evidente no texto (*Sed infinitum non ita dicitur in potentia, ut quandoque sit separatum in actu tantum. Sed actus et potentia distinguuntur ratione et cognitione in infinito. Puta in infinito secundum divisionem dicitur esse actus cum potentia simul, eo quod nunquam deficit potentia dividendi: quando enim dividitur in actu, adhuc est ulterius divisibile in potentia. Nunquam autem separatur actus a potentia, ut scilicet quandoque sit totum divisum in actu, et non sit ulterius divisibile in potentia. Et similiter est considerandum in vacuo. Possibile enim est locum evacuari ab hoc corpore, non ut sit totum vacuum: remanet enim plenus alio corpore. Et sic semper in vacuo remanet potentia coniuncta actui. Et idem est in motu, et tempore, et huiusmodi aliis, quae non habent esse perfectum. Deinde in fine epilogat quod dixit. Et est planum in litera*).

comum aos entes cujo ser não é perfeito. Isso é feito por ele da seguinte maneira: “o mesmo se dá no movimento, e em outras coisas semelhantes, as quais não têm ser perfeito” (*et idem est in motu, et tempore, et huiusmodi aliis, quae non habent esse perfectum*).

Isso não é observado no comentário de Alberto Magno à passagem em questão. Contudo, via semelhante fora adotada por Averróis, conforme indico a seguir, ao comentar o mesmo trecho. Considere-se, portanto, como ele procede acerca do proposto. Há uma variação na redação quando comparado à tradução latina com origem no grego, por parte de Guilherme de Moerbeke. A atenção, portanto, deve recair sobre aquilo que na presente tradução está para a sentença *per proportionale conspiciere*, isto é, conceber de maneira proporcional. Na versão de Miguel Scotus, encontra-se em lugar disso a sentença *consideratio est de rebus quae dicuntur secundum convenientiam*, ou seja, que a consideração ocorrerá sobre as coisas que são ditas segundo a sua concordância, o que logo em seguida denomina proporção¹⁹⁹. A seguir, comparo a passagem da *Metafísica* em discussão ao respectivo comentário de Averróis:

[Aristóteles] diz: “não é necessário investigar a definição quanto a todos os modos (...)”, isto é, não é necessário investigar a definição em todas as coisas do mesmo modo: pois as definições das coisas não relativas devem ser de modo diverso das definições das coisas relativas. Em seguida disse: “mas a consideração se dá acerca das coisas (...)”, [isto é], as quais são ditas segundo a comparação de umas às outras, a saber, nas coisas relativas.²⁰⁰

Desse modo, na presente tradução da *Metafísica*, o prévio *per proportionale* foi vertido por *secundum convenientiam*, tal como aquilo que o segue imediatamente, *est aliquid ad*, foi por *est proportio*. Como Averróis propõe, a expressão *secundum convenientiam*, pela qual se pretende compreender em que consiste o ato e a potência nas coisas, deverá ser entendida a partir da comparação daqueles que, portanto, são comparáveis entre si, ou melhor,

199 ARISTÓTELES LATINO. *Metafísica* (Scotus). In: Averróis. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, IX, f.236 H-I. Não é necessário investigar a definição quanto a qualquer modo, mas a consideração se dá acerca das coisas que são ditas segundo a concordância: pois assim como é a proporção do construtor em relação ao construído, é a daquele em vigília em relação àquele que dorme, daquele que vê em relação àquele de olhos fechados que possui visão, do separado da matéria em relação à matéria, do artefato em relação ao artífice. Que sejam, portanto, o ato *per se* uma das duas partes dessa distinção e a potência a outra (Et non oportet quaerere definitionem omni modo, sed consideratio est de rebus, quae dicuntur secundum convenientiam. Quoniam sicut proportio aedificatoris ad aedificatum, et vigilantis ad dormientem, et videntis ad clausum oculos quod habet visum, et abstracti a materia ad materiam, et artificiatum ad artificem. Sint igitur alterius duarum partium istius distinctionis actus per se, et alterius potentia).

200 AVERRÓIS. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, Venetiis, Apud Iunctas, 1562, lib. IX, f.236 H-I. Et dicit et non oportet quaerere definitionem omni modo, id est, et non oportet quaerere definitionem in omnibus rebus eodem modo. Definitiones enim rerum non relativarum debent esse alio modo a definitionibus rerum relativarum. Deinde dixit sed consideratio est de rebus, quae dicuntur secundum comparisonem ad invidem, scilicet, in rebus relativis.

relativos uns aos outros. Assim, ocorre que a expressão *secundum convenientiam*, seria também, como sugerido no comentário, permutável por *secundum comparisonem ad invicem*, isto é, segundo a comparação entre si, e ainda *res relativae*, aquelas coisas relativas umas às outras.

Paralelo ao modo dito *secundum convenientiam* está aquele que se refere à classe de entes em que se encontram o infinito, o vácuo e outros semelhantes. Esse segundo grupo correspondente ao outro modo proposto por Aristóteles. Averróis não o coloca sob uma denominação específica, considerando-o apenas como modo diverso daquele considerado em primeiro lugar, a exemplo de quando é afirmado que o infinito está em potência²⁰¹. Posto isso, a potência empregada nessa proposição não se referiria à mesma potência *per convenientiam*, que também é dita potência com vista ao ato ou com respeito ao ato, mas faria referência, quando aplicada ao infinito, a uma potência sempre associada; o mesmo se dando com o vácuo e os outros em que o ato e a potência não são separados da potência²⁰².

Os modos propostos são, por fim, distinguidos quanto ao ato envolvido por ambos, conforme se segue:

Quando introduziu esses modos da potência, a saber, que é dita segundo a concordância e que não é, [Aristóteles] começou a distingui-los, e disse: “pois nesses é possível que o ato seja verdadeiro, etc.”, isto é, as potências que verdadeiramente são ditas de uma coisa podem ir ao ato em algum tempo

201 Ibidem, lib. IX, f.236 L-M. Em seguida [Aristóteles] diz: “de outro modo, etc.”, isto é, a potência diz-se de outro modo além daquele que é dito segundo a concordância, por exemplo, afirmar que o infinito está em potência. Ele pensa que, por potência, aqui não é entendida a potência que é dita com respeito ao ato: pois essa é finita. Mas entende-se quando é dito que o infinito está em potência que, a saber, a potência sempre lhe está associada, como foi dito na *Física* (Deinde dicit Et alio modo etc., id est, potentia dicitur alio modo ab eo, qui dicitur secundum convenientiam, verbi gratia, dicere quod infinitum est in potentia. Et intendit quod non intelligitur hic per potentiam potentia quae dicitur respectu actus. Ista enim est finita, sed intelligitur cum dicitur infinitum est in potentia, id est, quod semper potentia associatur ei, ut dictum est in *Physicis*).

202 Ibidem, lib. IX, f.236 M-A. Em seguida [Aristóteles] diz: “o vácuo”, isto é, assim como a afirmação de que o vácuo está em potência nos corpos, não em ato, também a afirmação de que na matéria há a potência para formas infinitas é deste gênero. Em seguida ele diz: “todas as coisas que são deste modo, etc.”, isto é, todas as coisas são ditas em potência e em ato segundo a concordância encontram-se em múltiplas espécies de entes, por exemplo, é dito que está no visto, no construído e no observado, isto é, porque é dito que a visão está de certo modo em potência e de certo modo em ato. Semelhantemente o visto está de certo modo em ato e de certo modo em potência. Semelhantemente sobre aquele que constrói e o construído (Deinde dicit et vacuum, id est, et sicut sermo dicentis quod vacuum est in potentia in corporibus non actu, et sermo dicentis quod in materia est potentia ad formas infinitas est de hoc genere. Deinde dicit et omnia quae sunt talia in potentia etc., id est, et omnia quaecumque dicuntur in potentia et actu secundum convenientiam, inveniuntur in pluribus speciebus entium, ut dicitur quod in visu et in aedificato, et inspecto, id est, quoniam dicitur quod visus quidam est in potentia, et quidam in actu. Et similiter visum quoddam est in actu, et quoddam in potentia. Et similiter de aedificante et aedificato).

determinado, de modo que nestas coisas não resta potência de modo algum; então, será verdadeiro dizer que estas vão ao ato absolutamente, não ao ato incompleto.²⁰³

Averróis, portanto, refere-se à distinção introduzida por Aristóteles, em seu correspondente latino, em “porque nesses é possível que o ato seja verdadeiro e, além disso, também absoluto”. Tal distinção também é considerada por Tomás, assim como foi visto acima na passagem na qual se lê que estes certamente podem ser verificados de modo absoluto. Trata-se da possibilidade de o ato ocorrer separadamente da potência, o que não ocorre no modo *non dicitur secundum convenientiam*, e, portanto, não é verdadeiro ou não pode ser verificado. Com o emprego do ato como *verus*, Averróis pretende aqueles entes cuja potência de fato, a qualquer momento do tempo, pode alcançar o ato, diferentemente do que é observado ao considerar o infinito, por exemplo, em que a potência sempre está associada ao ato. Posto isso, a cada um dos modos anunciados estará vinculado um ato distinto, ao primeiro, em que a potência vai ao ato, diz respeito ao ato de modo absoluto, enquanto que o segundo modo abordado está para o ato dito incompleto.

Quando comparados ambos os comentários, Tomás de Aquino e Averróis introduziram, respectivamente, aos seus textos as expressões *non habet esse completum e exire non in actum incompletum* ao comentarem as mesmas passagens. A partir dessas, portanto, é possível assumir entes cujo ser é completo e outros cujo ser é incompleto, ou, no segundo caso, aqueles cujo ato alcançado é completo, e outros cujo ato associado é incompleto. Ambos os filósofos culminam de algum modo naquilo anunciado por Aristóteles, e que, no entanto, não lhes estivera disponível como uma resposta, em virtude da ausência da passagem correspondente no ramo da transmissão da *Metafísica*, a saber, o *quale quid sit actus* que também é proposto por Aristóteles ao investigar o que é o ato. Assim, quanto ao *quale quid*, um fora denominado como propriamente ato e outro como movimento ou ato imperfeito.

Se a afirmação de que aqueles entes que não possuem ser perfeito é lida em conjunto com a passagem ausente na tradição latina à época de Tomás de Aquino, em que Aristóteles chama a referida diversidade do ato de movimento, conseqüentemente pode se concluir que o movimento é o ato daquilo que é imperfeito. Tal afirmação possui de fato ocorrência em

203 Ibidem lib. IX, f.237 A-B. Et cum induxit istos modos potentiae, scilicet, qui dicitur secundum convenientiam, et qui non dicitur, incoepit distinguere eos, et dixit quoniam in istis possibile est ut actus sit verus, etc., id est, potentiae autem, quae dicuntur in rei veritate, possunt exire in actum in aliquo tempore, ita quod in eis non remaneat potentia aliquo modo; et tunc erit verum dicere eas exire in actum simpliciter, non in actum incompletum.

outros momentos da obra de Aristóteles, como na *Física*, no *De anima* e na *Ética a Nicômaco*, o que naturalmente implica no conhecimento de tal posição por parte dos escolásticos e sua ocorrência também em seus comentários. Como visto, Averróis serve-se do que é oferecido especialmente pela *Física*, até mesmo citando-a. Tomás, por sua vez, não a cita, no entanto, oferece em sua abordagem elementos não encontrados naquele. Considere-se, afinal, como a dupla consideração do ato tem efeito para Tomás e, por fim, como é introduzido por Pseudo Tomás de Aquino no opúsculo.

Primeiramente, deve-se atentar ao fato de que a *Física*, de modo geral, é invocada por Tomás de Aquino no que diz respeito à concepção do ato como imperfeito, o que torna particularmente chamativo o recurso no opúsculo ao livro IX da *Metafísica*. Posto isso, um importante argumento é aquele apresentado por Aristóteles a fim demonstrar a conveniência da sua definição de movimento²⁰⁴. Os argumentos levantados por ele são classificados por Tomás de Aquino em provas diretas e indiretas. A seguir, apresento aquele dito direto, segundo o respectivo comentário de Tomás:

Tudo que está em potência em algum momento pode estar em ato; mas o edificável está em potência; portanto, pode haver um ato do edificável enquanto edificável. Ora, ou isto é a casa ou a construção. Mas a casa não é o ato do edificável enquanto é edificável, pois o edificável enquanto tal é reduzido ao ato quando está se edificando; porém, quando a casa já existe, não está se edificando. Portanto, resta que a construção é o ato do edificável enquanto tal. A construção, porém, é certo movimento: o movimento, portanto, é o ato do que existe em potência enquanto tal. A mesma razão se dá acerca dos outros movimentos. Portanto, é evidente que o movimento é o ato tal como foi dito, e que, então, algo se move quando está em tal ato, nem antes, nem depois; pois antes, quando está apenas em potência, não iniciou o movimento; também, nem depois, visto que logo cessa completamente de estar em potência porque está em ato perfeito.²⁰⁵

O argumento se dá em torno dos termos edificável, que consiste apenas na potência daquilo para a construção e para a casa, edificação, que consiste na construção e é o ato do edificável enquanto edificável, e casa. O exemplo aqui proposto, tal como visto na *Metafísica*,

204 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, III, 201b7-201b15.

205 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. III, lec. 3. Omne quod est in potentia, quandoque contingit esse in actu; sed aedificabile est in potentia; ergo contingit aliquem actum esse aedificabilis in quantum est aedificabile. Hoc autem est vel domus vel aedificatio. Sed domus non est actus aedificabilis in quantum est aedificabile, quia aedificabile in quantum huiusmodi reducitur in actum cum aedificatur; cum autem iam domus est, non aedificatur. Relinquitur igitur quod aedificatio sit actus aedificabilis in quantum huiusmodi. Aedificatio autem est quidam motus: motus igitur est actus existentis in potentia in quantum huiusmodi. Et eadem ratio est de aliis motibus. Patet igitur quod motus sit talis actus qualis dictus est et quod tunc aliquid movetur, quando est in tali actu, et neque prius neque posterius: quia prius, cum est in potentia tantum, non incipit motus; neque etiam posterius, cum iam omnino desinat esse in potentia per hoc quod sit in actu perfecto.

é comumente empregado a fim de esclarecer o que se pretende por ato, nesse caso, o ato que corresponde ao movimento. Tomás de Aquino o dispõe da seguinte maneira: tudo que está em potência vai ao ato, o edificável está em potência, portanto possui um ato; contudo, esse ato pode ser tanto a construção quanto a casa. A casa, portanto, denomina-se ato perfeito, e a construção, porém, ato do edificável enquanto edificável. O primeiro ato, que é o ato perfeito, ocorre tão logo não haja potência alguma, enquanto que o segundo, que é dito movimento, é o ato na medida em que a potência está reduzindo-se ao ato, ou melhor, ato perfeito. Desse modo, segue-se que, assim como propõe a definição aristotélica, o movimento é o ato daquilo que existe em potência enquanto tal, o que se estende a qualquer movimento.

Isso, portanto, é reforçado posteriormente ao conceber o movimento como algo intermediário entre a potência e o ato. Este não é o chamado ato perfeito, também denominado ato absoluto no presente contexto, e que se localiza na extremidade oposta ao ente em potência, cuja potência absoluta é identificada também com a privação. O comentário de Tomás de Aquino segue fielmente o texto aristotélico²⁰⁶, conforme pode ser visto a seguir:

É de fato verdadeiro que o movimento é ato: mas é ato imperfeito, intermediário entre a potência e o ato. Que seja ato imperfeito é evidente porque aquilo do qual é o ato é um ente em potência, como foi dito acima. E por esta razão é difícil conceber o que é o movimento. Com efeito, parece que, em seu primeiro aspecto, ou é ato absoluto, ou potência absoluta, ou que está contido sob a privação, assim como os antigos propuseram que fosse contido sob o não ente e sob a desigualdade. Mas nenhum destes é possível, como foi mostrado acima. Consequentemente para definir o movimento resta somente o modo dito anteriormente, a saber, que o movimento é o ato tal como afirmamos, daquilo que existe em potência.²⁰⁷

Aqui o costumeiro exemplo da casa cabe perfeitamente nos conceitos propostos de potência e ato. Há, portanto, o ente em potência, cuja potência diz-se de modo absoluto, neste ocorrendo aquilo que é edificável. A esse se segue o *medius*, em que se encontra o ato imperfeito, ou ato do que existe em potência, ou ainda, o mero movimento, no qual se dá a construção. Por fim, está o ente em ato, cujo ato diz-se de modo absoluto, no qual está a própria casa.

206 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, III, 201b24-202a2.

207 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. III, lec. 3. Et quidem verum est quod motus est actus: sed est actus imperfectus, medius inter potentiam et actum. Et quod sit actus imperfectus ex hoc patet, quod illud cuius est actus, est ens in potentia, ut supra dictum est. Et ideo difficile est accipere quid sit motus. Videtur enim in primo aspectu quod vel sit simpliciter actus, vel simpliciter potentia, vel quod contineatur sub privatione, sicut antiqui posuerunt ipsum contineri sub non ente et sub inaequalitate. Sed nullum horum est possibile, ut supra ostensum est: unde relinquitur solus praedictus modus ad definiendum motum; ut scilicet motus sit actus talis qualem diximus, scilicet existentis in potentia.

As diferentes referências de Tomás de Aquino ao uso do *actus imperfectus*, como redigido acima, ou do *actus imperfecti*, como muitas vezes é empregado, remeterão àquele momento da argumentação de Aristóteles. Isso, no entanto, por vezes se dá diretamente, como nos casos do *Comentário ao De anima* e do *Comentário à Ética a Nicômaco*²⁰⁸, ou ainda, indiretamente, como ocorre em seu *Comentário sobre as Sentenças*. Considere-se, portanto, o percurso realizado por Tomás.

No comentário sobre o primeiro livro das *Sentenças*, ao lidar com o movimento das substâncias angélicas, Tomás de Aquino se ocupa da exposição dos empregos do termo *motus* conforme a tradição²⁰⁹. O interesse aqui repousa na primeira objeção apresentada por ele e sua

208 No Apêndice D pode ser encontrada a tradução integral da seguinte lição 5 do livro X do *Comentário à Ética a Nicômaco* de Tomás de Aquino.

209 TOMÁS DE AQUINO. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Fiaccadori, Parmae 1856, lib. I, d. 37, q. 4. Respondo, deve-se dizer que de três modos o movimento do anjo encontra-se transmitido pelos santos. O primeiro movimento se dá segundo as iluminações que descendem de Deus para a mente do anjo, que metaforicamente diz-se movimento; Dionísio ensina isto no cap. 4 do *Sobre os Nomes Divinos*, e o distingue através de três espécies, a saber, movimento circular, reto e oblíquo. Ora, o movimento circular do anjo diz-se segundo a luz intelectual descende originalmente de Deus para o intelecto do anjo; através daquela luz o intelecto do anjo ascende à contemplação de Deus: assim o movimento é do mesmo para o mesmo, e é uniforme, na medida em que aquela luz não excede a simplicidade do intelecto. Contudo, é dito movimento reto quando o anjo transmite a luz recebida de Deus aos inferiores como que em linha reta. Porém, é dito movimento oblíquo na medida em que é considerada a saída da luz de Deus para a mente do anjo e, em seguida, aquela luz é refletida aos inferiores, aos quais ele transmite a sua luz, por meio da qual não são conduzidos ao anjo como a um fim, mas a Deus. Tal movimento é como que composto do reto e do circular, assim como um movimento que se desse através da corda e do arco, do mesmo para o mesmo. Com efeito, esse movimento torna-se oblíquo na medida em que se afasta da uniformidade da luz recebida, que semelhantemente não está nos segundos anjos assim como nos primeiros. O segundo movimento se dá pelo tempo, o qual Agostinho lhe atribui, como é sustentado no texto: porque o tempo é a medida dos sucessivos, por esta razão ele nomeia toda sucessão de movimento pelo tempo. Ora, a sucessão se encontra no intelecto do anjo, o que é evidente da seguinte maneira: todo intelecto que conhece diferentes coisas por diferentes espécies não pode conhecê-las simultaneamente em ato, como é evidente a partir do que foi determinado anteriormente, na dist. 25, q. 1, art. 2. Contudo, o intelecto do anjo pode conhecer as coisas de dois modos ou por meio de duas espécies, a saber, ou na consideração do Verbo, que é a semelhança una de todas as coisas, e assim pode ver muitas coisas simultaneamente; ou pelas espécies inatas ou cocriadas, que foram introduzidas nele, as quais são múltiplas de múltiplas coisas; conseqüentemente é necessário que segundo aquelas espécies ele não conheça múltiplas coisas simultaneamente. Daí, segundo este modo, há sucessão no intelecto do anjo; essa sucessão diz-se, de modo amplo, movimento. Entretanto, este difere do movimento propriamente dito em, pelo menos, dois modos. Primeiramente, porque não é da potência ao ato, mas do ato ao ato. Em segundo lugar, porque não é contínuo, pois o contínuo o é a partir da continuidade disto sobre o qual o movimento está, como é provado no livro V da *Física*. Porém entre duas espécies apreendidas não há continuação, mas apenas sucessão; e esta mesma sucessão diz-se movimento; razão semelhante é a da sucessão das paixões. O terceiro movimento é segundo o lugar, que também lhes é atribuído no texto pela autoridade de Ambrósio e Beda. Com efeito, mover-se no lugar segue-se ao estar no lugar, por esta razão, do mesmo modo convém ao anjo mover-se no lugar e estar no lugar, e cada um se dá de modo equívoco com respeito às coisas corpóreas: pois é dito que o anjo está no lugar enquanto está ligado ao lugar por meio da operação, porque ele não está simultaneamente em diversos lugares, por esta razão chama-se de seu movimento a sucessão de tais operações pelas quais é dito que está em diversos lugares. Conseqüentemente, assim como as concepções do intelecto se relacionam de modo consecutivo sem continuação, assim também as suas operações; daí, o movimento local do anjo não é contínuo; mas as suas próprias operações, que se relacionam consecutivamente acerca de diversos lugares, segundo as quais se diz estar neles o movimento local, são ditas sucessivas (*Respondeo dicendum, quod triplex motus Angeli invenitur a sanctis traditus. Primus motus est secundum illuminationes a Deo in mentem Angeli descendentes, qui quidem*

respectiva resposta. Visto que a questão versa sobre o movimento angélico, as objeções propõem o inverso, de modo que, ao justificar a sentença segundo a qual afirma parecer que os anjos não se movem, ele procede da seguinte maneira:

Quanto ao primeiro artigo procede-se da seguinte maneira: parece que o anjo não se move, pois segundo o Filósofo, o movimento é o ato daquilo que é imperfeito; porque é o ato do que existe em potência, enquanto tal. Mas o anjo é perfeito, e especialmente bem-aventurado. Portanto, não se move.²¹⁰

Desse modo, a conclusão segundo a qual um anjo não se move baseia-se em duas premissas. A primeira dispõe uma consequência da própria definição do movimento como o ato daquilo que existe em potência, enquanto tal, e diz respeito a uma das acepções do ato, a saber, o ato daquilo que é imperfeito. A segunda premissa, por sua vez, ao propor o anjo, não como imperfeito, mas perfeito e bem-aventurado, exclui daquele a possibilidade do movimento.

Ao se voltar à objeção, Tomás de Aquino dirige-se à primeira premissa do argumento, segundo a qual o movimento é ato do imperfeito, e, em seguida, explora suas consequências

metaphorice motus dicitur; et hunc tradit Dionysius in 4 cap. de Div. Nomin., et distinguit eum per tres species, scilicet in motum circularem, rectum et obliquum. Motus autem circularis Angeli dicitur secundum quod lumen intellectuale descendit originaliter a Deo in intellectum Angeli; et per illud lumen intellectus Angeli ascendit in contemplationem Dei: et sic est motus ab eodem in idem, et est uniformis, inquantum lumen illud non egreditur intellectus simplicitatem. Motus autem rectus dicitur quando Angelus lumen a Deo receptum inferioribus tradit quasi secundum rectam lineam. Sed motus obliquus dicitur prout consideratur exitus luminis a Deo in mentem Angeli, et deinde reflectitur lumen illud ad inferiora, quibus lumen suum tradit, per quod non reducuntur in Angelum sicut in finem, sed in Deum: et talis motus est quasi compositus ex recto et circulari, sicut motus qui esset per chordam et arcum ab eodem in idem. Obliquatur enim motus iste prout recedit ab uniformitate recepti luminis, quod similiter non est in secundis Angelis sicut in primis. Secundus motus est per tempus; quem assignat ei Augustinus, ut habetur in littera; et quia tempus, est mensura successivorum, ideo omnem successionem nominat motum per tempus. Invenitur autem successio in intellectu Angeli: quod sic patet. Omnis intellectus qui cognoscit diversa per diversas species, non potest simul actu illa cognoscere, ut ex praedeterminatis patet, dist. 25, quaest. 1, art. 2. Intellectus autem Angeli potest cognoscere res dupliciter, sive duplici specie: scilicet vel in consideratione verbi, quod est una similitudo omnium rerum; et sic simul potest multa videre: vel per species innatas vel concreatas rerum, quae sibi inditae sunt, quae plures plurium sunt; unde oportet quod secundum illas species non cognoscat plura simul. Unde secundum hoc est successio in intellectu Angeli; et ista successio largo modo dicitur motus. Differt tamen a motu proprie dicto in duobus ad minus. Primo, quia non est de potentia in actum, sed de actu in actum. Secundo quia non est continuus: continuus enim motus est ex continuitate ejus super quod est motus, ut in Lib. 5 Physic., probatur. Sed inter duas species intellectas non est continuatio, sed successio tantum; et haec eadem successio motus dicitur; et similis ratio est de successione affectionum. Tertius motus est secundum locum, qui etiam in littera attribuitur eis auctoritate Ambrosii et Bedae. Et quia moveri in loco sequitur ad esse in loco, ideo eodem modo convenit Angelo moveri in loco sicut esse in loco: et utrumque est aequivoce respectu corporalium. Dicitur enim Angelus esse in loco inquantum applicatur loco per operationem; et quia non simul est in diversis locis, ideo successio talium operationum per quas in diversis locis esse dicitur, motus ejus vocatur. Unde sicut conceptiones intellectus consequenter se habent sine continuatione, ita et operationes ejus; unde motus localis Angeli non est continuus; sed ipsae operationes ejus consequenter se habentes circa diversa loca, secundum quas in illis esse dicitur localis motus, successivae dicuntur).

210 Ibidem, lib. I, d. 37, q. 4. Quia, secundum philosophum, motus est actus imperfecti; quia est actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi. Sed Angelus est perfectus, et praecipue beatus. Ergo non movetur.

para a perfeição angélica. Assim como o argumento se vale da opinião de Aristóteles, sua resposta também procede da mesma maneira. Para tanto, são abordados os dois modos em que o termo *motus* pode ser assumido, o modo próprio e o modo impróprio. Considere-se a seguir a resposta em sua integralidade:

Portanto, ao primeiro deve-se responder que o movimento, tomando-o propriamente, sempre é daquilo que existe em potência; mas às vezes a própria operação da coisa impropriamente diz-se seu movimento, como o inteligir e o sentir; então o movimento é ato daquilo que é perfeito, como é dito no terceiro [livro] do *De anima*. Contudo, que a operação difira do movimento, é evidente a partir do décimo [livro] da *Ética*; e assim o movimento é tomado por Dionísio, a saber, como a operação quanto ao primeiro modo, que segundo ele é tripartido. Mas os dois outros modos do movimento põem alguma imperfeição no anjo, as quais, no entanto, não contradizem a sua bem-aventurança. Contudo, a imperfeição pode ser considerada se se compara a Deus, que é uno e o mesmo, a saber, em sua essência, vê tudo simultaneamente e está simultaneamente em todo lugar; no que o anjo se afasta da sua perfeição; por esta razão ele passa de um lugar para o outro quanto ao terceiro modo do seu movimento, e de um entendimento para o outro quanto ao segundo.²¹¹

A atenção deve ser dirigida ao instrumento disposto por Tomás de Aquino a fim de elucidar a objeção, sobretudo à concepção aristotélica de movimento. Este, portanto, tal como proposto em sua definição, é aquele assumido de modo próprio, e também empregado na primeira premissa do argumento proposto. Por outro lado, Tomás sugere que antes se deve ressaltar que nem sempre o uso de “movimento” será próprio, assim como ocorre quando, assumindo-o impropriamente, o movimento também significa a operação de algo, de modo que a sua operação também é dita seu movimento. Nessa ocasião, a justificativa para que se trate do movimento segundo um uso impróprio se vale também do que se entende por movimento nos termos de sua definição, pois contando-se o inteligir e o sentir entre as operações de algo, não mais tratar-se-ia do ato do imperfeito, mas, antes, o movimento consistiria no ato do perfeito. A fim disso, Tomás remete a sua argumentação ao livro III do *De anima*, assim como ao propor a diferença entre a operação e o movimento, remete-a ao livro X da *Ética a Nicômaco*.

