

PARA UMA LEITURA DA FÍSICA DE ARISTÓTELES

JOSÉ CAVALCANTE DE SOUZA

A Física de Aristóteles tem um título que se perdeu nas traduções modernas, talvez como indício de outra perda maior. Physikè akróasis. Nas traduções latinas medievais ainda aparecia o seu correspondente "naturalis auscultatio", aparentemente inviável em equivalentes modernos, como seria para nós uma "audiência física".

A filologia histórica verifica o primeiro aparecimento desse título quase três séculos depois de Aristóteles (70 A.C.), na edição de Andronicos de Rodes, último escolarca do Liceu, e relaciona alguns fatos que até certo ponto permitem ver o seu motivo. A edição de Andronicos presumia apresentar uma coleção de obras aristotélicas perdidas, justamente aquelas que tinham curso dentro do Liceu, as esotéricas, não destinadas ao público, para o qual se endereçavam as exotéricas, até então circulantes e muito estimadas por suas qualidades literárias.

Nos tempos subseqüentes foram estas últimas que se perderam, enquanto uma tradição manuscrita de que pouco conhecemos, esmerou-se em preservar o que, por uns dois séculos, presumivelmente, se perdera, e que, em sua forma escrita, acusava maior proximidade ao que devia ser o efeito de um pensamento em elaboração. O texto das obras recuperadas por Andronicos, por muitas características formais, revela o seu caráter de suporte de preleções ou exposições orais. Assim também o título *physikè akróasis* aludiria à oralidade da preleção, significativa então de um didatismo determinante do texto.

Mas este sentido factual apenas isola um resíduo semântico persistente na fórmula *physikè akróasis*, susceptível de ser aclarada por analogia com esta outra, *physikè epistème* (ciência física), desde que não façamos logo equivalência entre ciência física e ciência da natureza. Esta última fórmula reporta-nos imediatamente a dois termos em determinada relação. Entre ciência e natureza, a relação que condiciona o nosso entendimento da fórmula é, primeiro, de exterioridade de uma à outra, e, depois, de domínio de uma sobre a outra, e, necessariamente, achamos, de domínio

da primeira. Pois, parece-nos que, pela ignorância, a natureza nos domina e pela ciência é o contrário, nós dominamos a natureza — convicção latente numa derivação semântica despercebida: o valor latino da preposição *de* (de natura = a partir da natureza, a respeito da natureza) para o valor vernáculo moderno da mesma preposição, designativo de um sujeito (que comanda a ação) ou de um objeto (que a sofre). O sintagma *da natureza* na fórmula ciência da natureza é para nós, obviamente, designativo do objeto que sofre e é dominado.

Com a fórmula *ciência física* estaríamos diante de uma relação mais delicada, se nos dispuséssemos a compreendê-la por analogia com esta outra, por ex. *educação física*, pela qual entendemos uma certa competência, que se manifesta na bela conformação de um corpo agente e não objeto. Mas negligenciamos a analogia, que nos parece inoportuna entre conceitos diferentes, e também por força de um hábito lingüístico, pelo qual se esvaziou a fórmula *ciência física* (ou *ciência natural*), substantivando-se o que nela tinha função adjetiva e desaparecendo o que era substantivo, com o que dizemos exclusivamente a *Física*, subentendendo a pluralidade das ciências. E assim, distanciou-se, para nós a conveniência de perceber na *physikè akróasis*, além de um sentido factual como o de “preleção sobre a natureza”, o indício de uma direção teórica sensível a uma unidade última, metodicamente atingível, abrangente do desdobramento ciência-natureza, e onde por isso mesmo o natural, não cristalizado, se preserva.

Mas já na edição de *Andronicos* essa *physikè akróasis*, manuscrita em oito livros, figura preliminarmente como uma ciência entre outras, com as quais se relaciona na primeira forma de uma doutrina aristotélica, cuja condição póstuma foi devidamente marcada pela expressão latina *corpus*. De fato este *corpus* é seccionado de um ponto de vista anatômico, que não permite ver o anterior ao seccionamento, o ágil mover-se de um corpo vivo, ou ainda, como é tão diretamente captado na expressão homérica, dos *membros queridos*.

