

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 6 • N.º 12 • OUTUBRO 97

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Prolegómenos a uma Leitura Actual do Pensamento de M. Heidegger*

JEFFREY ANDREW BARASH — *Mémoire et Immémorial chez Lévinas*

ANTÓNIO PEDRO PITA — *Constituição da Problemática Filosófica de Mikel Dufrenne*

JOSÉ MANUEL FERNANDES GONÇALVES — *A Via da Religação no Pensamento de Xavier Zubiri*

JOSÉ REIS — *O Tempo em Plotino*

DESIDÉRIO MURCHO — *Epistemologia da Modalidade em David Hume*

O TEMPO EM PLOTINO *

JOSÉ REIS

No Sétimo tratado da Terceira Enéada — acerca do tempo e da eternidade — os parágrafos 7, 8, 9 e 10 são dedicados ao exame das opiniões dos antigos. Não era em rigor necessário proceder a tal exame, porque o modo de pôr a questão é agora liminarmente diferente: enquanto aqueles partem já sempre do movimento sensível e então perguntam como o tempo aí aparece, Plotino vai até ao movimento da alma, que fundamenta esse próprio movimento sensível, e identifica-o com o tempo. No entanto, porque, em primeiro lugar, há de facto esse tratamento antigo do tema, parece — só por isso — conveniente passar em revista essas opiniões¹⁷¹. E depois e sobretudo a tarefa da filosofia é, decerto, a de chegar à verdade através da reflexão pessoal e não só a de se contentar com a transmissão morta das tradições; mas não é menos verdade que tal reflexão se faz a partir dessas mesmas tradições, pelo que é imprescindível a sua análise¹⁷². Donde o plano do tratado. Os parágrafos 2, 3, 4, 5 e 6, após a introdução do primeiro, versam sobre a eternidade, da qual o tempo deriva; a meio vêm as opiniões dos antigos; por último, é apresentada a sua própria doutrina do tempo, nos parágrafos 11, 12 e 13.

§ 20. Exame das opiniões dos antigos

Plotino divide as antigas doutrinas em três, que podem grosso modo ser identificadas, respectivamente, com Platão, os pitagóricos e Aristóteles: o tempo é o movimento, a coisa movida ou uma determinação do movimento¹⁷³. Não pode, aliás, ser o repouso ou algo de relativo a ele, acrescenta, porque o tempo implica a mudança

* Continuação do estudo sobre o tempo publicado no n.º 9 (1996), pp. 143-203.

¹⁷¹ PLOTINO, *En.* III 7, 7 (10-17). — Uso a edição de E. BREHIER, texto e tradução, *Belles Lettres*, Paris, 1954 (1924), 1956 (1924), 1925, 1927, 1931, 1954 (1936) e 1954 (1938). Na interpretação do pensamento de Plotino sigo particularmente a obra — exemplar de clareza e de inteligência — de J. MOREAU, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, J. Vrin, Paris, 1970; a que junto o clássico de E. BREHIER, *La philosophie de Plotin*, Boivin, Paris, 1928, com o seu particular acento do factor religioso no pensamento do Autor.

¹⁷² *En.* III 7, 1 (13-16).

¹⁷³ *Ibid.* 7 (17-20).

e não a identidade¹⁷⁴. O que significa — não deixemos de o notar — que o tempo se liga efectivamente ao movimento, ainda que não a um qualquer.

O princípio omnipresente, que está por baixo de toda a análise, é o de que o tempo e o movimento — sempre sensível este, porque contraposto ao movimento da Alma que se identifica com o próprio tempo — são claramente *duas* coisas e portanto não se podem confundir. É certo que, em Aristóteles pelo menos, isto já era assim: o tempo era «alguma coisa do movimento», mas não o «próprio movimento». E era até, ao fim e ao cabo, mais distinto do movimento do que o próprio Filósofo explicitamente o julgava, porque, ao fazer com a nossa cultura milenar abstracção do movimento do céu, ficava com o simples espaço-de-sucessão vazio onde tudo acontecia, incluindo esse movimento do céu. Não era aliás por outra razão, como vimos, que o tempo e o movimento se podiam medir reciprocamente. No Estagirita, é preciso dizê-lo, embora o tempo não seja um dado *a priori* fornecido pelo sujeito para ordenar a realidade em si mesma desorganizada, tudo se passa na prática do mesmo modo, se atendermos à dualidade implicada: há o tempo em si mesmo, por um lado, e os movimentos por outro. Todavia, como não deixámos de o ver igualmente, o seu realismo é incontornável. O tempo é essa coisa *da* alma, é, digamos a palavra, essa coisa «numerante», mas só existe como «numerado», só existe *no* movimento, como uma *sua* determinação. Ou para o dizer de modo inverso: ele só existe *no* movimento, mas é *ele sozinho* o tempo. É este o facto: a posição de Aristóteles, deste ponto de vista, é manifestamente um compromisso e não passa por isso de uma ambiguidade. E assim, mesmo nele, está longe de ser clara a distinção entre o tempo e o movimento. Se Plotino faz tal distinção com nitidez — e tanto mais quanto, como já indicámos mas vê-lo-emos mais tarde desenvolvidamente, o seu tempo é uma outra realidade diferente e por isso para além até das simples determinações de qualquer movimento — então é possível uma crítica clara, e mesmo exuberante na certeza das suas razões, a todas as doutrinas que o ligavam ao movimento.

Assim, o que Plotino começa nesta ordem de ideias por dizer é que o tempo não se pode identificar — directamente e sem mais — com o movimento. Na verdade, quer este se tome um a um ou todos reunidos num só, o movimento «dá-se no tempo». Dá-se no tempo, note-se bem, não de tal modo que este último ainda dependeria daquele — é acontecendo que o movimento em Aristóteles gera o tempo, pelo que só ele propriamente pode «estar no tempo»¹⁷⁵ — mas como tratando-se à partida de duas coisas diferentes. Tanto assim é que, «se se tratasse de um movimento que não se desse no tempo», acrescenta Plotino, «ainda menos ele poderia ser o tempo», uma vez que já «o movimento e aquilo em que se dá o movimento são *duas* coisas»¹⁷⁶: se o tempo e o movimento são duas coisas, qualquer outra só pode ser uma terceira, e ainda por cima mais longe do tempo porque nele não se dando, o que acarretaria mais ainda a sua não-identificação com ele. Não se pode ser mais claro, quanto ao sentido da sua argumentação de fundo. E assim as provas particulares que logo de seguida apresenta não são senão, ao fim e ao cabo, modos de fazer *intuir* que efectivamente

¹⁷⁴ *Ibid.* (20-22).

¹⁷⁵ Cf. *supra* o passo respeitante às notas 41-42.

¹⁷⁶ *En.* III 7, 8 (1-6). O sublinhado é naturalmente nosso.

se trata de duas coisas. Seja, por exemplo, um movimento que cessa ou que é intermitente. Se cessa ou se se dá apenas por intervalos, vê-se como que experimentalmente que o tempo é uma outra coisa, porque ele, ele *não* cessa, antes continua, quando o movimento cessa. É certo que, se se trata do movimento do céu, tal movimento não pode parar. Mas dá-se igualmente «no tempo»; isto vê-se agora considerando combinadamente uma revolução completa e a sua metade: tanto se dá «no tempo» que sabemos que os tempos gastos num caso e noutra não são os mesmos, o primeiro é o dobro do segundo e o segundo metade do primeiro. Aliás e por fim, que o tempo não é o movimento, provam-no ainda e à saciedade os diferentes movimentos das esferas. O da mais exterior é simultaneamente o mais rápido e o mais extenso; o que quer dizer que, nela, a uma maior quantidade de movimento corresponde um menor tempo, enquanto nas outras não é assim: estas «gastam mais tempo a percorrer só uma parte da mesma distância»¹⁷⁷.

Mas se o tempo não pode ser o movimento, menos pode ser, como é óbvio, a coisa movida. Plotino é conciso e rápido na apreciação desta segunda doutrina ao princípio anunciada. Apenas acrescenta que, se se pôde tomar a esfera do universo pelo próprio tempo, isso foi «porque ela se move»¹⁷⁸. Já há pouco assinalámos um passo em que o tempo se ligava ao movimento; não deixemos de o assinalar aqui também. Referir-nos-emos a isto mais tarde, no § 23.

E fica assim, apenas, a terceira doutrina. Que é aquela, convém desde logo precisá-lo, que Plotino verdadeiramente analisa, uma vez que é aí que Platão primeiro e depois Aristóteles são efectivamente discutidos. Dissemos atrás que a identificação do tempo com o movimento era a doutrina de Platão. E *grosso modo* sem dúvida é assim. Mas, se descermos ao pormenor, trata-se do movimento dividido em «períodos» e por aí sujeito ao «número». São estes aspectos ou determinações do movimento que ele começa por examinar, antes da natural e esperada «medida» aristotélica. Assim, será o tempo, simplesmente, um «período», quer dizer, um «intervalo», uma «dada extensão» de movimento? Não, responde Plotino, porque, se dois movimentos locais, por exemplo, são um lento e o outro rápido, nenhum deles pode ser a unidade de medida comum; tal unidade de medida só pode ser um terceiro intervalo ou terceira extensão, a qual é propriamente o tempo. De resto, pergunta, se o tempo fosse um desses intervalos, desses «pedaços» de movimento, qual deles seria? Ou melhor, qual dos inúmeros pedaços de movimento seria, posto que os movimentos são na realidade em número ilimitado? Ou, para obviar a esta dificuldade, o tempo é já a «extensão do movimento regular»? Ainda não chega, porque há vários movimentos regulares e então haveria «vários tempos simultaneamente». Para haver um único tempo, teria de se tratar da «extensão do movimento do universo». Mas nesse caso — e Plotino afina a análise — o que vem a ser essa extensão, para além do movimento mesmo, já que justamente dizemos «extensão» e «movimento», dizemos «extensão de movimento»? É sem dúvida algo de determinado: um dia, um mês, um ano. Mas tal extensão, assim determinada, é o «espaço percorrido pelo movimento», ou é o «próprio movimento», que adquire a sua extensão «não cessando mas continuando sempre»?