211 TOMÁS DE AQUINO. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Fiaccadori, Parmae 1856, lib. I, d. 37, q. 4, ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod motus, proprie sumendo, semper est existentis in potentia; sed aliquando improprie ipsa operatio rei dicitur motus ejus, ut intelligere et sentire; et tunc motus est actus perfecti, ut in 3 de anima dicitur. Quod autem operatio a motu differat, patet ex 10 Ethic.: et sic sumitur motus a Dionysio, scilicet pro operatione quantum ad primum modum, qui tripartitus est, secundum eum. Sed duo alii modi motus ponunt aliquam imperfectionem in Angelo, quae tamen non repugnat beatitudini. Imperfectio autem potest attendi si comparetur ad Deum, qui uno et eodem, scilicet essentia sua, simul omnia videt et simul ubique est; in quo Angelus deficit a perfectione ejus; et ideo de loco in locum transit quantum ad tertium modum motus ejus, et de intellectu ad intellectum quantum ad secundum.

Primeiramente, quanto ao *De anima*, ao lidar com movimento como ato imperfeito, o próprio Aristóteles o aponta como algo já tratado em outras obras, passagem em que se lê: “portanto, primeiro afirmemos como se sofrer e ser movido fossem o mesmo que agir e mover, pois o movimento é um certo ato, entretanto, imperfeito, assim como foi dito em outros lugares”²¹². Ao comentá-lo, porém, Tomás de Aquino atribui o “foi dito em outros lugares” ao livro III da *Física*. Por isso afirma o movimento como ato imperfeito, afinal, seria o ato daquilo que existe em potência, o que ele também denomina de *mobile*. O seu emprego ainda se estende às considerações sobre atualização dos sentidos, como antecipado no comentário²¹³.

Aqui, pois, está a razão porque Tomás de Aquino afirmou que o inteligir e o sentir, se considerados como movimento, não serão aquele dito imperfeito ou propriamente assumido. A afirmação de Aristóteles que é ensejo para tal comentário é a seguinte:

Ora, parece que o que é sensível está fazendo em ato a potência que existe naquele que pode sentir. Com efeito, [este] não sofre, nem é alterado. Consequentemente, estas espécies de movimento são diversas: pois o movimento é o ato daquilo que é imperfeito. Contudo, o ato de modo absoluto, diferentemente, é daquilo que é perfeito.²¹⁴

Com isso Aristóteles propusera que não se deve pensar que nesse caso a atualização se dá pelo ato imperfeito, pois, tal como o nome sugere, atualiza aquilo que é imperfeito, enquanto que, por outro lado, o ato absoluto corresponde à atualização do perfeito. Posto isso, ao

212 ARISTÓTELES LATINO. *De anima*. In: In tres libros De Anima, Venetiis, Apud Hieronymum Scotum, 1550, II, 417a14-17. Primum igitur tanquam sit idem pati et moveri et agere et movere dicimus. Et nanque motus est actus quidam imperfectus tamen sicut in aliis dictum est.

213 TOMÁS DE AQUINO. *Sentencia libri De anima*, Opera omnia, Romae, 1984, lib. II, lec. 10. Em segundo lugar, em: “portanto, primeiro”, [Aristóteles] evidencia como deve ser entendido o que foi dito. Com efeito, que o sentir se diga em ato parecia contradizer aquilo que foi dito, que sentir é um certo sofrer e ser movido: pois estar em ato parece pertencer mais ao agir. Por esta razão, para explicar isto ele afirma que assim dizemos sentir em ato, como se disséssemos que sofrer e ser movido são certo agir, isto é, certo estar em ato: pois o movimento é certo ato, mas imperfeito, como foi dito no terceiro da *Física*. Com efeito, é o ato daquilo que existe em potência, a saber, o móvel. Portanto, assim como o movimento é um ato, assim ser movido e sentir são certo agir, ou ser segundo o ato. Contudo, por meio disto que afirmou: “primeiro”, [Aristóteles] quer dizer que em seguida acrescentará outras coisas para explicar de que modo a sensação faz-se em ato (Secundo ibi primum igitur manifestat quomodo intelligendum sit quod dictum est. Videbatur enim repugnare, quod sentire dicitur in actu, ei quod dictum est, quod sentire est quoddam pati et moveri. Esse enim in actu videtur magis pertinere ad agere. Et ideo ad hoc exponendum dicit, quod ita dicimus sentire in actu, ac si dicamus, quod pati et moveri sint quoddam agere, id est quoddam esse in actu. Nam motus est quidam actus, sed imperfectus, ut dictum est in tertio physicorum. Est enim actus existentis in potentia, scilicet mobilis. Sicut igitur motus est actus, ita moveri et sentire est quoddam agere, vel esse secundum actum. Per hoc autem quod dicit primum, significat quod quaedam alia postmodum subdet ad ostendendum, quomodo sensus fiat in actu).

214 ARISTÓTELES LATINO. *De anima*. In: In tres libros De Anima, Venetiis, Apud Hieronymum Scotum, 1550, III, 431a9-431a13. Videtur autem sensibile ex potentia existente sensitivo actu agens. Non enim patitur neque alteratur. Unde alia haec species motus. Motus enim imperfecti actus. Simpliciter autem actus, aliter est, qui perfecti.

comentá-lo, Tomás de Aquino se serve de espécies distintas de movimento, uma das quais, ele salienta, fora objeto de investigação na *Física* de Aristóteles, e que ali afirma ter sido determinada, a saber, o movimento que está nas coisas corpóreas ou, também, movimento físico. Considere a seguir:

Porque o movimento que está nas coisas corpóreas, acerca do qual foi determinado nos livros da *Física*, dá-se de um contrário a um dos outros contrários, é evidente que sentir, se quer dizer movimento, é uma espécie de movimento diversa daquela acerca da qual foi determinado nos livros da *Física*: pois aquele movimento é o ato do que existe em potência, porque, a saber, aquilo que está se afastando de um contrário, enquanto se move não atinge o outro contrário, que é o término do movimento, mas está em potência, pois tudo que está em potência, enquanto tal, é imperfeito, por esta razão aquele movimento é o ato daquilo que é imperfeito. Mas esse movimento é o ato daquilo que é perfeito, porque é a operação de uma sensação já realizada em ato, por meio da sua espécie. Com efeito, sentir convém à sensação apenas no ato existente. Por essa razão esse movimento é absolutamente diferente do movimento físico. Tal movimento diz-se propriamente operação, como sentir, apreender e querer. Segundo este movimento, a alma move a si mesma, de acordo com Platão, enquanto conhece e ama a si mesma.²¹⁵

Cabe atentar-se para o caráter hipotético ou ocasional impresso nas oportunidades em que o movimento como o ato de algo perfeito surge como opção ao seu sentido próprio. Assim faz transparecer a afirmação de que o sentir queira dizer de algum modo um movimento, proposta por Tomás no *Comentário sobre as Sentenças*. Esse por vezes pode ser o caso de operações como o inteligir e o sentir, como agora em seu *Comentário ao De anima*.

Além do movimento tratado como o ato do que existe em potência, esse também é marcado pela passagem de um contrário ao outro, como no costumeiro exemplo do edificável à casa, em que a construção consistiria no afastamento do primeiro para o segundo, que é o término do próprio movimento. Contudo, o mesmo não poderia ser dito, por exemplo, acerca sentidos, de modo que a esses reserva-se o chamado movimento como ato daquilo que é perfeito. Nesse sentido, conclui-se que, embora impropriamente diga-se movimento, propriamente, portanto, dir-se-á operação.

215 TOMÁS DE AQUINO. *Sentencia libri De anima*, Opera omnia, Romae, 1984, lib. III. Lec. 12. Et quia motus, qui est in rebus corporalibus, de quo determinatum est in libro physicorum, est de contrario in contrarium, manifestum est, quod sentire, si dicatur motus, est alia species motus ab ea de qua determinatum est in libro physicorum: ille enim motus est actus existentis in potentia: quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia. Et quia omne, quod est in potentia, in quantum huiusmodi, est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti. Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus iam facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle. Et secundum hunc motum anima movet seipsam secundum Platonem, in quantum cognoscit et amat seipsam.

Quanto à *Ética a Nicômaco*, Tomás de Aquino serve-se da distinção entre operação e movimento, embora surja nesse caso em um contexto expressamente diverso daquele pretendido na *Física*, conforme visto em: “aqueles que propõem que o bem *per se* é perfeito e, por outro lado, que os movimentos e as gerações são imperfeitos, pretendem sustentar que o prazer é movimento e geração”²¹⁶. Ao comentá-la, Tomás também remonta à argumentação que diz respeito ao movimento como imperfeito e, por conseguinte, o seu ato, livro III da *Física*²¹⁷. O que se segue a isso é uma discussão acerca da natureza e a qualidade do prazer, que, motivada pelas opiniões dos denominados platônicos, levaram-no à necessidade de distinguir as operações e o movimento.

O prazer é então comparado às operações, por exemplo, à visão, tratando-se especialmente do que se pretende com o perfeito e o todo como suas atribuições. Assim Aristóteles sugere que esses são um todo em qualquer instante do tempo em que sejam considerados, não admitindo, portanto, nada que ulteriormente os torne mais perfeitos. Diferentemente do que ocorre com o imperfeito, tal como o movimento, por exemplo, a caminhada, o salto, o voo, que, em sua medida também envolvem a passagem de um onde para outro onde²¹⁸.

216 ARISTÓTELES LATINO. *Ética a Nicômaco*. In: TOMÁS DE AQUINO. *In decem libros Ethicorum*, Parisiis, Apud Dionysium Moreau, 1644, X, 1173a29-1173b9. Perfectumque per se bonum ponentes, motiones autem et generationes imperfectas, delectationem motionem et generationem enunciare tentant.

217 TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, Opera omnia, Romae, 1969, lib. X, lec. 3. [Aristóteles] propõe o terceiro argumento em: “aqueles que propõem, etc”, e acerca disto faz duas coisas. Primeiramente ele propõe o próprio argumento. Com efeito, os platônicos propunham que isto que é o bem *per se* é algo perfeito; contudo, todos os movimentos e gerações são imperfeitos: pois o movimento é o ato daquilo que é imperfeito, como é dito no terceiro da *Física*. Consequentemente, eles propõem que nenhum movimento ou geração é do gênero dos bens. Eles, porém, pretendem sustentar que o prazer é um movimento ou geração. Consequentemente, concluem que o prazer não é um bem *per se* (Tertiam rationem ponit ibi, perfectumque et cetera. Et circa hoc duo facit. Primo ponit ipsam rationem. Ponebant enim Platonici, id quod est per se bonum esse quiddam perfectum; omnes autem motiones et generationes sunt imperfectae. Est enim motus actus imperfecti, ut dicitur in tertio physicorum. Unde nullam motionem seu generationem ponunt esse de genere bonorum. Nituntur autem affirmare quod delectatio sit motio vel generatio. Unde concludunt quod delectatio non est per se bonum).

218 ARISTÓTELES LATINO. *Ética a Nicômaco*. In: TOMÁS DE AQUINO. *In decem libros Ethicorum*, Parisiis, Apud Dionysium Moreau, 1644, X, 1174b8-1174b13. O que é [o prazer] ou qual a sua qualidade, far-se-á mais evidente para os que o considerarem novamente desde o princípio: pois, parece que a visão é perfeita segundo qualquer que seja o tempo. Com efeito, não sendo necessário que nada feito posteriormente torne perfeita a sua própria espécie. Ora, o prazer também parece ser deste modo: pois é um certo todo; e, segundo tempo algum, certamente ninguém receberá um prazer cuja espécie tornar-se-á perfeita em mais tempo de realização. Razão por que também não é um movimento: pois todo movimento está no tempo e pertence à finalidade de algo, por exemplo, a construção é perfeita visto que faça o que almeja, ou em todo o tempo ou neste momento. Contudo, em todas as partes do tempo todos [os movimentos] são imperfeitos e de espécie diversa, do todo e entre si. Com efeito, a composição das pedras é diferente da canelura da coluna, e esta da edificação do templo, a do templo é perfeita, com efeito, nada sendo necessário para o seu propósito, porém, do fundamento e do tríglifo são imperfeitas: pois cada um pertence a uma parte. Portanto, diferem em espécie, e não se deve admitir um movimento perfeito em espécie em qualquer tempo, mas se é o caso, no todo. Ora,

Ao tratá-lo, Tomás de Aquino aborda ambos os argumentos propostos por Aristóteles. O primeiro sob a formulação: “todo movimento ou geração torna-se perfeito em um tempo determinado, em cuja parte o movimento ainda não é perfeito. Contudo isto não ocorre acerca do prazer. Portanto, o prazer não é movimento, nem geração”²¹⁹; e o segundo argumento do seguinte modo: “não é possível mover-se senão no tempo, (...) contudo, é possível aprazer-se sem o tempo; (...) portanto, o prazer não é um movimento”²²⁰. Em ambos, afinal, tem-se destacado a perfeição e a totalidade atribuída ao prazer, e, por conseguinte, àqueles em seu

semelhantemente se dá na caminhada e nos demais [movimentos]: pois, se a passagem do movimento é de um onde e para outro onde, deste modo o voo, a caminhada, o salto e outros semelhantes diferem segundo a espécie. Contudo não somente assim, mas também na própria caminhada, pois estes de onde e para onde não são o mesmo no hipódromo e em uma parte, em alguma parte e em outra parte, nem atravessar esta e aquela linha; contudo não somente atravessa a linha, mas aquilo que existe no lugar, porém esta está em um lugar diferente daquela. Portanto, foi dito, com certeza, acerca do movimento em outros lugares. Ora, parece que não é perfeito em todo o tempo, mas muitos são imperfeitos e diferentes em espécie, se é o caso que o de onde e o para onde [tornam-no] específico. Contudo a espécie do prazer é perfeita em qualquer tempo. Portanto é evidente que serão diferentes entre si e o prazer é algo pertencente aos todos e aos perfeitos. Porém isto também parecerá a partir de que o mover-se não é possível senão no tempo, porém não o aprazer-se, porque este é um todo no próprio agora. Ora, a partir disto é evidente que não afirmam corretamente que o movimento e a geração são um prazer: pois estes não são ditos de todas as coisas, mas das divisíveis e dos todos. Com efeito, nem há geração da visão, nem do ponto, nem da unidade, nem há nenhum movimento destes, e certamente nem do prazer, pois este é um todo (Quid autem est, vel quale quid, manifestius fiet utique a principio resumentibus. Videtur enim visio quidem secundum quodcumque tempus, perfecta esse. Non enim indigens illo quod in posterius factum perficiat ipsius speciem. Tale autem videtur, et delectatio. Totum quidam enim est; et secundum nullum tempus accipiet aliquis utique delectationem, cuius in plus tempus factae perficietur species. Propter quod neque motus est. In tempore enim omnis motus, et finis alicuius, puta aedificatio perfecta, cum faciat quod appetit, vel in omni tempore, utique vel in hoc: in partibus autem temporis omnes imperfectae et altera specie, et a tota, et abinvicem. Lapidum enim compositio altera a columnae virgatione, et haec a templificatione, et templi quidem perfecta, nullo enim indigens ad propositum, fundamenti autem et trisculpti imperfecta; partis enim utraque. Specie igitur differunt, et non est in quocumque tempore accipere motum perfectum specie, sed siquidem in omni. Similiter autem, et in ambulatione, et reliquis. Si enim est latius motus unde et quo, et huiusmodi differre, secundum species volatus ambulatio, saltatio, et talia. Non solum autem sic, sed in ipsa ambulatione, haec enim unde et quo, non idem in stadio, et in parte, et in altera, et in altera parte, neque pertransire lineam hanc, et illam: non solum autem lineam pertransit, sed in loco existentem, in altero autem haec ab illa. Per certitudinem quidem igitur de motu in aliis dictum est. Videtur autem non omni tempore perfectus esse, sed multi imperfecti, et diferentes specie. Siquidem quod unde, et quo specificium. Delectationis autem in quocumque tempore perfecta specie. Manifestum igitur, quod et altera erunt abinvicem, et totorum aliquid, et perfectorum delectatio. Videbitur autem utique hoc et ex non contingere moveri non in tempore, delectari autem. Quod in ipso nunc totum aliquid. Ex his autem manifestum, et quoniam non bene dicunt motum, et generationem esse delectationem. Non enim omnium haec dicuntur, sed partibilium, et non totorum. Neque enim visionis est generatio, neque puncti, neque unitatis, neque horum nihil motus, neque utique delectationis. Totum enim quoddam).

219 TOMÁS DE AQUINO. *Sentencia libri Ethicorum*, Opera omnia, Romae, 1984, lib. X, lec. 3. Em seguida, quando [Aristóteles] afirma: “razão porque nem o movimento, etc.”, ele mostra o que foi proposto a partir de dois argumentos. O primeiro dos quais é este: todo movimento ou geração torna-se perfeito em um tempo determinado, em cuja parte o movimento ainda não é perfeito. Contudo isto não ocorre acerca do prazer. Portanto, o prazer não é movimento, nem geração (Deinde cum dicit propter quod neque motus etc., ostendit propositum duabus rationibus. Quarum prima talis est. Omnis motus seu generatio perficitur in determinato tempore, in cuius parte nondum est motus perfectus. Hoc autem non accidit circa delectationem. Ergo delectatio non est motus, neque generatio).

220 Ibidem, lib. X, lec. 3. Ele propõe o segundo argumento em: “porém isto também parecerá, etc.”, que é este: não é possível mover-se senão no tempo, como foi provado no sexto livro da *Física*. Contudo, é possível aprazer-se sem o tempo, pois assim como foi dito que o aprazer-se é um todo, porque também é possível aprazer-

grupo, como a visão e demais operações, todos esses contados por Tomás de Aquino como pertencentes ao número das coisas que compreendem um todo e são perfeitas. Essa é precisamente a conclusão do primeiro argumento, em que o prazer e aqueles pertencentes ao respectivo grupo diferem do movimento e da geração, pois em qualquer parte do tempo a sua espécie já possui seu complemento, ou seja, é completa²²¹. Deve-se atentar, porém, ao uso de “em qualquer parte do tempo” ou “toda parte do tempo”. Pretende-se com isso o instante do tempo, ou seja, a parte do tempo aqui é concebida de modo amplo. Quanto ao complemento, o chamado complemento da espécie, quando acerca do movimento, apenas ocorre em virtude dos seus termos ou limites, que respondem tanto por *unde et quo*, como no texto aristotélico, ou *terminus a quo et terminus ad quem*, conforme explicado por Tomás de Aquino²²². Desse modo, os termos do movimento tornam-no específico, isto é, concedem-lhe o complemento da espécie correspondente, o que se dá, portanto, no todo do tempo, e não em alguma parte desse.

Quanto ao segundo argumento, em que se conclui que o prazer não é um movimento, afinal, a este é imprescindível o tempo, e àquele, esta condição não se faz necessária, Tomás destaca o que denominou posse imediata do complemento ou, inversamente, a falta da posse imediata do complemento²²³. A posse imediata do respectivo complemento diz respeito à

se no agora, com efeito, é dito aqui que este é um todo que possui seu complemento imediatamente no próprio agora; portanto, o prazer não é um movimento (Secundam rationem ponit ibi: videbitur autem et cetera. Quae talis est: non contingit moveri in non tempore, ut in sexto physicorum probatum est. Delectari autem contingit in non tempore. Sic enim dictum est, quod delectari est aliquid totum, quia contingit etiam delectari in nunc, hoc enim dicitur hic esse totum quod statim in ipso nunc habet suum complementum; ergo delectatio non est motus).

221 Ibidem, lib. X, lec. 3. Portanto, assim, com a proposição maior manifesta, [Aristóteles] acrescenta a menor, a saber, que a espécie do prazer é perfeita em qualquer tempo, e isto é evidente a partir do que foi dito acima. Consequentemente, ele conclui ser evidente que o prazer e a geração ou mudança são diferentes entre si; e que o prazer é algo que pertence ao número dos todos e perfeitos, a saber, porque em qualquer parte do tempo o prazer possui o complemento da sua espécie (Sic igitur manifestata propositione maiori, subiungit minorem, scilicet quod species delectationis est perfecta in quocumque tempore, et hoc manifestum est ex supra dictis. Unde concludit manifestum esse, quod delectatio et generatio sive mutatio, sunt alterae adinvicem; et quod delectatio est aliquid de numero totorum et perfectorum, quia scilicet in qualibet parte temporis delectatio habet complementum suae speciei).

222 Ibidem, lib. X, lec. 3. Visto que para a manifestação das coisas ditas anteriormente requer-se conhecer plenamente a natureza do movimento, ele acrescenta que em outros lugares, isto é, nos livros da *Física*, foi falado, com certeza, acerca do movimento, isto é, de modo suficiente e completo. Mas aqui é suficiente isto que ele disse sobre o movimento, a saber, que o movimento não é perfeito em todo o tempo; mas os movimentos imperfeitos são muitos e diferentes em espécie nas diversas partes do tempo, porque o de onde e o para onde, isto é, os termos do movimento, tornam específico o movimento (Et quia ad manifestationem praedictorum requireretur plene cognoscere naturam motus, subiungit, quod in aliis, idest in libro physicorum, dictum est de motu per certitudinem, idest sufficienter et complete. Sed hoc sufficit hic de motu dixisse, quod motus non est perfectus in omni tempore; sed multi sunt motus imperfecti et diferentes specie in diversis partibus temporis, ex eo, quod unde et quo, idest termini motus, specificant motum).

223 Ibidem, lib. X, lec. 3. Deve-se considerar que a diferença a partir da qual procede este argumento é a causa da diferença a partir da qual procedeu o primeiro argumento. Com efeito, por esta razão a espécie do prazer é

espécie completa que possuem aqueles que são um todo e perfeitos, enquanto que ao movimento e à geração, a falta da posse imediata do seu complemento, marca a necessidade de um determinado tempo através do qual ulteriormente, ao alcançar seu término, esses possuam a espécie completa.

Em suma, o que se deve reter do exposto por Tomás de Aquino está no fato de o movimento, tal como a geração, ser próprio apenas ao que não compreende um todo, muito embora seja divisível²²⁴. Este, por sua vez, não adquire seu complemento, ou melhor, o complemento da sua espécie, de modo imediato, salvo ao longo de um intervalo determinado do tempo. Nesse sentido, aqueles classificados segundo a falta da posse imediata do respectivo complemento se tornam completos sucessivamente. Posto isso, enquanto esse não for o caso, é-lhes assegurada tão somente a imperfeição da espécie²²⁵. Paralelamente a isso, na medida em que esses não constituem um todo, o prazer e os demais serão de fato um todo e em qualquer parte do tempo que sejam considerados serão perfeitos, afinal, possuem imediatamente o complemento de sua espécie.

Após as considerações acerca do Aristóteles Latino e da abordagem de Tomás quanto àquilo que é invocado no opúsculo, abordarei como Pseudo Tomás de Aquino, ao remeter ao livro IX da *Metafísica*, lida com o que pretende ser encontrado ali, segundo a sua redação e a respectiva terminologia empregada.

perfeita em qualquer tempo, contudo não a espécie do movimento, pois o prazer está no instante, todo movimento, por outro lado, no tempo. O próprio modo de falar do Filósofo indica isto quando afirma: “porém isto também parecerá a partir de que o mover-se não é possível, etc.” (Et est considerandum, quod differentia ex qua procedit haec ratio, est causa differentiae ex qua prima ratio procedebat. Ideo enim species delectationis est perfecta in quocumque tempore, non autem species motus, quia delectatio est in instanti, motus autem omnis in tempore. Et hoc designat ipse modus loquendi philosophi cum dicit videbitur autem utique hoc, et ex non contingere et cetera).

224 Ibidem, lib. X, lec. 3. Em seguida, quando diz: “ora, a partir disto é evidente, etc.”, ele conclui a partir do que foi dito a sua principal intenção. Ele afirma que a partir do que foi dito é evidente que não afirmam corretamente aqueles que dizem ser o prazer um movimento ou geração. Com efeito, a razão do movimento e da geração não pode ser atribuída a qualquer coisa, mas somente às divisíveis que não são um todo, isto é, que não possuem seu complemento imediatamente (Deinde cum dicit: ex his autem manifestum etc., concludit ex praemissis principale intentum. Et dicit manifestum esse ex praemissis, quod non bene dicunt, dicentes delectationem esse motum vel generationem. Ratio enim motus et generationis non potest cuique attribui, sed solum divisibilibus, quae non sunt tota, idest quae non statim habent suum complementum).

225 Ibidem, lib. X, lec. 3. Com efeito, nem pode ser dito que haja a geração da visão, a saber, de modo que a visão se complete sucessivamente. Assim também não pode ser dito sobre o ponto e a unidade: pois estes não são gerados, mas se seguem à geração de algumas coisas. Semelhantemente o movimento não pode ser atribuído a estes. Consequentemente nem ao prazer, que também é um certo todo, isto é, que possui perfeição no indivisível (Neque enim potest dici quod generatio sit visionis, ita scilicet quod visio successive compleatur. Sic etiam non potest dici de puncto et unitate. Haec enim non generantur, sed consequuntur generationem quorundam. Similiter non potest his attribui motus. Unde nec delectationi, quae etiam est quoddam totum, idest in indivisibili perfectionem habens).

Primeiramente, a atenção deve-se voltar para o modo como os sentidos para o termo “ato” são introduzidos na discussão acerca do tempo. Pseudo Tomás de Aquino introduz o tópico com a seguinte sentença: *actus autem est divisibilis, ut vult Philosophus, IX. Metaph.*, em que se lê “o ato é divisível assim como o Filósofo sustenta no nono livro da *Metafísica*”²²⁶. Posto isso, são apresentados em seguida os dois sentidos em que o ato pode ser concebido, seguindo a sugestão aristotélica, tal como fora esboçada no lugar citado. Contudo, o emprego de *est divisibilis* não anteciparia precisamente ao leitor essa intenção, pois o termo *divisibilis* está para divisível, o que não virá a ser dito acerca do ato. Esse emprego não é usual com vista a distinguir acepções distintas de um mesmo termo, seja o uso próprio ou impróprio, ou para indicar usos equívocos, ou suas espécies. Para atingir tal finalidade muitas fórmulas costumam ser utilizadas, entre as mais comuns contam-se: *potest dici dupliciter* (pode ser dito de dois modos), *est duplex* (é duplo ou se dá de duas maneiras); *dupliciter dicitur* (é dito de dois modos); *dupliciter accipitur* (admite-se de dois modos ou duplamente); ou, ainda, *dupliciter potest considerari* (pode ser considerado de dois modos ou duplamente).

A expressão varia segundo o número de sentidos que se pretende abordar naquele contexto, estando três para *triplex* e *tripliciter*, ou quatro para *quadruplex* e *quadrupliciter*, e assim sucessivamente. Se considerada a obra de Tomás de Aquino, constatar-se-á o mesmo, por exemplo, em sentenças como *duplex est causa, dupliciter potest intelligi, est duplex imperfectio, imperfectio esse potest considerari dupliciter, duplex est privatio e ens dicitur*

226 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opuscles de saint Thomas d'Aquin*. Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 34.

*dupliciter*²²⁷. Essas formulações são amplamente empregadas nos textos escolásticos no que diz respeito a esse fim.