No *corpus* seccionado os *membros queridos* disjuntaram-se em partes inertes, sujeitas a critérios externos de rearticulação. Estas partes se ampliaram em conjuntos, que se tornaram objeto de análises específicas, com soluções interpretativas tópicas. Um desses conjuntos é o das obras que discutem ou estabelecem as condições da função demonstrativa da linguagem, do *lógos*, a parte lógica da doutrina, designada com o nome de *órganon*. Outro é o das ciências dos seres naturais, ordenadas segundo o grau de complexidade destes seres, dos inanimados aos animados, e encabeçadas pela *physikè akróasis*. Neste se inclui um subgrupo, de tratados biológicos, a respeito dos quais o *Peri psychés (De Anima)* parece apresentar uma generalidade como é a da *physikè akróasis* com relação a todo o conjunto; mas que, por outro lado, trata de uma parte da

alma, o *noús* (o intelecto), como separada dos seres naturais, e como provavelmente um outro gênero de ser.

Outro conjunto ainda é o das ciências não teóricas, aquelas que têm por domínio o agir e o fazer humanos (ciências práticas e produtivas respectivamente). Mas além desses três aparece um quarto, que problematiza o segundo, o das ciências dos seres naturais. Este quarto conjunto é constituído pelos tratados reunidos sob o título *Tà metà tà physiká*, uma designação obviamente mediatizada por *tà physiká*, e vasada numa fórmula ambígua, em virtude da extensão semântica do neutro plural grego, que uma tradução moderna reduz, eliminando a ambigüidade. Pois ao traduzir literalmente a fórmula, somos forçados a explicitar o neutro plural ou na direção de *as (coisas) físicas*, ou na direção de *as (ciências) físicas*.

O trabalho interpretativo da tradição antiga reflete essa extensão semântica não reduzida, na dupla acepção que alternativamente propõe para o título daqueles tratados. Ou eles tratam de seres, que, embora mais claros por si (ou por natureza), são para nós mais obscuros e difíceis, e por isso mesmo devem ser estudados *depois* dos seres físicos (*tà physiká*), hipótese que se fundamenta no sentido clássico de *metá* (depois de), que explica a posição dos tratados metafísicos na edição de Andronicos depois das ciências físicas, e dirige o neutro plural *tà metà tà physiká* no sentido de *as ciências*. Ou então eles estudam os seres além, i. e. acima dos seres físicos, hipótese que não se firma no sentido clássico de *meta*, e que fixa o neutro plural da fórmula no sentido de *os seres, as coisas*.

Essa dupla acepção de *tà metà tà physiká*, alternativa na tradição antiga, conjugou-se posteriormente na unidade do termo *Metaphysica*, transcrição latina que sem dúvida levou o correlato *Physica* a suplantar a tradução literal *Naturalis auscultatio*. *Metaphysica* e *Physica* circularam então como nomes de ciências, ou antes, como espécies de saber, com sua força semântica derivada não tanto da *physis*, suplantada por *natura*, quanto da acepção platonizante de *metá* como além, como signo da transcendência. Na relação simplificada entre os dois nomes, enfraquecido o miolo deles, a *physis* subjacente e inaparente, o que se tornou decisivo para o sentido dessa relação foi o elemento adjacente *metá*, que liminarmente conferia à *Metafísica* uma dignidade que esta *depois* comprovaria com o seu discurso, e que consistia em servir na proximidade da teologia, a ciência do deus revelado por outro discurso, o das sagradas escrituras.

No texto de Aristóteles a dignidade de uma primeira ciência é rigorosamente de princípio, i. é., decorrente da necessidade do discurso (lógos), e essa primeira ciência não se chama metafísica, mas tem uma dupla denominação enquanto a ciência mais digna (timiotáte), filosofia primeira ou teologia, que uma tradição exegética discriminou em filosofia primeira e teologia.¹

1. Met. VI, 1, 1026, 16-18

Enquanto teologia, é a ciência do deus, ou antes do divino, de cuja figuração mítica o discurso filosófico herdava a visão do admirável (thaumastón) na irrupção dos seres, da cumplicidade em sua gênese.² No livro XII da Metafísica, este deus é dito o movente imóvel, na seqüência necessária de um dizer os moventes móveis, que se definem como os seres naturais.³ Movente traduz corretamente o *kinoûn* original, como expressão própria de um conceito preciso. O *kinoûn* distingue-se do *kinetikôn* (= cinético, capaz de mover, motivo), e por isso tornou-se imprópria sua tradução clássica por motor, cuja moderna acepção técnica excede o sentido de atualidade e o desloca para o campo semântico da potencialidade, do *kinetikôn*. De *motor* podemos entender que pode parar de mover, possibilidade excluída para *movente*.