¹⁷⁷ *Ibid.* (6-19).

¹⁷⁸ *Ibid.* (20-22).

No primeiro caso, o «espaço» — que é simplesmente atravessado pelo movimento — não é obviamente o «tempo». E, no segundo, também não temos o tempo; tê-lo-famos aí tanto como se disséssemos que «o calor se multiplica»: o movimento, não cessando, apenas se multiplica também e é de cada vez mais movimento. Podemos, decerto, «contar» ainda as várias renovações do movimento e chegar por exemplo ao número «dez». Mas o tempo não é mais esse número — precisamente o conceito de «dez» — que o espaço percorrido pelo movimento. Será que a dita extensão do movimento é, ao fim e ao cabo, apenas a que deriva de ele «não ser instantâneo»? Mas o que significa não ser instantâneo senão — em oposição ao instantâneo, que é o que se dá sem tempo — que ele se dá, que ele se estende «no tempo»? Mas então a qual deles verdadeiramente pertence esta extensão, ao movimento ou ao tempo? Não há qualquer dúvida, é ao tempo, com o qual o movimento progride, assim se estendendo.

Eis a que conduz a análise da doutrina que declara que o tempo é a «extensão do movimento». Se o tempo não é nem o «espaço», nem o «próprio movimento multiplicado», nem o «número» dos vários períodos — tudo casos em que o tempo pura e simplesmente não aparece — então ele é sem dúvida ele próprio, o tempo, mas não sabemos o que é. Não era outra, decerto, a pergunta inicial — dramatiza Plotino — mas o facto é que nada avançamos ao longo da análise efectuada. Tudo o que sabemos — faz notar — é que a própria extensão do movimento se dá «no tempo». Da sua natureza não conhecemos rigorosamente nada¹⁷⁹. Sabemos ainda sim — e já o sabemos desde o princípio — que o tempo não pode ser o movimento; o que pode mostrar-se, por último, através de um argumento como que *ad hominem*: se o pudesse ser, então «não poderia haver duração para o repouso». Tempo, com efeito, identificar-se-ia com movimento e o repouso — que é o contrário do movimento — não poderia durar, não poderia ter tempo. Este último tem assim de ser algo não só diferente do movimento mas também do repouso¹⁸⁰. O quê? Neste passo da análise, não o sabemos.

Plotino analisa a seguir a doutrina de Aristóteles. Determinação do movimento, o tempo é para o Estagirita o *número* do movimento; ou antes, corrige Plotino, a *medida* do movimento, posto que o tempo é contínuo. O que tal correção significa, e é confirmado pela subsequente análise, é que o nosso Autor não se apercebe que a unidade de medida é o instante e não uma porção ou intervalo de tempo; ou pelo menos — mais adiante aceita sem dúvida a hipótese de ser um ponto¹⁸¹ — não se apercebe do carácter simultaneamente nuclear e indivisível do instante na teoria do Filósofo. Daí que o *número* não apareça e, quando aparece, que se trate, de algum modo, de «porções» de tempo. É o caso, que veremos já abaixo, da «contagem» do tempo: sendo ele infinito, «o número *pode* medi-lo», desde que «dele abstraíamos uma certa porção»¹⁸². Este passo lembra-nos irresistivelmente D. Ross na Introdução à sua *Física*. Também este Autor — levado pela dificuldade que deriva não só de Aristóteles pôr o problema em termos de «*número* do movimento» mas também e

¹⁷⁹ *Ibid.* (23-62).

¹⁸⁰ *Ibid.* (63-67).

¹⁸¹ *Ibid.* 9 (58).

¹⁸² *Ibid.* (75-77).

sobretudo (porque por baixo daquela) da própria dificuldade aristotélica de, partindo de instantes *actuais*, constituir com eles uma continuidade — escreve com efeito: «A descrição do tempo como o que, no movimento, é *contado* é infeliz, porque contar sugere a ideia de enumerar, enumerar até ao fim, e a maneira de falar de Aristóteles sugere que podemos contar os *nunc*, os períodos indivisíveis do tempo, implicados na mudança»¹⁸³. Parecem duas interpretações gêmeas. Mas deixemos este problema, de que já tratámos acima¹⁸⁴, e prossigamos antes na exposição do pensamento de Plotino. — Medida, portanto, do movimento, é preciso, em primeiro lugar, que o movimento a medir seja, tal como acontecia na anterior doutrina, regular; pois, tratando-se do irregular, «com que medida — pergunta — se mediria?» Mas acontece mais e mais importantemente: a achar-se essa medida e a fazer-se a respectiva medição, ela — essa medida que é o tempo — «seria semelhante ao número dez que mede igualmente cavalos e bois»; o que quer dizer que seria distinta, que seria uma *outra* coisa em relação a esses movimentos mesmos. Isto, sem dúvida, não é por completo exacto. O nosso Autor não se apercebe que o número dez não é *inteiramente* uma outra coisa em relação aos bois e cavalos: as dez unidades não são todas bois ou todas cavalos, mas são todas corpos separados uns dos outros. No entanto, dado que em primeiro lugar o que começa por estar em jogo é uma medida uniforme de movimentos irregulares, a qual enquanto tal não pode guardar nada deles, e depois porque Aristóteles decerto diz, como vimos, que o tempo é o número *numerado* do movimento, mas a seguir e desde sempre concebe-o como uma *outra* coisa em relação ao movimento — e tanto assim que «o tempo mede o movimento tal como o movimento mede o tempo»¹⁸⁵ —, Plotino pode na verdade pôr o problema nos termos em que o põe: pode dizer que o tempo, enquanto medida do movimento, mesmo regular, é uma *outra* coisa completamente diferente dele. Pelo que — e é essa a questão — sendo diferente, nada em rigor possuindo do movimento, e por outro lado nada da sua própria natureza se revelando, não se sabe o que tal medida é. Bem pode ela medir o movimento: tudo o que temos é uma «medida contínua com tal dimensão», ou, se se quer ainda, o «número numerante dez» (que se aplica ao que se quiser, bois ou cavalos), e nada do que constitui o *estofo* da medida ou o *que* é numerado¹⁸⁶.

Mas deixemos de considerar a medida do movimento assim tão afastada deste, para que ela efectivamente possa ser a medida do movimento. Consideremo-la antes «à maneira de uma linha que acompanha o movimento no seu curso»: se ela mede o movimento, parece dever considerar-se dessa maneira. Só que as dificuldades surgem de imediato. Se ela progride *com* o movimento, qual verdadeiramente mede, ela ou o movimento? Não parece que é até mais este, já que precisamente a faz progredir (invertendo ao fim e ao cabo as coisas, segundo o que pensa Plotino)? Pelo menos uma coisa parece certa: essa linha ou grandeza não se pode dar num movimento qualquer, mas apenas naquele que ela acompanha. Ora e ao contrário — para além de já só devermos considerar, como observámos, o movimento uniforme e único do

¹⁸³ D. ROSS, *Aristotle's Physics*, ed. c. *Introduction*, p. 65. Cf. *ibid.* *Commentary*, p. 606.

¹⁸⁴ Cf. *supra*, II. *A continuidade e a discretude do tempo*, particularmente § 17.

¹⁸⁵ Cf. *supra*, § 19 e particularmente nota 165.

¹⁸⁶ *En.* III 7, 9 (1-19).

universo — «o que mede não deve ser tomado à parte e fora do movimento que é medido?» Mas se deve, o que é esta coisa que mede? E mais: é *ela* o tempo, ou este último é o *movimento* enquanto medido? Começemos, já que estamos a considerar a medida o mais perto possível do movimento, pela segunda hipótese. Se o movimento deve ser medido, deve sê-lo por uma grandeza igualmente contínua como ele. Tal, porém, não chega. É ainda preciso que essa grandeza que mede seja por sua vez medida, para então poder medir. Ora como se faz isso? É claro, segundo o espaço, segundo a trajetória descrita pelos respectivos movimentos. Considerando já só o movimento do universo, segundo uma revolução do sol, e outra e outra, as quais constituirão os dias. Af temos a grandeza que acompanha o movimento duplamente quantificada: em unidades de medida, os dias, e no número dessas unidades, três ou dez. Só que isto, sublinha bem Plotino, não é o tempo, é a sua quantificação; é desenhar revoluções — apenas figuras no espaço — e contá-las. «Uma coisa — conclui — é dizer o tempo, outra tal tempo determinado; antes da questão da *quantidade* há a questão da *coisa* quantificada». De resto, observa ainda especificamente em relação à pura noção de número, o «número que se diz o tempo» é, antes de se aplicar, exactamente igual ao número dez que ainda não se aplicou aos cavalos; pelo que — se ele é sem dúvida o que é — não tocou ainda sequer no tempo¹⁸⁷.

Ou esse número — e Plotino passa agora à primeira hipótese acabada de referir, pondo em relevo o aspecto sem dúvida mais visível da teoria aristotélica, o «antes e depois» — não será «aquele que, justaposto ao movimento, o mede segundo o antes e o depois»? Em primeiro lugar, confessa o nosso Autor (e é por essa razão que agora com ele lhe chamamos número), não sabemos bem o que divide segundo o antes e o depois: se o ponto, se a unidade de medida. Mas, seja o que for, uma coisa, sim, sabemos: é que isso que divide tem que ver com o tempo. Na verdade, «pois que isso mede o movimento segundo o antes e o depois, deve ser algo que depende e que participa do tempo». O antes e o depois tem também, sem dúvida — acrescenta, precisando bem as coisas —, um sentido local; mas não é esse o sentido que aqui está em jogo; aqui, «o antes é o tempo que acaba no instante presente, tal como o depois é o tempo que começa no instante presente». E assim é claro que não é ainda o tempo esse número que mede o movimento segundo o antes e o depois; ele é a *divisão* do tempo (*uma* parte antes e *outra* parte depois), não este mesmo tempo. Aliás — observa aprofundando a questão — para que é preciso esse número (seja ele numerado ou numerante) para que haja tempo? Porque não haveria de bastar o movimento de que se parte e «ao qual pertence todavia já muito bem o antes e o depois»? Não aceitar este último aspecto equivale a dizer que «uma grandeza permanece indeterminada até que alguém veja que medida ela tem». E aqui surge, para o demonstrar *a contrario*, a dificuldade a que há pouco aludimos da «contagem» do tempo. Sendo ele infinito, «como poderá o número medi-lo?» Para tal, é preciso, responde Plotino, «extrair dele uma certa porção». Mas af temos então, conclui, precisamente a prova — que diríamos experimental — de que o tempo «possui o ser, mesmo antes de o medirmos», uma vez que a parte que dele abstraímos para o poder contar já é tempo. Não nos interessa aqui já a dificuldade em si mesma, mas tão-só a concepção do tempo que lhe subjaz.