Desse modo, a afirmação presente no opúsculo de que o ato é divisível, antes carregaria consigo uma consideração acerca da quantidade e de suas partes, o que não se pretende expressamente no texto aristotélico citado. Na tentativa de salvaguardar o emprego de *divisibilis* em lugar de *duplex* ou *dupliciter* por parte de Pseudo Tomás de Aquino, uma possível leitura consistiria em associá-lo à abordagem dos divisíveis na introdução da

227 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 1. A causa destas dúvidas é dupla. Uma se dá por parte do próprio lugar: pois nem todas as propriedades do lugar conduzem à mesma opinião sobre o lugar; mas a partir de algumas propriedades do lugar parece que o lugar é isto, a partir de outras, porém, parece que o lugar é aquilo. Por outro lado, a outra causa se dá por parte dos homens, porque nem moveram corretamente alguma dúvida acerca do lugar, nem mesmo corretamente buscaram a verdade (Quarum quidem dubitationum duplex est causa. Una est ex parte ipsius loci: quia non omnes proprietates loci ducunt in eandem sententiam de loco; sed ex quibusdam proprietatibus loci videtur quod locus sit hoc, ex quibusdam autem videtur quod locus sit aliud. Alia vero causa est ex parte hominum: quia antiqui neque bene moverunt dubitationem circa locum, neque etiam bene exquisierunt veritatem); Ibidem, 1884, lib. IV, lec. 4. Primeiramente [Aristóteles] mostra de que modo algo pode estar em si mesmo; em segundo lugar, de que modo não pode, em: “o primeiro, porém, não é possível, etc.”. Portanto, primeiramente afirma que pode ser entendido de dois modos que algo esteja em si mesmo. De um modo, primeiramente e *per se*; de outro modo, segundo o outro, isto é, segundo uma parte (Et primo ostendit quomodo possit esse aliquid in seipso; secundo quomodo non possit, ibi: primum autem non contingit et cetera. Dicit ergo primo quod dupliciter potest intelligi aliquid esse in seipso: uno modo primo et per se; alio modo secundum alterum, idest secundum partem); Idem. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Fiaccadori, Parmae, 1856, lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1. Ao quarto, deve-se responder que nos sucessivos a imperfeição é dupla: uma em razão da divisão, outra em razão da sucessão, pois uma parte não está junto à outra; conseqüentemente, possuem ser apenas segundo algo de si mesmas. Ao quinto, deve-se responder que a imperfeição pode ser considerada de dois modos. Ou quanto à duração, assim é dito ser imperfeito aquilo ao qual está ausente algo do intervalo de duração devida; assim como dizemos que a vida de um homem que morre na infância é uma vida imperfeita; tal imperfeição é removida pelo *toda*. Também há determinada imperfeição quanto ao modo de possuir, assim como toda criatura possui o ser imperfeito; tal imperfeição é removida por meio do *perfeita*, conseqüentemente, ela não é supérflua (Ad quartum dicendum, quod in successivis est duplex imperfectio: una ratione divisionis, alia ratione successionis, quia una pars non est cum alia parte; unde non habent esse nisi secundum aliquid sui. Ad quintum dicendum, quod imperfectio esse potest considerari dupliciter. Vel quantum ad durationem; et sic dicitur esse imperfectum cui deest aliquid de spatio durationis debitae; sicut dicimus vitam hominis qui moritur in pueritia, imperfectam vitam; et talis imperfectio tollitur per ly tota. Est etiam quaedam imperfectio quantum ad modum habendi, sicut omnis creatura habet imperfectum esse; et talis imperfectio tollitur per ly perfecta unde non superfluit); Idem. *Quaestiones Disputatae De malo*, Roma-Paris, 1982, q. 1 a. 1. Mas a privação é dupla: uma que está no ser privado, como a morte e a cegueira; outra, porém, que está no privar-se, por exemplo, a enfermidade, que é o caminho para a morte, e a oftalmite, que é o caminho para a cegueira. (...) Quanto ao décimo nono, deve-se responder que o ente é dito de dois modos. De um modo segundo significa a natureza dos dez gêneros; e assim nem o mal, nem privação alguma, é um ente, nem algo. De outro modo segundo se responde à questão se é; e assim o mal é, assim como a cegueira é. Entretanto, o mal não é algo, porque ser algo não significa somente que se responde à questão se é, mas também que se responde à questão o que é (Sed duplex est privatio: una quidem quae est in privatum esse, ut mors et caecitas; alia vero quae est in privari, ut aegritudo, quae est via in mortem, et ophthalmia, quae est via in caecitatem. (...) Ad decimumnonum dicendum, quod ens dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod significat naturam decem generum; et sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid. Alio modo secundum quod respondetur ad quaestionem an est; et sic malum est, sicut et caecitas est. Non tamen malum est aliquid; quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quaestionem an est, sed etiam quod respondetur ad quaestionem quid est).

discussão sobre o tempo por parte de Aristóteles, e, por conseguinte, seus comentadores²²⁸. Refiro-me aqui à afirmação segundo a qual todo divisível necessariamente requereria a existência simultânea de todas as partes, de algumas, ou ainda de somente uma dessas. Considere a passagem mencionada e o respectivo comentário de Tomás de Aquino:

[Aristóteles] propõe o segundo argumento em: “além do mais, de toda, etc”, que é este: de qualquer divisível que exista é necessário haver, enquanto é, alguma parte dele ou algumas. Mas o tempo não é de tal modo, pois algumas partes do tempo já foram, outras, porém, hão de ser, e nada do tempo, que é divisível, está em ato. O próprio agora, por outro lado, que está em ato, não é uma parte do tempo, porque uma parte é aquilo que mede o todo, como o dois, o seis; ou, pelo menos, a partir do que o todo é composto, assim como o quatro é parte do seis, não o medindo, mas porque o seis é composto por ele e o dois; contudo o tempo não é composto a partir dos próprios agora, como será provado abaixo. Portanto, o tempo não é algo.²²⁹

Posto isso, destaca-se a chamada coisa divisível e a sua condição, relacionada à admissão de que de fato existe, isto é, que é atual. Portanto, a condição para que se possa denominar algo como divisível passaria, primeiramente, pela verificação de que, se é divisível, então possui partes, e, se existe ou enquanto o é, conforme as expressões *cum est* e *dum est* empregadas por ambos, todas essas são atuais ou, pelo menos, uma dessas. Isso não é diferente se, por exemplo, se considera o texto de Averróis. Da tradução de Miguel Scotus para o texto aristotélico obtém-se: “como tudo que possui partes, é necessário que, visto que existiu, todas as suas partes existam ou algumas delas” (*et cum omne habens partes necesse est, cum fuerit, ut omnes suae partes sint aut quaedam*). A isso Averróis considera que “tudo que possui partes, se foi um ente, necessariamente existe enquanto as suas partes existem todas simultaneamente ou algumas delas” (*omne habens partes necesse est, ut partes eius sint omnes insimul aut quaedam si fuerit ens*). Daí, igualmente se pode observar *cum fuerit* estando para a condição da existência, assim como em Averróis está o *si fuerit ens*, em que se destaca o emprego do *si*. Além disso, também cabe ser destacado o fato de que ao comentar o seguinte trecho, Averróis, segundo a tradução de Scotus, vale-se, em *partes eius sint omnes*

228 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, IV, 218a4-218a8.

229 TOMÁS DE AQUINO. *Commentum libri Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec 15. Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem omnis etc.: quae talis est. Cuiuslibet divisibilis existentis necesse est esse, dum est, aliquam partem eius, aut aliquas. Sed tempus non est huiusmodi; quia quaedam partes temporis sunt iam praeteritae, aliae vero sunt futurae, et nihil temporis quod sit divisibile est in actu. Ipsum vero nunc, quod est in actu, non est pars temporis: quia pars est quae mensurat totum, ut binarius senarium; vel saltem ex qua componitur totum, sicut quaternarius est pars senarii, non mensurans ipsum, sed quia ex ipso et binario componitur senarius; tempus autem non componitur ex ipsis nunc, ut infra probabitur. Tempus igitur non est aliquid.

insimul, não somente de *omnes*, ou seja, todas as partes, mas também do advérbio *insimul*, de modo a acentuar o caráter da simultaneidade presente na existência proposta²³⁰.

No presente contexto a condição para a existência do divisível é aplicada ao tempo, enquanto que no opúsculo é apresentada segundo a fórmula geral *actus est divisibilis*, e o que, segundo a interpretação proposta, seriam as espécies correspondentes, o ato que existe todo simultaneamente e o ato sucessivo. Paralelamente a essa interpretação, a afirmação de que o ato seja duplo ou se dê de dois modos, e não que seja divisível, como sugerido por Pseudo Tomás de Aquino, possui ocorrências na própria obra de Tomás. Embora sejam aplicadas em contextos diversos, encontram-se sentenças como *actus autem est duplex* ou ainda *duplex actus*²³¹.

Há, portanto, três possíveis interpretações para a asserção *actus autem est divisibilis* proposta por Pseudo Tomás de Aquino. Pode-se dizer primeiramente que, embora tal redação tenha sido legada à edição do opúsculo junto à obra de Tomás, o que se pretenderia ali seria muito mais *actus autem est duplex* ou ainda *actus autem est dupliciter*. Outra possibilidade consistiria na admissão da sentença tal como fora transmitida, de modo que o ente divisível, segundo a sua existência, uma vez sugerido que o ser segue o ato, é ensejo para as espécies apresentadas, o *actus quidam totus simul existens* e o *actus successivus*. Ou, enfim, restaria possibilidade de que se trata de fato de um modo não usual de se exprimir o mesmo que seria atingido por *duplex* e *dupliciter*, isto é, para indicar a pluralidade de sentidos de um termo ou expressão. Em seu *In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis*, Domingo de Flandres, filósofo do século XV, ao parafrasear o *De tempore* substitui a expressão em que se emprega *divisibilis* por *actus autem est duplex*, ou seja, o ato é duplo ou se dá de dois modos. Isto aponta para a leitura tal como foi sugerida, que pode ser devida a uma alteração em virtude da própria transmissão textual, em que um termo deu lugar ao outro, ou que, sendo concebido originalmente daquela forma, seja uma forma pouco usual para o mesmo fim. Compare a paráfrase apresentada por Domingo de Flandres: “por esta razão deve ser entendido que todo ser existe a partir do ato. Contudo, o ato é duplo, como sustenta o Filósofo no nono da *Metafísica*, oitava lição” (*Et ideo intelligendum est, quod omne esse, est ab actu, actus autem est duplex, ut vult philosophus nono metaphysicae, lectione octava*)²³².

230 AVERRÓIS. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, Venetiis, Apud Iunctas, 1562, f.174r, D-E,

231 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, São Paulo, Loyola, 2002, I, q. 48, a. 5, p. 93-95.

232 Cf. DOMINGO DE FLANDRES. *In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis*, Sumptibus Ordinis, Apud Antonium Mibrat., 1621, V, q. XIV, a.13, p. 217. Para uma abordagem acerca da referida passagem na obra de

Independentemente da interpretação assumida, cabe, então, considerar de que modo a divisão ou simplesmente o sentido proposto por ele, sob as sentenças *actus quidam totus simul existens* e *actus successivus*, está para o livro IX na *Metafísica* e a própria *Física*. Assim, a motivação para que no opúsculo se distingam dois tipos de ato está na afirmação de que o ato é o existir da coisa. Constatado que isso assumiria dois modos, dois também seriam os seus respectivos atos. Com isso concorda a sentença de Pseudo Tomás de Aquino com a qual ele também introduz os modos de emprego do termo “ato”, em que afirma *omne esse ab actu est*, ou seja, todo ser o é pelo ato. A isso se segue sua confirmação como um princípio segundo o qual se propõe que o ser segue o ato e o modo de ser, ou modo do ato. Posto isso, ele passa imediatamente à afirmação de que é divisível, ou duplo, e se põe a descrever o denominado ato que existe todo simultaneamente e o ato sucessivo. A terminologia empregada por ele não possui paralelo no texto aristotélico invocado por ele, assim como a descrição do que se entende por ato naquele contexto, apenas coincidindo, em certa medida, no que diz respeito à exemplificação dos modos do ato.

A descrição proposta no opúsculo consiste em conceber o ser que segue o ato primeiro, ou ato que existe todo simultaneamente, como o ser simultâneo ou que existe simultaneamente, enquanto que o ser que segue o ato segundo, ou ato sucessivo, responde pelo ser sucessivo. Considere a seguir a exposição dos atos oferecida por Pseudo Tomás de Aquino:

Portanto, visto que o ser segue o ato, o modo de ser seguirá o modo do ato, portanto, o ser a partir do primeiro ato é um ser simultâneo, este é um ser perfeito devido à coisa perfeita pelo primeiro ato. Entretanto, o ser que é a partir do segundo ato, a saber, pelo ato sucessivo, é um ser sucessivo. Este é um ser perfeito, devido a este ato ou à coisa perfeita por este ato, por esta razão o ser perfeito do próprio movimento e do tempo, que é devido a cada um segundo as razões da própria espécie, não é o ser que existe simultaneamente, assim como eles afirmam, mas é um ser em sucessão, porque é segundo algo indivisível deles mesmos.²³³

Após determinados os atos, a conclusão de que o tempo não existe de modo simultâneo, opinião que afirma ser dita por alguns, e que, ao contrário, existe sucessivamente segundo aquilo que é indivisível nele, não o coloca à parte do texto aristotélico, nem do que

Domingo de Flandres, cf. MAHIEU, 1942, p. 240-249.

233 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opusculas de saint Thomas d'Aquin*. Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, cap. 1, p. 34. Cum ergo esse sequatur actum et modus essendi sequetur modum actus, esse igitur quod est ab actu primo, est esse simul, et tale est esse completum quod debetur rei perfectae per primum actum. Esse vero quod est ab actu secundo, scilicet ab actu successivo, est esse successivum. Et tale est esse perfectum, quod debetur tali actui vel rei perfectae per talem actum, et ideo esse perfectum ipsius motus et temporis, quod debetur utrique secundum rationem propriae speciei, non est esse simul existens, sicut ipsi dicunt, sed est esse in successione, quod est secundum aliquid indivisibile ipsorum.

segue Tomás de Aquino em sua exposição. Contudo, o que surpreende na opinião proposta é a defesa de que, junto à afirmação de um ser completo, a saber, o ser simultâneo, e que se deve à coisa perfeita pelo primeiro ato, o qual existe todo simultaneamente, em que se esperaria a afirmação de que o outro ser, e por conseguinte o ato, é imperfeito, sugere-se inversamente que este é igualmente perfeito. Esse desdobramento em sua argumentação corrobora a aversão já indicada à posição daqueles que propõem um ser perfeito e um ser imperfeito para o tempo, respectivamente, fora e dentro da alma. Tal posição fora qualificada como impossível de ser sustentada e inconveniente, cuja atribuição a alguns, sem precisá-los, torna a ser empregada nesta nova face do argumento. Admitindo-se que Pseudo Tomás de Aquino ataque os mesmos que foram alvo de sua objeção anterior, a asserção de que o tempo seria todo simultâneo, sem correspondente em qualquer um dos filósofos tratados aqui, estaria antes sustentada no tempo segundo o seu ser completo e perfeito, ainda que segundo a sucessão de suas partes, e não somente na alma. Com isso, é assumido no opúsculo que tanto o movimento quanto o tempo possuem o ser perfeito, não em razão da ação da alma, mas sim, em virtude da razão da sua própria espécie. Assim, o seu ser é dito ser em sucessão, o qual ocorre por razão do próprio indivisível, quanto ao movimento, o móvel, quanto ao tempo, o agora ou o instante.

Agora, quanto aos textos de origem, o procedimento adotado no opúsculo fora pretendido somente parcialmente por Tomás de Aquino. Há alguma repercussão no *Comentário à Física*, contudo não no livro IV, de modo que deixa reservada a discussão para a abordagem do infinito no livro que o precede. Isso pode esclarecer a intenção de Pseudo Tomás de Aquino, antes de uma vez mais destoar do texto de origem, como será apresentado a seguir. O uso dessa classificação do ato associada à exposição do tempo mostra-se como uma particularidade do opúsculo, sem que tenha sido também adotada por Averróis ou Alberto Magno, tanto nos comentários à *Metafísica*, quanto nos comentários à *Física*.

A associação da passagem do livro IX da *Metafísica* com a *Física*, no entanto, não deve ser vista com estranheza se são consideradas as referências cruzadas estabelecidas por Tomás de Aquino em cada uma das obras citadas. Constata-se que, diferentemente de Pseudo Tomás de Aquino, na abordagem de Tomás não é o tempo que aparece como objeto comum a ambos os textos, mas o infinito, que também é uma das condições do movimento²³⁴. Assim, visto que o exemplo utilizado na *Metafísica* para anunciar um modo diverso de ato é o

234 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, III, 202b30-203a3.

infinito, pode-se esperar semelhante discussão naquela que seria a sua ciência apropriada. Com isso, refiro-me ao livro III da *Física*, em que Aristóteles lida com os modos do ser, o qual ele afirma ser múltiplo, um em potência e outro em ato, e a sua relação com o infinito²³⁵. Acentua-se a impossibilidade de haver infinito separado, de modo que esse não passará em um dado momento da potência ao ato absoluto, a exemplo da estátua de Mercúrio, que, contrariamente, antes esteve em potência no bronze. Entretanto, destaca-se a existência daquelas coisas que estão em um e outro modo. Diferentemente da *Metafísica*, a ênfase dessa vez repousa sobre a potência. Compara-se o infinito ao dia e aos jogos olímpicos, os quais realizam-se sucessivamente, muito embora não utilize essa expressão, pretendê-la-ia com a sugestão de que haja algo tanto em potência quanto em ato. Assim lê Tomás de Aquino ao comentá-lo, considere abaixo aquilo que o filósofo propõe:

Em seguida, quando afirma: “porém, não é necessário admitir aquilo que existe em potência, etc.”, [Aristóteles] mostra de que modo o infinito está em potência. Com efeito, algo é encontrado em potência de dois modos. De um modo tal que o todo pode ser reduzido ao ato, assim como é possível este bronze ser uma estátua, o qual em algum momento será uma estátua; contudo, ser infinito em potência não é dito tal que posteriormente esteja todo em ato. De outro modo, algo é dito estar em potência tal que o ente posteriormente é feito em ato, não todo simultâneo, mas sucessivamente. Com efeito, algo é dito existir de múltiplos modos: ou porque é todo simultâneo, como o homem e a casa; ou porque uma de suas partes é sempre realizada após a outra, modo pelo qual é dito haver o dia e o jogo de uma competição.²³⁶

Portanto, são dois os modos em que algo está em potência, o primeiro em que o todo poderia ser reduzido ao ato, exemplificado pela estátua de Mercúrio, e o segundo modo conforme algo sucessivamente se faz em ato, o que sugeriria a simultaneidade como característica do modo anterior. Ao considerar os múltiplos modos em que algo pode existir, as expressões utilizadas por Tomás de Aquino são: para um lado da disjunção, o todo simultâneo, que está para os exemplos do homem e da casa; e uma parte após a outra, que está para o lado da disjunção que responde pelo infinito, ou, ainda, como também afirma Aristóteles, o dia e os jogos olímpicos, cuja descrição cabe de modo preciso também ao tempo

235 Ibidem, III, 206a7-206b33.

236 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. III, lec. 10. Deinde cum dicit: non oportet autem potentia ens etc., ostendit quomodo infinitum sit in potentia. Dupliciter enim invenitur aliquid in potentia. Uno modo sic quod totum potest reduci in actum, sicut possibile est hoc aes esse statuam, quod aliquando erit statua; non autem sic dicitur esse infinitum in potentia, quod postea totum sit in actu. Alio modo aliquid dicitur in potentia esse, quod postea fit actu ens, non quidem totum simul, sed successive. Multipliciter enim dicitur aliquid esse: vel quia totum est simul, ut homo et domus; vel quia semper una pars eius fit post aliam, per quem modum dicitur esse dies et ludus agonalis.

e ao movimento²³⁷. Essa redação é muito mais afeita ao que pode ser lido no opúsculo, embora a terminologia empregada por ambos, Tomás e Pseudo Tomás de Aquino, não se sobreponha perfeitamente, tal como não o fazem com a versão latina do texto aristotélico da *Física* e da *Metafísica*.

A partir desta exposição é possível assinalar, portanto, que apesar das passagens da *Metafísica* e da *Física* tomarem por objeto o infinito, suas abordagens enfatizam aspectos diferentes, sendo matéria para que se distingam os sentidos de ser e ato, os quais são assumidos direta ou indiretamente no opúsculo. A motivação para que se aborde os sentidos em que o ato pode ser tratado é tomada diretamente da *Metafísica*, tal como a faz citar, contudo, ao desenvolver os sentidos pretendidos, o leitor se depara com uma descrição muito mais familiar à *Física*. Quanto aos exemplos empregados, estes também destoam, ao menos no que toca àqueles entes ditos permanentes. Sob a denominação dos ditos sucessivos, além do dia e dos jogos, são elencados todos os conceitos discutidos nos livros III e IV da *Física*, com exceção do lugar, apresentados como condições do movimento, a saber, o movimento, o infinito, o vazio e o tempo. Contudo, quanto aos ditos simultâneos, observa-se que em lugar dos habituais homem e casa, Pseudo Tomás de Aquino refere-se à alma e à brancura, em cujo contexto não são empregados por Aristóteles, nem por Averróis, Alberto Magno ou mesmo Tomás de Aquino.

5 CONCLUSÃO

Além de constituírem um caso peculiar de recepção da *Física*, o *De tempore* e outros poucos tratados sob a mesma denominação, que compartilham também da sua estrutura de apresentação da temática da duração, chamam a atenção em seu contexto como o testemunho de uma tendência já acentuada no século XIII em favor do tempo como ente real. Contudo, é com a abordagem da escolástica dos séculos XVI e XVII que se observa uma maior clareza quanto ao modo como as questões em torno da temática são apresentadas.

237 Ibidem, lib. III, lec. 10. Deste modo é dito que o infinito está em potência e em ato, porque todas as coisas deste modo estão simultaneamente em potência quanto a uma parte, e em ato quanto a outra. Com efeito, as Olimpíadas, isto é, os festejos competitivos que eram celebrados no monte Olimpo, dizem-se existir e durar segundo as competições podem ser realizadas e são realizadas em ato: pois enquanto esses festejos duravam, alguma de suas partes estava em realização, e outra existia de modo que devesse ser realizada no futuro (Et hoc modo dicitur infinitum esse simul et in potentia et in actu: omnia enim huiusmodi simul sunt in potentia quantum ad unam partem, et in actu quantum ad aliam. Olympia enim, idest festa agonalia quae celebrabantur in monte Olympo, dicuntur esse et durare secundum agones posse fieri et fieri in actu: quia quamdiu durabant ista festa, aliqua pars illorum ludorum erat in fieri, et aliqua erat ut in futurum fienda).

Justifica-se tal clareza pelo fato de os filósofos desse período se encontrarem em meio a uma tradição de comentários latinos já consolidada. Tal circunstância também é sinalizada pelo desenvolvimento da terminologia utilizada à época em torno das discussões sobre o tempo. Contemporaneamente servem à abordagem dada pela literatura secundária, categorias que também se aplicam adequadamente ao texto do *De tempore*. Aqui me refiro especialmente às noções de ente da razão e ente real amplamente utilizadas naquele contexto, como se pode observar nos manuais do Colégio Complutense, de Didacus Masius e de Bonaventura Colombo²³⁸.

As referências ao *De tempore* são amplamente utilizadas em séculos posteriores, como se verifica a partir do século XVI, especialmente em manuais e comentários que reforçam o seu papel como proponente da ala realista das disputas sobre a existência do tempo. Isso ocorre sem que a dúvida quanto à autenticidade do opúsculo seja um obstáculo para a sua admissão, e sem que o coloquem em descrédito frente a argumentos de outras origens. Quando não associadas entre si, as obras da segunda escolástica tendem a mencioná-lo sem qualquer referência à ressalva posta ao leitor pela edição Piana dos opúsculos completos de Tomás de Aquino. Esse é o caso do manual de filosofia tomística de Cosmo Alammanio e do comentário de Francisco Toledo e Domingo de Flandres²³⁹. Contudo, ao lidar com textos que se referem ao opúsculo, e que propõem em algum momento a questão da autoria, vê-se uma série de referências cruzadas que remontam ao manual de filosofia da natureza de Didacus Masius, como os manuais do Colégio Complutense e de Bonaventura Colombo. Apesar dessa constatação, tem-se assegurado em todos os casos o *De tempore* como defensor da concepção realista do tempo, posição que se estende em tais ocasiões aos textos de origem, a saber, os comentários à *Física* de Alberto Magno e Tomás de Aquino.

Desse modo, resalto aqui as principais funções e características do *De tempore*. Primeiramente, o seu reconhecimento como um testemunho da crescente tendência em defesa do tempo como ente real, em oposição à sua concepção como ente da razão. Além disso, a observação de sua estrutura diversa, seja por se assemelhar a uma compilação de textos de

238 COLÉGIO COMPLUTENSE. *Disputationes in octo libro Physicorum Aristotelis*, Sumptibus Joannis Amati Candy, 1637; DIDACUS MASIUS. *Commentariorum in vniuersam Aristotelis philosophiam*, Sumptibus Conradi Bugenii, 1628; BONAVENTURA COLOMBO. *Novus Cursus Philosophicus Scotistarum*, P. Sumptibus Laur. Arnaud et Petri Borde, 1669.

239 FRANCISCO TOLEDO. *Commentaria una cum quaestionibus in octo libros Aristotelis de Physica auscultatione*, Köln 1615; DOMINGO DE FLANDRES. *In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis*, Sumptibus Ordinis, 1621;

diferentes origens, seja pela presença de elementos que não eram tratados usualmente na filosofia da natureza, como as discussões sobre o evo e a eternidade.

Por fim, no que diz respeito ao conteúdo do opúsculo, sua originalidade reside em determinadas minúcias encontradas, sobretudo, no primeiro capítulo da obra. Assim, excetuando-se certas peculiaridades na redação que o apartam do texto originalmente encontrado nos comentários, sua característica mais original está no trato dado ao argumento sobre a existência do tempo como ente real. Fundado no texto de Tomás, o argumento avança em novo sentido, ao ler-se que, segundo Pseudo Tomás de Aquino, o tempo seria um ser perfeito, passagem sem correspondente nos textos de origem. Disso obter-se-ia, então, que o tempo, segundo o ser completo e perfeito, e, no entanto, segundo a sucessão das partes, não depende da alma; argumento do opúsculo que culmina na asserção do movimento e do tempo como possuidores de ser perfeito, não por causa da ação da alma, mas pela razão de sua própria espécie.

Assim, o legado do *De tempore* pode ser avaliado a partir das ocasiões em que geralmente é citado, o que se dá muitas vezes na segunda escolástica. Posto isso, as considerações que envolvem o *De tempore* poderiam ser divididas em dois grupos. Primeiramente, há aquelas que implicam determinadas opiniões defendidas nele e que ao mesmo tempo são ditas de comum acordo entre filósofos e teólogos, de modo que assim o opúsculo é citado entre outras obras. Quando as citações estão associadas a Tomás de Aquino, destaca-se a sua reprodução em outros textos do filósofo, chamando atenção o fato de que essas são posições adotadas pelos tomistas. Além dessa ocasião, em outro grupo está a ocorrência das referências ao *De tempore* em que se acentua o caráter duvidoso de sua autoria. Tal discussão geralmente ocorre nas respostas a objeções em que algum argumento pertencente ao *De tempore* constitui uma das opiniões na questão que o propõe, de modo que o ataque à sua autoria compreenda uma possível objeção ao argumento.

Posto isso, a proximidade do opúsculo com a redação de Tomás de Aquino, por meio da paráfrase ou da literalidade do texto, atestam o acesso do autor a suas obras. No entanto, uma leitura atenta do *De tempore* levará o leitor a destacá-lo em virtude de sua posição quanto à natureza da existência do tempo, a qual se distingue, ainda que sutilmente, daquela presente no comentário de Tomás de Aquino à *Física* de Aristóteles.

REFERÊNCIAS

ALBERTO MAGNO. **De Anima**. Tomus VII pars I. Opera omnia ad fidem codicum manuseriptorum edenda Apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside. Monasterii westfalorum in aedillus aschendorff, 1968.

ALBERTO MAGNO. **Physica**, Libri I-4. Tomus IV pars I. Opera omnia ad fidem codicum manuseriptorum edenda Apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Wilhelmo Kubel praeside. Monasterii westfalorum in aedillus aschendorff, 1987.

ANTÔNIO RUBIO **Commentarii in octo libros Aristotelis de Physico auditu seu auscultatione**. Sumptibus Ioannis Pillehotte, 1618.