Mas o rigor da expressão *movente* não está apenas no fato de ela designar uma atualidade. Está sobretudo em que essa atualidade é, precisamente, a do mover. Com efeito, dizer do deus que ele é o movente é dizê-lo numa categoria secundária do ser, a do agente. Ser agente, paciente, qual, quanto, onde, quando, relativo a, é ser concomitante (*symbebekós*) do que é separado destes concomitantes, o que é substancialmente, o *isso* ou *aquilo* pelo qual definimos a *ousía*, o que soberanamente (kuriós) é.⁴ Então, dizer o deus como agente é não dizer a sua *ousía*,⁵ o separável dos demais concomitantes.

Entretanto, o *kinoûn* aristotélico não é estritamente o agente de um ato (com o implícito de uma *ousía* indefinida), nem tampouco o ato de um gente (como sugere o *actus* escolástico, apesar da explicação *ato puro* = essência de Deus). Embora categoricamente um agente (um concomitante), ele define, aparentemente contra a regra aristotélica da definição, uma *ousía*, e mesmo uma *ousía ao máximo*, que justamente consiste em ser *movente*. A contradição é aparente, à medida que esta *ousía* aparece também devidamente formulada como *enérgeia*.⁶ E *enérgeia* é uma modalidade do ser, correlata da *dynamis*, pelas quais se dá o movimento, não todavia como uma passagem desta àquela, pois sua definição explicitamente o identifica à *enérgeia*.⁷ Aristóteles insiste nesta identificação, reconhecendo-lhe a dificuldade: “o movimento bem parece uma *enérgeia*, mas incompleta (ateles de).⁸ E mais adiante: “Resta o nosso modo de

2. Fís. III, 4, 203b.¹⁰ Aristóteles comenta a concepção de Anaximandro, o do *apeiron* como princípio (material), chamado divino.

3. Met. XII, 8, 1073, a 14-36. E também Fís. VIII, 6.

4. Met. VII, 1.

5. A definição é propriamente da *ousía* a fórmula do Tí esti. An. Post. II, 10, 93b, 29.

6. Met. XII, 6, 1071b, 12-20 e De Anima, III, 5, 430a, 19.

7. Fís. III, 1, 201a 9ss.

8. Joh. III, 201b 31ss.

dizer (sc. o movimento), que ele é bem uma *enérgeia*, mas uma *enérgeia* tal como dissemos, difícil de ver, mas cabível de ser".

O difícil de ver o movimento como *enérgeia* pressupõe neste uma imobilidade que é complementar da mobilidade da *dynamis*. E contra a aparência das palavras (não contra o seu verdadeiro sentido), o movimento está mais ao lado da imobilidade (não capacidade de mover-se porque já movência) do que da mobilidade (capacidade de mover-se e portanto ainda não movência, i. é, repouso). Desde que o movimento começa aparecer o em obra da *enérgeia*, entretanto incompleto enquanto movimento e tendendo à completude do em obra no *eidos*, na forma. Por outro lado, enquanto modalidades do ser, a *dynamis* e a *enérgeia* se dizem em todas as categorias do ser,⁹ e portanto na categoria por excelência, a *ousía*. Esta é sobretudo em obra, e mesmo a que mais é *ousía* (*he malista ousía*) consiste precisamente em ser *enérgeia*. Esta, por definição movente imóvel, é o deus, e no discurso da filosofia primeira o intelecto (*noús*), cujo sempre persistir (*diagogé*) é como em nós por breve tempo o prazer da vigília, da sensação ou do pensamento, em vista do qual prazer são as nossas esperanças e lembranças.¹⁰

Enquanto filosofia primeira, a ciência mais digna é do ser enquanto ser¹¹ (to on hei on), cuja unidade se estende à pluralidade dos seres, i. e., a todas as coisas enquanto são. Assim a filosofia primeira é uma ciência universal, e essa universalidade não contraria, antes fundamenta, a autonomia das diversas ciências, cada uma das quais estuda as propriedades (*tahypárkhonta* = a pluralidade do subjacente como princípios) de determinado gênero do ser (de coisas homogêneas).¹² E também, o que é mais importante, ela não contraria a sua própria especificidade, que, justamente, consiste, em face das outras ciências particulares, em ser universal. O especificar-se como universal é necessariamente a condição que a fundamenta, sem a qual ela se perde, ou no universal vazio ou no específico transposto num além.¹³