¹⁸⁷ *Ibid.* (19-54).

E esta é por demais clara: «não se vê por que razão — continua — o tempo não existiria antes de um pensamento o medir. A menos — para salvar a sua própria doutrina — que o pensamento o gere». «Não é necessário — insiste — que o meçamos para que ele exista; uma coisa tem a sua duração, mesmo que esta não seja medida»¹⁸⁸. Veremos mais tarde no § 23 o que isto implica, se comparado com a teoria aristotélica. Para já atenhamo-nos às declarações de Plotino: o tempo é uma continuidade própria, que não necessita do número que conta ou que simplesmente divide.

Plotino examina ainda, no parágrafo 10, uma terceira doutrina para além da platónica e da aristotélica, já a seu tempo anunciada¹⁸⁹ e que deveria ser, na classificação tradicional das opiniões dos antigos vigente na escola, uma espécie de opinião geral conducente a eliminar toda e qualquer outra doutrina particular que ainda quisesse fazer do tempo uma determinação do movimento. Trata-se de definir o tempo em termos de um «acompanhamento (*parakolouthêma*) do movimento». Plotino, porém, é breve e até irónico. Em primeiro lugar — diz — é preciso saber o que significa *acompanhamento*: sem isso, não se sabe do que se está a falar. E depois — qualquer que seja o resultado — é preciso saber se esse acompanhamento é «posterior, simultâneo ou anterior ao movimento». De todas as formas, «fala-se desse acompanhamento como estando no tempo». O que dá como conclusão que «o tempo é um acompanhamento do movimento no tempo». «Mas nós não queríamos saber o que o tempo não era»¹⁹⁰!

Certo. No entanto, o exame das opiniões dos antigos não era senão para concluir sobre o que ele não é. Ele é — adiantemo-lo, agora sim, e a partir do próprio resumo de Plotino, para face a isso se ver bem o que ele não é — «esse movimento donde provém primitivamente o anterior e o posterior (...), esse movimento espontâneo que produz cada um dos seus próprios actos e, produzindo-os uns a seguir aos outros, gera a respectiva passagem de uns aos outros»¹⁹¹. Trata-se, como já indicámos acima, do movimento da Alma, que nem por ser silencioso¹⁹² é menos real, ao ponto de o universo parar se ele parasse¹⁹³. O movimento visível é assim segundo em relação a um movimento mais primitivo, que justamente é o tempo. Porque a um «movimento» se chama «tempo», vê-lo-emos mais adiante no mesmo § 23. Aqui importa só tomar consciência de que é o movimento da Alma, por baixo de todo o movimento sensível, que é o tempo. Então percebe-se tudo: em primeiro lugar, como o tempo não pode ser o movimento — o movimento sensível — nem, muito menos, a coisa movida; tal como e em terceiro lugar se percebe que não pode ser uma determinação do movimento: mais uma vez do movimento sensível, mas também até do movimento da alma; o tempo é este *próprio* movimento, constituído pela *produção* dos actos que se encadeiam em *continuidade*, e nenhuma outra consideração, seja a divisão e

¹⁸⁸ *Ibid.* (55-82).

¹⁸⁹ «Enfim dos que dizem que o tempo é uma determinação do movimento — para além do movimento mesmo e da esfera movida — uns dizem que é a extensão ou intervalo do movimento, outros que é o seu número ou medida, e outros que é um seu acompanhamento». *Ibid.* 7 (25-26).

¹⁹⁰ *Ibid.* 10 (1-9).

¹⁹¹ *Ibid.* 13 (37-40).

¹⁹² *Ibid.* 12 (3).

¹⁹³ *Ibid.* 13 (28-30).

caracterização em antes, agora e depois, seja a contagem que se pode agregar a esta divisão. Estas determinações pertencem sem dúvida ao próprio movimento — «o antes e o depois está no próprio movimento», diz Plotino ¹⁹⁴ e, sendo uma continuidade, pode determinar-se a sua «grandeza» que depois se pode contar — mas já não são o estofo, o *simples* estofo dele: para que possa ser dividido e caracterizado como «antes, agora ou depois», e considerada a sua «grandeza» e posterior «contagem», é preciso que *ele*, esse estofo, exista ¹⁹⁵. Eis até onde Plotino vai. O que significa que, identificado assim o tempo com o movimento da Alma — e até, se o consideramos no seu estofo ou essência, sendo anterior quer à divisão e caracterização em antes, agora e depois quer à consideração contínua e numérica da sua grandeza —, não é difícil nem complexa a sua crítica a todas as opiniões dos antigos, incluindo as de Platão e de Aristóteles. Em síntese, o tempo não é nem o «espaço» percorrido pelo movimento, nem o «próprio movimento multiplicado», nem o «número» dos vários períodos, nem «uma grandeza a progredir com o movimento» igualmente medida pelo espaço e numerada, nem por fim a «divisão e caracterização em antes, agora e depois» do próprio movimento da Alma e por consequência do tempo propriamente dito. É o puro *acontecer* deste movimento, o qual, sendo *contínuo* e *sucessivo*, se pode então dividir e caracterizar como antes, agora e depois. Mas isto é já a opinião de Plotino, que vem, como indicámos, na terceira parte do tratado.

§ 21. A eternidade

Derivando dela o tempo — e por isso devendo ser estudada em primeiro lugar — a questão inicial é naturalmente a de saber se a eternidade se identifica quer com o «ser inteligível» quer com o «repouso». É preciso antes de tudo perguntar se ela é o próprio ser inteligível, porque «ambos são augustos» e porque ambos «contêm as mesmas coisas», ou seja, são de igual extensão lógica. Precisamos obviamente de o perguntar para que desde o princípio tudo fique claro. Porque não há nenhuma dúvida de que não se pode fazer tal identificação. Fazê-la «seria o mesmo que, paralelamente, identificar o tempo com a esfera do universo», uma das impossibilidades que observámos. Não, a eternidade não é o próprio ser inteligível, mas apenas um seu atributo ¹⁹⁶. Do mesmo modo que também não é o repouso. Decerto ela, enquanto tal, não permite o movimento e, por aí, é de algum modo o repouso. Mas não se podem pura e simplesmente identificar. Se isso acontecesse, teríamos agora uma concepção paralela àquela que identificasse o tempo com o movimento sensível, que levava à impossibilidade da duração do repouso. Tal como o movimento sensível não é senão um derivado do verdadeiro tempo — o movimento da alma — assim também o repouso não é a eternidade mas apenas uma sua consequência ¹⁹⁷. Se ela fosse o próprio repouso, não poderíamos agora ter um «movimento eterno», posto que tal movimento seria

¹⁹⁴ *Ibid.* 9 (72-73).

¹⁹⁵ *Ibid.* (80-82).

¹⁹⁶ *Ibid.* 2 (1-19).

¹⁹⁷ *Ibid.* (20-21).

antes o «parado» ou «morto». Não se trata aqui, como é óbvio, do movimento eterno do Universo, ou mesmo do movimento eterno da Alma, mas do movimento inerente à «vida» da Inteligência; apesar de eterna no sentido próprio e por isso necessariamente em repouso, esta vida é uma efectiva vida e, como tal, como Plotino gosta de dizer, um «movimento». O que significa que a eternidade «participa no repouso, sim, mas não é em si mesma o repouso». Antes de ser este, ela é uma «unidade» — e uma unidade «indivisível», isto é, sem qualquer extensão, para não ser de nenhum modo o tempo¹⁹⁸ — donde então resulta o repouso. Ou melhor, para dizer tudo: ela é uma «unidade», e uma unidade «indivisível», donde resulta o «sempre» da «vida» — que são as notas que propriamente a definem — e donde só depois resulta o «repouso».

Estas, assim, as notas da eternidade. Não que Plotino o diga com esta explicitude. Ele está demasiado perto da própria análise para o poder fazer. Mas não é outro, como vamos ver, o esquema de toda a sua argumentação. Antes de tudo, é uma «vida». A qual se processa numa «unidade indivisível», e por isso que dura «sempre», sem qualquer mudança, que implicaria o não ser, pelo que é também o «repouso». É o que ele ao fim e ao cabo aqui diz no segundo parágrafo e o que depois, nos três parágrafos seguintes, vai como que fazer intuir experimentalmente, através do realce sucessivo de três aspectos diferentes, segundo os quais se pode analisar a eternidade.