ARISTÓTELES LATINO. **Categoriae vel Predicamenta**. L. Minio-Paluello (ed.) Translatio Boethii. Editio composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii Commentario Decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistianana. Bruges-Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

ARISTÓTELES LATINO. **De anima** (trad. Moerbeke). *In*: Tomás de Aquino. In tres libros De Anima, Venetiis, Apud Hieronymum Scotum, 1550.

ARISTÓTELES LATINO. **Ethica Nicomachea** (trad. Moerbeke). *In*: TOMÁS DE AQUINO. In decem libros Ethicorum, Parisiis, Apud Dionysium Moreau, 1644.

ARISTÓTELES LATINO. **Physica** (translatio uetus). Trad. Iacobus Veneticus. *In*: Aristoteles Latinus database. Turnhout: Brepols, 2006.

ARISTÓTELES LATINO. **Metaphysica** (trad. Moerbeke). *In*: ARISTÓTELES. Metafísica. Ed. Trilingue. Trad. Valentin Garcia Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

ARISTÓTELES LATINO. **Metaphysica** (trad. Scotus). *In*: AVERRÓIS. Aristotelis Metaphysicorum libri XIII, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis. Venetiis, Apud Iunctas, 1562.

AVERRÓIS. **Aristoteli de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis**. Venice: Apud Iunctas, 1562.

AVERRÓIS. **Aristotelis Metaphysicorum libri XIII, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis**. Venetiis, Apud Iunctas, 1562.

AVERRÓIS. **Averrois Cordubensis Commentarium Magnum In Aristotelis De Anima Libros**. Corpus Philosophorum Medii Aevi. Corpus Commentariorum Avverrois in Aristotelem. Versionum Latinarum vol. VI, i. Publication no. 59. The Mediaeval Academy of America: Cambridge, 1953.

BAKKER, P. J. J. M. (ed.). **Averroes' Natural Philosophy and its Reception in the Latin West**. Ancient and Medieval Philosophy, Series 1, vol. 50. Leuven University Press, 2015.

BERJÓN Y VÁZQUEZ, A. **Estudios críticos acerca de las obras de Santo Tomás de Aquino**. Est. Tip. De La Viuda é Hijos de Tello, 1899.

BERNARDO MARIA DE RUBEIS. **De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis dissertationes criticae et apologeticae**. Typis Jo. Baptistæ Pasquali, 1750.

BOÉCIO. **De consolatione philosophiae**. Opuscula theologica. Moerschini (ed.). Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana. Monachii et Lipsiae: De Gruyter, 2005.

BONAVENTURA COLOMBO. **Novus Cursus Philosophicus Scotistarum**, complectens universam philosophiam, rationale, naturalem, moralem, et transnaturalem. P. Sumptibus Laur. Arnaud, et Petri Borde, 1669.

BRADY, I. **The Distinctions of Lombard's Book of Sentences and Alexander of Hales**. Franciscan Studies, Vol. 25. Franciscan Institute Publications: 1965.

BURNYEAT, M. F. **Kinēsis vs. energeia**: A much-read passage in (but not of) Aristotle's *Metaphysics*. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Ed. David Sedley. Volume XXXIV. Summer 2008. Oxford University Press, 2008.

COLÉGIO COMPLUTENSE. **Collegii Complutensis discalceatorum fratrum ordinis B. Mariae de Monte Carmeli, disputationes in octo libro Physicorum Aristotelis**: juxta miram Angelici doctoris D. Thomae, e scholae doctrinam, eidem communi magistro et florentissimae Scholae dicatae. Sumptibus Joannis Amati Candy, 1637.

COLÉGIO DE COIMBRA. **Commentariorum collegij Conimbricensis, e Societate Iesu, super octo libros physicorum Aristotelis Stagiritae**. Pars secunda. Apud Andream Baba, 1616.

COOPE, U. **Time for Aristotle, Physics IV. 10-14**. Oxford: Clarendon Press, 2012.

COSMO ALAMANNI. **Summa philosophiae**: Ex Variis Eivs Libris In Ordinem Cursus Philosophici accommodate. Prima secundae partis totius philosophiae e D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici doctrina. Billaine, 1639.

DANIEL, S. H. **Seventeenth-Century Scholastic Treatments of Time**. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 4. University of Pennsylvania Press (Oct. - Dec. 1981)

DIDACUS MASIUS. **Commentariorum in vniuersam Aristotelis philosophiam**, vna cum quaestionibus quæ a grauissimis philosophis agitantur tomi duo: in quorum primo duo priores lib. De physica Auscultatione; altero sex posteriores Libri physicorum explicantur. Coloniae, sumptibus Conradi Bugenii sub signo Aboris. 1628.

DOMINGO DE FLANDRES. **In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis**, secundum expositionem eiusdem Angelici Doctoris, lucidissimae atque utilissimae Quaestiones. Typis Arnoldi Kempensis, Sumptibus Ordinis, 1621.

DURANDUS DE SÃO PORCIANO. **In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor**. Apud Gulielmum Rouillium, 1563.

EDWARDS, M. **Time and Perception in Late Renaissance Aristotelianism**. *In: Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Ed. Simo Knuuttila e Pekka Karkkainen. Helsinki: Springer, 2008.

EGÍDIO ROMANO. **Opus Hexaameron**. Patavii, Jacobus Fabrianus, 1549.

EVANS, G. R. (ed.). **Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard: current research**. Vol 1. Leiden: Brill, 2002.

FOX, R. **Time and Eternity in Mid-Thirteenth Century Thought**. New York: Oxford University Press, 2006.

FRANCISCO DE TOLEDO. **Commentaria vna cum quæstionibus in octo libros Aristotelis de physica auscultatione**. Venetiis, Apud Iuntas, 1573.

GALEA, A. **De fontibus quorundam opusculorum Thomae Aquinatis doctoris angelici dissertativo**. Melitae, 1880.

GONZALEZ, F. J. **Being as an Activity: A Defence of the Importance of *Metaphysics* 1048b18-35 for Aristotle's Ontology**. *In: Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Ed. Victor Caston. Volume LVI. Summer 2019. Oxford University Press, 2019.

GRABMANN, M. **Die werke des hl. Thomas von Aquin: eine literarhistorische untersuchung und einführung**. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Aschendorffsche, 1949.

GRANT, E. **A History of Natural Philosophy: from the ancient world to the nineteenth century**. Cambridge University Press, 2007.

GRANT, E. **A Source Book in Medieval Science**. Cambridge, Massachusetts: Harvard: University Press, 1974.

GRANT, E. **Physical Science in the Middle Ages**. Cambridge University Press, 1977.

GRANT, E. **Planets, Stars, and Orbs: the medieval cosmos, 1200-1687**. Cambridge University Press, 1996.

HELBING, M. O. **Messer Chirico Strozzi e il Passo Mancante del Nono Libro della *Metafisica* aristotelica**. *In: Feconde Venner le Carte*. A cura di Tatiana Crivelli. Edizioni Casagrande, Bellinzona, 1997.

HUSSEY, E. **Aristotle Physics books III and IV**. Oxford: Clarendon Press, 1993.

JOLIVET, J. **The Arabic Inheritance**. In: DRONKE, P. (ed.). *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge University Press, 1988.

KRAYE, Jill. **The printing history of Aristotle in the fifteenth century: a bibliographical approach to Renaissance philosophy**. *Renaissance Studies, Incunabula: Books, Texts and Owners*, Vol. 9, No. 2. Oxford: Wiley, 1995, p. 189-211.

MAHIEU, L. **Dominique de Flandre (XVe Siècle) Sa Métaphysique**. J. Vrin, 1942. Volume 24 de Bibliothèque thomiste.

MANDONNET, P. **Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin**. L'Oeuvre de Saint-Paul, 1910.

MANSION, A. **La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux**. In: *Revue néo-scholastique de philosophie*. 36^e année, Deuxième série, n°41, 1934.

MARENBOON, J. **Later Medieval Philosophy (1150-1350): an introduction**. Routledge, 1987.

MAURER, A. **Ens Diminutum: a Note on its Origin and Meaning**. In: *Medieval Studies*. Volume 22. Toronto: Brepols, 1950.

NICOLAU DE ESTRASBURGO. **Summa**, liber II, tract. 3-7. Herausgegeben von Gianfranco Pellegrino. *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi (CPTMA)* 5,2 (2). 2009.

NICOLAU DE ESTRASBURGO. **Summa**, liber II, tract. 8-14. Herausgegeben Tiziana von Suarez-Nani. *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi (CPTMA)* 5,2 (3). 1990.

PASNAU, R. **The Cambridge history of medieval philosophy**. Vol. II. Cambridge University Press: Cambridge, 2010.

PEDRO AUREOL. **Commentariorum in Secundum Librum Sententiarum**. Tomus Secundus. Ex Typographia Aloysii Zannetti. Romae, 1605.

PEDRO LOMBARDO. **Sententiae in IV libris distinctae**. ed. Brady I. 2 vols, Spicilegium Bonaventurianum 4-5. Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971.

PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. **De tempore**. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opusculas de saint Thomas d'Aquin*. Traduit par M. Védrine. Tome cinquième. Paris: Librairie de Louis Vivés, 1858.

REIF, P. **Natural Philosophy in Some Early Seventeenth-Century Scholastic Textbooks**. St. Louis University. (Dissertação não publicada).

REIF, P. **The Textbook Tradition in Natural Philosophy, 1600-1650.** *Journal of the History of Ideas*, Vol. 30, No. 1. University of Pennsylvania Press (Jan. - Mar., 1969).

RESCHER, N. **The concept of Nonexistent possible.** *In: Essays in Philosophical Analysis.* University of Pittsburgh Press, 1969.

ROARK, T. **Aristotle on time: a study of the Physics.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ROBERTO GROSSETESTE. **Hexaëmeron.** Richard C. Dalesa and Servus Gieben O.F.M Cap. (Ed.). *Auctores Britannici Aevi VI.* London: The Oxford University Press, 1982.

ROBERTO KILWARDBY. **De Tempore.** *In: Ed. P. Osmund Lewry. On time and Imagination. Part. 2. Introd. and tran. Alexander Broadie.* Oxford: University Press, 1987.

ROMERO, I. O. **Antonio Rubio en la filosofía novohispana.** UNAM, 1988.

ROSSI, G. F. **Antiche E Nuove Edizioni Degli Opuscoli Di San Tommaso D'aquino E Il Problema Della Loro Autenticità.** Edizioni Studio Domenicano. Divus Thomas. Vol. 58 (JAN.-JUN. 1955)

SCHMUTZ, J. **Juan Caramuel on the year 2000: Time and possible worlds in early modern scholasticism.** P. Porro (ed.). *The Medieval Concept of Time: Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy.* Leiden: Brill, 2001.

SHARPLES, R. W. **Alexander of Aphrodisias, on Time.** *Phronesis*, vol. 27, no. 1. Brill, 1982.

SORABJI, R. **Time, Creation and the Continuum: theories in antiquity and the early middle ages.** London: Duckworth, 1983.

THÉRY, G., O. P. **Autour du décret de 1210: II.- Alexandre d'Aphrodise, Aperçu sur l'influence de sa noétique.** *Bibliothèque Thomiste 7.* Belgique: Le Saulchoir Kain, 1926.

TOMÁS DE AQUINO. **Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis.** Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, t. 2. Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae, 1884.

TOMÁS DE AQUINO. **Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi.** Volumen primum complectens primum et secundum librum. Volumen secundum complectens tertium et quartum librum. Cum Dissertationibus J. B. Mariae de Rubeis. Opera omnia, t. VI-VII. Parmae, Typis Petri Fiaccadori, 1856.

TOMÁS DE AQUINO. **In duodecim Metaphysicorum libros Aristotelis.** Venetiis, Apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1588.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae de malo.** Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 23. Commissio Leonina-J. Vrin. Roma-Paris, 1982.

TOMÁS DE AQUINO. **Sententia libri Ethicorum**. Libri I-III. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, t. 47/1. Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. v. I, parte I. 2ª ed. São Paulo: Edições. Loyola, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. v. II, parte I. 2ª ed. São Paulo: Edições. Loyola, 2002.

TORRELL, J.P., O. P. **Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work**. Vol I. Translated by Robert Royal. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1986.

TRIFOGLI, C. **Averroes's Doctrine of Time and its Reception in the Scholastic Debate**. In: P. Porro (ed.). *The Medieval Concept of Time: Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*. Leiden: Brill, 2001.

TRIFOGLI, C. **Oxford Physics in the Thirteenth Century** (ca. 1250–1270): Motion, Infinity, Place and Time. Leiden: Brill, 2000.

TRIFOGLI, C. **Thomas Aquinas on the Ontological Status of Time**. Conferência, aula IX. Roma, Pontifical University of St. Thomas Aquinas, 2016. Disponível em: <https://thomistica.net/news/2016/5/13/public-lecture-on-the-ontological-status-of-time-in-st-thomas-aquinas>. Acessado em: 15/06/2019.

WILD, I. **Über die Echtheit Einiger Opuscula des Hl. Thomas**. In: *Jahrbuch Philosophie und speculative Theologie*. XXI. Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1907.

APÊNDICE A - PSEUDO TOMÁS DE AQUINO: *OPÚSCULO SOBRE O TEMPO*

Apresento a seguir a tradução para o português do primeiro capítulo *Opusculum de Tempore*. Para tanto, sirvo-me do texto latino publicado pela *Librairie de Louis Vivés*, em 1858, em sua edição dos opúsculos de Tomás de Aquino²⁴⁰. Essa mesma edição acompanha uma tradução francesa do opúsculo feita por Jean Abbé Védrine, única versão contemporânea do texto para uma língua moderna até o momento. Além disso, supro a tradução a seguir com referências aos trechos correspondentes presentes no comentário de Tomás de Aquino e Averróis à *Física*. Ademais, eventuais referências à autoridade de Aristóteles também são feitas por Pseudo Tomás de Aquino, ao que também forneço as respectivas referências, além de outros esclarecimentos fornecidos pela literatura secundária. Por fim, chamo atenção para o fato de a paragrafação apresentada a seguir não pertencer à edição *Vivés*, na qual está ausente assim como em edições anteriores, mas foi introduzida por mim para maior clareza do texto.

CAPÍTULO 1. QUE O TEMPO POSSUI SER FORA DA MATÉRIA²⁴¹

Assim como sustenta o Filósofo, no segundo da *Metafísica*, a dificuldade em conhecer a verdade é causada de dois modos, visto que às vezes é causada a partir de nós, às vezes a partir das coisas conhecidas²⁴². Com efeito, cada coisa é conhecida segundo está em ato, as que segundo si mesmas estão em máximo grau do ato, segundo si mesmas são em máximo grau conhecidas. Consequentemente, quando o nosso intelecto não atinge o conhecimento em relação a essas coisas, isto não se dá a partir delas, mas a partir de nós. Entretanto, aquelas coisas que têm entidade em mínimo grau segundo si mesmas são em mínimo grau conhecidas. Consequentemente, quando as ignoramos, isto não se dá apenas a partir de nós, mas também a partir delas. Ora, tais coisas são a matéria primeira, que segundo si mesma não é um ente em ato, e todas as coisas sucessivas, que segundo si mesmas não existem completamente, mas segundo algo indivisível nelas, dentre as quais está o tempo. A partir do que se segue que é difícil conhecer o que é o tempo. Entretanto, para ser conhecido o que ele é, é necessário

240 PSEUDO TOMÁS DE AQUINO. *De tempore*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opusculum de saint Thomas d'Aquin*. Védrine. (trad.), Paris, Vivés, 1858, p.31-53.

241 Wild sugere que o primeiro capítulo do opúsculo foi erroneamente intitulado como *quod tempus habet esse extra materiam*, isto é, que o tempo possui ser fora da matéria, nas edições dos opúsculos completos de Tomás de Aquino, quando, de fato, a adequada redação do título seria *quod tempus habeat esse extra animam*, isto é, que o tempo possui ser fora da alma. Cf. WILD, 1907, p. 65.

242 ARISTÓTELES LATINO. *Metaphysica* (trad. Moerbeke). In: ARISTÓTELES. *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, II, 993b9-993b11, II, 993b7-11.

conhecer se ele é, visto que é impossível conhecer sobre algo o que é, enquanto é ignorado se ele é.

Portanto, primeiramente, questiona-se se o tempo é. Parece que não, visto que aquilo que é composto de partes que não são, parece não ser. Com efeito, parece que a entidade do todo surgiu a partir da entidade da parte; porém, o tempo é composto do pretérito e do futuro, os quais não são, pois o pretérito foi e não é, e o futuro, porém, ainda não é, portanto, parece que o tempo não é²⁴³. Nem pode ser dito que uma certa parte do tempo é, a saber, o próprio agora, visto que o agora não é parte do tempo, pois toda parte diversas vezes considerada mede o todo, ou, pelo menos, toda parte cabe na composição do todo. Entretanto, o agora considerado diversas vezes não mede todo o tempo, por sua vez nem o tempo é composto por esses, como é provado no sexto da *Física*²⁴⁴. Por isso que a partir de indivisíveis não pode ser composto algo contínuo. Consequentemente, é evidente que o agora não é uma parte do tempo. Portanto, nada que é parte do tempo existe a partir do tempo²⁴⁵.

Respondo que deve ser dito que é necessário haver tempo; o que é evidente, visto que todas as coisas geráveis e corruptíveis são medidas pelo tempo, pois admitem o princípio e o fim do seu ser no tempo, como sustenta o Filósofo no quarto da *Física*²⁴⁶. Portanto, se não houvesse tempo, nada seria gerável ou corruptível, o que é inconveniente, portanto, o tempo é²⁴⁷.

Entretanto, por causa das razões acima, alguns foram levados a dizer que há tempo apenas na alma, os quais, para que sua posição seja provada, trazem duas razões. A primeira é que, como o tempo é o número do movimento, ou estará na matéria numerável, ou na alma que numera; não é a primeira, visto que a matéria numerável do tempo é apenas o antes e o depois no movimento, nos quais não pode haver nada, visto que eles não são entes. Portanto, segue-se que o tempo está apenas na alma que numera²⁴⁸. A segunda razão é que se o tempo

243 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 15.

244 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, VI, 231a18-232a22.

245 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 15.

246 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, IV, 221b25-222a9.

247 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 22.

248 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, IV, 218a4-218-8; AVERRÓIS. *Aristoteli de physico*

estivesse nas coisas fora da alma, como o número de algum movimento exterior, então seguir-se-ia que quem não apreendesse um movimento exterior, não apreenderia o tempo, ao contrário do que sustenta o Filósofo no quarto da *Física*²⁴⁹, o qual afirma que se estamos na escuridão e nada sofremos pela visão das coisas visíveis exteriores, nem sentimos qualquer movimento dos corpos exteriores, entretanto, contanto que se faça algum movimento na alma pela sucessão dos pensamentos ou das imaginações, sempre sentimos o tempo. A partir do que se segue que o tempo sempre acompanha o movimento que está na alma, e que está apenas na alma²⁵⁰. Dessa opinião foi Galeno, com quem Averróis até certo ponto também concordou, que afirmou que o tempo, *secundum quid* está fora da alma, por outro lado, segundo o seu complemento está apenas na alma²⁵¹. Isso não pode conter verdade, porque, visto que o tempo é o número do movimento e é um número numerado, assim, é necessário haver o tempo, assim como o movimento; consta, pois, que o movimento está nas coisas fora da alma, portanto o tempo também está nas coisas fora da alma. Do mesmo modo, a quantidade contínua está verdadeiramente nas coisas fora da alma; ora, o tempo é verdadeiramente uma quantidade contínua; portanto, é impossível que esteja na alma. Por esta razão deve ser dito que o tempo está nas coisas fora da alma²⁵². Para compreensão disso convém considerar que, como o número está nas coisas numeradas, assim como o ser das coisas numeradas depende do intelecto que numera, do mesmo modo também depende o número. Entretanto, o ser das coisas numeradas não depende do nosso intelecto, mas do intelecto que é a causa das coisas, assim como é o intelecto divino. Portanto, nem o número das coisas depende do nosso intelecto. O tempo, porém, é o número do movimento, por esta razão, assim como o movimento não depende do nosso intelecto, desse mesmo modo nem o tempo depende²⁵³.

Todavia, também há alguns que afirmam que o movimento depende da alma, visto que, como o movimento é algo sucessivo, as partes dele, que são o antes e o depois, não

auditu libri octo, Venitiis, Apud Junctas, 1562, lib IV, f.98v.

249 Ibidem, IV, 219a4-9.

250 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 17.

251 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, IV, 218b21; *De caelo*, 285a28-286a2, 296b6-296b24; AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, lib. IV, f.101r; ALBERTO MAGNO. *Physica*, Aschendorff, 1987, lib. 4, tr. 3, cap. 3, p. 264, lin. 18-37.

252 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 23.

253 Ibidem, lib. IV, lec. 23.

possuem ser nas coisas fora da alma, mas apenas na alma que compara a disposição anterior do móvel à posterior; por esta razão tem ser na alma apenas absolutamente e quanto ao seu ser perfeito. Entretanto, nas coisas fora da alma possui ser apenas segundo algo indivisível dele mesmo, e esse ser é um ser imperfeito e *secundum quid*, o mesmo afirmam sobre o tempo²⁵⁴.

Isso não pode ser sustentado, porque é necessário que aquilo no qual o movimento está segundo seu ser completo e perfeito seja movido. Portanto, se o movimento segundo seu ser completo estivesse na alma, seria necessário que a alma fosse movida, o que é inconveniente, e por esta razão deve ser entendido que todo ser é a partir do ato. Contudo, o ato é divisível, como sustenta o Filósofo no nono da *Metafisica*, pois o ato é um determinado todo que existe simultaneamente, assim como a alma ou a brancura²⁵⁵. E outro é o ato sucessivo, como o dia e uma competição, o infinito e o vazio, dentre os quais estão o movimento e o tempo. Portanto, visto que o ser segue o ato, o modo de ser seguirá o modo do ato, portanto, o ser a partir do primeiro ato é um ser simultâneo, este é um ser perfeito devido à coisa perfeita pelo primeiro ato. Entretanto, o ser que é a partir do segundo ato, a saber, pelo ato sucessivo, é um ser sucessivo. Este é um ser perfeito, devido a este ato ou à coisa perfeita por este ato, por esta razão o ser perfeito do próprio movimento e do tempo, que é devido a cada um segundo as razões da própria espécie, não é o ser que existe simultaneamente, assim como eles afirmam, mas é um ser em sucessão, porque é segundo algo indivisível deles mesmos.

Para as razões em oposição a solução é evidente. À primeira deve ser respondido que o pretérito e o futuro não são desse modo, como se fossem simultâneos, nem isto é necessário ao ser do tempo, visto que é sucessivo, como foi declarado; entretanto, possui seu ser através de algo indivisível dele, que o torna contínuo, a saber, por meio do próprio agora. Deve-se responder às outras razões que demonstram que o tempo está na alma. Como foi argumentado, visto que o tempo é um número ou possui o ser na matéria numerável, que são o antes e o depois, deve ser dito que o tempo tem o ser no antes e no depois do movimento. E visto que dizes que esses não existem, isto é verdadeiro sob o ser permanente, entretanto, eles possuem ser sucessivo, como foi dito. À outra razão deve ser respondido que o tempo segue algum movimento exterior, a saber, o primeiro movimento; nem há objeção a isto, visto que

254 Ibidem, lib. IV, lec. 23; AVERRÓIS. *Aristoteli de physico auditu libri octo*, Venitiis, Apud Junctas, 1562, lib. IV, 202r-v.

255 ARISTÓTELES LATINO. *Metaphysica* (trad. Moerbeke). In: ARISTÓTELES. *Metafisica*, Madrid, Gredos, 1998, II, 993b9-993b11, IX, 1048a25-1048b36.

pela apreensão de qualquer movimento, é apreendido o primeiro movimento, pelo menos virtualmente, pelo fato de que ele mesmo é a causa de toda mudança²⁵⁶.

Entretanto, porque foi dito que o tempo, como é sucessivo, tem ser apenas a partir de algo indivisível dele mesmo, que é o agora, não sem razão questiona-se se é um e o mesmo agora no mesmo tempo, e se é um e outro. Pois parece que é um e o mesmo, porque assim como é impossível duas partes do tempo serem simultâneas, a não ser que uma contenha a outra, assim como o ano contém o mês, o mês contém a semana, a semana contém o dia; assim, é impossível dois agora serem simultâneos no tempo, já que um não contém o outro; portanto, se o primeiro agora não pode ser simultâneo com o posterior, é necessário que o primeiro seja corrompido. Contudo, tudo que é corrompido, é corrompido em algum agora. Portanto, o agora que é corrompido, ou é corrompido em si mesmo, ou em algo posterior; não é em si mesmo porque o agora existe, nem em algo posterior, porque ou este estaria em um agora mediato, ou em um agora imediato: não está em um agora imediato, porque um agora não é contínuo a outro agora, assim como nem um ponto a outro ponto, como é demonstrado no sexto da *Física*²⁵⁷. Nem pode ser corrompido em um agora mediato, porque entre dois agora quaisquer há um tempo intermediário, assim como entre dois pontos quaisquer há uma linha intermediária. Ora, em qualquer tempo há infinitos agora. Portanto, se o agora anterior se corrompesse em um agora posterior mediato, seguir-se-ia que ele teria que estar junto a infinitos agora intermediários, o que é impossível. Portanto, é impossível haver dois agora no tempo.

O oposto disso aparece de dois modos. Primeiramente, porque de qualquer contínuo finito há, no mínimo, dois limites; contudo, o agora é o limite do tempo, e deve-se admitir um tempo finito, portanto há no mínimo dois agora no tempo. Em segundo lugar, porque aqueles que são ditos simultâneos são os que estão no mesmo agora do tempo. Portanto, se não existissem múltiplos agora no tempo, mas apenas um, seguir-se-ia que aquelas coisas que ocorressem após mil anos seriam simultâneas com estas que existem hoje; porém, isto é impossível²⁵⁸.

256 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 23.

257 ARISTÓTELES LATINO. *Physica* (trad. Moerbeke). In: TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia, Romae, 1884, VI, 231a18-232a22.

258 TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884, lib. IV, lec. 15.

Deve ser entendido que, assim como foi dito, o ser dos sucessivos consiste nisto que existe segundo algo indivisível dele mesmo, o que pode ser demonstrado, porque qualquer parte de qualquer coisa sucessiva é divisível em partes diversas. Portanto, se algo sucessivo existisse não apenas segundo algo indivisível dele mesmo, mas segundo alguma parte dele, seguir-se-ia que as múltiplas partes de algo sucessivo seriam simultâneas, o que é contrário à razão das coisas sucessivas. Contudo, podemos, especialmente, provar isto sobre o tempo, visto que qualquer parte do tempo é tempo. Portanto, se alguma parte do tempo existisse, seguir-se-ia que o tempo existiria segundo ele mesmo, o que é falso. Portanto, o tempo existe segundo algo indivisível dele mesmo. Ora, aquilo é o agora. Suposto isto, deve-se responder que um e o mesmo agora está em todo tempo segundo a substância, diferindo segundo ser e razão. A razão disto é que, ao próprio agora que está no tempo, ou sucede outro agora ou alguma parte do tempo; não é outro agora, visto que um agora não pode ser contínuo a outro agora, nem a outra parte do tempo, visto que nenhuma parte do tempo pode existir segundo si mesma, como foi demonstrado. Portanto, é impossível que um agora suceda outro agora no tempo. Além do mais, assim como aquele que é conduzido se relaciona com o movimento, assim o agora se relaciona com o tempo, porque assim como através daquilo que é conduzido conhecemos o movimento e o antes e o depois no movimento, enquanto percebemos que aquilo que é movido mantém-se um e outro, assim através do agora é determinado o antes e o depois no tempo. Mas o que é movido é um e o mesmo segundo a substância em todo movimento, e um e outro segundo o ser, enquanto está em um e outro lugar. Portanto, o próprio agora é um e o mesmo em todo tempo segundo a substância, e um e outro segundo ser, a saber, enquanto é considerado um e outro na sucessão do tempo. Nem são eficazes as razões trazidas anteriormente. Com efeito, diz-se que de qualquer finito há, pelo menos, dois limites, deve ser dito que de qualquer contínuo finito permanente há dois limites diferentes segundo a coisa, entretanto, do contínuo finito sucessivo não é necessário que haja dois limites segundo o sujeito, mas apenas segundo a razão.²⁵⁹

Além disso, supõe-se uma falsa razão nisto que propõe que se deva conceder como tempo finito, pois apenas é admitido algum tempo finito em ato, e limitado pelo agora, segundo a nossa imaginação, ou através da relação com algum movimento, o qual é limitado

259 Ibidem, lib. IV, lec. 15.

no tempo, pois todo tempo segundo si mesmo é contínuo, nem há atualmente uma parte separada da outra²⁶⁰.