O ser (das coisas) enquanto ser, dito de muitos modos, se diz sobretudo como *ousía*, separável como vimos do que lhe é concomitante e inseparável (as outras categorias). A *ousía* é primeiramente reconhecida nos "simples dos corpos":¹⁴ terra, água, ar e fogo são reconhecidamente

9. Fís. III, 1, 200b, 26-27.

10. Met. XII, 1072b, 14-18.

11. Met. IV, 1, VII, 1.

12. Met. VI, 1, 1025b, 4-13.

13. Met. VI, 1, 1026a, 23-32 e MEt. 1028b, 2-7.

14. Met. VII, 2, 1028b, 8-13 e Fis. II, 1, 192b, 8-13.

ousiai, digamos substâncias. Também os compostos destes são substâncias, e ainda outras composições mais complexas, como as que se dão nos seres vivos. Estes por sua vez comportam uma seriação de *ousiai* (aqui a tradução por substâncias já não vai fácil), correspondente à crescente complexidade da constituição biológica. A *ousia* nos seres vivos é a *psykhé* (alma), definida como a forma (eídos) e esta como o em obra (*enérgeia*) do que neles é em poder (*dynámei*).¹⁵ O *De Anima* nomeia a série do que é em poder nos seres vivos (as chamadas *faculdades*): o nutritivo, o apetitivo, o sensitivo, o locomotivo, o intelectivo.¹⁶

O em obra a que correspondem essas *dynámeis* é, respectivamente: a nutrição, o apetite, a sensação,^{16a} a locomoção, e a inteligência. Para nós esses nomes designam processos, salvo talvez o último que, no entanto, logo se pode restabelecer na mesma linha de aceção, como equivalente de *o entender, a intelecção*. Entretanto Aristóteles os considera como designativos de *ousiai*,¹⁷ enquanto partes da *psykhé* “como forma de corpo físico que tem vida em poder”.¹⁸ E enquanto *ousia*, cada uma dessas formas é uma *enérgeia*, ou ainda, sinonimamente, uma *entelékheia* (o ter a completude). E, mais precisamente, cada uma delas é uma primeira *enérgeia* ou *entelékheia*, como a ciência é primeira em face de exercer a ciência.¹⁹

Assim, como primeira *entelékheia se define a psykhé*, através de uma série de formas ou partes, em função das quais se estudam as *dynámeis* correspondentes e, por sua vez, estas formas ou partes se estudam em função do que lhes está em face, *antikeímenon*, i. e., *objeto*.²⁰ A esse respeito, das cinco *entelekheai* citadas, três determinam uma graduação nos seres vivos, a saber: a nutrição, a sensação e a inteligência. O apetite decorre, em última análise, da sensação e a locomoção serve basicamente o apetite.²¹ As outras três relacionam-se imediatamente com o seu *antikeímenon*, o seu objeto próprio, respectivamente, o alimento (o assimilável), o sensível e o inteligível.

O comum nesse tríplice relacionamento é que ele se processa no sentido de uma identificação entre as formas ou partes da *psykhé* e os seus respectivos objetos, identificação que, justamente, assinala o momen-

15. De Anima, II, 1, 412a, 19-20.

16. Idem, II, 3, 414a, 31-32.

16a. Em 417 a 955, Aristóteles distingue o sentir e a sensação em obra e em poder. Mas é, parece-me, para mostrar o uso das duas aceções na linguagem comum.