No terceiro parágrafo, com efeito, o nosso Autor começa pela apresentação da riqueza e por conseguinte da multiplicidade do mundo inteligível, para depois o reduzir à unidade; assim concentrando essa multiplicidade numa unidade, fixa a «vida» num «único» acto que persiste «sempre», sendo deste ponto de vista «repouso». Na verdade — diz acentuando a multiplicidade — «todos os seres inteligíveis formam decerto uma natureza única; mas tal natureza tem múltiplas potências, sendo por isso várias coisas». Podemos mesmo caracterizá-la — precisa — atribuindo-lhe os cinco géneros do *Sofista*: é «substância, enquanto sujeito a determinar, é movimento, enquanto vida, é repouso, enquanto permanece no mesmo estado, é alteridade e identidade, enquanto os seres inteligíveis, sendo múltiplos, constituem uma unidade». Porém, é óbvio que não podemos ficar assim em tal multiplicidade. É preciso, inversamente, e isto já é iniciado com a simples atribuição *simultânea* dos referidos géneros, conduzi-la à unidade, «de tal maneira que o conjunto fique dotado de uma vida única»; deste modo o pensamento — que é a dita vida — já «não vai de um objecto a outro», mas «permanece sempre idêntico continuamente». Se isto se faz — conclui — eis a eternidade: precisamente «uma vida que persiste na sua identidade, porque é a vida do todo». Não precisa de ir sucessivamente de parte em parte, porque contém, já à partida e sempre, a «totalidade», sob a forma da «indivisibilidade». Conduzida à unidade, a multiplicidade é — declara ainda Plotino — «como um ponto onde se unem todas as linhas, sem que jamais se expandam no exterior; deste modo esse ponto persiste em si mesmo na sua identidade e não experimenta nenhuma modificação; está sempre no presente e não tem passado nem futuro; é o que é, e é-o sempre»¹⁹⁹. Se é ou não possível uma tal unidade, vê-lo-emos mais adiante. O próprio Plotino dirá que no mundo inteligível não se passa dos géneros às espécies ou, em

¹⁹⁸ *Ibid.* (26-36).

¹⁹⁹ *Ibid.* 3 (1-23).

geral, dos termos superiores aos inferiores, e viceversa, porque «tudo está em acto ao mesmo tempo»²⁰⁰; o que significa que, mesmo que continuemos a pensar os géneros e as espécies situados nos respectivos degraus da pirâmide lógica, já há também todos os indivíduos em acto na sua base, onde então a principal articulação se passa, nomeadamente entre a mónada das mónadas (para o dizer à maneira de Leibniz) e as restantes; neste quadro, dado que na mónada suprema está tudo em acto, a comparação com o ponto não é possível: em tal ponto estarão já sempre as próprias linhas que ele é dito conter em potência. E depois, para além de que a multiplicidade enquanto tal está longe de ser o nada que Plotino julga, poderemos talvez aceitar que um intelecto potente seria capaz de ver todas as determinações ao mesmo tempo, tal como nós vemos de um golpe «os olhos, o nariz e demais partes de um rosto»²⁰¹; mas apenas com a condição de que as veria sem a «de-finição» que nos constitui como homens face aos animais e que, como determinação que é, não poderia faltar no arquétipo do nosso mundo. Mas deixemos este problema, de que trataremos mais tarde, designadamente no § 28. Aqui apenas nos interessa fazer intuir, com o nosso Autor, que a ser possível essa «totalidade indivisível», então a eternidade é uma sua consequência: não é — como ele diz — um *fundamento* ou «substrato» dos inteligíveis, mas o que *resulta*, uma «irradiação» deles; se se tem tudo à partida, e até por essa razão nada se perde nunca (não é preciso perder o passado para se avançar para o futuro), então isso existe «sempre», no seu acto indivisível que não conhece nenhum tipo de mudança; não pode haver para tal acto, de nenhuma maneira, nem passado nem futuro, mas só presente; «só lhe resta — como termina invocando explicitamente Platão — ser o que é», sem *era* nem *será*²⁰².

Se o primeiro aspecto realçado é assim o da redução da «totalidade» à «indivisibilidade» da duração, o segundo tem a ver com o «querer», o «aspirar» da vida. Enquanto «o universo sensível», escreve, «corre para o futuro, sem querer parar — ele, porque aspira ao ser, atrai para si a sua própria existência ao fazer um acto e depois outro, em circularidade (...) —, os seres primeiros e bem-aventurados, esses, não aspiram ao futuro, esses são já a totalidade do ser, possuindo já sempre a totalidade da vida que por natureza lhes é devida»²⁰³. O ser temporal, com efeito, tem futuro, ou seja, é tal que, se lhe tirarmos o que vai ser, «o privamos imediatamente do seu ser, dessa parte nova que a cada momento ele, para ser, tem de ser»²⁰⁴. Por isso ele tem constantemente de «aspirar» ao acto seguinte, e de tal modo que, como diz Plotino, é exactamente nessa aspiração que está a «causa» do seu movimento, desse movimento «que tende, nos seres que têm futuro, a uma existência sem cessar renovada»²⁰⁵. Se tal aspiração chega, vê-lo-emos daqui a pouco e mais tarde, para o fim do § 32, ao pôr o problema em Aristóteles. Aqui importa perceber que as coisas não se passam assim com os seres eternos. Nestes, supor-lhes um futuro é, ao contrário, imediatamente fazê-los decair do seu plano de «seres verdadeiros» para um plano em que o ser é

²⁰⁰ *En.* IV 4, 1 (16-18).

²⁰¹ *Ibid.* (23-25).

²⁰² *En.* III 7, 3 (23-38). O passo de Platão é *Timeu*, 37 e-38 a.

²⁰³ *Ibid.* 4 (28-36).

²⁰⁴ *Ibid.* (19-20).

²⁰⁵ *Ibid.* (31-33).

precedido pelo nada, ou, como ele diz, em que «o ser não lhes seria inerente», pelo que «já lhes teria advindo no passado e *teria* de continuar a advir no futuro»²⁰⁶. Os seres eternos, precisamente, nada podem «padecer» (leia-se «receber», «ser constituídos»), porque nada nunca lhes pode «faltar»²⁰⁷. Faltar, no sentido completo que Plotino atribui a este conceito, ao declarar que «o todo verdadeiro, para ser tal, tem de ser não só *todas* as coisas, mas também um «todo» no sentido de que *nada lhe falta*»²⁰⁸. No contexto isto significa que o «todo» não pode integrar o «não-ser», de modo que o obrigaria constantemente a «aspirar» pelo respectivo ser, tal como precisamente acontece com o Universo sensível; também este, com efeito, é à sua maneira o todo, mas o todo antecedido e por isso trabalhado pelo «nada», donde a todo o momento o «aspirar» pelo ser. Ou seja, em resumo, enquanto o ser temporal é constantemente o «não-ser» e por isso uma «aspiração», o ser eterno nada tem de um tal «não-ser»²⁰⁹, pelo que «a nada aspira»; é sempre já a «saciedade», como dirá mais abaixo. Não é de resto outra a razão, conclui, pela qual à eternidade se chama o *aiôn*: isto é, o *aei on*, o «ser sempre», o «nunca ser o nada»; ou, como ele dirá igualmente mais abaixo e com mais rigor, o «ser sem mais», isto é, sem o nada²¹⁰.

Por fim — e trata-se agora do terceiro aspecto realçado — Plotino sugere a «experiência» do que é viver na eternidade; ou melhor, do que é viver numa «natureza a que nada falta», donde justamente deriva o «ser sempre» que constitui a eternidade. «Imaginaí alguém que jamais se deixa apartar da contemplação desses seres, antes está para sempre unido a eles; alguém que, tomado pelo encanto que eles exercem, é capaz de os contemplar infatigavelmente. E, mais do que imaginar isso, tentai vós próprios, depois de vos terdes elevado à eternidade, permanecer imóveis sem jamais decair, a fim de serdes vós também eternos como eles, contemplando a eternidade e os seus seres através do que de eterno há em vós»²¹¹. Essa vida assim *imutável e cativa* do seu objecto, é isso a eternidade. «O ser eterno, ou que é sempre (*aei on*), é aquele que não tem em absoluto nenhuma tendência a mudar de natureza, porque possui por completo a sua vida, sem nada se lhe acrescentar, seja no passado, no presente ou no futuro»²¹². Nada lhe faltando, nem obviamente nada perdendo, é para sempre o que é, tem uma duração infinita, «é uma vida sem limites»²¹³ em todos os sentidos, ou seja, em relação quer à compreensão quer à duração do ser. Eis como, partindo da natureza do ser inteligível, se vê efectivamente, se intui²¹⁴, que ele tem de durar sempre: a eternidade não é um seu atributo accidental, que gratuitamente se lhe juntaria, mas um atributo essencial, que se vê *derivar* dele necessariamente²¹⁵.

²⁰⁶ *Ibid.* (20-24).

²⁰⁷ *Ibid.* (12-17).

²⁰⁸ *Ibid.* (12-15).

²⁰⁹ *Ibid.* (39-40) e de novo (41-42).

²¹⁰ *Ibid.* (42-43). As referências a mais abaixo são 5 (13-14) e 6 (45) para a «saciedade», 6 (26) para o «ser sem mais».

²¹¹ *Ibid.* 5 (7-12).

²¹² *Ibid.* (12-15).

²¹³ *Ibid.* (23-30).

²¹⁴ *Ibid.* (1-2) e (6).

²¹⁵ *Ibid.* 4 (1-5) e 5 (4-7).

Por isso Plotino diz que ela é «uma maneira de ser do respectivo ser, maneira de ser que vem dele e está nele». Mais, diz que é «esse próprio ser, tomado com essa maneira de ser que nele se manifesta». Por essa razão — acrescenta — «a eternidade é coisa augusta (...): é o próprio Deus mostrando-se e manifestando-se tal como é [a saber, como o que face ao mundo temporal dura sempre] e o próprio Ser, enquanto imutável, idêntico a si mesmo e por isso dotado de uma vida constante»²¹⁶. Partindo-se da própria natureza do ser inteligível — que é uma vida total e imutável — a eternidade não pode senão seguir-se-lhe, ser uma vida «infinita», sem limites de compreensão ou duração.