À outra razão, deve ser respondido que não se diz que são simultâneas segundo o tempo quaisquer coisas que estejam no mesmo agora segundo a substância, mas as que estão no mesmo agora segundo o ser e segundo a razão. Ora, aquelas coisas que ocorrerem após mil anos e as que existem hoje, embora estejam no mesmo agora segundo a substância, entretanto, não estão no mesmo agora segundo o ser, e por esta razão não é necessário que se diga que são simultâneas²⁶¹.

260 Ibidem, lib. IV, lec. 15.

261 Ibidem, lib. IV, lec. 15.

APÊNDICE B - TOMÁS DE AQUINO: *COMENTÁRIO SOBRE AS SENTENÇAS*²⁶²

LIVRO 1, D. 8, Q. 2, A. 1

Se a definição da eternidade proposta por Boécio é conveniente

Quanto ao primeiro artigo procede-se da seguinte maneira. Proponha-se a definição de eternidade de Boécio, 5 de *Consol.*: a eternidade é a posse de vida interminável, toda simultânea, e perfeita. Mas parece que essa definição é atribuída de modo inconveniente, pois interminável que dizer uma negação. Mas a negação não atesta algo. Portanto, parece que não deveria ser posta na definição da eternidade.

Ademais, a primeira medida corresponde ao primeiro mensurado. Mas o primeiro entre os mensurados é o ser. Portanto, parece que a eternidade, que é a primeira medida, não deve ser definida por meio da vida, mas por meio do ser.

Ademais, o simples não possui medida, ao contrário, todas as outras coisas são medidas pelo mais simples, segundo o Filósofo. Mas a vida divina é a mais simples. Portanto, algo não lhe corresponde na razão de uma medida, mas ela mesma possui a razão da medida: assim, nem a eternidade, que quer dizer a razão de uma medida.

Ademais, o todo diz-se com respeito às partes. Mas é da razão da duração que as suas partes não sejam simultâneas: pois, é impossível haver duas durações, salvo se uma inclui a outra, assim como afirma Agostinho. Portanto, parece que afirmar duas coisas opostas quando diz toda simultânea.

Ademais, o todo inclui em si a razão da perfeição. Portanto, parece que o perfeito é supérfluo.

Ademais, a eternidade possui a razão da duração. Mas a posse não quer dizer nada que pertença à duração. Portanto, parece que não deve ser posta na definição da eternidade, ao menos diretamente, como gênero: pois, o que é posto desse modo na definição de algo, deve querer dizer aquilo que é definido.

Respondo, deve-se dizer que a eternidade se diz ao modo de um entre fora dos limites. Contudo, ser algo limitado pode ser dito de três modos: ou segundo toda a sua duração, e deste modo diz-se limitado o que possui princípio e fim; ou em razão das partes da duração, e deste modo diz-se limitado aquilo do qual qualquer parte admitida é limitada em relação àquilo que a precede e que a segue; assim como deve-se admitir no movimento; ou em razão

262 TOMÁS DE AQUINO. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Parmae, Fiacadori, 1856.

do sujeito em que o ser é recebido: pois, o ser é recebido em algo segundo o seu próprio modo, e por esta razão é limitado, assim como qualquer outra forma, que em si mesma é comum, segundo é recebida em algo, é limitada em relação àquilo; e deste modo somente o ser divino não é limitado, pois não é recebido em algo que seja diferente de dele. Portanto, respondo que para excluir a primeira limitação, que é a do princípio e do fim de toda a duração, é posta a vida interminável; e por meio disto divide-se o eterno destas coisas que são geradas e corrompidas. Contudo, para excluir a segunda limitação, a saber, das partes da duração, acrescenta-se toda simultânea: pois, por meio disto exclui-se a sucessão das partes, pela qual cada parte é finita e passa: por meio desta divide-se o eterno do movimento e do tempo, e também se sempre houvesse existido e viesse a existir, assim como alguns propuseram. Para excluir a terceira limitação, que se dá partir do recipiente, acrescenta-se perfeita: pois, aquilo em que não há ser absoluto, mas limitado por meio do recipiente, não possui ser perfeito, mas somente aquele que é o seu ser: e por meio disto divide-se o ser eterno do ser das coisas imóveis criadas, que possuem ser participado, assim como as criaturas espirituais.

Portanto, ao primeiro deve-se responder que as coisas simples, e precipuamente a divina, de nenhum modo são manifestas de modo melhor do que por meio da remoção, como afirma Dionísio. A razão disto é que o intelecto não pode compreender perfeitamente o ser delas; e, por esta razão, a partir das negações das coisas que são removidas dele, o intelecto é conduzido a de algum modo conhecê-las. Consequentemente, o ponto é definido pela negação. Além do mais, na razão da eternidade há certa negação, enquanto a eternidade é uma unidade, e a unidade é indivisa, não podem deste modo serem definidas sem a negação.

Ao segundo, deve-se responder que aqui viver é assumido de modo amplo em relação a todo ser, segundo Agostinho também afirma, que qualquer mudança de uma criatura é uma morte dela. Ou deve-se responder que naquele que sozinho possui a eternidade, ser e viver são completamente o mesmo; por isto, em razão do ato em que a eternidade está, ele propôs a eternidade como a medida da vida.

Ao terceiro, deve-se responder que viver e ser dizem-se pelo modo do ato; e porque a qualquer ato corresponde a sua medida, por esta razão é necessário entender-se que a eternidade jaz junto ao ser divino e à vida divina como uma medida; ainda que realmente não seja diferente do ser divino; e porque viver possui mais da razão do ato do que o ser, por isto talvez ele defina a eternidade mais por meio da vida do que por meio do ser.

Ao quarto, deve-se responder que nos sucessivos a imperfeição se dá de dois maneiras: uma em razão da divisão, outra em razão da sucessão, pois uma parte não está junto à outra; conseqüentemente, possuem ser apenas segundo algo de si mesmas. Contudo, para que se exclua toda imperfeição do ser divino, é necessário entendê-lo como perfeito sem alguma divisão das partes, e isto quer dizer a palavra “toda”: pois não quer dizer a razão das partes. Ademais, é necessário entendê-lo sem a sucessão, e isto é introduzido por meio do advérbio “simultaneamente”.

Ao quinto, deve-se responder que a imperfeição pode ser considerada de dois modos. Ou quanto à duração; assim é dito ser imperfeito aquilo ao qual está ausente algo do intervalo de duração devida; assim como dizemos que a vida de um homem que morre na infância é uma vida imperfeita; tal imperfeição é removida pelo toda. Também há determinada imperfeição quanto ao modo de possuir, assim como toda criatura possui o ser imperfeito; tal imperfeição é removida por meio da perfeita, conseqüentemente, ela não é supérflua.

Ao sexto, deve-se responder que a duração quer dizer certa distensão a partir da razão da palavra: e porque não deve entender no ser divino uma tal distensão, por esta razão Boécio não propôs uma duração, mas uma posse, falando metaforicamente para significar o repouso do ser divino; pois, afirmamos possuir aquilo que temos em repouso e plenamente; assim é dito que Deus possui a sua vida, pois não perturbado é por nenhuma inquietude.

LIVRO 1, D. 8, Q. 2, A. 2

Se a eternidade apenas convém a Deus

Quanto ao segundo [artigo] procede-se da seguinte maneira. Parece que a eternidade não convém apenas a Deus. Com efeito, a eternidade não é mais nobre do que a bondade. Mas a bondade comunica-se com as criaturas, de tal modo que a criatura é boa a partir do Deus bom. Portanto, parece que a semelhantemente é eternidade, de modo que outras coisas são eternas a partir dele.

Além do mais, Daniel, 12, 3: aqueles que instruírem muitos homens para a justiça, resplandecerão como estrelas nas eternidades perpétuas. Mas não há múltiplas eternidades de um único eterno. Portanto, parece que há múltiplos eternos, e não apenas Deus.

Além do mais, no Salmo, 75, 5: tu que ilumina desde os montes eternos. Mas os montes são criaturas. Portanto, as criaturas também são eternas.

Semelhantemente o fogo do Inferno também é dito eterno, Mateus, 25, 41: ide malditos para o fogo eterno. Portanto, etc.

Ademais, o Filósofo afirma que tudo que é necessário é eterno. Mas muitas coisas são necessárias. Portanto, etc. Com também concorda o que Agostinho afirma, que a verdade é eterna.

Em contrário, o eterno é interminável, como foi dito, art. prec., Mas somente Deus é deste modo. Portanto, etc.

Respondo, deve-se dizer que, assim como é evidente a partir da definição dita anteriormente, a eternidade pode convir apenas a Deus simples e absolutamente segundo a perfeita razão da eternidade. Mas, segundo alguns participam da interminabilidade da eternidade, de algum modo dizem-se eternos participativamente. Porém, o que de nenhum modo participa da interminabilidade, de nenhum modo diz-se eterno, assim como o temporal, o que tem início e é findado. Portanto, respondo que para algumas coisas a interminabilidade é comunicada conforme exclui o término da duração da parte posterior; e deste modo o fogo do Inferno diz-se eterno, pois nunca será findado. Contudo, se pode haver algo eterno que não tenha o princípio da duração, questionar-se-á no princípio do segundo livro. Porém, para algumas criaturas a interminabilidade é comunicada conforme exclui a terminação que se dá a partir da sucessão das partes; e essas são as criaturas espirituais, das quais o ser é todo simultâneo. Mas a que exclui toda a imperfeição não é comunicada a criatura alguma, visto que nenhuma criatura pode ser perfeita de modo absoluto; mas certa perfeição é comunicada a ela, a saber, a que é natural a criatura alcançar, de modo que seja perfeita segundo a sua natureza: assim os anjos e os homens bem-aventurados são perfeitos, pois possuem tudo isto para o qual a natureza deles é capaz: conseqüentemente, os anjos bem-aventurados estão mais na participação da eternidade do que apenas considerados em suas naturezas. A partir disto pode ser concluída a diferença entre a eternidade, o evo e o tempo. Com efeito, aquilo que possui uma potência que não recebe o ato todo simultaneamente, é medido pelo tempo: pois deste modo possui o ser limitado e quanto ao modo de participação, pois o ser é recebido em alguma potência, e não é absoluto quanto às partes da duração. Contudo, aquilo que possui a potência diferente do ato, mas que está sujeito ao ato todo simultaneamente, é medido pelo evo: com efeito, este possui apenas um modo de terminação, pois, a saber, o seu ser é recebido em algo diferente de si, como foi dito, nesta dist., quest. 1, art. 1. Porém, aquilo que não possui a potência diferente do ser, é medido pela eternidade; pois, tal ser é de todo modo

interminável. Consequentemente, também é evidente que o evo é apenas certa eternidade participada.

Ao primeiro deve-se responder que, ainda que a bondade divina seja comunicável, entretanto, não o é segundo o modo altíssimo, na medida em que está em Deus: consequentemente, a suma bondade não é comunicada. E, porque a eternidade quer dizer o ser segundo o modo altíssimo, que está em Deus, por esta razão, não é comunicado; mas o ser tomado de modo absoluto é comunicado, assim como também o bem.

Ao segundo deve-se responder que Daniel admite ali as eternidades participadas nos bem-aventurados, que são múltiplos segundo os múltiplos bem-aventurados.

Ao terceiro deve-se dizer que os montes eternos podem querer dizer os próprios anjos, que são ditos eternos participativamente, como foi dito, no corp. art. Ou deve-se responder que também pode ser entendido literalmente sobre os montes corpóreos; e dizem-se eternos por razão da longevidade da sua duração.

Ao quarto deve-se responder que o fogo do Inferno também é dito eterno, enquanto participa de uma condição da eternidade, a saber, não ter fim.

Ao quinto deve-se responder que coisas necessárias são eternas apenas na mente divina, assim como também as verdades dos enunciados estiveram eternamente em Deus, e não de outro modo; salvo se criaturas fossem propostas desde a eternidade, assim como os filósofos propuseram.

LIVRO 1, D. 19, Q. 2, A. 1

Ao primeiro procede-se da seguinte maneira, parece que a eternidade não é a própria substância divina, pois nada é causa de si mesmo. Mas Deus é o autor da eternidade, como afirma Agostinho, e também é anterior à eternidade, assim como a sua causa, como é dito no Livro das Causas. Portanto, parece que a eternidade não é o próprio Deus.

Ademais, cada coisa é medida pelo primeiro em seu gênero. Mas o primeiro ser é o ser divino. Logo, por meio da sua medida todo ser é mensurado. Mas o ser das coisas temporais é medido por meio do tempo, dos eternos por meio do evo. Portanto, visto que de uma única coisa há apenas uma medida, parece que a eternidade é, segundo a coisa, o mesmo que o evo e o tempo.

Além do mais, em todas as participações da bondade divina há a comunidade em nome e em razão de determinada analogia entre a perfeição participada pela criatura e o princípio da comunicação em Deus, assim como a bondade da criatura se relaciona com a bondade incriada. Mas, segundo Dionísio, assim como Deus é dito sábio enquanto preenche os outros com sabedoria, assim, por isto diz-se que é a causa do evo e do tempo. Portanto, parece que o evo e o tempo devem ser chamados de eternidade.

Ademais, a medida é proporcionada ao mensurado. Mas todo ser considerado em si mesmo é indivisível, pois, nada possui mistura, como afirma Boécio, e contanto que a coisa permaneça, o seu ser substancial não é variado, ainda que os acidentes variem. Portanto, visto que o ser das coisas temporais seja medido pelo tempo, parece que o tempo é uma medida indivisível e permanente, e desse modo não difere da eternidade.

Além do mais, em qualquer coisa que se deva encontrar a sucessão, aquilo é medido pelo tempo. Mas o ser das coisas eviternas, assim como os anjos e as substâncias celestes, não é medida pelo tempo. Portanto, parece que o seu ser não possui sucessão, e assim parece que não difere da eternidade.

Respondo, deve-se dizer que a diferença da eternidade, do tempo e do evo que alguns querem sustentar, é a de que o tempo tem princípio e fim; o evo tem princípio e não tem fim; a eternidade nem princípio nem fim. Mas segundo isso, não é abordada a diferença essencial deles: com efeito, suposto que o tempo nunca teve início e nunca tem fim, ainda assim o tempo não será a eternidade, como disse Boécio. Suposto também que os anjos sempre existiram, ainda assim o evo diferirá da eternidade. Entretanto, o que possui da verdade ficará evidente a partir do que será dito. Portanto, cumpre saber que os três nomes mencionados anteriormente significam determinada duração. Ora, a duração de qualquer coisa é alcançada segundo o que está em ato: pois, por quanto tempo é dito que uma coisa dura quer dizer por quanto tempo ela está em ato, e não enquanto está em potência. Contudo, estar em ato acontece de duas maneiras. Ou segundo este que é aquele ato incompleto, e misturado à potência, em razão disto posteriormente procedendo ao ato; e tal ato é o movimento: pois, o movimento é do que existe em potência, enquanto tal, como disse o Filósofo. Ou segundo o ato não está misturado à potência, nem recebendo acréscimo de perfeição; e tal ato é em repouso e permanente. Contudo, estar em tal ato ocorre de dois modos. Ou de tal modo que o próprio ser em ato, que a coisa possui, foi recebido por ela a partir de outro; e, então, a coisa

que possui tal ser é potencial com respeito a este ato, o qual recebeu perfeito. Ou o ser em ato é da coisa a partir de si mesma, de tal modo que é da razão da sua quiddidade; e tal ser é o ser divino, no qual não há potencialidade alguma com respeito a este ato. Portanto, assim é evidente que o ato é triplo. Um em relação ao qual não subjaz potência alguma; e tal é o ser divino e a sua operação; e a este a eternidade corresponde em lugar da medida. Outro ato é aquele em relação ao qual subjaz uma determinada potência; entretanto, o ato completo é adquirido naquela potência; e a este corresponde o evo. Ora, outro é aquele em relação ao qual subjaz potência, e está misturada a ele a potência para o ato completo de acordo com a sucessão, recebendo acréscimo de perfeição; e a este corresponde o tempo. Portanto, visto que a cada coisa corresponde uma medida própria, é necessário que a diferença essencial da própria medida seja admitida segundo a condição do ato mensurado. Ora, a sucessão do antes e do depois é encontrada no ato que é o movimento. E estes dois, a saber, o antes e o depois, segundo são numerados pela alma, têm a razão da medida por modo do número, que é o tempo. Donde o Filósofo afirma que o tempo é o número do movimento segundo o antes e depois. E é número numerado, não número absolutamente. Com efeito, assim como dizemos que dois cães é um número numerado, e dois é um número absoluto; assim, o número do antes e do depois no movimento também é número numerado, o qual é o tempo. A partir do que é evidente que aquilo está como o material do tempo, é fundado no movimento, a saber, o antes e depois; por outro lado, o que é formal, completa-se na operação da alma que numera: por razão disto o Filósofo afirma que se não houvesse alma, não haveria tempo. Portanto, desse modo duas coisas pertencem à razão desta medida que é o tempo: a saber, que ali admitem-se múltiplos, pelo menos dois; ou dois agora, entre os quais está o tempo; ou dois tempos tornados contínuos por meio de um agora: e que eles se sucedam. A continuidade também acede ao tempo a partir da razão do movimento que ele mede. Donde, se algum movimento fosse não contínuo, não tendo ordem com relação movimento contínuo do céu, o tempo que numera aquele movimento não seria contínuo. A partir do que é evidente que pelo tempo é medido apenas isto que está incluído no tempo, e segundo o princípio e o fim, pois também é proposto que o movimento do céu sempre existiu, segundo o Filósofo, entretanto, cada revolução ou parte da revolução, que é medida pelo tempo, segundo o antes e depois admitidos em si mesma, tem princípio e fim, e segundo isto é verdadeiro que o tempo possui princípio e fim: pois é medida apenas do que possui princípio e fim. Contudo, naquele ato que é o ato completo, não se deve inteligir antes e depois, nem alguns múltiplos, e assim nem

sucessão: donde a medida que lhes corresponde não se dá por modo do número, e sim por modo da unidade. Portanto, assim como o antes e depois do tempo, inteligidos enquanto numerados, completam a razão do tempo; assim, a permanência do ato, segundo é inteligido na razão de uma única coisa que tem razão da medida, completa a razão do evo e da eternidade. Mas, porque o ser dos eviternos é adquirido a partir de outro, por esta razão o evo mede o ser que tem princípio; contudo, não a eternidade, a qual mede o ser que não é adquirido a partir de outro. E segundo isto pode ser sustentada a diferença mencionada, embora princípio não seja assumido uniformemente: pois a eternidade diz respeito àquilo que não tem princípio eficiente; por outro lado, o evo que é o que possui tal princípio; o tempo, porém, diz respeito ao ato que tempo princípio e fim da duração, de modo que é medido pelo tempo.

Portanto, ao primeiro deve-se responder que, assim como é evidente a partir das coisas que foram ditas anteriormente, em corp. art., o evo nada mais é do que determinada eternidade participada; conseqüentemente, os autores antigos não encontravam muito preocupados acerca da diferença do evo e da eternidade: por razão disto Dionísio emprega um em lugar do outro. Conseqüentemente, se admite-se propriamente a causa e o autor, diz-se que Deus é o autor da eternidade, não pela qual Ele é eterno, mas da eternidade participada, que é o evo; assim como dizemos que Ele é a causa de toda bondade, não da sua, mas daquela que a partir dele flui nas criaturas, como de um princípio. Também poderia ser dito, ainda que não muito bem, que a causa comumente é admitida em lugar daquilo que também é anterior segundo a razão: com efeito, posto que a essência divina segundo o intelecto é anterior ao seu ser, e é anterior à eternidade, assim como o móvel é anterior ao movimento, e o movimento ao tempo; dir-se-á que o próprio Deus é causa da sua eternidade segundo o modo de compreender, ainda que Ele seja a sua eternidade segundo a coisa.

Ao segundo, deve-se responder que para quaisquer coisas nas quais encontre-se uma razão diversa de medição, é necessário haver diversas medidas próprias; pois o pão e o vinho não são medidos do mesmo modo. Conseqüentemente, posto que uma razão diversa de medição esteja em atos diversos, é necessário que correspondam a eles medidas próprias diversas: entretanto, uma delas pode ser ordenada à outra, assim como à medida primeira e excedente. Conseqüentemente, assim como o ser divino é a medida de todo ato, assim a eternidade é a medida de toda duração, excedente e não igualada. Mas, além disto, é necessário possuir outras medidas próprias por razão dos diversos modos de medição.

Ao terceiro, deve-se responder que a bondade divina é participada em diversas coisas segundo diversos modos. Contudo, dois nomes são impostos à perfeição participada. Ou segundo a razão comum daquela perfeição; então o nome é comum ao próprio princípio que comunica e a todas as coisas que participam, segundo a analogia, assim como a bondade, a entidade, e coisas semelhantes. Ou segundo o modo próprio pelo qual é recebido ou está em alguma criatura, como é evidente que o conhecimento é participado a partir de Deus em todas as coisas que conhecem e este nome “sensação” é imposto para significar o conhecimento segundo algum modo determinado de possuí-lo, e por esta razão não é comum todos. Semelhantemente, a eternidade nomeia a duração segundo aquele modo pelo qual está em seu princípio; e, por esta razão, as outras durações participadas não são chamadas pelo nome de “eternidade”.

Ao quarto, deve-se responder que o tempo per se é a medida do primeiro movimento; conseqüentemente, o ser das coisas temporais apenas é medido pelo tempo na medida em que está sujeito à variação a partir do movimento do céu. Conseqüentemente, o Comentador afirma que sentimos o tempo, segundo percebemos que nós estamos em estado de variação a partir do movimento do céu. Daí, ocorre que todas as coisas que estão ordenadas para o movimento do céu como para uma causa, da qual primeiramente o tempo é a medida, são mensuradas pelo tempo; e qualquer um que sinta qualquer variação que se siga do movimento do céu, sente o tempo, ainda que não veja o próprio movimento do céu.

Ao quinto, deve-se responder que, ainda que o ato que é medido pelo evo seja todo simultâneo, sem sucessão, este ser, entretanto, é diferente do outro; e neste o evo é discernido da eternidade, como foi dito anteriormente, distin. 8, quest. 2, art. 2.

LIVRO 2, D. 1, Q. 1, A. 5

O mesmo pode ser argumentado a partir do tempo. Tudo que sempre é em seu princípio e fim, sempre foi e sempre será: pois é algo após o princípio e antes do fim. Mas o tempo sempre há tempo naquilo que é princípio e fim do tempo; porque do tempo há apenas o agora, cuja definição é a de que é o fim do passado e o princípio do futuro. Portanto, parece que sempre houve tempo, e sempre haverá; e assim o movimento, o móvel e todo o mundo. Este é o argumento do Filósofo no VIII da *Física*.

Além do mais, todo isto que nunca pode ser demonstrado como algo permanente, mas sempre como algo que flui, possui algo anterior a si do qual flui. Porém, o agora não pode ser demonstrado como algo permanente, assim como o ponto, mas sempre como algo que flui; pois toda a razão do tempo está em fluxo e sucessão. Logo, é necessário propor antes de qualquer agora um outro agora: portanto, é impossível se imaginar que o tempo houvesse possuído um primeiro agora: portanto, do mesmo modo que anteriormente, o tempo sempre foi. E este é o argumento do Comentador apresentado no mesmo lugar.

Além do mais, ou o criador do mundo precede o mundo somente em natureza, ou também em duração. Se apenas em natureza, [o faz] como a causa em relação ao efeito; logo, em qualquer momento que houve criador, houve criatura; e assim o mundo desde a eternidade. Contudo, se em duração; o antes e depois na duração causa a razão do tempo: logo, antes de todo o mundo houve tempo: e isto é impossível; pois o tempo é um acidente do movimento, nem existe sem movimento. Portanto, é impossível o mundo não ter sempre existido. Este é o argumento de Avicena em sua *Metafísica*.

Além do mais, quanto a tudo que deseja agir em algum momento e não agir em outro, é necessário que imagine um tempo após outro, distinguindo o tempo no qual quer agir do tempo no qual não quer agir. Mas, ao imaginar um tempo após o outro, segue-se a mudança ou da própria imaginação ou, pelo menos, do imaginado, pois a sucessão do tempo é causada pela sucessão do movimento, como é evidente a partir do IV da *Física*. Portanto, é impossível que a vontade comece a realizar algum novo movimento que não preceda outro movimento. E este é o argumento do Comentador no VIII da *Física*.

Em contrário (...). Além do mais, se houve o mundo desde a eternidade, logo, infinitos dias precederam esse dia. Mas não se pode atravessar infinitos dias. Portanto, jamais aconteceria de chegar a este dia; o que é falso: portanto, etc.

Além do mais, é possível fazer-se adição a qualquer coisa, a partir disso é possível haver algo maior ou a mais. Porém, a partir dos dias que se passaram é possível fazer-se adição de dias. Logo, é possível que o tempo passado seja maior do que é. Mas o infinito não é maior, nem é possível que seja. Portanto, o tempo passado não é infinito.

(...) Ao quinto deve-se responder que aquele argumento é circular, o que segundo o filósofo é evidente desse modo: por meio do antes e depois no movimento, há o antes e depois

no tempo; donde, quando é dito que todo agora é o fim anterior e princípio do posterior, supõe-se que todo momento do movimento segue algum movimento precede outro. Consequentemente, respondo que aquela proposição pode ser provada apenas a partir da suposição disto que por meio dela é concluído; e, por esta razão, é evidente que não é uma demonstração.

Ao sexto deve-se responder que o agora nunca é compreendido como algo permanente, mas sempre como algo que flui; contudo, não como algo que flui do anterior, salvo se o movimento o precede, mas no posterior; nem, além disso, no posterior, mas do anterior, salvo se o movimento o segue. Consequentemente, se nunca se seguisse ou precedesse movimento, o agora não seria agora: e isto é evidente no movimento particular, que tem início de modo sensível, do qualquer momento está fluindo, e, entretanto, um é o primeiro e outro o último, segundo o limite “do qual” e “para o qual”.

Ao sétimo deve-se responder que Deus precede o mundo não apenas em natureza, mas também em duração: entretanto, não na duração do tempo, mas da eternidade; pois antes do mundo não houve um tempo que existisse na natureza das coisas, mas apenas na imaginação: porque agora imaginamos que, a este tempo finito, Deus poderia ter acrescentado anteriormente muitos anos, por meio dos quais o presente seria a eternidade; e segundo isto é dito que Deus poderia ter feito anteriormente um mundo que fosse maior ou múltiplos mundos.

(...) Ao décimo terceiro, deve-se responder que o intelecto divino apreende tudo simultaneamente; e, por esta razão, a partir do que Ele apreende as coisas presentes deste e daquele tempo, não há mudança alguma em seu intelecto, embora isto não possa ocorrer em nosso intelecto; por esta razão, é evidente que o argumento é sofisticado. Semelhantemente, também não é proposto algum movimento por parte das coisas imaginadas, pois Deus não quis gerar o universo após determinado tempo; visto que havia apenas tempo imaginado, como foi dito anteriormente.

(...) Ao terceiro deve-se responder que é impossível haver infinito em ato; mas não é impossível haver infinito por meio da sucessão. Contudo, do infinito considerado desse modo, qualquer parte admitida é finita. Ora, a passagem apenas pode ser compreendida de algo determinado para algo determinado: e assim qualquer tempo determinado que seja admitido, sempre de um tempo para outro, é um tempo finito; e desse modo deve chegar ao tempo

presente. Ou pode ser dito que o tempo passado a partir da anterioridade é infinito, e a partir da posterioridade é finito; por outro lado, o tempo futuro, o inverso. Ora, para cada um a partir daquela parte pela qual é finito, deve-se propor um limite, princípio ou fim. Conseqüentemente, desde que o tempo passado é infinito por parte da anterioridade, segundo eles segue-se que não tem princípio, mas fim: por esta razão, segue-se que se o homem começa a numerar a partir desse dia, não poderá ao numerar alcançar o primeiro dia; e o inverso segue-se acerca do futuro.