17. Embora ele as designe também com os infinitivos *o sentir, o pensar*, etc.

18. V. supra n. 15.

19. De Anima, II, 1, 412a, 23-28.

20. Idem, II, 4, 415a, 14-23.

21. Não há apetite sem imaginação (De Anima III, 10, 433b, 28), mas esta não se dá sem a sensação (Idem III, 3, 427b, 15).

to da *enérgeia*, do em obra pelo qual aquelas formas são. O diferente é a modalidade dessa identificação, que pode ser do objeto à *psykhé*, do objeto e da *psykhé* e da *psykhé* ao objeto. O diferente é modalidade dessa identificação; e o que se discrimina como *dynamis* em cada uma dessas modalidades. No caso da nutrição, o em poder do objeto (o alimento), atualizando-se concomitantemente ao correspondente em poder na *psykhé*, i. e., ao nutritivo, assimila-se à forma da matéria orgânica e, portanto, elimina-se em vista desta.²²

Na sensação e na inteligência o objeto não é eliminado e, à sua forma, se concilia ou se assimila o em poder na *psykhé* (o sensitivo e o intelectivo, respectivamente). Mas na sensação o objeto é singular (*kath'hécaston*) e externo ao sensitivo,²³ que consiste num órgão sensorial corpóreo, e o que se atualiza na sensação não é a forma universal desse objeto, o seu estar virado para si, para sua unidade, mas uma das cinco modalidades (os cinco sentidos) em que é exclusivamente captado por um órgão próprio. Assim, embora determinante, a forma do sensível é de certo modo também determinada por uma forma do sensitivo e, então, os dois, i.e., o sensível e o sensitivo, complementarmente, convergem para o momento da *enérgeia*.

Esse equilíbrio na sensação entre o em poder na *psykhé* e no objeto desaparece de novo na inteligência, cuja relação com o seu objeto contrabalança o que vimos se dar na nutrição. Pois, enquanto nesta o objeto assimila-se à forma da matéria orgânica, na inteligência é o intelectivo que se confunde na forma do seu objeto, o inteligível, o qual é universal (*kath'holou*) e não externo ao *noûs* (intelecto).²⁴ Metaforicamente, aqui o nutritivo e nutrido seria o inteligível, e o de que este se alimentaria, o *noûs*. Sem a metáfora, que nos parece legítima e boa para fazer ressaltar nesse contexto a força do saber e da ciência em face do sentir e da sensação, o texto do *De Anima* arma um esquema em que o *noûs*, enquanto parte da *psykhé*, especificante de determinado tipo de ser vivo, aparece como exclusivamente em poder. Tal condição decorre do fato de que ele “pensa todas as coisas (*pánta*), e para tanto é necessário que ele não se manifeste paralelamente (com uma forma própria) ao que lhe é estranho, pois isso impediria e obstruiria a manifestação do estranho, do outro; daí também a necessidade de que não esteja misturado ao corpo, nem portanto tenha algum órgão, como o sensitivo tem.”²⁵

Em poder, o *noûs* caracteriza o homem na escala dos seres vivos, assim como o sensitivo determina a forma do animal, e o nutritivo a do vegetal. Mas enquanto o nutritivo se separa das outras *faculdades* (do sensitivo e do intelectivo) – ao passo que estas não se separam dele –, e se separa à

22. Idem, II, 4, 416a, 19-b31

23. Idem, II, 5, 417b, 19-24

24. Idem, II, 5, 417b, 24-28.

25. Idem, III, 4, 429a, 18-27.

medida que se atualiza sozinho na forma vegetal,²⁶ no outro extremo o separado não é o em poder (o intelectual, ao contrário, é inseparável do sensitivo e do nutritivo),²⁷ mas o em obra por excelência,²⁸ a *enérgeia*, pela qual na forma humana se põe em obra o pensar. No pensar humano está implícito o pôr-se em separado desta *enérgeia*, que entretanto é conjunção original do pensante e do pensável, do inteligente e do inteligível. E este é o ser (das coisas) enquanto ser, o comum diversificado, o que se esquia no óbvio singularizado em coisas, que assim se denominam na deriva (coisas causas)²⁹ do que já foi diretamente o que no óbvio se denunciava, o nele acusado, e em consequência a sua causa. No original desta versão latina, a *aitia* não deriva para o que esconde a sua semântica, ele permanece a denúncia do que é (*isso, aquilo* etc.), não discurso denunciante, externo ao que é e posterior à sua determinação, mas concomitante desta e, portanto, responsável pelo constituir-se dos seres, portanto, princípio.

Esta semântica da *aitia* e da *causa*, desobstruída do que a esconde na denominação das coisas, libera o olhar para a visão da *ousía* não cindida em *substantia* e *essentia*, mas preservada em sua unidade, e exemplarmente no intelecto, enquanto *málista ousía*, o que mais é *ousía*.