Sendo tal vida possível — diz para terminar, no sexto parágrafo — porque ela «está ao pé do Uno; vem dele e vai para ele»²¹⁷. Trata-se obviamente da vida da Inteligência, que só ela, sendo vida, pode ser eterna, o Uno situando-se para além de toda a determinação. Voltando-se para trás em direcção ao Uno — que é, como referiremos, o modo próprio de qualquer processão — «a eternidade não só se faz eterna porque una, mas também se fornece do ser que possui». É assim um acto «que pura e simplesmente não pode deixar de ser, nem de ser idêntico a si mesmo», sem qualquer mudança. Por isso nele não há «uma coisa e depois outra», não há «intervalo, desenvolvimento, progresso, extensão», mas tão-só «ser» e ser «idêntico» a si mesmo. É isso a eternidade²¹⁸. Por essa razão — observa Plotino — o «sempre», com que a qualificamos, não é inteiramente exacto: ele sugere a «incurruptibilidade», ou seja, a «permanência sucessiva» do ser eterno, o que é de algum modo situá-lo no tempo. O rigor aconselha, assim, que chamemos a esse ser eterno simplesmente «o que é» (*on*). Se se adquiriu o hábito de o dizer «o que é sempre», isso foi porque também as coisas temporais *eram*, e nessas circunstâncias não havia senão que juntar-lhe o *sempre*, do mesmo modo que foi preciso dizer «filósofo verdadeiro» para o distinguir daqueles que apenas lhe vestem o hábito. Assim — conclui — «o que é sempre deve tomar-se no sentido do que é verdadeiramente; o sentido da palavra *sempre* deve restringir-se ao sentido inscrito em *indivisível*, aquilo que não tem necessidade, para existir, de mais coisa nenhuma, posto que já é por definição tudo»²¹⁹. E dá um exemplo concreto, para precisar bem as suas ideias. «Um ser que dura, mesmo se já está perfeito ou acabado, por exemplo um corpo que se basta a si mesmo porque possui uma alma, tem ainda necessidade do futuro; está portanto em falta. Durando com o tempo, não está nesse sentido perfeito ou acabado e só ambiguamente se pode dizer tal. Mas, se há um ser que não tem necessidade do futuro, nem de um futuro limitado nem de um futuro ilimitado [e mesmo, para dizer tudo, nunca foi um nada antes], ao contrário, *o que precisa tem-no*, então esse ser é aquele que procuramos: a sua existência não lhe pertence por permanecer sucessivamente e assim ter determinada grandeza, mas ao contrário ele é anterior a toda a grandeza (...) e a sua vida não se fragmenta, antes é indivisível como a sua essência»²²⁰. Julgo que não se pode ser mais claro. No entanto,

²¹⁶ *Ibid.* 5 (16-22). Trata-se evidentemente do ser da tradição parmenídico-platónica, a que nos referiremos já abaixo.

²¹⁷ *Ibid.* 6 (2).

²¹⁸ *Ibid.* (6-21).

²¹⁹ *Ibid.* (21-36).

²²⁰ *Ibid.* (37-50).

como se fosse preciso, Plotino ainda acrescenta — referindo-se à famosa palavra do *Timeu*: «o demiurgo era bom» — que o imperfeito gramatical significa apenas a preeminência *ontológica* do Demiurgo; antes do Universo sensível não havia tempo ²²¹.

«Totalidade» (quanto à compreensão e quanto à duração) e «indivisibilidade» (ao menos quanto à duração, já que é, como vimos, uma multiplicidade em acto), eis assim, no fim como no princípio, as verdadeiras determinações da eternidade. Ou antes, as determinações do «ser inteligível», de que o «sempre» próprio da eternidade deriva e é uma manifestação. Plotino, como vimos há pouco e era adivinhado desde o princípio, não se contenta com a atribuição gratuita da eternidade à segunda hipótese. Gratuidade é opinião e só necessidade é ciência. Por isso ele se esforça, tal como um Parménides a propósito da «unidade» e «imutabilidade» do Ser, ou um Sócrates e um Platão a propósito da «realidade» dos universais, por demonstrar que ela é inerente à natureza inteligível. Mas, é óbvio, em qualquer demonstração, só temos no fim o que começamos por ter no início. E assim, tal como Parménides só chega à unidade e imutabilidade porque parte do que «é» sem mais, ou seja, sem perguntar «onde» e «quando» é o que é ²²², e Sócrates e Platão só chegam à efectiva realização dos universais face aos seus casos temporais porque à partida os tomam como causa exemplar e não como função desses casos ²²³, assim também Plotino só pode deduzir o «sempre» próprio da eternidade, a partir do ser inteligível, se este for tal que o implique. E aí sem dúvida começam os problemas. *Se*, havendo um acto, ele é eterno, não lhe acontece decerto o deixar de existir. Mas, nesse caso, nem é preciso para este efeito que se trate da totalidade, antes basta mesmo uma ínfima parte dela. A questão está na *admissão* da hipótese. O que pode obrigar um acto a ser eterno e por conseguinte a nunca deixar de existir? A razão da admissão do ser eterno é, evidentemente, a de que ele é a causa do ser temporal; uma vez admitido o princípio da causalidade, este só estará satisfeito quando se atingir o ser eterno, posto que qualquer causa ainda temporal necessita por sua vez de uma outra, até à eterna. Plotino parece colocar-se já sempre na via descendente, do Uno para o mundo, mas tal obviamente só é possível depois da via ascendente, do mundo para o Uno; quando necessita de saber como é constituído o mundo inteligível, não tem outro meio senão partir do sensível ²²⁴. Não

²²¹ *Ibid.* (50-57).

²²² Cf. *supra*, § 1, o que já dissemos a respeito daquela que me parece ser a verdadeira — e ingénua e imediata — posição do Eleata. Não se trata do problema do conhecimento, em nenhum dos seus sentidos, porque ele ainda não existe (cf. J. REIS, *o. c.* pp. 188-190). E então é o simples deixar-se levar por aquilo que significa a palavra «ser». Se «ser», se «o que é» (*on*) é o que é, então é *por toda a parte* (é uno) e *sempre* (é imutável). A esta lógica «férrea» faltou a simples constatação de que é, sem dúvida, mas *onde* e *quando* for.

²²³ Segundo Aristóteles, a causa exemplar, com a sua efectiva realização, parece ser só de Platão. Mas a «perfeição» e a «imutabilidade» perseguidas por Sócrates para as suas definições já acarretam que estas sejam concebidas como a *grande realidade* para além do espacial e temporal. E por outro lado é certo que, sem esta realização à partida, ficariam ainda sempre as dificuldades próprias do universal. Mas este, por mais separado que então se concebesse, seria ainda sempre *função* dos casos e não ao contrário. Cf. para o que chamamos a «causa exemplar» em Sócrates e Platão, o excelente resumo de F. COPLESTON, *A history of philosophy*, vol. I, *Greece and Rome*, Searche Press, London, 1976 (1946), pp. 99-105. E para o conjunto do problema, *infra* § 31.

²²⁴ *En.* V 8, 9 (1-14); VI 7, 12 (1-30). Cf. J. MOREAU, *o. c.* p. 47.

há pois dúvida: o próprio ser temporal exige um ser eterno. Só que tal ser eterno é apenas necessário como causa *do* ser temporal e, como tal, não só não precisa de durar depois da duração do tempo, como não tem, dentro da própria duração, uma duração absoluta mas só contingente. Se ele, com efeito, tem de ter para trás uma duração infinita, posto que é justamente preciso para colmatar o nada inicial do tempo, para diante da duração deste, ao contrário, nada o exige: estando lá para possibilitar o tempo, é este apenas a sua medida de exigência. E depois, durante a sua própria duração, sendo apenas implicado pelo tempo, não tem mais do que a necessidade que deriva deste último; ora como o tempo é irredutivelmente contingente, também ele ao fim e ao cabo o terá de ser; bem pode durar desde sempre, a doença do tempo não poderá deixar de se repercutir nele, como um bicho interior. Dirão talvez que a concepção do ser temporal por parte de Plotino e do pensamento grego em geral não é a da contingência que depois se impôs através do judeo-cristianismo; que é, antes, a da sua completa necessidade, ao ponto de um Celso, por exemplo, poder declarar contra os cristãos que, «se a menor coisa temporal mudasse, tudo então desapareceria»²²⁵. Certo, as coisas são assim mesmo. Desde a «necessidade férrea» de Parménides e depois graças à realização da ideia de causalidade por parte de Aristóteles, só poderá haver ser temporal se ele «já estiver aí antes»; o que faz com que, se nos colocamos na ordem inversa descendente, tal ser temporal não possa deixar de acontecer: o tecido que se remendou até à origem não consente depois qualquer buraco da origem para as coisas. Pelo que estamos, sem dúvida, bem longe da ideia de criação dos judeus, em que tudo vem «do nada» e portanto não é de modo algum necessário. Mas, em primeiro lugar, se se admite o tempo, como é o caso de Aristóteles, tal ideal nunca se consegue completamente: o aspirar por parte das almas das esferas ao seu próprio movimento à imagem e semelhança do movimento que vêem no Primeiro motor não é ainda nunca o movimento mesmo mas apenas o «querer» que ele exista: querer é uma coisa, e outra o «fazer» o que se quer; isto vê-se bem por exemplo quando, uma vez comprado o bilhete, se *deseja* que nos saia a sorte grande, mas nada se pode *fazer* para isso; o *fazer* implica, para além do simples desejar, do «ser bom que isso exista», que é tudo o que é o desejar, a causalidade eficiente²²⁶. E se nesse caso pomos, como tem de ser feito, o problema nos termos da causalidade eficiente, sucede por sua vez que a esta falta ainda sempre a diferença que vai da potência ao movimento, tal como (quando é o caso) falta a diferença que vai do movimento ao acto mesmo²²⁷. Este o facto irremediável: assim como o querer quer mas tem de aguardar que se faça o que se quer — ele *não* é uma causalidade eficiente — assim também esta última nunca é suficiente para o efeito: se à potência nada faltasse, ela seria já o movimento — e este o acto mesmo — havendo na totalidade apenas o último. E depois, mesmo que se vá até uma posição em que parece que não há mais o tempo, porque já se supõe que «tudo está feito» na eternidade e só se executa o respectivo «transbordamento», como segundo veremos é o caso de Plotino, mesmo aí ainda se *faz*, como é óbvio, este mesmo «transbordamento». É aliás por

²²⁵ Citado por Orígenes, *Contra Celso*, IV, 3. In E. BREHIER, *o.c.* p. 6.

²²⁶ Cf. J. REIS, *o.c.* § 81.