Ao quarto deve-se responder que ao infinito não é realizada adição segundo toda a sua sucessão, pela qual o infinito está apenas na potência do que o admite; mas a algum finito admitido em ato: e por meio daquilo nada impede que haja algo a mais ou maior. E é evidente que este argumento é sofisticado, pois também destrói o infinito na adição dos números, como se fosse dito desse modo: algumas espécies de números são excedentes de dez, as quais não excedem cem: logo, múltiplas espécies excedem tanto dez quanto cem: assim, visto que infinitos excedem cem, haverá algo infinitamente maior. Portanto, é evidente que o excesso, a adição e a mudança se dão apenas com respeito a algo em ato ou em alguma coisa que partilhe de existência, ou admitidos em ato por meio do intelecto ou imaginação. Conseqüentemente, por meio destes argumentos é suficientemente provado que não há infinito em ato; nem isto é necessário para a eternidade do mundo. Essas soluções são aceitas a partir das palavras do Filósofo.

APÊNDICE C - TOMÁS DE AQUINO: *COMENTÁRIO À FÍSICA*²⁶³

LIVRO III, LIÇÃO 4

Depois que o Filósofo definiu o movimento, aqui ele explica de que o movimento é ato, a saber, se do móvel ou do movente. Pode ser dito que aqui ele propõe outra definição do movimento, a qual se relaciona à dita anteriormente como o material à forma, e a conclusão ao princípio. Esta é a definição: o movimento é o ato do móvel enquanto é móvel, pois esta definição é concluída a partir da que foi dita anteriormente. Com efeito, porque o movimento é o ato que existe em potência enquanto tal; contudo, o que existe em potência enquanto tal é o móvel, porém, não o movente, pois o movente, entanto tal, é ente em ato; segue-se que o movimento é o ato do móvel enquanto tal.

Portanto, acerca disto ele faz três coisas: primeiramente, mostra que o movimento é o ato do móvel; em segundo lugar, de que modo o movimento se relaciona com o movente, em: “ora, o ato do que pode mover, etc.”; em terceiro lugar, levanta uma dúvida, em: “contudo há uma falha, etc.”.

Acerca do primeiro ele faz duas coisas: primeiramente, investiga a definição do movimento, a saber, que o movimento é o ato do móvel; em segundo lugar, a partir disso declara que poderia a haver uma certa dúvida, em: “contudo, uma dúvida, etc.”.

Acerca do primeiro ele faz três coisas: primeiramente, investiga a definição do movimento; em segundo lugar, conclui-a, em: “consequentemente o movimento, etc.”; em terceiro lugar, manifesta-a, em: “contudo, ocorre, etc.”.

Ora, para investigar a definição do movimento, ele preestabelece que o mover-se também ocorre ao que move. Acerca disto faz duas coisas: primeiramente, prova que todo movente se move; em segundo lugar, mostra que consequentemente lhe ocorre mover-se, em: “com efeito, para isto agir, etc.”.

Contudo, que o movente se move, ele mostra de dois modos. Primeiramente, porque tudo que antes está em potência e depois está em ato, de algum modo se move; ora, constata-se que o movente antes é movente em potência e, depois, movente em ato; portanto, o movente se move dessa maneira. Isto é o que ele afirma, que todo movente, visto que se mantém de tal modo que seja móvel em potência, isto é, com vistas a mover, move-se, assim

²⁶³ TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum*, Opera omnia, Romae, 1884.

como foi dito: pois, isto é evidente a partir das coisas ditas anteriormente. Com efeito, foi dito que o movimento é o ato do que existe em potência; e isto ocorre em todo movente natural; donde foi dito acima que todo movente físico se move.

Em segundo lugar, em: “cuja imobilidade, etc.”, ele mostra o mesmo de outro modo. Para qualquer coisa cuja imobilidade seja o seu repouso, há nisto movimento; pois o repouso e o movimento, visto que são opostos, têm que ser realizados acerca do mesmo: mas a imobilidade do movente, isto é, a interrupção do mover, é dita repouso; com efeito, diz-se que algumas coisas repousam quando cessam de agir: portanto, todo movente determinado, a saber, cuja imobilidade é repouso, move-se.

Em seguida, quando diz: “pois para isto mover, etc.”, ele mostra que consequentemente ocorre ao movente mover-se. Com efeito, não lhe ocorre a partir disto que move, mas que move ao tocar: pois mover é agir sobre isto que é algo que se move; por outro lado, isto, que desse modo sofre a ação do movente, move-se. Mas isto que está agindo realiza o contato, pois os corpos agem tocando; consequentemente se segue que também sofre simultaneamente, porque o que toca, sofre. Mas deve-se entender que isto se dá quando há toque mútuo, a saber, quando algo toca e é tocado, como acontece nestas coisas que participam da matéria, das quais cada uma sofre a ação da outra enquanto se tocam. Contudo, os corpos celestes, porque não participam da matéria junto aos corpos inferiores, agem sobre eles de tal modo que não sofrem deles, tocam e não são tocados, como é dito no I do *Sobre a Geração e a Corrupção*.

Em seguida quando diz: “consequentemente o movimento do ato do móvel, etc.”, propõe a definição do movimento, concluindo a partir do que foi dito anteriormente que, ainda que o movente se mova, o movimento, porém, não é o ato do movente, mas do móvel segundo é móvel. Consequentemente isto é evidente porque o mover-se é accidental ao movente, e não lhe compete *per se*. Donde, se algo se move desse modo, segundo o seu ato é o movimento, segue-se que o movimento não é o ato do movente, mas do móvel, não enquanto é movente, mas enquanto é móvel.

Ora, que o mover-se é accidental ao movente, é evidente por meio disto que foi dito acima. Com efeito, isto, a saber, o ato do móvel que é o movimento, ocorre a partir do contato do movente, do que se segue que simultaneamente, enquanto age, sofre, e assim o mover-se compete ao movente *per accidens*.

Ora, que não lhe compete *per se* é evidente porque alguma forma sempre parece ser o movente, assim como a forma que está no gênero da substância na mudança que se dá segundo a substância; a forma que está no gênero da qualidade, na alteração; a forma que está no gênero da quantidade, no aumento e diminuição. Com efeito, tais formas são causas e princípios dos movimentos, visto que todo agente move segundo a forma, pois todo agente age enquanto está em ato, assim como um homem faz do homem em potência um homem em ato; conseqüentemente, visto que cada coisa está em ato por meio da forma, segue-se que a forma é o princípio movente. Assim o mover compete a algo enquanto possui forma, por meio da qual está em ato. Conseqüentemente, visto que o movimento é o ato do que existe em potência, como foi dito acima, segue-se que o movimento não é de algo enquanto é movente, mas enquanto é móvel; e, por esta razão, na definição do movimento é posto que é o ato do móvel enquanto é móvel.

Em seguida, quando diz: “contudo, uma dúvida, etc.”, certa dúvida se torna evidente a partir do que foi dito, pois entre alguns homens costuma haver uma dúvida sobre se o movimento está no movente ou no móvel. Porém, esta dúvida é respondida a partir do que foi declarado anteriormente, pois é evidente que o ato de qualquer coisa está naquilo do qual é o ato, e desse modo é evidente que o ato do movimento está no móvel, visto que é ato do móvel, todavia, causado nele pelo movente.

Em seguida, quando diz: “contudo, o ato do que pode mover, etc.”, ele mostra de que modo o movimento relaciona-se com o movente. Primeiramente, propõe aquilo que pretende, respondendo que o ato do que pode mover não é diferente do ato do móvel. Conseqüentemente, visto que o movimento é o ato do móvel, de algum modo também é o ato daquilo que pode mover.

Em segundo lugar, em: “com efeito, é necessário, etc.”, torna evidente a proposição. Acerca disto faz três coisas: primeiramente, mostra que há algum ato do movente, assim como do móvel, pois o que quer que se diga segundo a potência e o ato, possui algum ato que lhe compete: mas assim como aquilo que é movido é dito móvel segundo a potência enquanto pode ser movido, por outro lado, o movimento segundo o ato enquanto é movido em ato, assim, por parte do movente, o que pode mover se diz segundo a potência, a saber, enquanto pode mover, por outro lado, o movimento age nele, isto é, enquanto age em ato. Portanto, é necessário que a ambos, a saber, ao movente e ao móvel, convenha certo ato.

Em segundo lugar, em: “mas é o móvel ativo, etc.”, ele mostra que o ato do movente é o mesmo do movido, pois o movente é dito enquanto algo age, o movimento, porém, enquanto sofre; mas o que o movente causa ao agir é o mesmo que o movimento recebe ao sofrer. Isto é o que ele quer dizer, que o movente é o móvel ativo, isto é, causa o ato do móvel. Porque é necessário que o ato de ambos seja único, a saber, do movente e do movido; pois o que provém do movente como causa agente é o mesmo que está no movido como no paciente e recipiente.

Em terceiro lugar, em: “assim como o intervalo, etc.”, torna evidente por meio de exemplos. Com efeito, o intervalo de um para dois é o mesmo de dois para um segundo a coisa, mas diferem segundo a razão; porque segundo damos início à comparação de dois prosseguindo para um é dito dobro, o inverso, porém, é dito metade. Semelhantemente o intervalo do ascendente é o mesmo do descendente; mas segundo a diferença do princípio e do término, chama-se ascensão e descensão. Semelhantemente se dá no movente e no movido, pois o movimento segundo procede do movente para o móvel, é o ato do movente, porém, segundo está no móvel a partir do movente, é o ato do móvel.

LIVRO IV, LIÇÃO 15

Física, lib. IV, cap. 10 (217b29)

Ora, a partir das coisas ditas é conseqüente avançar sobre o tempo; contudo, primeiramente, é apropriado que se trate, em oposição a ele por de razões exteriores, se está entre as coisas que existem ou entre os não entes, depois, qual é a natureza dele.

Portanto, a partir disto alguém conceberá que ele inteiramente não existe ou existe difícil e obscuramente, pois isto antes dele foi e não existe, e, por outro lado, outra parte está prestes ser e ainda não existe; ora, o tempo, infinito e sempre apreendido, é composto a partir disto; porém, parece ser impossível que algo composto destas coisas que não existem participe de alguma substância.

Contudo, ainda de toda coisa divisível, se existe, é necessário que, posto que existe, ou todas, ou algumas partes existam; ora, do tempo algumas partes foram, e por outro lado, outras estão prestes a ser: porém, nada é, já que é divisível. Ademais, o próprio agora não é

uma parte; pois a parte mede e é necessário o todo ser composto por partes, porém, o tempo não parece ser composto dos próprios agora.

Ora, além do mais, não é fácil saber se o próprio agora, que parece separar o pretérito e o futuro, permanece sempre um e o mesmo ou um e outro.

Com efeito, se os agora são sempre uns e outros: não há, porém, das coisas que estão no tempo, nenhuma que uma e outra parte seja simultânea, e que uma não contenha, e a outra, por sua vez, seja contida, assim como o tempo menor está sob o maior: ora, para o próprio agora, que não existe, e, contudo, existiu anteriormente, é necessário que seja corrompido em algum momento: visto que os agora não eram simultâneos uns aos outros: ora, é necessário que seja corrompido anteriormente. Logo, é impossível ser corrompido nesse agora: Por razão disso que, então, está em outro agora, e não ocorre ser corrompido no próprio agora anterior. Assim, com efeito, é impossível os agora relacionarem-se um com o outro como um ponto junto a outro ponto. Portanto, se não é corrompido naquele agora seguinte, mas em outro, nos agora médios que são infinitos, será simultâneo: isto, porém, é impossível.

Com efeito, nem é possível o agora sempre permanecer o mesmo, pois nenhum limite de algo divisível finito é uno, nem se é contínuo em um, nem se é em vários. Ora, o próprio agora é um limite, e deve-se admitir o tempo como finito.

Ademais, se existir simultaneamente segundo o tempo, nem antes, nem depois, é existir no mesmo e próprio agora, são simultâneas as coisas que estão no milésimo ano, e estas que existem hoje; nada antes nem depois do outro. Portanto, das coisas que pertencem a ele, todas foram opostas.

Comentário

Depois que ele abordou sobre o lugar e o vácuo, agora aborda sobre o tempo. Primeiramente, afirma sobre qual é a sua intenção e em que ordem deve proceder; em segundo lugar, busca-se o propósito, em: “portanto, a partir disto etc.”. (lição XV).

Portanto, primeiramente, afirma que atacar o tempo é consequente do que foi dito acima; no que indica a dificuldade da consideração. E, como dito anteriormente, assim também sobre o tempo, primeiramente, é necessário proceder em oposição por razões exteriores, isto é, pelas outras razões postas ou sofisticas: a saber, se o tempo é ou não; e, se é, qual a sua natureza.

Em seguida, quando afirma: “portanto, quanto a isso, etc.”, busca-se sobre o tempo: e, primeiramente, em oposição; em segundo lugar, será determinada a verdade, em: “ora, deve ser admitido etc.” (lição XVII).

Acerca do primeiro faz duas coisas: primeiramente, investiga por oposição se o tempo é; em segundo lugar, o que ele é, em: “ora, o que o tempo é etc.” (lição XVI).

Acerca do primeiro faz duas coisas: primeiramente, apresenta duas razões para sustentar que o tempo não é; em segundo lugar, pergunta sobre o agora, se há um agora em todo o tempo ou mais, em: “ora, além do mais, não é fácil saber etc.”.

Portanto, primeiramente, afirma que a partir destas duas razões pode conceber algo, que o tempo ou não é inteiramente, ou é algo que difícil e obscuramente pode ser percebido. Portanto, a primeira razão é dessa forma. Toda coisa composta a partir destas coisas que não são, é impossível ser, ou ter alguma substância. Mas o tempo é composto a partir destas coisas que não são; porque o pretérito é algo do tempo, e já não é, outro é o futuro, e ainda não é, a partir destes dois é composto todo o tempo, considerado como infinito e perpétuo. Portanto, é impossível o tempo ser algo.

Ele coloca a segunda razão em: “contudo, ainda de toda coisa etc.”: que é desta forma. De qualquer coisa divisível existente é necessário haver, enquanto é, alguma parte sua, ou algumas. Mas o tempo não é desse modo; porque certas partes do tempo já são pretéritas, outras, por sua vez, são futuras, e nada que seja divisível do tempo está em ato. O próprio agora, por sua vez, que está em ato, não é parte do tempo: porque é a parte que mede o todo, como o dois mede o seis; ou, pelo menos, a partir do que é composto o todo, como o quatro é parte do seis, não o medindo, mas porque a partir dele e do dois é composto o seis; porém, o tempo não é composto a partir do próprio agora, como foi provado acima. Portanto, o tempo não é algo.

Em seguida, quando afirma: “além do mais, contudo, o próprio agora etc.”, investiga se há o mesmo agora em todo o tempo. Acerca disto faz três coisas: primeiramente, inicia a questão; em segundo lugar, opõe-se a uma parte; em terceiro lugar, a outra parte, em: “com efeito, nem é possível o agora etc.”.

Portanto, primeiramente, afirma que não é fácil saber se o agora, que parece distinguir entre o pretérito e o futuro, permanece sempre o mesmo em todo o tempo, ou se é um e outro.

Em seguida, quando afirma: “pois, se, de fato, o agora etc.”, sustenta que o agora não é um e outro por tal razão. As duas partes do tempo, que, por sua vez, são diferentes, não possuem ser simultâneo, salvo se uma contém a outra, assim como um tempo maior contém um tempo menor, como o ano, o mês, e o mês, o dia (pois simultaneamente existe o dia e o mês, e o mês e o ano). Mas um agora, visto que é indivisível, não contém o outro: portanto, se devem ser admitidos dois agora no tempo, é necessário que aquele agora que antes existia, e agora não existe, em algum momento se corrompa, e que dois agora nunca sejam simultâneos. Porém, tudo que é corrompido é necessário que seja corrompido em algum agora. Entretanto, não pode ser dito que o agora anterior é corrompido no mesmo agora anterior, porque, então, ele seria o mesmo agora, e nada é corrompido enquanto é. Semelhantemente, também, não pode ser dito, que o agora anterior seja corrompido no posterior, visto que, assim, é impossível sustentar-se que dois agora relacionem-se um com o outro, isto é, que se sigam imediatamente, assim como também é impossível de dois pontos. Agora isto é suposto, porque será provado no sexto livro. Assim, portanto, entre quaisquer dois agora existem infinitos agora. Portanto, se o agora anterior fosse corrompido em algum agora posterior, seguir-se-ia que aquele agora que é anterior, seria simultâneo com todos os agora intermediários; o que é impossível, como foi dito. Portanto, é impossível haver um e outro agora.

Em seguida quando afirma: “mas, de fato, nem etc.”, sustenta que não pode haver um e o mesmo agora, por duas razões, das quais a primeira razão é desta forma: de nenhum divisível finito pode haver apenas um limite; nem se é contínuo segundo apenas uma dimensão; nem se é contínuo segundo várias, como superfícies e corpos, pois os limites de uma linha finita são dois pontos, da superfície, várias linhas, e do corpo, várias superfícies. Mas o próprio agora é o limite do tempo. Portanto, visto que se deve estabelecer algum tempo finito, é necessário propor vários agora.

Ele apresenta a segunda razão em: “ademais, se existir simultaneamente etc.”, que é desta forma: aquelas coisas que se diz serem simultâneas segundo o tempo, nem anteriores nem posteriores, são as que estão no mesmo agora: portanto, se é o mesmo agora que permanece em todo o tempo, segue-se que aquelas coisas que foram mil anos atrás, são simultâneas com estas que são hoje.

Por último, ao resumir, conclui que tantas são as coisas opostas sobre os agora que estão no tempo.

LIVRO IV, LIÇÃO 16

Continuação do cap. 10.

Ora, o que é o tempo e, do mesmo modo, qual a sua natureza, não é evidente a partir do transmitido, e a partir das coisas que mencionamos quanto às abordagens anteriores. Com efeito, alguns afirmam que é o movimento do todo, porém, outros que é a própria esfera.

Entretanto, parte da circulação é um certo tempo, contudo, não é uma circulação, pois o que é apreendido é parte da circulação, mas não uma circulação.

Ademais, porém, se os céus fossem múltiplos, similarmente, haveria tempo de quaisquer movimentos. De modo que haveria muitos tempos simultâneos.

Ora, a esfera do todo foi considerada pelos que afirmam que ela é o tempo, pois no tempo e na esfera do todo estão todas as coisas. Contudo, o que se diz é mais tolo do que considerar as coisas impossíveis a partir disto.

Ora, porque o tempo em mais alto grau parece ser um certo movimento e mudança, isto deve ser considerado. Portanto, toda e cada mudança e movimento está apenas naquilo que se move e é mudado, ou possivelmente onde está aquilo mesmo que se move e é mudado. Ora, o tempo similarmente está em todo lugar e entre todas as coisas.

Ademais, toda mudança, porém, é mais veloz ou mais devagar: contudo, o tempo não é; pois o devagar e o veloz são determinados pelo tempo. O veloz, o que se move muito em pouco tempo. O devagar, por outro lado, o que pouco se move em muito tempo. O tempo, porém, não é determinado pelo tempo: nem a partir do que é uma certa quantidade, nem a partir do que é uma certa qualidade. Portanto, que não é um movimento é evidente. Contudo, no presente momento não difere para nós dizer movimento ou mudança.

Cap. 11 (218b21)

Com efeito, nem sem movimento há tempo: pois visto que nós mesmos em nada somos mudados segundo a inteligência, ou nos escapa ser mudado e não parece a nós ter

havido tempo; assim como nem parece para os que em Sárdis narram dormir entre os heróis, quando são despertados, pois unem o primeiro agora ao agora posterior, e fazem deles um, removendo por razão da insensibilidade o meio. Portanto, como se não houvesse outro agora, mas um e o mesmo, não há tempo, assim quando se escapa que há outros agora, não parece haver um tempo que é intermediário. Portanto, se for declarado não haver tempo, então, ocorre conosco que não definimos nenhuma mudança, mas parece que a alma permanece em um indivisível; porém, quando sentimos e determinamos, então dizemos ter havido tempo: é evidente que não há tempo sem movimento nem mudança. Portanto, que o tempo não é movimento, nem existe sem movimento, é evidente.

Comentário

Depois que investigou se o tempo existe, esta disputa questiona o que ele é. Primeiramente, rejeita as posições dos outros; em segundo lugar, de que modo o tempo se relacionaria com o movimento, que parece o mais próximo ao tempo, em: “mas porque o tempo em mais alto grau parece etc.”.

Acerca do primeiro faz duas coisas: Primeiramente apresenta as opiniões dos outros acerca do tempo; em segundo lugar, recusa-as, em: “entretanto, parte da circulação etc.”.

Portanto, primeiramente ele afirma o que é o tempo, e o que é a sua natureza não pode ser manifesto a partir disto que fora transmitido acerca do tempo pelos antigos, nem pode ser alcançado por algumas coisas que eles teriam determinado acerca disto, pois alguns diziam que o tempo é o movimento do céu; alguns, de fato, diziam que é a própria esfera celeste.

Em seguida, quando afirma: “entretanto, parte da circulação etc.”, recusa as opiniões propostas; primeiramente, a primeira opinião; em segundo lugar, a segunda, em: “ora, a esfera do todo etc.”.

Acerca do primeiro, apresenta duas razões, das quais a primeira é desta forma: se a revolução é o tempo, é necessário que uma parte da revolução seja revolução, porque uma parte do tempo é tempo; mas uma parte da revolução não é revolução; portanto, o tempo não é revolução.

A segunda razão é apresentada em: “ademais, toda mudança, porém etc.”, a qual é desta forma: o movimento é multiplicado segundo a multiplicidade dos móveis; portanto, se houvesse vários céus, várias seriam as suas revoluções; e, assim, se a revolução fosse o

tempo, seguir-se-ia que haveria muitos tempos simultâneos; o que é impossível, pois não se deve admitir duas partes simultâneas do tempo, salvo se uma contém a outra, como foi dito acima. Entretanto, esses eram movidos a propor que o tempo é uma revolução porque notavam os tempos serem repetidos em certo ciclo.

Em seguida, quando afirma: “porém, toda a esfera etc.”, ele exclui a segunda opinião. E diz que por alguns era visto que o tempo seria a esfera celeste, por esta razão que todas as coisas estariam no tempo, e também todas as coisas estariam em toda a esfera, porque o céu contém todas as coisas; conseqüentemente, podiam concluir que a esfera celeste fosse o tempo. Razão na qual a falha se dava de dois modos: primeiramente, porque não se diz univocamente haver algo no tempo e haver algo no lugar; em segundo lugar, porque argumentava-se em segunda figura a partir de duas afirmativas. Por esta razão, afirma que esta posição é mais tola do que o que requereria para considerar as coisas impossíveis que a ela se seguem, pois é evidente que todas as partes da esfera são simultâneas, entretanto, não as partes do tempo.

Em seguida, quando afirma: “pois, contudo, parece etc.”, questiona-se de que modo o tempo relaciona-se com o movimento. Primeiramente, sustenta que o tempo não é o movimento; em segundo lugar, que não existe sem o movimento, em: “com efeito, nem sem movimento etc.”.

Acerca do primeiro, ele apresenta duas razões para sustentar que o tempo não é movimento ou mutação, o que pôde ser evidenciado em mais alto grau, pois toda mudança e movimento verdadeiramente está apenas no próprio movimentado, ou também no lugar onde está o movimentado e aquele que movimenta. O primeiro desses se diz por causa do movimento na substância, quantidade e qualidade; o segundo, se diz por causa do movimento no lugar, que se diz movimento no lugar. Mas o tempo está em todo lugar e entre todas as coisas; portanto, o tempo não é movimento.

A segunda razão ele apresenta em: “ademais, toda mudança, porém etc.”, que é desta forma: toda mutação e movimento é veloz ou devagar; mas o tempo não é desse modo; portanto, o tempo não é movimento ou mutação. Assim, ele prova a premissa média. O devagar e o veloz são determinados a partir do tempo, porque se diz que algo veloz move-se através de muito espaço em pouco tempo, que algo devagar, porém, se move, ao contrário, através de pouco espaço em muito tempo. Mas o tempo não é determinado pelo tempo, nem

segundo a sua quantidade, nem segundo a sua qualidade, porque ele mesmo não é a medida de si mesmo. E porque declarara que a mutação é veloz ou devagar, sem ser feita menção sobre o movimento, ele acrescenta que, quanto ao presente, não difere dizer movimento ou mutação, pois no quinto livro será mostrada a sua diferença.

Em seguida, quando diz: “com efeito, nem sem o movimento etc.”, ele sustenta que o tempo não existe sem o movimento, pois quando os homens não são mudados segundo a sua apreensão, ou, se são mudados, entretanto, desconhecem-no, então não lhes parece que decorra algum tempo. Assim como é evidente na fábula quanto àqueles que afirmam dormir entre os heróis, isto é, entre os deuses, em Sárdis, cidade da Ásia; pois eles chamavam de heroicas as almas dos homens bons e grandiosos, e os adoravam como se fossem deuses, como Hércules, Baco e semelhantes, pois por meio de certos encantamentos, alguns homens eram tornados insensíveis, os quais diziam dormir entre os deuses; pois despertados diziam ter visto algo maravilhoso, e prediziam coisas futuras. Porém, estes, retornando a si, não percebiam o tempo que passara enquanto eles mesmos estavam assim absortos; porque aquele primeiro instante, no qual haviam começado a dormir, uniam ao agora posterior no qual eram despertados, como se fossem um; pois eles não percebiam o tempo médio. Portanto, assim como se não houvesse um e outro, mas um e o mesmo, não haveria um tempo médio; assim, também, quando ele desconhece a diferença de dois agora, não lhe parece haver tempo médio. Portanto, se, então, ocorre de o tempo não ser notado quando não percebemos alguma mudança, mas ao homem parece que está em um agora indivisível, então, todavia, percebemos ocorrer tempo quando sentimos e determinamos, isto é, numeramos o movimento ou a mudança; segue-se evidentemente que o tempo não existe sem o movimento, nem sem a mudança.

Portanto, por último conclui que o tempo não é o movimento, nem existe sem o movimento.

LIVRO IV, LIÇÃO 18

Continuação do cap. 11.

Assim como o movimento é sempre um e outro, assim também é o tempo. Contudo, quanto a todo o tempo simultâneo, é o mesmo, pois o próprio agora é o mesmo segundo isto

que é, por outro lado, o ser dele é outro. Porém, o próprio agora mede o tempo segundo está antes e depois.

Ora, o próprio agora assim como é o mesmo, por outro lado, não é como o mesmo, pois segundo é um e outro, é outro (entretanto, isto é do próprio agora). Enquanto para o que quer que seja um ente, o próprio agora é o mesmo.

Com efeito, assim como foi dito, o movimento segue a magnitude; contudo, o tempo, este, assim como dissemos; portanto, similarmente o ponto segue isto que é movido, pelo que conhecemos o movimento e o antes e o depois nele; isto pelo qual qualquer coisa é um ente, é o mesmo, pois, o ponto, ou a pedra, ou alguma outra coisa destas é o mesmo; porém, é por outra razão, assim como os sofistas concebiam ser um Corisco no teatro, e outro Corisco na praça; portanto, ele é outro quanto àquilo que está em um e outro lugar. Ora, isto que é movido segue o próprio agora, assim como o tempo segue o movimento. Com efeito, por aquilo que é movido conhecemos o antes e o depois no movimento. Contudo, segundo é numerável, o antes e depois é o próprio agora, de modo que nisto que o ente está no agora é o mesmo, pois o antes e depois existe porque está no movimento; porém, o próprio ser é outro. Com efeito, segundo o numerável é o antes e depois, ele é o próprio agora.

Isto é conhecido em mais alto grau. Com efeito, o movimento é conhecido por causa disto que se move, e a mudança do lugar por causa disto que é conduzido, pois este algo é o que é movido, porém, não o movimento. Portanto, como o mesmo, diz-se que o agora sempre é; porém, não é como o mesmo, pois também é similar ao que é conduzido.