Em sua unidade de *ousía* o intelecto é em conjunção com os inteligíveis e portanto em obra. Nessa conjunção, e assim em obra, ele se separa como o domínio próprio da ciência universal, que alternativamente se chama filosofia primeira ou teologia. Entretanto, como já vimos, ele é também em poder em determinada espécie de seres vivos, ou mais precisamente na espécie que culmina a seriação destes seres, que por sua vez se escalonam desde os inanimados, a partir dos mais elementares. E este ser em poder não significa um ainda não indiferente, externo e, em última análise, alheio a uma espécie já determinada. Ao contrário, ele concerne à determinação dessa espécie, e, concernente, ele é inseparável do poder sentir (o sensitivo), que por sua vez é inseparável do poder nutrir (o nutritivo).

Separado em obra o inseparável em poder — eis como em discurso resulta a exposição da *ousía* ao máximo que é o intelecto. Entendamos: o resultado (discurso) não é um contingente, um possível entre outros, mas

26. Idem, II, 2, 413a, 31ss.

27. Idem, II, 2, 413a, 31-32.

28. Em 413b, 24-26: "Quanto ao intelecto e à *faculdade teórica* ainda não é claro, mas parece ser outro gênero de alma, e só este cabe separar-se." Observe-se a reserva na questão. Por outro lado, o texto citado na nota anterior explicitamente afirma a inseparabilidade das faculdades superiores: "Só este (se, o nutritivo) pode separar-se dos outros, e os outros não podem separar-se destes nós mortais."

29. O termo *causa*, de que se deriva o verbo *accusare*, recobre a semântica jurídica do *aitia* helênico.

o necessário da exposição, o em que esta necessariamente consiste. Em termos não helênicos dizemos com igual confiança: a *ratio*, a fórmula de tal substância, mas justamente a nossa confiança está excluindo o discurso (*lógos*) como o discorrido da fórmula, o diferente e mesmo o aberrante dela. Tal exclusão não se opera no *lógos* aristotélico, que mantém em seu amplo desdobramento a bela tensão do condensado naquela fórmula, também um *lógos*. Sem a experiência dessa continuidade, perdemos a ótica da tensão continuada, pela qual as noções do em obra e do em poder, do separado e do inseparável se inter cruzam e se iluminam respectivamente, enquanto exposição daquela *ousia*. Perdemos o feixe de nexos, pelos quais o intelecto, categoricamente separado em obra, por isso mesmo é inseparável em poder na seriação natural de *ousiai*, onde, por isso mesmo, ele não tem nenhuma natureza, uma vez que, para inteligir tudo (*pánta*), ele é receptivo de todas as formas, e que a natureza é mais forma que matéria.³⁰ E por isso mesmo, ainda, o que comprova esse em poder receptivo, que consiste em não ter nenhuma natureza, é o que por sua vez é, de certo modo, também por este comprovado, precisamente o seu efetuar-se em completude, o em obra que consiste no contrário, em ter (no sentido arcaico provindo de *tenere*: manter, segurar) toda natureza.³¹

Esta complementaridade do em poder e do em obra, da *dynamis* e da *enérgeia*, como estrutura do que mais é, da *ousia* ao máximo, fundamenta a difícil demarcação entre o domínio da filosofia primeira e o da física. Difícil, à medida que o demarcado não é o geograficamente disposto deste e daquele lado, e onde pudéssemos tranqüilamente situar a natureza. Esta se demarca como o domínio dos seres que em si mesmos têm princípio de movimento, e deste são modo, são em poder de mover-se, i.e., são móveis (em contraposição aos artificialmente móveis, cujo princípio de movimento não está neles, mas na arte).³² Mas com os naturalmente móveis se correlacionam os imóveis, que não são em poder de mover-se, não todavia por deficiência em face daqueles, e sim por completude, porque neles resulta o em obra, a *enérgeia*.

No sentido dessa correlação se orientam duas teses aristotélicas que, no entanto, aparentemente, se associam para negá-la. Já mencionamos ambas. A primeira é a que põe o intelecto separado das outras partes da *psykhé*; a segunda é a que afirma a primazia da filosofia primeira, enquanto ciência do intelecto separado (com seus correlatos, os inteligíveis).³³ A seqüência da última assina um segundo lugar para a ciência física e um

30. V. Supra n. 24 e Fis. II, 1, 193b, 6-7.

31. Met. XII, 7, 1072b, 13-14: "De tal princípio está suspenso o ceu e a natureza". A mesma idéia está contida no sentido do (movimento), contínuo = sun-ekhês (da sun-ekhein).