²²⁷ Cf. *ibid.* § 33.

isso que é possível o tempo como o «ser que tem o nada antes»; se aquele ser já estivesse sempre «transbordado», se já estivesse sempre no «lugar mesmo do tempo», de tal modo que nem isso tivesse alguma vez acontecido, mesmo este pormenor do ser seria afinal eterno e não haveria o tempo. É por demais evidente: se há tempo, há em absoluto — quero dizer, também ao nível da eternidade — o nada disso que está em jogo, sendo o tempo por essa razão sempre contingente. Se é a coisa toda que vem do nada, como sucede na criação judaico-cristã, então é sem dúvida nítido que ela vem «do nada»; e ao contrário, se ela vem da potência, e até de algum modo do próprio acto, como quer Aristóteles, já parece que vem «do ser», que está aí antes; tal como mais parece ainda que vem «do ser», se a própria coisa já não se faz, mas só o seu transporte. No entanto é claro que, se há tempo, alguma coisa sempre se faz e — mais ou menos — o tempo vem sempre «do nada»; ele, justamente enquanto tempo, é sempre um «começo do nada» e por isso «sem raízes», sem necessidade, radicalmente contingente. Pelo que não se vê — era o problema — como o ser inteligível, ou qualquer acto particular, *deva* existir, quer para além da duração do tempo, quer mesmo durante esta duração. Se não *começamos* por a pôr lá, com a sua duração *sem termo* e *absoluta*, a eternidade, em definitivo, não se pode deduzir. Mesmo ela é irremediavelmente contingente; isto é, não só pode acabar logo a seguir ao termo do tempo, mas também, enquanto dura, não tem nenhum direito intrínseco a existir, existe porque existe, porque é esse o facto, e é tudo.

Mas — e aí sim Plotino é de um rigor exemplar — ela é tanto «o que é sempre de maneira imutável» que no fim o «sempre» desaparece e fica só o «imutável». Porém, um imutável que era e não deixou de ser «vida», sendo mesmo por isso que ele era ao princípio um tanto desvalorizado, sob o nome de «repouso». Se em primeiro lugar dissermos que a vida está no «acto» de pensar, isto é, na relação «já sempre efectuada» que vai da Inteligência ao Inteligível e não num hipotético «progredir» (em compreensão ou em duração) dessa vida, e depois compararmos entre si os conceitos de «tempo», «repouso» e «eternidade», julgo que tudo se poderá expor de uma forma clara. Tempo é, como já indicámos e vamos ver de seguida, o «ser que tem o nada antes»: é o fazer, o analítico (não esqueçamos que salvo indicação em contrário estamos com a tradição na concepção do tempo como nada) «acontecer do ser», se se trata do acontecer positivo, e o desfazer, o analítico «acontecer do nada», se se trata da destruição. O repouso, tendo «acontecido», é algo que, justamente enquanto tal, não acontece, nem positiva nem negativamente; pelo que, como já dissemos em outro lugar e o evocámos acima²²⁸, não tem duração própria; a sua duração, ou antes a duração com que o medimos, é a dos movimentos que entretanto acontecem; o que quer dizer que, neste sentido, é rigorosamente idêntico ao ser eterno. Este último só não é o simples repouso, porque não aconteceu positivamente nem (se não acabar e portanto se for mesmo eternidade) vai acontecer negativamente, como ainda sucede ao repouso. E assim podemos pensar, como na verdade o fazemos (e ainda há pouco acontecia), que a própria eternidade tem pelo menos a duração do tempo: dando-se simultaneamente os dois, medimos, estendemos aquela segundo a continuidade deste. É certo que, não tendo um acontecer antes e um acontecer depois, não tendo começado

²²⁸ Cf. *supra* nota 166, com a respectiva referência.

nem vindo a acabar, ela é de um *género diferente* do do tempo; o que bem se vê no facto de que, se cada momento do último — e com ele o repouso — tem a situação que tem, é porque (como vimos no fim do § 18) tem o seu nada anterior, enquanto a eternidade nada pode ter dessa situação. Mas, mesmo assim, dando-se ambos simultaneamente, não podemos deixar de os comparar, não deixando ela, nessa comparação, de estar aí *sempre, paralela* aos momentos temporais, com os quais se estende. Daí precisamente o «sempre» que a caracteriza; dura sempre com o tempo efectivo e, se a pensamos anteriormente e posteriormente, dura também com estoutro tempo hipotético, dura *infinidamente*. No entanto — sublinhemo-lo bem e por isso mais uma vez — nela mesma, não tem duração nenhuma. Ela, sendo o acto que é, é isso «indivisivelmente», como diz Plotino, e não tem nenhuma extensão. «É» simplesmente, como também diz, na sequência de Platão. E tem de notar-se ainda que este *simplesmente* não diz respeito ao «sempre», mas ao «nada» que ela, ao contrário do tempo, não tem. Se se tratasse de eliminar o «sempre», dir-se-ia apenas que tal ser «é», sem declarar se é «sempre» ou «durante algum tempo», assim não se caracterizando como temporal ou eterno. É certo que Plotino se refere expressamente ao «sempre» de «o que é sempre». Mas diz logo a seguir — para além do que já havia dito na sequência de Platão — que se trata do ser «verdadeiro» em oposição àquele que só o «parece», fazendo consistir esse ser verdadeiro num todo «a que nada falta», num ser que «tem o que necessita» e, portanto, num ser que justamente não tem na sua essência o «nada», ao contrário do que acontece com o ser temporal que sempre «aspira» ao ser porque começa por ser o nada. «Não começando» «nem acabando», o ser eterno não tem obviamente na sua essência o nada, ao contrário do tempo que, «começando» e «acabando», o tem; sendo por aí que se estabelece a diferença entre ambos, é por aí que se define verdadeiramente a eternidade. Neste sentido, sim, pode dizer-se que o ser eterno simplesmente «é», ao passo que o tempo «não-é e depois é» e «é e depois não-é». Plotino não terá visto com inteira nitidez isto, mas está nos seus textos o essencial. Escrevemos no lugar há pouco referido que o repouso é completamente indiferente aos movimentos que o medem, que só não é indiferente ao começar e ao acabar. Podemos dizer o mesmo a respeito da eternidade, com a ressalva de que ela, como eternidade, não tem tal começar ou acabar. Existindo conjuntamente com o tempo, pode — e da nossa perspectiva é mesmo isso o imediato — ser comparada com ele, donde deriva o seu «sempre». Mas é de um outro género. Enquanto o repouso ainda começa e acaba, ela, enquanto tal, não ²²⁹. Do ponto de

²²⁹ Enquanto tal, digo, porque, se ela acabar — na linha do antes dito —, nesse acabar é imediatamente tempo e não eternidade.

Nesta exposição da eternidade, estamos naturalmente, como de resto o declarámos, na perspectiva de Plotino e geral de que o ser temporal tem de ser feito e a eternidade não. Se — acrescentemo-lo aqui, para tudo vermos — em vez do tempo como «nada» nos colocarmos na perspectiva do tempo como «ser» (cf. *supra* § 10), e por outro lado se não vírmos já o «acontecer» mesmo, ou seja, se não vírmos o nada do respectivo ser temporal, antes nos encontrarmos sem mais neste (cf. *supra* § 11), tal é já, no seu essencial e quanto ao começar, a eternidade; estando-se no ser, cujo nada não se viu e assim não se viu começar, está-se na eternidade, até tal ser acabar; acabando, é claro, estamos quanto a isso no tempo. Só não dizemos que tal ser é *mesmo* a eternidade, porque há um nada antes e apenas abstraímos dele, e porque estamos a falar em acabar, com o seu nada depois; a eternidade, na sua

vista da Inteligência, que só pensa em si mesma e não no ser temporal, ela «é» simplesmente. É este «acto» a eternidade.

§ 22. O tempo

E agora, sim, podemos passar ao estudo do tempo. Derivando da eternidade, diz Plotino que ele ao princípio «não existia ainda»²³⁰. Mas, evidentemente, tem logo o cuidado de observar que isto não significa de modo nenhum que ele seja posterior à eternidade, que houvesse um tempo em que o tempo não existia. Esta posterioridade é apenas «lógica e de natureza»²³¹, significa que o ser inteligível estava «numa tranquilidade absoluta» e o tempo «nasceu de uma sua queda»²³². Um pouco ao modo dos mitos de Platão, conta que ele ao início «repousava no ser», onde «não era tempo» porque «conservava a sua completa imobilidade», mas que «a natureza — a *physis* grega, o princípio interno de movimento, que é afinal a Alma — desejosa de acção, querendo ser senhora de si e existir para si, tomou o partido de procurar um estado melhor que esse seu estado presente, apenas potencial. Então tal natureza mexeu-se, e também o tempo se pôs em movimento; ambos se dirigiram para um futuro sempre novo, para um estado não idêntico ao anterior mas diferente e sem cessar diferente». Assim «se fez o tempo, que é uma imagem da eternidade»²³³.

A origem do tempo, sem mitologias, é um caso das processões a partir do Uno. Assim como a Inteligência deriva do Primeiro princípio por um efeito de superabundância, assim também acontece com a Alma do universo em relação agora à Inteligência. No tocante àquela primeira processão, diz Plotino que só se o Uno fosse «ciumento» ou «impotente» ele «se fecharia em si» e não daria origem a um novo ser. Mas ciumento de quê, se ele é «o absolutamente perfeito e o primeiro dos bens», ou impotente, se ele é a «potência de todas as coisas»²³⁴? Deste modo, o Uno

completude — vemo-lo agora bem a partir do tempo como ser — implica não só que o ser lhe seja «inerente», como dizia Plotino, mas também que «não comece» «nem acabe».