Ora, é evidente que se não há tempo, não haverá o próprio agora; e, se não houver o próprio agora, não haverá tempo, pois, assim como são simultâneos o que é conduzido e a mudança do lugar, assim como número daquilo que é conduzido e que é da mudança do lugar, com efeito, o tempo é o número da mudança do lugar, e o agora é como o que é conduzido e como a unidade do número.

O tempo é contínuo pelo próprio agora, e é dividido segundo o próprio agora. Com efeito, isto segue-se à mudança do lugar e a isto que é conduzido, pois o movimento e a mudança do lugar é uno através disto que é conduzido, visto que é uno, e não qualquer ente (pois falharia), mas pela razão; pois isto determina o movimento anterior e posterior.

Ora, isto, de certo modo, segue-se ao ponto, pois o ponto torna continuo o comprimento e o delimita; com efeito, é o princípio deste e, por outro lado, o fim daquele. Mas, desse modo, visto que se admita algo uno empregado como dois, é necessário que permaneça, se o princípio e o fim for o mesmo ponto. Contudo, o próprio agora, por razão do que se move o que é conduzido, é sempre outro. Porque o tempo é um número, não como do mesmo ponto, porque é o princípio e o fim, e sim como a última coisa do mesmo, não como partes, por causa do que foi dito, pois o ponto médio é empregado como dois. Pelo que ocorre que repouse.

Ainda, é evidente que o agora não é uma parte do tempo, nem a divisão é uma parte do movimento, assim como os pontos da linha, pois duas linhas são partes de uma. Portanto, segundo é um limite, o agora não é parte do tempo, mas ocorre nele; por outro lado, segundo o que numera é um número. Com efeito, apenas são os limites daquilo de que são os limites. Contudo, o número que é destes dez cavalos, está em um e outro lugar.

Comentário

Depois que o Filósofo mostrou o que é o tempo, aqui ele determina acerca do agora. Primeiramente, mostra se o mesmo está agora em todo o tempo, ou é um e outro, o que acima foi posto em dúvida; em segundo lugar, mais além, ele indica a razão daqueles que falaram sobre o agora, em: “ora, é evidente que etc.”.

Acerca do primeiro faz três coisas: primeiramente, estabelece que de algum modo o agora é o mesmo, e de algum modo não é o mesmo; em segundo lugar, expõe o que afirmara, em: “ora, o próprio agora etc.”; em terceiro lugar, ele prova, em: “com efeito, assim como foi dito, o movimento segue etc.”.

Portanto, primeiramente ele afirma que porque o tempo é o número do movimento, assim como as partes do movimento são sempre umas e outras, assim também são as partes do tempo; mas aquilo que existe simultaneamente em todo o tempo é o mesmo, a saber, o próprio agora, o qual, de fato, segundo isto que é, é o mesmo, mas pela razão é outro, segundo é antes e depois. Assim, o agora mede o tempo, não segundo é o mesmo pelo sujeito, mas segundo é, pela razão, um e outro, e antes e depois.

Em seguida, quando afirma: “contudo, o próprio agora etc.”, mostra o que dissera: afirma que o próprio agora de algum modo sempre é o mesmo, e de algum modo não é o

mesmo, pois enquanto sempre é considerado como em um e outro segundo a sucessão do tempo e do movimento, assim é outro e não o mesmo. E isto é o que dissemos acima, que para ele mesmo está o ser o outro, pois este ser está para o próprio agora, isto é, segundo isto a razão dele admitida, enquanto é considerado no percurso do tempo e do movimento. Mas enquanto o próprio agora é um certo ente, assim é o mesmo em sujeito.

Em seguida, quando afirma: “com efeito, segue-se assim como foi dito etc.”, ele prova o que dissera. Primeiramente, prova que o agora é o mesmo em sujeito, mas um e outro em razão; em segundo lugar, que o próprio agora mede o tempo, em: “isto é conhecido em mais alto grau etc.”.

Portanto, primeiramente, afirma que, assim como foi dito acima, quanto à continuidade, e o antes e depois, o movimento segue a magnitude, e o tempo, o movimento. Portanto, que se imagine, conforme os geômetras, que o movimento do ponto produz a linha; similarmente, deve existir algo que seja o mesmo no tempo, assim como existe algo que é o mesmo no movimento. Porém, se um ponto produzir uma linha com o seu movimento, o próprio ponto que é conduzido é aquilo através do que conhecemos o movimento, e o antes e o depois nele, pois percebe-se o movimento apenas a partir disto, porque o móvel mantém-se um e outro; e segundo isto que pertence à disposição precedente do móvel, determinamos o antes no movimento; porém, segundo isto que pertence à disposição seguinte do móvel determinamos o depois no movimento. Portanto, isto que é movido, a partir do qual conhecemos o movimento e discernimos o antes e depois nele, seja se é um ponto, ou é uma pedra, ou qualquer outra coisa, a partir do fato de que é um certo ente, qualquer que seja, é o mesmo, a saber, a partir do sujeito, mas a partir da razão é outro. Deste modo os sofistas empregam o outro, quando afirmam que Corisco é outro um no teatro e outro na praça, assim que argumentam segundo o sofisma do acidente: estar no mercado é algo diferente de estar no teatro; mas Corisco está em um momento no mercado, e em outro no teatro; portanto, é algo diferente de si. Portanto, assim é evidente que isto que se move é outro segundo a razão, na medida em que está em um e outro lugar, embora seja o mesmo segundo o sujeito.

Porém, assim como o tempo segue o movimento, o próprio agora segue isto que é conduzido. E ele prova isto, pois através do móvel conhecemos o antes e o depois no movimento. Com efeito, encontramos o móvel em alguma parte da magnitude através da qual se move, e concluímos que o movimento que se deu através de uma parte da magnitude

ocorreu antes, e depois seguiu através da outra parte da magnitude. Similarmente na numeração do movimento, a qual é feita por meio do tempo, isto que distingue o antes e depois do tempo é o próprio agora, que é o limite do passado e o início do futuro. Portanto, o agora relaciona-se com o tempo, assim como o móvel em relação ao movimento; portanto, mudada a proporção, assim como o tempo relaciona-se com o movimento, também, o agora com o móvel. Consequentemente, se o móvel é o mesmo em sujeito em todo o movimento, mas difere pela razão, assim também deverá ser no agora, que é o mesmo em sujeito e um e outro pela razão, pois aquilo pelo qual o antes e depois é discernido no movimento é o mesmo em sujeito, mas outro pela razão, a saber, o móvel; e isto segundo o qual o antes e depois é numerado no tempo é o próprio agora.

Ora, a partir desta consideração facilmente pode ser admitido o entendimento da eternidade, pois o próprio agora, enquanto corresponde ao móvel que se mantém um e outro, separa o antes e o depois no tempo, e seu fluxo faz o tempo, assim como o ponto, a linha. Portanto, removida uma e outra disposição do móvel, permanece a substância que sempre se mantém do mesmo modo. Consequentemente, o agora é entendido como sempre permanente, e não como algo que flui, nem tendo antes e depois. Portanto, assim como o agora do tempo é entendido como o agora do móvel, o agora da eternidade é entendido como o número, ou, ao invés, como a unidade da coisa que sempre se mantém do mesmo modo.

Em seguida, quando afirma: “e, para conhecer etc.”, ele mostra donde o agora haveria de medir o tempo. E afirma que isto se dá porque aquilo que em mais alto grau é conhecido no tempo é o agora; e cada coisa é medida por aquilo que em mais alto grau é conhecido do seu gênero, como é dito no décimo da *Metafísica*. Ele também mostra isto a partir do modo como movimento se comporta em relação ao móvel, pois o movimento é conhecido por meio disto que é movido, e a mudança do lugar, por meio disto que é conduzido localmente, como o menos conhecido por meio do mais conhecido, o que é deste modo porque isto que se move é este algo, isto é, alguma coisa permanente *per se*; o que não convém ao movimento. Consequentemente, o móvel é o mais conhecido no movimento, e por meio do móvel o movimento é conhecido, e similarmente o tempo. Assim ele chega à principal conclusão intentada, que é isto que se diz do agora: de certo modo é sempre o mesmo, e de certo modo não; pois semelhantemente se dá acerca do móvel, como foi dito.

Em seguida, quando afirma: “é evidente, porém etc.”, ele atribui a razão daquelas coisas que são ditas sobre o agora; primeiramente, daquela que afirma que nada é do tempo senão o agora; em segundo lugar, daquela que afirma que o agora divide e torna contínua as partes do tempo, em: “o tempo é contínuo etc.”; em terceiro lugar, daquela que afirma que o agora não é parte do tempo, em: “ainda, é evidente que etc.”.

Portanto, ele afirma ser evidente que se não há tempo, não haverá agora; e se não houver agora, não haverá tempo. Isto a partir movimento em relação ao móvel, pois assim como a mudança do lugar e isto que é conduzido são simultâneos, assim também o número daquilo que é conduzido é simultâneo com o número do movimento local; mas o tempo é o número da mudança de lugar, porém, o próprio agora é comparado a isto que é conduzido, certamente não como o número (porque o agora é indivisível), mas como a unidade do número. Portanto, resta que o tempo e o agora não são um sem o outro. Todavia, deve-se atentar que o tempo é sempre comparado à mudança do lugar, que é o primeiro dos movimentos, pois o tempo é o número do primeiro movimento, como foi dito.

Em seguida, quando afirma: “já o tempo contínuo etc.”, ele atribui a razão daquela que afirma que o tempo é continuado é dividido pelo agora. Primeiramente, a partir do movimento e do móvel; em segundo lugar, a partir da linha e do ponto, em: “ora, isto, de certo modo, segue-se etc.”.

Portanto, primeiramente, ele afirma que é evidente a partir do que já foi dito acima que o tempo é contínuo ao próprio agora, isto é, pelo próprio agora, e é dividido segundo ele. Isto também é conseqüente àquilo que é encontrado na mudança do lugar, cujo número é o tempo, e naquilo que é conduzido segundo o lugar, ao qual corresponde o próprio agora, pois é evidente que todo movimento possui unidade a partir daquilo que se move, pois aquilo que se move é o que se mantém um e o mesmo em todo o movimento; e não é indiferente que isto que se move com um movimento permanente seja qualquer ente, mas que seja aquele mesmo ente que antes começou a ser movido, pois se fosse outro ente que depois se movesse, o primeiro movimento falharia, e seria outro movimento de outro móvel. Assim, é evidente que o móvel dá unidade ao movimento, a qual é a sua continuidade.

Contudo, é verdadeiro que o móvel é um e outro segundo a razão. Deste modo divide a parte anterior e a posterior do movimento, pois, segundo é considerado em uma razão ou disposição, é conhecido que qualquer disposição que esteve no móvel antes desta assinalada

pertencia à parte anterior do movimento; porém, qualquer uma que esteja após esta, pertencerá à posterior. Portanto, assim móvel torna contínuo o movimento e o divide. E do mesmo modo o agora se relaciona com o tempo.

Em seguida, quando afirma: “ora, isto, de certo modo, segue-se etc.”, atribui a mesma razão a partir da linha e do ponto. E afirma que isto que foi dito sobre o tempo e o agora se segue de certo modo a isto que é encontrado na linha e no ponto, pois o ponto torna contínua a linha e a divide enquanto é o princípio de uma parte e o fim de outra.

Entretanto, sustenta-se de modo diferente na linha e o ponto e no tempo e o agora. Porque o ponto é algo permanente, e, similarmente, a linha. Consequentemente, alguém pode conceber o mesmo ponto duas vezes, e empregá-lo como dois, a saber, como princípio e como fim. Quando empregamos o ponto assim, como dois, ocorre o repouso; assim como é evidente no movimento reflexo, no qual isto que estava no final do primeiro movimento é o princípio do segundo movimento reflexivo. Por razão disto prova-se abaixo, no oitavo livro, que o movimento reflexivo não é contínuo, mas intercede um repouso intermediário.

Porém, o próprio agora não é permanente, por razão disto corresponde ao móvel, o qual sempre é conduzido durante o movimento; e por isso o agora deve ser sempre um e outro segundo a razão, como foi dito acima. Por esta razão, visto que o tempo é o número do movimento, ele não numera o movimento deste modo, no qual algo idêntico do tempo é admitido como princípio de um e fim de outro; mas sim, numera o movimento ao admitir as duas últimas coisas do tempo, a saber, os dois agora, que, entretanto, não são suas partes.

E porque esse modo de numerar no tempo convém mais do que o outro, pelo qual através de um ponto as partes da linha são numeradas, enquanto é princípio e fim, a razão é aquela que foi dita, pois segundo este modo emprega-se um certo ponto como duas coisas; e assim ocorre um repouso intermediário, que não pode estar no tempo e no movimento. Entretanto, deve ser entendido através do que foi dito que o mesmo agora não é princípio do futuro e fim do presente, mas que não percebemos o tempo ao numerar o movimento por um agora, mas sim, por dois agora, como foi dito; pois seguir-se-ia que na numeração do movimento o mesmo agora seria considerado duas vezes.

Em seguida, quando afirma: “ainda, é evidente que o agora não é uma parte etc.”, atribui a razão daquilo que é dito, que o agora não é uma parte do tempo. Ele afirma ser

evidente que o agora não é uma parte do tempo, assim como nem isto através do qual se divide o movimento é parte do movimento, a saber, alguma disposição assinalada no móvel; assim como, também, nem os pontos são partes da linha, pois duas linhas são partes de uma linha.

Ora, ele evidencia as propriedades do próprio tempo a partir do movimento da linha, pois, assim como foi dito acima, o movimento é contínuo por causa da magnitude, e o tempo por causa do movimento.

Portanto, ele finalmente conclui que o próprio agora, segundo é um certo limite, não é o tempo, mas ocorre ao tempo, como um limite determinado. Mas segundo o tempo ou o agora numera outras coisas, assim também o agora é o número de outras coisas além do tempo. A razão disto é que o limite é apenas daquilo do qual é limite; mas o número pode ser de diversas coisas, assim como o número de dez cavalos é também o número de outras dez coisas. Portanto, assim o agora é limite somente do tempo, mas é o número de todos os móveis que se movem no tempo.

LIVRO IV, LIÇÃO 19

Continuação do cap. 11.

Portanto, é evidente que o tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois, e contínuo (pois é número de algo contínuo).

Cap. 12 (220a27)

Ora, o menor número, considerado absolutamente, é o dois; contudo, tanto há um certo número que é desse modo, quanto há um que, porém, não o é. Como da linha que em relação ao menor número, pela multiplicidade, é duas ou uma, e que, contudo, pela magnitude não há um número em relação ao menor, pois toda linha sempre é dividida. Razão pela qual, do mesmo modo, também o tempo, pois quanto ao mínimo há, segundo o número, um ou dois; porém, segundo a magnitude, não há.

Ora, é evidente, por causa disso, que não é dito devagar ou veloz; porém, muito e pouco, e breve e longo, pois segundo é contínuo, é dito longo e breve; contudo, segundo é

número, muito e pouco; não é veloz e devagar, pois nenhum número com o qual numeramos é veloz e devagar.

Ademais, também é simultaneamente o mesmo em todo lugar. Porém, o antes e depois não é o mesmo, visto que a mudança presente é uma, e a passada e futura é outra. Ora, o tempo é um número, não com o qual numeramos, mas que é numerado ou número numerado. Contudo, para que isto aconteça o antes e depois é sempre outro, pois os agora são sempre outros. Porém, o número, que é de cem cavalos e que é de cem homens, é um e o mesmo. Embora, as coisas das quais é o número, sejam diferentes, como os cavalos são diferentes dos homens.

Ademais, assim como ocorre que o movimento seja um e o mesmo reiteradas vezes, ocorre também com o tempo, como o inverno, o verão ou o outono.

Não medimos apenas o movimento pelo tempo, mas o tempo pelo movimento, por esta razão definem-se um pelo outro. Com efeito, o tempo determina o movimento, visto que é o número dele; por outro lado, o movimento, o tempo. E dizemos que o tempo é muito ou pouco medindo-o pelo movimento, assim como o número pelas coisas numeráveis. Conhecemos a multiplicidade pelo número dos cavalos. Além do mais, o número dos cavalos, por um cavalo. Ora, similarmente ocorre no tempo e no movimento, pois medimos o movimento pelo tempo, e, por outro lado, o tempo pelo movimento.

Isto ocorre racionalmente, pois o movimento imita a magnitude, porém o tempo, o movimento, porque são quantidades, contínuos e divisíveis. Com efeito, porque a magnitude é deste modo, o movimento os mantém; porém, porque movimento é deste modo, o tempo os mantém. Medimos a magnitude pelo movimento, e o movimento pela magnitude, pois dizemos que há uma longa estrada, se a marcha é longa, e que esta é longa, se a estrada é longa. Portanto, assim o tempo é longo, se o movimento o é, e o movimento é longo, se o tempo o é.

Comentário

Depois que o Filósofo definiu o tempo, a partir da definição dada aqui ele retorna à razão das coisas ditas sobre o tempo. Acerca disto faz quatro coisas: primeiramente, mostra de que modo o mínimo é encontrado no tempo, e de que modo não; em segundo lugar, porque o tempo é dito muito e pouco, breve e longo, porém, não veloz e devagar, em: “ora, é evidente,

por causa disso, que etc.”; em terceiro lugar, de que modo o tempo é o mesmo e de que modo não, em: “ademais, também é simultaneamente o mesmo em todo lugar etc.”; em quarto lugar, de que modo o tempo é conhecido pelo movimento, e o inverso, em: “não medimos apenas o movimento etc.”.

Portanto, em primeiro lugar, ele afirma que é evidente, a partir da definição de tempo dada anteriormente, que o tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois, como foi exposto acima; além disso, é evidente, a partir do que foi dito anteriormente, que o tempo é algo contínuo, pois, embora não tenha continuidade a partir disso que é um número, entretanto, tem continuidade a partir daquilo do qual é o número, pois é número de algo contínuo, a saber, do movimento, como também foi dito acima, pois o tempo não é número em absoluto, mas número numerado.

Ora, no número em absoluto deve ser encontrado somente um certo número mínimo, a saber, dois. Mas se concebemos um determinado número, a saber, o número de alguma coisa contínua, de certo modo deve ser encontrado um mínimo, e de certo modo não, pois segundo a multiplicidade deve ser encontrado um mínimo, porém, não segundo a magnitude. Assim como em muitas linhas, segundo a multiplicidade, certamente, há um mínimo, como uma linha ou duas linhas; na verdade, uma linha, se é admitido isto que é o mínimo absoluto no número; duas, porém, se admitido isto que é o mínimo no gênero do número. Mas nas linhas não se deve encontrar um mínimo segundo a magnitude, a saber, como se fosse alguma linha mínima; porque de qualquer modo uma linha deve ser sempre dividida.

Semelhantemente deve ser dito sobre o tempo, pois nele deve ser encontrado um mínimo segundo a multiplicidade, a saber, um ou dois, como, por exemplo, um ano ou dois anos, dois dias ou duas horas. Mas o mínimo segundo a magnitude não é encontrado no tempo, porque de qualquer tempo dado devem ser admitidas partes em que é dividido.

Em seguida, quando afirma: “ora, é evidente etc.”, ele atribui a razão por que o tempo não é dito devagar ou veloz, mas é dito muito e pouco, breve e longo. Com efeito, já foi mostrado o que é o tempo e o número, e o que é o contínuo. Portanto, enquanto é contínuo, o tempo é dito longo e breve. Porém, enquanto é número, é dito muito e pouco. Contudo, ser veloz e devagar, de nenhum modo convém ao número, nem ao número absoluto, como é evidente, nem, também, pode convir ao número de alguma coisa, pois ser veloz ou devagar diz-se sobre algo segundo é numerado, pois é dito movimento veloz o que é numerado com

pouco tempo; porém, devagar, o inverso. Conseqüentemente, é evidente que o tempo de nenhum modo pode ser dito veloz ou devagar.

Em seguida, quando afirma: “ademais, também é simultaneamente etc.”, mostra de que modo o tempo é o mesmo e de que modo não é o mesmo.

Primeiramente, de que modo é o mesmo ou não é o mesmo em absoluto; em segundo lugar, de que modo é o mesmo *secundum quid*, em: “ademais, assim como ocorre etc.”. Portanto, primeiramente afirma que o tempo é algo que existe simultaneamente, é o mesmo em todo lugar, isto é, em consideração a todas as coisas que se movem em qualquer lugar, pois não é diversificado segundo os diversos móveis; mas é diversificado segundo as diversas partes do mesmo movimento. Por esta razão tempo anterior e tempo posterior não são o mesmo. Isto porque a primeira mudança presente, da qual primeiro e principalmente o tempo é o número, é una; mas desta mudança uma parte é aquela já foi realizada e passou, e outra, a que é futura. Conseqüentemente, um tempo é o que foi antes, e outro, o que é futuro. Isto porque o tempo não é um número absoluto, mas o número de alguma coisa numerada, a saber, do antes e do depois no movimento; para este número sempre ocorre ser outro, e antes e depois, por esta razão que o os próprios agora, segundo mantêm-se antes e depois, são sempre outros. Contudo, se fosse número absoluto, então seriam o mesmo tempo da mudança que passou, e daquela que é futura; porque o número absoluto das diversas coisas numeradas é um e o mesmo, como o de cem cavalos e o de cem homens. Mas o número numerado é diferente para coisas diversas, pois cem cavalos são diferentes de cem homens. E porque o tempo é o número do antes e do depois no movimento, pois umas são as coisas que se mantêm em movimento antes e depois segundo isto que passou do movimento, e outras segundo isto que se segue, por esta razão um é o tempo passado, e outro, o futuro.

Em seguida, quando afirma: “ademais, assim como ocorre etc.”, mostra de que modo o mesmo tempo repete-se *secundum quid*. Afirma que assim como ocorre ser repetido um e o mesmo movimento, assim ocorre ser repetido um e o mesmo tempo. Com efeito, repete-se uma e a mesma espécie de movimento, mas não em número, porque pelo mesmo signo de Áries, a partir do qual o sol primeiramente se moveu, também se moverá posteriormente. Por esta razão, assim como foi o inverno, a primavera, o verão ou o outono, assim será, certamente não uno em número, mas em espécie.

Em seguida, quando afirma: “não medimos apenas o movimento pelo tempo etc.”, mostra que assim como conhecemos o movimento pelo tempo, assim também o tempo pelo movimento; isto, primeiramente, em razão do número e do numerado; em segundo lugar, a partir da similaridade da magnitude e do movimento, nesse momento: “e isto ocorre racionalmente etc.”.

Portanto, primeiramente, afirma que não apenas medimos o movimento pelo tempo, mas também medimos o tempo pelo movimento, por esta razão que são definidos mutuamente. Com efeito, a quantidade de um deve ser admitida segundo a quantidade do outro, pois que o tempo determine o movimento ocorre pelo fato de que é o seu número; mas, inversamente, o movimento determina o tempo em relação a nós. Com efeito, às vezes percebemos a quantidade do tempo a partir do movimento, a saber, quando afirmamos haver muito ou pouco tempo, segundo uma medida do movimento certa para nós; pois às vezes conhecemos o próprio número por meio das coisas numeráveis, e também o seu inverso. Com efeito, conhecemos a multiplicidade pelo número dos cavalos, e, além disso, por meio de um cavalo conhecemos o número dos cavalos, pois não conheceríamos quantas são milhares de coisas, se não conhecêssemos o que é o milhar. Similarmente se dá no tempo e no movimento, pois quando uma quantidade de tempo é certa para nós, porém, a quantidade de movimento é desconhecida, então medimos o movimento pelo tempo; porém, inversamente, quando o movimento é conhecido e o tempo desconhecido.

Em seguida, quando afirma: “e isto mais racionalmente etc.”, mostra o mesmo a partir da comparação do movimento com a magnitude. Afirma que o que foi dito sobre o tempo e o movimento ocorre racionalmente. Com efeito, assim como o movimento imita a magnitude em quantidade, continuidade e divisibilidade, assim o tempo imita o movimento; pois estas coisas encontram-se no movimento por causa da magnitude, e no tempo por causa do movimento. Ora, medimos a magnitude pelo movimento, e o movimento, pela magnitude, pois afirmamos haver uma longa estrada quando percebemos que o nosso movimento fora longo. E, inversamente, quando consideramos a magnitude da estrada, afirmamos que o nosso movimento fora longo. Assim também se dá acerca do tempo e do movimento, como foi dito acima.

LIVRO IV, LIÇÃO 20

Continuação do cap. 12.

Ora, porque o tempo é a medida do movimento e daquilo que está a se mover, assim, ele mede o movimento ao determinar um certo movimento pelo qual medirá o todo, assim como o côvado mede o comprimento ao determinar alguma magnitude que messe o todo. E, para o movimento, estar no tempo é ter o ser medido pelo tempo, o próprio movimento e o seu ser. Com efeito, simultaneamente mede o movimento e o ser do movimento; e, para ele, estar no tempo é o mesmo que ter seu próprio ser medido.

Ora, é evidente que, para outras coisas, estar no tempo é o mesmo que ter seu próprio ser medido pelo tempo. Com efeito, há dois modos diferentes de estar no tempo: para um, então, é estar quando há tempo; para o outro, porém, assim como dizemos que algumas coisas estão em número; contudo, isto significa, ou como uma parte e uma afecção do número, e tudo que é algo do número, ou o que é do próprio número. Ora, porque o tempo é um número, o próprio agora, o antes, e quaisquer coisas destas, estão no tempo como a unidade, o supérfluo e o par estão no número; estes são algo do número, e aqueles, entretanto, são algo do tempo. Assim como as coisas estão no número, estão no tempo; contudo, se é isto, as coisas estão contidas sob o número, como aquelas que estão no lugar são contidas pelo lugar. Por outro lado, é evidente, pois, que estar no tempo não é o mesmo que ser quando há tempo, assim como nem é estar no movimento, nem no lugar, quando há lugar e movimento. Com efeito, se fosse o que está em algo, desse modo todas as coisas estariam em qualquer coisa, e o céu no milho; pois, quando há um milho, também há o céu; mas isto é accidental, porém, aquilo deve seguir-se necessariamente; para isto que está no tempo, haver algum tempo quando aquilo também existe; e para isto que está no movimento, então, haver movimento.

Ora, porque assim como se dá em número também se dá no tempo, será admitido algum tempo maior do que tudo que está tempo. Consequentemente, é necessário que todas as coisas que estão no tempo sejam contidas pelo tempo, assim como quaisquer outras que estejam em algo, como as que estão no lugar, são pelo lugar.

Além do mais, algo é afetado sob o tempo assim como costumamos dizer que o tempo dissolve, que todas as coisas envelhecem no tempo e são esquecidas por causa do tempo, mas não que alguém aprendeu, nem se tornou novo, nem bom; pois a maior causa *per se* da

corrupção é o tempo, porque é o número do movimento, e, por outro lado, o movimento faz distar daquilo que é.

Consequentemente, é evidente porque as coisas que sempre são, segundo sempre são, não estão no tempo; pois nem são contidas sob o tempo, nem o ser delas é medido sob o tempo.

Ora, um sinal disto é que nem sofrem nada pelo tempo, como se não fossem existentes no tempo.

Contudo, porque o tempo é a medida do movimento, será também a medida do repouso segundo o acidente; pois todo repouso está no tempo.

Com efeito, assim como não é necessário o que está no movimento ser movido, assim também não é necessário o que está no tempo ser movido; pois o tempo não é movimento, mas o número do movimento. Contudo, no número do movimento também ocorre haver o que repousa.

Com efeito, nem todo imóvel repousa, mas é privado do movimento, embora naturalmente apto a ser movido, assim como foi dito anteriormente. Ora, ser em número é ser um certo número da coisa, e ter o seu ser medido pelo número naquilo que é; porque se está no tempo, também está sob o tempo.

Ademais, o tempo medirá isto que é movido, e que repousa, segundo aquele é movido, e esse repousa, pois medirá o movimento e o repouso deles, segundo são determinadas quantidades. Consequentemente, o que é movido não será mensurável em absoluto sob o tempo segundo é uma certa quantidade, mas segundo o movimento dele é uma quantidade.

Consequentemente, quaisquer coisas que não são movidas, nem repousam, não estão no tempo; pois estar no tempo é ter o ser medido pelo tempo; contudo, o tempo é a medida do movimento e do repouso.