32. Fís. II, 1, 192b, 13ss.

33. Met. VI, 1, 1026a, 15-16 e XI, 7, 1064b, 9-14.

terceiro para as ciências matemáticas.³⁴ E a esta hierarquia das ciências teóricas corresponde uma dos seres, sobre a qual incide o aparente das duas teses, na forma do separado como um além e da primazia como decorrente desse além.

Contra esta aparência entretanto, o separado no discurso aristotélico não se diz exclusivamente do primeiro gênero de seres, o dos imóveis (os inteligíveis). Também os do segundo gênero, os móveis (os sensíveis) se dizem separados.³⁵ Não separados dos móveis, e sensíveis, são os do terceiro gênero, os entes matemáticos, que, entretanto, destes são tirados pelo pensamento (abstraídos), e apenas nessa medida são separados e imóveis. Separados por abstração, os entes matemáticos são menos que os separados nos dois primeiros gêneros, os quais, não abstraídos, se diferenciam pelo movimento, que afeta os do segundo gênero, os sensíveis. Não afetados pelo movimento, os inteligíveis separam-se no primeiro gênero.

Este esquema dos seres realmente compromete uma certa versão metafísica,³⁶ sem a qual ele se deixa ver no difícil rigor de sua sustentação. Nele é primeiramente claro o porquê do terceiro lugar para os entes matemáticos: eles são, pelo pensamento, tirados dos seres móveis e sensíveis, o seu separar-se é apenas pelo pensamento. E esta clareza provém de outra mais forte, que nós filtramos com a denominação do concreto, aplicada aos móveis e sensíveis. Sem o nosso filtro, estes se dizem na clareza maior do separado, enquanto este é o que se engendrou pelo ato de se ter separado.³⁷ Assim, restituído à sua antiga semântica latina, o *separado* se aproxima do que, na língua grega, mais originalmente, designa o engendrar-se enquanto um fazer lugar, e assim definir-se.³⁸

A visão imediata do fazer-se um lugar e, assim, constituir-se, previamente, qualquer intervenção do já constituído (ocupante ou lugar), suporta a clareza ainda maior do separar-se dos inteligíveis na imobilidade, como o correlato dos sensíveis na mobilidade. Os dois gêneros têm um lugar próprio, que o dos entes matemáticos, tirados dos móveis e imobilizados pelo pensamento, não têm. Desde então, o pensamento não é apenas o responsável pelo menos ser dos entes matemáticos em face dos móveis e sensíveis. Se fosse só isso, os móveis e sensíveis o excederiam, não pensáveis. Mas ele responde sobretudo pelos inteligíveis, em conjunção com os quais ele tem um lugar próprio, não abstraído. O seu separar-se em lugar próprio é condição necessária para um conhecer não

34. Idem, XI, 7, 1064b, 1-6.

35. Met. VI, 1, XI, 7 e Física II, 2.

36. Que essencialmente consiste, acima das diferentes interpretações, em decidir numa dimensão de transcendência, que não está decidida no texto de Aristóteles.

37. *Separare* provém de *parare*, que Ernout (Dictionnaire Ethnologique de la Langue Latine) associa a *parire* (dar à luz).

38. *Khorizesthai* (de onde o adjetivo *khoriston* = separável, separado), deriva-se de *khora* (=lugar, região).

excedido e não excedente, porque consistente nas formas de sua conjunção com os inteligíveis, e que são as formas pelas quais a natureza se configura. Pois separadas em seu lugar próprio, i. e., na imobilidade do em obra, essas formas são necessariamente configurantes do gênero que se separa na mobilidade do em poder, do qual é inseparável o intelectivo, a *dynamis* cuja *enérgeia* é o intelecto em conjunção com estas formas.