Tradicionalmente, supunha-se que esta inerência era suficiente, para impedir o começar e o acabar, porque, concebendo-se o ser temporal como tendo o nada por baixo e o eterno não, parecia que o último não só não precisava de ser feito como pura e simplesmente não podia ser desfeito, já que era, digamos assim, «de uma peça só», ser «sem mistura de nada». Mas o que neste contraste há, como é evidente se se atenta no que se diz, não é excesso de ser no último, antes é *falta* de ser no primeiro, uma vez que, como Parménides já disse, ainda que noutra contexto, ser é *ser* e nada é *nada*; qualquer que seja o ser temporal considerado, nessa exacta medida em que é ser, é ser «sem mistura», é ser «de uma peça só»: o nada do tempo é-lhe anterior e posterior, não lhe é simultâneo. Mas, e justamente, nada impede que esse *ser* não seja, depois ou antes: é isso precisamente o tempo (como «ser»). Assim se compreende bem o que antes dizíamos: que o ser eterno, não tendo começado, pode perfeitamente acabar. Pode-o tanto como o ser temporal, tendo começado, pode não acabar e por isso ser eterno quanto ao termo.

²³⁰ *En.* III 7, 11 (4-5).

²³¹ *Ibid.* (6).

²³² *Ibid.* (6-7).

²³³ *Ibid.* (13-20).

²³⁴ *En.* V 4, 1 (34-36).

dá necessariamente origem à Inteligência. Mas, importa notá-lo, esta origem não é só necessária e por isso sem a intervenção da vontade, ela perfaz-se além disso sem *nenhuma* acção por parte do Uno, que assim permanece na mais completa imobilidade. Ora, como se pode conceber isto? O filósofo tenta precisá-lo, recorrendo a uma imagem. A processão é uma *irradiação*. «Uma irradiação — escreve — que vem do Uno, permanecendo este imóvel, tal como a luz que se espalha à volta do sol nasce dele, sem que ele próprio se mexa»²³⁵. Aliás, isto não acontece só com a luz do sol; luz que se concebe como vindo dele, sem dele vir fisicamente, pelo que nos teremos de referir a isto mais adiante. «Todos os seres, continua, durante toda a sua duração, produzem necessariamente à sua volta, a partir da sua própria substância e em virtude do seu poder actual, uma realidade que deles depende, que é como uma imagem do original de que nasceu. Assim, o fogo faz nascer dele o calor, e a neve não guarda em si mesma todo o frio. Mas são sobretudo as substâncias odorantes a prova disto mesmo; enquanto existem, espalham à sua volta uma emanação real, de que toda a vizinhança goza». E quanto aos seres vivos, não o esquece por fim Plotino, eles, «chegados à sua perfeição, geram»²³⁶. «Resulta destas explicações — escreve em resumo J. Moreau — que a Inteligência deriva do Uno como a luz emana do sol, o calor do fogo, o perfume da flor, não por uma acção querida, mas por uma irradiação, por um transbordamento de potência, por uma natural fecundidade»²³⁷. — Isto, a respeito da Inteligência a partir do Uno. No entanto, o que acontece para a primeira processão acontece depois, de igual modo, só que ao seu nível, para a segunda. «A mesma lei de fecundidade — continua mais adiante Moreau — exige que também após a Inteligência haja uma realidade derivada»²³⁸. «Não era possível — escreve o próprio Plotino — que tudo parasse com o ser inteligível. Este não era tal que ficasse o último dos seres; dada a sua perfeição, era possível que depois dele houvesse uma outra realidade, ainda que inferior, sendo a sua realização tão necessária quanto necessária tinha sido a precedente»²³⁹. E mais adiante, invocando a genealogia hesiódica dos três grandes deuses, Ouranos, Cronos e Zeus, que correspondem às suas três hipóstases, declara que se Cronos gera Zeus «assim também a Inteligência, uma vez atingida a sua perfeição, gera a Alma, posto que um ser acabado tem de gerar e uma tão grande potência não poderia ficar estéril»²⁴⁰.

Assim, pois, nasce o tempo a partir da eternidade. Por um «transbordamento» de ser, em que o original fica imóvel. É, porém, tempo, e não já a eternidade, que é apenas própria do ser inteligível. Ora porque aconteceu isto? É o que ele em termos míticos chama a «queda». E a resposta é que a Alma, que é esse terceiro ser que o constitui, já não tem em si os Inteligíveis — como acontece na irradiação precedente — e por isso tem de «aspirar» permanentemente a eles. Não os tendo, na verdade, é o nada deles e precisa de se reportar intencionalmente ao mundo inteligível para os ter. Não fica todavia com eles de uma vez por todas. Justamente sendo de si mesma

²³⁵ *Ibid.* 1, 6 (28-30).

²³⁶ *Ibid.* (30-38).

²³⁷ J. MOREAU, *o. c.* p. 93.

²³⁸ *Ibid.* p. 105.

²³⁹ *En.* IV 8, 3 (28-31).

²⁴⁰ *En.* V 1, 7 (36-38).

um nada, tem de novo, e de novo ainda, e sempre, de para lá se dirigir, para possuir o seu objecto. Enquanto o Uno, ele próprio, é uma vida ou «acto»²⁴¹, mas completamente contido em si mesmo e por isso um puro «estar vigilante»²⁴², e a Inteligência, com a sua dualidade de sujeito-objecto, mas objecto possuído, é um «movimento» sim mas «em repouso»²⁴³, a Alma, tendo de contemplar os objectos na Inteligência²⁴⁴, é um movimento efectivo e por isso o tempo. Agora, havendo sempre primeiro o nada de cada acto de contemplação, porque os objectos nunca estão nela, há verdadeiramente lugar para a passagem desse nada ao ser; a cada momento ela dirige-se intencionalmente para a Inteligência, donde, como diz Plotino, «recebe o seu acabamento ou perfeição, como de uma mãe que a alimenta»²⁴⁵. Ao contrário da «saciedade» da Inteligência, que como vimos gerava a eternidade, ela é agora antes «falta» e por isso «desejo»²⁴⁶, o qual sucessivamente satisfeito é o tempo.

Tempo que, importa não deixar de o observar, se passa antes de mais apenas nela, e não é ainda portanto o do universo sensível. O tempo originalmente não tem nada a ver com este último, antes é apenas aquela continuada contemplação da totalidade do Inteligível por parte da Alma. Como o diz o próprio Plotino, «primeiro ela mesma se tornou temporal, produzindo o tempo na vez da eternidade, depois submeteu ao tempo o mundo por si gerado»²⁴⁷. Ela, com efeito, vive simultaneamente em duas vertentes: voltada para cima, contempla o ser inteligível, voltada para baixo, produz o mundo sensível. Ora, contemplando «todas as formas inteligíveis ao mesmo tempo»²⁴⁸, ela não o faz de uma vez por todas, antes «com um acto gera o que se segue», assim «os produzindo todos, um após outro, numa sucessão que não pára»²⁴⁹. Produção dos actos, em *sucessão*, diz. Embora Plotino não utilize estoutra linguagem, há no entanto, como se vê, permanentemente a «dimensão ontológica» ou passagem da potência ao acto dos actos de contemplação da Alma e a «dimensão de sucessão» que resulta da sucessividade contínua daquela²⁵⁰. É esse o primeiro e mais importante movimento da Alma, no qual ela, sempre presa ao Inteligível do qual recebe o próprio ser que a alimenta, se faz temporal. Ao fazer-se, como diz Plotino, «uma vida progressivamente diferente, ela ocupa um tempo diferente; dissociando-se, ocupa tempo; a parte desta vida que avança ocupa a cada momento um tempo novo, enquanto a sua vida passada ocupa o tempo passado»²⁵¹. Daí a sua definição do tempo: «é a vida da alma, que consiste no movimento pelo qual ela passa de um estado a outro»²⁵². Assim como a eternidade é «uma vida no repouso e na identidade», assim o tempo, que é uma «imagem da eternidade», é ainda uma «vida» sim, mas de um género

²⁴¹ *En.* VI 8, 20 (9-15).

²⁴² *Ibid.* 16 (31-34). Cf. J. MOREAU, *o. c.* pp. 86-87.

²⁴³ *En.* V 1, 4 (31-39).

²⁴⁴ *En.* II 9, 2 (15); IV 4, 16 (26-27); V 1, 6 (46-47); e em muitos outros passos.

²⁴⁵ *En.* V 1, 3 (13-15).

²⁴⁶ *En.* IV 7, 13 (2-5).

²⁴⁷ *En.* III 7, 11 (29-31).

²⁴⁸ *Ibid.* 6, 18 (25).

²⁴⁹ *Ibid.* 7, 11 (35-37).

²⁵⁰ Cf. *supra*, nota 113.

²⁵¹ *En.* III 7, 11 (40-43).

²⁵² *Ibid.* (44).

diferente: em vez da «indivisibilidade» e da «unidade», uma «imagem» da unidade, a saber, a unidade «que há ainda na continuidade»; em vez do infinito de perfeição, isto é, do «todo» a que em absoluto nada falta, um infinito potencial, «um todo que tem de se perfazer parte atrás de parte e que sempre está por completar»²⁵³. Tal como a eternidade derivava do ser inteligível, assim também o tempo deriva agora da vida da Alma — repete Plotino — pelo que não deve ser procurado em outro lugar²⁵⁴. Isto é assim porque — o nosso Autor não usa aquela linguagem da «dimensão ontológica» e da «dimensão de sucessão», mas diz à sua maneira o mesmo e está aí tudo — «o seu pensamento não está em acto», está em potência primeiro e só depois em acto, «nem a sua vida de agora é a mesma que a sua vida precedente», é uma sucessividade²⁵⁵.