Portanto, é evidente porque nem o que completamente não existe também não estará no tempo, como qualquer coisa que não ocorra diferentemente, assim como o diâmetro ser comensurável à lateral. Com efeito, em geral, se o tempo é a medida do movimento *per se*, e, contudo, dos outros *secundum accidens*, para todas estas coisas, é evidente que mede o ser cujo ser pertence ao ser movido e ao repousar. Portanto, quaisquer coisas que sejam geráveis e

corruptíveis, e que, em geral, às vezes existem e, por outro lado, às vezes não existem, é necessário que estejam no tempo; pois há algum tempo maior que excede o ser delas, e mede a sua substância. Ora, daquelas que não existem, as quais o tempo contém, algumas existiram, como Homero uma vez existiu; porém, outras existirão, como algumas estão prestes a existir. O tempo também contém ambas, e ainda que contenha ambas, ambas existiram e existirão. Contudo, quaisquer coisas que não contenha, não existiram, nem existem, nem existirão. Ora, desse modo são as substâncias daquelas coisas que não existem, cujos opostos sempre existem, como o diâmetro ser incomensurável sempre é, isto também não estará no tempo; portanto, nem estará o comensurável. Conseqüentemente, sempre não existe, visto que é o contrário a ele que sempre existe. Contudo, daquelas coisas cujo contrário nem sempre existe, estas também possuem ser e não ser, e esta é a geração e a corrupção delas.

Comentário

Depois que o Filósofo abordou sobre o tempo segundo si mesmo, aqui ele aborda sobre o tempo em comparação às coisas que estão no tempo. Acerca disto faz duas coisas: primeiramente, compara o tempo às coisas que estão no tempo; em segundo lugar, àquelas que estão no agora, em: “ora, o próprio agora etc.” (lição XXI).

Acerca do primeiro, faz duas coisas: primeiramente, compara o tempo ao movimento; em segundo lugar, às coisas que estão no tempo, em: “ora, é evidente que etc.”.

Acerca do primeiro deve ser considerado que de um modo compara-se o tempo ao movimento, e de outro modo, às outras coisas, pois o movimento é medido pelo tempo segundo aquilo que é, e segundo sua duração ou segundo seu ser. Porém, as outras coisas, como o homem e a pedra, são medidas pelo tempo segundo seu ser ou segundo sua duração, à proporção que possuem ser transmutável; porém, segundo isto que são, não são medidas pelo tempo, mas antes, a elas corresponde o agora do tempo, como foi dito acima.

Portanto, ele afirma que o tempo é a medida do próprio movimento, e daquilo que está a se mover, através do que ele dá a entender a duração do movimento. Ora, o tempo mede o movimento através disto que é uma certa parte do movimento determinada pelo tempo, a qual mede o todo. E isto é necessário, porque qualquer coisa é medida por algo do seu gênero, como é dito no X da *Metafísica*. Isso é evidente na medida da magnitude, pois, o côvado mede todo o comprimento de algum pano ou de alguma estrada, em função do que determina

alguma parte desse comprimento, a qual mede o todo. Similarmente por uma parte do movimento o tempo mede todo o movimento, pois pelo movimento de uma hora mede-se o movimento de todo o dia, e pelo movimento diurno mede-se o movimento do ano. Portanto, porque o movimento é medido pelo tempo, estar no tempo, para o movimento, nada mais é do que ser medido pelo tempo, segundo isto que é e segundo sua duração; porque segundo ambos é medido pelo tempo, como foi dito.

Em seguida, quando ele afirma: “ora, é evidente que etc.”, mostra de que modo se relacionaria com as outras coisas. Primeiramente, mostra de que modo as outras coisas estão no tempo; em segundo lugar, às quais convém estar no tempo, em: “ora, porque é, assim como etc.”.

Portanto, primeiramente, afirma que, porque estar no tempo, para o movimento, é ele mesmo e seu ser serem medidos pelo tempo, é evidente que, também, é o mesmo em relação aos outros seres no tempo, serem medidos pelo tempo, não eles mesmos, mas o ser deles; pois o movimento é medido *per se* pelo tempo, mas as outras coisas, conforme têm movimento.

Que estar no tempo, para uma coisa, é o mesmo que ter seu ser medido pelo tempo, ele sustenta deste modo: estar no tempo pode ser entendido de dois modos; de um modo quando algo é dito estar no tempo porque é simultâneo com o tempo; de outro modo quando se diz que algumas coisas estarão no tempo, assim como se diz que algumas coisas estão em número. Isto também é dito de dois modos: pois em número é algo assim como a parte, como o dois está no quatro; e é algo assim como a sua paixão própria, como o par e o ímpar, ou qualquer outra paixão que seja do próprio número; porém, de outro modo algo é dito estar em número, não porque é ele mesmo algo do número, mas porque o número é dele como de algo numerado, assim como se diz que os homens estão em neste ou naquele número.

Mas porque o tempo é um número, de ambos os modos ocorre que algo esteja no tempo, pois o agora, o antes e o depois, e quaisquer coisas que sejam semelhantes, estão no tempo deste modo, assim como estão no número a unidade, que é uma parte, o par e o ímpar, que são paixões do número, e o supérfluo e o perfeito (ora, é dito número perfeito o que é composto das partes que o medem; assim como o número seis, o qual medem a unidade, o dois e o três, que juntos simultaneamente constituem o seis. Contudo, é dito supérfluo o número cujas partes que o medem excedem o todo; assim como o doze, que é medido pela unidade, o dois, o três, o quatro e o seis, os juntos simultaneamente elevam-se até dezesseis).

Por meio deste modo algumas coisas estão no tempo, enquanto são algo do tempo. Mas as coisas que não são algo do tempo não são ditas que estão no tempo, assim como a coisa numerada, no número. Consequentemente, é necessário que estas coisas que estão no tempo sejam contidas sob o tempo, assim como sob o número; como estas que estão no lugar estão contidas sob o lugar como sob a medida.

Consequentemente, também expõe o primeiro modo de ser algo no tempo. Ele afirma ser evidente que não é o mesmo estar no tempo e ser quando há tempo; assim como, também, não é o mesmo estar no movimento e no lugar, e ser quando há lugar e movimento; de outro modo seguir-se-ia que todas as coisas estariam em qualquer coisa, como, por exemplo, que o céu estaria em um grão de milho, porque quando há milho, há céu.

Ora, entre estes há duas diferenças, porque quando se diz que há algo quando há o outro, é accidental para uma que seja simultâneo com o outro; mas aquilo em que algo está, assim como na medida, segue-se por necessidade; assim como o tempo segue por necessidade aquilo que está no tempo, e o movimento, aquilo que está em movimento, como se fossem simultâneos.

Em seguida, quando ele afirma: “ora, porque é, assim como no número etc.”, mostra a quais coisa convém estar no tempo. Primeiramente, que nem todos os entes estão no tempo; em segundo lugar, que nem todos os não entes, em: “portanto, é evidente etc.”.

Acerca do primeiro faz duas coisas: primeiramente mostra que estas coisas que sempre são não estão no tempo; em segundo lugar, que, não obstante, aquelas que repousam, enquanto tal, estão no tempo, em: “contudo, porque o tempo etc.”.

Acerca do primeiro ele faz duas coisas: primeiramente propõe aquelas coisas a partir das quais avança para demonstrar a proposição; em segundo lugar, conclui a proposição, em: “pelo que, é evidente etc.”. Contudo, propõe duas coisas, cuja primeira é que quando algo está no tempo, assim como o numerado no número, é necessário que possa ser admitido algum tempo maior do que tudo isto que está no tempo; assim como pode ser admitido algum número maior do que tudo o que é numerado. Por esta razão é necessário que todas as coisas que estão no tempo sejam totalmente contidas sob o tempo e confinadas sob ele, assim como estas que estão no lugar estão confinadas sob o lugar.

A segunda ele apresenta em: “daí, quanto sofrer algo sob o tempo etc.”; ocorre que tudo que está no tempo sofre algo sob o tempo, segundo a paixão pertence à falha. Ele prova isto a partir do modo habitual da locomoção. Com efeito, costumamos dizer que o comprimento do tempo dissolve, isto é, apodrece e corrompe; além do mais, que por causa do tempo todas as coisas que estão no tempo envelhecem; e que por causa do tempo ocorre o esquecimento: pois as coisas que conhecemos recentemente permanecem na memória, mas escaparão pela longa duração do tempo.

E para que ninguém diga que as perfeições também são atribuídas ao tempo, assim como as paixões, conseqüentemente ele exclui isto; e apresenta três coisas contra os três enunciados anteriores.

Com efeito, contra este que disse que todas as coisas são esquecidas por causa do tempo, ele acrescenta que ninguém aprende por causa do tempo: pois se alguém vivesse diariamente negligente da vontade de aprender, não aprenderia por causa disto, assim como as coisas não seriam esquecidas por causa do tempo.

Porém, contra este que disse que todas as coisas envelhecem sob o tempo, ele acrescenta que algo não é feito novo por causa do tempo: pois, por causa disto, algo não é renovado apenas porque dura um longo tempo, mas sim, torna-se antigo.

Entretanto, contra aquele que dissera que o tempo desagrega, ele acrescenta que o tempo não faz algo bom, isto é, inteiro e perfeito, mas sim, desagregado e corrompido. A causa disso é que a partir do tempo certas coisas são corrompidas, mesmo que não pareça que algo evidentemente corrompe outro. Isto é evidente a partir da própria razão do tempo, pois o tempo é o número do movimento. Ora, em razão do movimento é que ele faz distar isto que é da disposição na qual estava antes. Conseqüentemente, visto que o tempo é o número do primeiro movimento, a partir do qual a mudança é causada em todas as coisas, segue-se que por causa da longa duração do tempo todas as coisas que estão no tempo são removidas da sua disposição.

Em seguida, quando ele afirma: “pelo que é evidente etc.”, conclui a proposição a partir dos enunciados anteriores. Primeiramente, a partir do que primeiro foi proposto anteriormente. Com efeito, foi mostrado que quaisquer coisas que estejam no tempo são contidas sob o tempo. Contudo, as que sempre são não estão contidas sob o tempo, como se

fossem algo que o excede; nem o ser, isto é, a duração das próprias coisas, é medida sob o tempo, visto que duram ao infinito; porém, não ocorre que o infinito seja medido; portanto, aquelas coisas que sempre são não estão no tempo. Mas isto é verdadeiro segundo sempre são, pois os corpos celestes sempre são segundo o ser de suas substâncias, não, porém, segundo o onde; e por esta razão a duração deles não é medida pelo tempo, mas o seu movimento local é medido pelo tempo.

Em segundo lugar, em: “ora, um sinal disto etc.”, ele prova o mesmo a partir do que em segundo lugar foi proposto anteriormente. Ele afirma que um sinal de que estas que sempre são não estão no tempo é que não sofrem a partir do tempo, como não existentes no tempo. Com efeito, não se dissolvem, nem envelhecem, assim como foi dito sobre aquelas que estão no tempo.

Em seguida, quando afirma: “contudo, porque o tempo etc.”, visto que mostrara que aqueles que sempre são não estão no tempo, e aqueles que repousam mantêm-se do mesmo modo, alguém poderia pensar que o repouso, enquanto tal, não é medido pelo tempo. Por esta razão, para que isto venha a ser excluído, ele sustenta que o tempo também é a medida do repouso. Acerca disto faz cinco coisas.

Com efeito, primeiramente, ele propõe o que pretende, e afirma que, visto que tempo é a medida do movimento *per se*, também será *per accidens* a medida do repouso; porque todo repouso está no tempo, assim como todo movimento.

Em segundo lugar, em: “com efeito, assim como não etc.”, ele exclui certas coisas pelas quais poderia ser considerado que o repouso não pode ser medido pelo tempo. Com efeito, porque o tempo é a medida do movimento, alguém poderia pensar que algo que repousa, porque não está em movimento, não está no tempo. Por esta razão, para que isto venha a ser excluído, ele afirma que não é necessário tudo que está no tempo ser movido, assim como é necessário ser movido tudo que está no movimento; porque o tempo não é movimento, mas o número do movimento. Ocorre, porém, que está no número do movimento não apenas o que é movido, mas também o que repousa.

Em terceiro lugar, em: “com efeito, nem todo imóvel etc.”, ele prova a proposição, a saber, que o que repousa está no número do movimento, e, assim, que é medido pelo tempo. Para que isto venha a ser provado ele introduz que nem todo imóvel, isto é, nem tudo que não

é movido, repousa; porém, algo que repousa é privado do movimento, porque, não obstante, é apto por natureza a ser movido; assim como foi dito acima, no terceiro livro, que é movido aquilo cuja imobilidade é o repouso; pois o repouso não é a negação do movimento, mas a privação dele. Assim, é evidente que o ser de algo que repousa é o ser da coisa móvel. Conseqüentemente, visto que o ser da coisa móvel está no tempo e é medido pelo tempo, também o ser da coisa que repousa é medido pelo tempo. Contudo, aqui afirmamos que algo está no tempo assim como no número, porque é algum número da própria coisa, e porque o ser dela é numerado pelo número do tempo. Conseqüentemente, é evidente que o que repousa está no tempo, e é medido pelo tempo, não enquanto é algo que repousa, mas enquanto é móvel. Por causa disto dito anteriormente que o tempo é a medida do movimento *per se*, porém, do repouso, *per accidens*.

Em quarto lugar, em: “ademais, o tempo medirá etc.”, ele mostra segundo o que o móvel e aquilo que repousa são medidos pelo tempo. E afirma que o tempo mede aquilo que se move e repousa, não enquanto é uma pedra ou um homem, mas enquanto é movido e algo que repousa. Com efeito, a medição deve-se propriamente à quantidade; portanto, a quantidade do que é medido pelo tempo é aquilo que propriamente é medido pelo tempo. Ora, a partir da medição do tempo é conhecido quanto movimento há, e quanto repouso há; porém, não quanto seja isto que é movido. Conseqüentemente, o que é movido não é medido absolutamente pelo tempo segundo a própria quantidade, mas segundo a quantidade do seu movimento. A partir disto é evidente que o tempo é propriamente a medida do movimento e do repouso, mas do movimento, *per se*, porém, do repouso, *per accidens*.

Em quinto lugar, em: “porque quaisquer coisas que não são movidas etc.”, ele introduz certo corolário a partir das coisas ditas anteriormente. Com efeito, se nada é medido pelo tempo senão segundo se move e repousa, segue-se que quaisquer coisas que não são movidas, nem repousam, como a substância separada, não estão no tempo, visto que estar no tempo é ser medido pelo tempo. Ora, o tempo é a medida do movimento e do repouso, como é evidente a partir das coisas ditas.

Em seguida, quando afirma: “portanto, é evidente, porque etc.”, ele mostra que nem todos os entes estão no tempo. E afirma ser evidente a partir das coisas ditas anteriormente que também nem todo não ente está no tempo, assim como aqueles que não podem ser de outro modo, como o diâmetro ser comensurável à lateral do quadrado, pois isto é impossível,

visto que nunca ocorre que seja verdadeiro. Ora, tais coisas não são medidas pelo tempo. Isto ele prova do seguinte modo: o tempo primeiro e *per se* é a medida do movimento, entretanto, os outros são medidos apenas *per accidens*; portanto, a quaisquer coisas medidas pelo tempo ocorre se moverem e repousarem. Consequentemente, as coisas geráveis, corruptíveis e todas as que às vezes são e às vezes não são, porque são no ser movido e no repousar, estão no tempo, visto que um certo tempo é maior do que eles, porque excede a duração deles, e por razão disto mede as suas substâncias, não segundo isto que são, mas segundo o ser ou duração deles.

Mas entre aqueles que não são, e, entretanto, são contidos pelo tempo, alguns em certo momento eram, como Homero; alguns em certo momento serão, como algo futuro; ou, se são contidos pelo tempo pretérito e futuro, serão e eram. Entretanto, esses que de nenhum modo são contidos pelo tempo, nem são, nem foram, nem serão. E tais são aqueles que sempre não são, e dos quais os opostos sempre são, assim como o diâmetro ser incomensurável ao lado sempre é; consequentemente não é mensurado pelo tempo. Por causa disto nem o contrário dele, que é o diâmetro ser simétrico, isto é, comensurável ao lado, é medido pelo tempo. Com efeito, por esta razão sempre não é, porque é o contrário dele que sempre é.

Contudo, de quaisquer coisas cujo contrário não é sempre, estas possuem ser e não ser, e possuem geração e corrupção, tais são medidas pelo tempo.

APÊNDICE D - TOMÁS DE AQUINO: *COMENTÁRIO À ÉTICA A NICÔMACO*²⁶⁴

LIVRO X, LIÇÃO 5

Ética a Nicômaco, lib. X, 1174b8-1174b13.

O que é o prazer ou qual a sua qualidade, far-se-á mais evidente para os que o considerarem novamente desde o princípio, pois parece que a visão é perfeita segundo qualquer que seja o tempo. Com efeito, não sendo necessário que nada feito posteriormente torne perfeita a sua própria espécie. Ora, o prazer também parece ser deste modo, pois é um certo todo; e, segundo tempo algum, certamente ninguém receberá um prazer cuja espécie tornar-se-á perfeita em mais tempo de realização. Razão porque também não é um movimento, pois todo movimento está no tempo e pertence à finalidade de algo, por exemplo, a construção é perfeita posto que faça o que almeja, ou em todo o tempo ou neste momento. Contudo, em todas as partes do tempo todos os movimentos são imperfeitos e de espécie diversa, do todo e entre si. Com efeito, a composição das pedras é diferente da canelura da coluna, e esta da edificação do templo, a do templo é perfeita, com efeito, nada sendo necessário para o seu propósito, porém, do fundamento e do tríglifo são imperfeitas; pois cada um pertence a uma parte. Portanto diferem em espécie, e não se deve admitir um movimento perfeito em espécie em qualquer tempo, mas se é o caso, no todo. Ora, semelhantemente se dá na caminhada e nos demais movimentos, pois se a passagem do movimento é de um onde e para outro onde, deste modo o voo, a caminhada, o salto e outros semelhantes diferem segundo a espécie. Contudo não somente assim, mas também na própria caminhada, pois estes de onde e para onde não são o mesmo no hipódromo e em uma parte, em alguma parte e em outra parte, nem atravessar esta e aquela linha; contudo não somente atravessa a linha, mas aquilo que existe no lugar, porém esta está em um lugar diferente daquela. Portanto, foi dito com certeza acerca do movimento em outros lugares. Ora, parece que não é perfeito em todo o tempo, mas muitos são imperfeitos e diferentes em espécie, se é o caso que o de onde e o para onde tornam-no específico. Contudo a espécie do prazer é perfeita em qualquer tempo. Portanto é evidente que serão diferentes entre si e o prazer é algo pertencente aos todos e aos perfeitos. Porém isto também parecerá a partir de que o mover-se não é possível senão no tempo, porém não o aprazer-se. Porque este é um todo no próprio agora. Ora, a partir disto é evidente que não afirmam corretamente que o movimento e a geração são um prazer, pois

264TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*, Opera omnia, Romae, 1969.

estes não são ditos de todas as coisas, mas das divisíveis e dos todos. Com efeito, nem há geração da visão, nem do ponto, nem da unidade, nem há nenhum movimento destes, e certamente nem do prazer, pois este é um todo.

Comentário

“O que é ou qual a sua qualidade, etc.”. Depois que o Filósofo determinou o prazer segundo a opinião de outros, aqui ele o determina segundo a verdade. Primeiramente ele mostra que o prazer não é do gênero do movimento ou da geração, assim como foi proposto pelos platônicos. Em segundo lugar, ele determina a sua natureza e propriedade, em: “todo sentido, etc.”. Acerca do primeiro faz duas coisas. Primeiramente afirma acerca do que é a sua intenção e o modo de proceder. Ele diz que far-se-á mais evidente, através das coisas que se seguem, o que é o prazer, segundo o seu gênero, ou qual a sua qualidade, isto é, se é bom o mal, caso nós retomemos a consideração acerca dele desde o princípio.

Em segundo lugar, em: “pois parece que, etc.”, ele investiga o que foi proposto. Acerca disto faz três coisas. Primeiramente, ele enuncia certo princípio necessário para explicar o proposto. Em segundo lugar, ele mostra o que foi proposto, em: “razão porque nem o movimento, etc.”. Em terceiro lugar, conclui que a intenção principal, em: “ora, a partir disto é evidente que, etc.”. Portanto, primeiramente, ele afirma que a operação do sentido da vista, que é dita visão, é perfeita, segundo qualquer tempo, pois não necessita de algo que, advindo posteriormente, torne perfeita a sua espécie. Por razão disto que a visão se torna completa no primeiro instante do tempo; contudo, se se requeresse algum tempo para o seu complemento, não seria suficiente para isto qualquer tempo; mas seria necessário haver um tempo determinado, assim como ocorre nas coisas que são feitas no tempo, cuja geração requer uma precisa medida do tempo. Mas a visão torna-se imediatamente perfeita no momento. E o mesmo se dá acerca do prazer.

Com efeito, o prazer é um certo todo, isto é, completo no primeiro instante em que começou a ser, de modo que não pode ser admitido algum tempo em que o prazer esteja que requeira mais tempo para tornar perfeita a espécie do prazer, assim como ocorre nestas coisas cuja geração está no tempo; pois pode ser admitido algum tempo da geração humana que requeira mais tempo para tornar perfeita a espécie humana.

Em seguida, quando ele afirma: “razão porque nem o movimento, etc.”, ele mostra o que foi proposto a partir de dois argumentos. O primeiro dos quais é este: todo movimento ou geração torna-se perfeito em um tempo determinado, em cuja parte o movimento ainda não é perfeito. Contudo isto não ocorre acerca do prazer. Portanto, o prazer não é movimento, nem geração.

Ora, acerca deste argumento, primeiramente, ele apresenta a conclusão; concluindo a partir do princípio enunciado anteriormente, em que todo o argumento está virtualmente contido, que o prazer não é um movimento.

Em segundo lugar, em: “pois todo movimento está no tempo, etc.”, ele propõe a premissa maior do argumento anunciado anteriormente, a saber, que todo movimento está no tempo, e todo movimento pertence a algum fim, isto é, que possui algum fim, para o qual está ordenado, o qual alcança em um tempo determinado. Ele manifesta isto primeiramente acerca geração. Com efeito, a arte construtora torna perfeita a sua operação quando torna perfeito isto que almeja, a saber, a casa; o que faz em algum tempo determinado completo, em cujas partes todas as gerações são imperfeitas, e diferem em espécie da geração totalmente completa, e também entre si. A razão disto é porque a geração recebe a espécie segundo a forma, que é o fim da geração.

Ora, é evidente que uma é a forma do todo e outras são as formas das partes singulares. Consequentemente as gerações também diferem em espécie entre si. Com efeito, se algum templo é construído em um tempo determinado, em alguma parte daquele tempo são compostas as pedras para a construção da parede. Porém, em outra parte do tempo as colunas são acanaladas, isto é, são esculpidas ao modo das ranhuras. Mas o próprio templo é construído em todo o tempo. E estes três diferem em espécie: a saber, a composição das pedras, a canelura das colunas e a construção do templo.

Entretanto, acerca disto deve-se considerar que, assim como a forma do todo do templo é perfeita, as formas das partes, porém, são imperfeitas, assim a própria construção do templo também é uma geração perfeita, pois não necessita de nada exterior para completar o propósito da construção; mas a geração do fundamento é imperfeita, e semelhantemente a geração do tríglifo, isto é, das colunas esculpidas dispostas em três séries sobre o fundamento, pois cada um destes é a geração de uma parte, que possui a razão de algo imperfeito. Portanto, assim é evidente que as gerações ditas anteriormente, do todo e das partes, diferem em

espécie; o que não se deve admitir é que a espécie do movimento se torne perfeita em qualquer tempo, mas torne-se perfeita em todo o tempo.

Em segundo lugar, em: “ora, semelhantemente, etc.”, o mesmo é evidente no movimento local. Ele afirma que isto que foi dito sobre a geração, semelhantemente parece ser verdadeiro na caminhada e em todos os outros movimentos. Com efeito, é evidente que a condução, isto é, o movimento local, é o movimento de um onde e para outro onde, isto é, de um término e para outro término. Assim é necessário que sejam diferentes em espécies segundo a diversidade dos términos. Contudo, são diversas as espécies do movimento local nos animais, o voo, que convém às aves, a caminhada, que convém caminantes, o salto, que convém aos gafanhotos, e outros semelhantes que diferem segundo as diversas espécies dos princípios daqueles que se movem: pois as almas dos diferentes animais não são de mesma espécie.

Nem as espécies dos movimentos locais são diferentes somente do modo dito anteriormente; mas também, em uma das espécies, por exemplo, na caminhada, são encontradas diferentes espécies. Com efeito, se é admitido o movimento com o qual alguém percorre o hipódromo e o movimento com o qual alguém caminha alguma parte dele, não está para ambos o mesmo de onde e para onde, isto é, o término do qual e o término para o qual. Semelhantemente se dá acerca dos movimentos com os quais alguém percorre esta e aquela parte do hipódromo, pois os términos não são o mesmo, porque percorrer esta linha e aquela não é o mesmo segundo a espécie, ainda que todas enquanto tais sejam da mesma espécie.

Entretanto, segundo são constituídos em certa posição ou lugar, são admitidos como em espécies diferentes segundo a diversidade dos lugares, que é atendida segundo uma ordem diversa em relação àquele que primeiro o contém. Contudo aquele que percorre a linha, não somente percorre a linha, mas linha que existe no lugar; pois em outro lugar uma linha diferente desta. Assim é evidente que segundo a diversidade dos términos, o todo do movimento local difere em espécie das partes singulares; entretanto, de tal modo que o todo do movimento possui a espécie perfeita, as partes, porém, possuem a espécie imperfeita.

E porque para a manifestação das coisas ditas anteriormente requer-se conhecer plenamente a natureza do movimento, ele acrescenta que em outros lugares, isto é, nos livros da *Física*, foi falado com certeza acerca do movimento, isto é, de modo suficiente e completo. Mas aqui é suficiente isto que ele disse sobre o movimento, a saber, que o movimento não é

perfeito em todo o tempo; mas os movimentos imperfeitos são muitos e diferentes em espécie nas diversas partes do tempo, porque o de onde e para onde, isto é, os términos do movimento, tornam específico o movimento.

Portanto, assim, com a proposição maior manifesta, ele acrescenta a menor, a saber, que as espécies do prazer, é perfeita em qualquer tempo, e isto é evidente a partir do que foi dito acima. Consequentemente, ele conclui ser evidente que o prazer e a geração ou mudança são diferentes entre si; e que o prazer é algo que pertence ao número dos todos e perfeitos, a saber, porque em qualquer parte do tempo o prazer possui o complemento da sua espécie.

Ele propõe o segundo argumento em: “porém isto também parecerá, etc.”, que é este: não é possível mover-se senão no tempo, como foi provado no sexto livro da *Física*. Contudo, é possível aprazer-se sem o tempo, pois assim como foi dito que o aprazer-se é um todo, porque também é possível aprazer-se no agora, com efeito, é dito aqui que este é um todo que possui seu complemento imediatamente no próprio agora; portanto, o prazer não é um movimento.

Deve-se considerar que a diferença a partir da qual procede este argumento, é a causa da diferença a partir da qual procedeu o primeiro argumento. Com efeito, por esta razão a espécie do prazer é perfeita em qualquer tempo, contudo não a espécie do movimento, pois o prazer está no instante, todo movimento, por outro lado, no tempo. O próprio modo de falar do Filósofo indica isto quando afirma: “porém isto também parecerá a partir de que o mover-se não é possível, etc.”.

Em seguida, quando diz: “ora, a partir disto é evidente, etc.”, ele conclui a partir do que foi dito a sua principal intenção. Ele afirma que a partir do que foi dito é evidente que não afirmam corretamente aqueles que dizem ser o prazer um movimento ou geração, pois a razão do movimento e da geração não pode ser atribuída a qualquer coisa, mas somente às divisíveis, que não são completas, isto é, que não possuem seu complemento imediatamente.

Com efeito, nem pode ser dito que haja a geração da visão, a saber, de modo que a visão se complete sucessivamente. Assim também não pode ser dito sobre o ponto e a unidade, pois estes não são gerados, mas se seguem à geração de algumas coisas. Semelhantemente o movimento não pode ser atribuído a estes. Consequentemente nem ao prazer, que também é um certo todo, isto é, que possui perfeição no indivisível.