Se a condição de separado não é exclusiva dos seres imóveis, e inteligíveis, mas partilhada pelos móveis e sensíveis, a primazia da filosofia primeira deve ser considerada em função dessa partilha. Se o domínio desta e o dos seres mais dignos (*tà timimiótata*) e, no limite, da *ousía mais digna*, estes não são os mais dignos, porque separados num além, e portanto sobrenaturais. Uma dignidade assim justificada seria extrínseca e secundária, equivocadamente fundamentada numa sobrenatureza (que implica a natureza). A verdadeira *timé* não é conferida, mas reconhecida: o apreço devido ao que se é, e o que se é, é por natureza (a natureza do além, do divino, etc.).³⁹ E é essa *timé* que o discurso aristotélico reconhece aos inteligíveis e ao intelecto, separados na imobilidade do em obra, que não excede a natureza mas a perfaz, secundariamente como agente, propriamente como *ousía*.

Em vista dessa *ousía* não abstraída, mas plenamente separada, a filosofia primeira é a ciência universal necessária à validade do conhecer. Pois o que propriamente se conhece é o separado em sua *ousía*, o isso e o aquilo em que finalmente se identificam os entes no em obra de sua *ousía*. E esta identificação final comanda os concomitantes (*ta symbebekóta*) que a inscrevem na pluralidade e na mobilidade do isso e aquilo. Essa é a dimensão da ciência física, cuja separação (autonomia), integra-se necessariamente na continuidade do saber consistente na *ousía*. O movimento caracteriza manifestamente (por “indução” de nossa parte) essa dimensão, e é definido em termos de *ousía*, enquanto *enérgeia* incompleta. E esta incompletude evidentemente não confina a natureza. Ao contrário, a natureza é princípio de movimento,⁴⁰ princípio triplicemente articulado: enquanto matéria (o substrato dos dois contrários), privação (específica) e forma.⁴¹ A *ousía* física, mutável, comporta essa tríplice articulação. A imutável é sem matéria, e por isso mais *ousía*, inteiramente forma. Mas a natureza é mais forma que matéria.⁴²

Por esta simples menção de alguns conceitos, e pelo antes exposto, pode-se ver que a inscrição da ciência física na seqüência da filosofia

39. Ver a esse respeito, ensaio de M. Heidegger, *Die Physis bei Aristóteles* (Trad. fr.: *Ce qu'est et comment se determine la Physis*, in *Questions II*, Paris Gallimard).

40. Fís. II, 1.

41. Fís. I, 7, 8, 9.

42. V. nota 30.

primeira opera-se naquela agilidade de um organismo vivo, como dizíamos deve ser o discurso aristotélico em elaboração. Enquanto parte daquele organismo, a ciência física determinou teoricamente o campo da natureza, e isso não esta sem relação com uma atividade científica fecunda, do próprio Aristóteles e em geral dos membros do Liceu. Mas a própria visão teórica dessa ciência, uma vez saída daquele organismo, perdeu a seqüência onde tinha a sua força própria. Classificada numa *doctrina*, ela subordinou-se a um discurso metafísico, que, por sua vez, cortava da filosofia primeira a sua seqüência na ciência física, e isolava-se como expressão de um pensamento dominante.

Em face desse pensamento, metafísico e dominante, definiram-se as primeiras formas de uma reação que iniciou a modernidade, enquanto dimensão do agora (*modernus modo = há pouco, agora*), da atualidade. Então a natureza é o livro divino que deve ser lido, com sua escrita em signos matemáticos. E a linguagem, latente nessa proposta que a eliminava, derivou-se em discurso cuja força é a da fluxão, não detida em categoria, mas sempre prosseguida em alegoria, no dizer o outro, jamais o próprio. O autor do livro divino foi nessa corrente, e também o seu leitor. Ao sabor dela se formulam os signos matemáticos, reveladores de uma estrutura a ser apenas aludida pela alegoria, mas realmente comprovada pelo seu manuseio de acordo com aqueles signos. E o manuseio consiste, primeiramente, em desintegrá-la em *enérgeia* liberada, que urge sua recaptação imediata em novas formas.

A visão dessa urgência, da sua instantânea dimensão, ocasiona o reencontro da linguagem eliminada na proposta da modernidade, no âmago dessa proposta. Adentrando o limiar dessa visão, no instantâneo fulgurante dela, essa linguagem reencontrada nomeia a *enérgeia*, mais livre que a energia liberada e captada em formas de pesadelo e esperança, porque livre nas formas da natureza. E é preciso aprender a nomeá-la fora da ofuscação, na luminosidade serena de uma "audiência física", onde se faça ouvir o *lógos*: "a natureza que é dita como gênese é caminho para a natureza".⁴³

43. Fís. II, 1, 193 b, 12-13.