A Alma, contudo, não se fica neste puro movimento — e conseqüente tempo — da sua contemplação do Inteligível. Como é ainda, à imagem do Uno e da Inteligência, um ser perfeito e por isso capaz de produção, ela volta-se igualmente para baixo e produz o universo sensível. Para o que é necessária a matéria. Ora a matéria em Plotino parece às vezes — não o podemos negar — um efectivo substrato à maneira de Aristóteles, porquanto ela tem as mesmas funções que tinha no Estagirita: é o que permanece na mudança²⁵⁶ e é o estofa das determinações, aquilo de que as determinações são determinações²⁵⁷. Será mesmo? A verdade é que, bem vistas as coisas, não é essa a interpretação que se acaba por impor. Para além de que também há uma matéria inteligível, ela pode conservar essas mesmas funções — ainda que só em termos relativos — sendo apenas a «infinita divisibilidade da extensão» entre dois limites (digo *entre dois limites*, para mais facilmente a pensarmos, assim já em algo determinado). Aliás — aprofundando a questão — só não sendo «algo em si mesmo» ela pode receber *todas* as determinações, como é claro nomeadamente no caso do tamanho e da figura; se é algo em si mesmo, tem já um tamanho e uma figura, quaisquer que eles sejam²⁵⁸. Anotemo-lo pois: a matéria em Plotino é mesmo esta infinita determinabilidade a que se presta a simples potência da extensão, na linha do infinito platónico (*apeiron*) que se supunha na base de toda a determinação ou limite (*peras*). E é então para ela que a Alma transpõe as formas que contempla na Inteligência. Ou antes, transpõe pálidos reflexos dessas formas, posto que até já as suas próprias estão longe das da Inteligência. «As formas estão na Alma, na verdade, sob uma modalidade intermédia entre a essência inteligível e a sua realização sensível. As essências inteligíveis — escreve Moreau — são luminosas; os seus reflexos na Alma são transparentes; as suas imagens sensíveis são opacas e só se vêem por reflexo»²⁵⁹. Na seqüência das processões, os seres vão sendo progressivamente mais pobres. Próximo do Uno, que é a fonte primitiva da luz, o mundo inteligível é ainda em si mesmo luminoso, pelo que pode ser comparado ao sol; a Alma, recebendo a luz

²⁵³ *Ibid.* (45-56).

²⁵⁴ *Ibid.* (59-62).

²⁵⁵ *Ibid.* (39-40).

²⁵⁶ *En.* II 4, 6 (2-4).

²⁵⁷ *Ibid.* 8 (11-13).

²⁵⁸ *Ibid.* (6-11) e 15 (15-17). Cf. J. MOREAU, *o. c.* p. 53.

²⁵⁹ *Ibid.* p. 109.

de um outro e por isso sendo apenas «luz de luz» (*phôs ek phôtos*), só se pode comparar à lua ²⁶⁰; enquanto as coisas sensíveis, derivadas por sua vez desses reflexos da Alma, são apenas «imagens sem vida e toscas imitações» (*eidôla êdê kai mimêmata*) ²⁶¹. Embora a seu modo, os reflexos na Alma são ainda verdadeiras realidades porque, assim como o voltar-se da Inteligência para o Uno, logo após o movimento de processão, produz a visão e o que se vê, produz a «inteligência» e o «ser» ²⁶², assim também o voltar-se da Alma para a Inteligência gera nela ainda, mesmo que de outra maneira, uma autêntica vida, uma «inteligência» do «ser» ²⁶³; já não se convertendo, porque já não têm forças para o retorno à unidade — antes multiplicando-se mais, agora segundo a extensão (a sua incarnação na matéria) — as formas sensíveis *não* são vida e só se vêem por reflexão, isto é, na Alma, através das suas formas que nela existem.

Vida verdadeira, e consequentemente ser, para Plotino — sublinhemo-lo bem — só é assim a contemplação por parte de uma consciência. Essa é, precisamente, a sua grande novidade. Tão grande que Porfírio levará algum tempo a compreendê-la e a aceitá-la ²⁶⁴. Como a este propósito escreve Bréhier: «O que havia de novo não era a letra mas o espírito, tratava-se de suprimir das realidades eternas os objectos fixos, as Ideias, ou pelo menos de fazer delas, para grande espanto de Porfírio ao entrar na escola, modos ou maneiras de ser da Inteligência, e não coisas. (...) Porque não há, na verdadeira realidade, nada disto de coisas; só há sujeitos que contemplam, e nos quais a contemplação, como nas mónadas de Leibniz, se dá com um maior ou menor grau de concentração e pureza. O Uno é um sujeito puro; a Inteligência, um sujeito separado idealmente do seu objecto; a Alma, enfim, um sujeito que se reparte e dispersa num mundo de objectos. Mas todos são sujeitos activos, a diferentes graus de actividade» ²⁶⁵. Ao contrário do que Platão e Aristóteles haviam feito — e o realismo em geral lhes seguirá no encalço —, «os Inteligíveis não existem fora da Inteligência», como se escreve no próprio título de um tratado, o quinto da Quinta Enéada. E isto, frisemo-lo, não é só um ponto accidental ou acessório da sua doutrina, antes é essencial, como se depende da tríplice prova com que o Autor o estabelece. Em primeiro lugar é assim porque, se a «vida» e a «inteligência» não estivessem já no ser donde tudo provém, ou seja, no mundo dos Inteligíveis, então teriam de provir do não-ser, o que obviamente não se pode admitir ²⁶⁶; depois é assim porque a Inteligência nada pode ter em potência — como nos acontece a nós — porque nesse caso não seria inteligência efectiva mas falta dela, pelo que já tem de estar *nos* próprios Inteligíveis, que assim são intimamente «o que é visto» ²⁶⁷; enfim é deste modo porque só havendo uma efectiva unidade do sujeito e do objecto se pode resolver o problema da posse da verdade, sem essa unidade o objecto permaneceria sempre fora do sujeito e nunca

²⁶⁰ *En.* V 6, 4 (16-18).

²⁶¹ *Ibid.* 9, 3 (35-37).

²⁶² *Ibid.* 2, 1 (8-13).

²⁶³ *Ibid.* 1, 6 (44-45).

²⁶⁴ *Vita Plotini*, 18 (8-22). Cf. J. MOREAU, *o. c.* p. 55 e E. BREHIER, *o. c.* p. 182.

²⁶⁵ *Ibid.* mesma página.

²⁶⁶ *En.* III 6, 6 (10-28).

²⁶⁷ *En.* V 9, 5 (1-11).

haveria propriamente o seu conhecimento²⁶⁸. Por todas e cada uma destas razões, os objectos são no seu próprio âmago «o que é pensado», há uma «completa coincidência» entre a Inteligência e os Inteligíveis²⁶⁹. Tal evidentemente não significa que já estejamos no *esse est percipi* de Berkeley ou, menos ainda, porque já só do ponto de vista do conhecimento, no idealismo absoluto de Hegel; não significa que seja o sujeito a produzir e por isso a determinar os objectos. Ao contrário, na linha do realismo de Aristóteles, estes é que continuam a determinar aquele²⁷⁰. No entanto, mesmo assim isso quer dizer que, constituindo-se ambos de igual modo e ao mesmo tempo a partir do Uno, que é a sua unidade principial, a Inteligência e os Inteligíveis perfazem, para o dizermos à maneira aristotélica, o seu «acto comum»; perfazem-no, contudo, de tal modo que o objecto não pode existir de modo independente; e mais ainda, perfazem-no de tal maneira que já se está sempre rigorosamente *nos* inteligíveis, porque é *isso* que se vê, mas não se esquecendo que isso se vê, pelo que está *penetrado* até à *coincidência* pela inteligência. Temos aqui, como é óbvio, o «movimento» «em repouso» da Inteligência, para além da «pura vida» do Uno, que não admite, essa, em absoluto nenhuma dualidade²⁷¹. Se isto é ou não possível, vê-lo-emos mais adiante no § 27. O que aqui, de todo o modo, importa reter — porque era esse o problema — é que as formas sensíveis, essas sim — nos antípodas do Uno, que é assumido como a vida original ou «acto primitivo»²⁷² — não têm qualquer vida. Elas são, na tradução de Moreau, uma «contemplação extenuada»²⁷³. Contemplação ainda, dado que só existem porque a Alma para lá está voltada. Mas extenuada, dado que a processão do ser pára aí, face à opacidade da matéria; ou antes, pára gerando a própria matéria, posto que esta não é, como vimos, algo de positivo mas apenas o que resulta da multiplicação em «extensão» das «noções inteligíveis». É certo que estas próprias já são múltiplas. Mas a sua multiplicidade consiste apenas na «alteridade», não na «exterioridade». Enquanto, como escreve J. Moreau, «as noções se incluem ou se excluem logicamente, sempre compreendidas na unidade orgânica de um todo», elas mesmas «só se realizam, num organismo corporal, à custa da dispersão na extensão»²⁷⁴. Ora a alteridade não implica a opacidade; pelo contrário, definindo-se cada noção simultaneamente pela inclusão e a exclusão de todas as outras, ela acarreta a plena transparência do todo; ao passo que a extensão, com a sua exterioridade — e exterioridade ainda por cima em parte determinável, não determinada — constitui uma autêntica zona de obscuridade em si mesma e de opacidade em relação ao restante universo; não há mais, com efeito, a transparência acabada de referir em que as noções se implicam umas às outras e em que cada uma é portanto o espelho do universo, mas sempre, no mínimo, o ficar preso no ponto em que de cada vez se está²⁷⁵. Assim

²⁶⁸ *Ibid.* 3, 5 (21-28).

²⁶⁹ *Ibid.* (1-21). Cf. J. MOREAU, *o. c.* pp. 55-59.

²⁷⁰ *En.* V 9, 7 (14-18). Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* L, 7, 1072 a 30: «a inteligência é movida pelo inteligível».

²⁷¹ Cf. J. MOREAU, *o. c.* pp. 101-102.

²⁷² Cf. *supra*, notas 241 e 242.

²⁷³ *En.* III 8, 5 (22-24). J. MOREAU, *o. c.* p. 119.

²⁷⁴ *Ibid.* pp. 49-50. Ver todo o capítulo, pp. 47-54.

²⁷⁵ *En.* V 8, 4 (4-11).

como, «para o olho, há a obscuridade por baixo de toda a cor visível»²⁷⁶, assim também há, em geral, por baixo dos limites de qualquer volume (e as próprias determinações quantitativas — estes limites — pela sua própria natureza já não se implicam umas às outras como as qualitativas o fazem, porque justamente exteriores umas às outras) a profundidade indeterminada, e jamais por completo determinada, que é a matéria dos corpos. Eis o mundo sensível realizado, a unidade de cada «noção inteligível» refractada num «espaço», não só actual (os limites dos corpos), mas também potencial (a matéria última, porque em absoluto sem forma).

Faltava só pô-lo em movimento, para obtermos o tempo do universo sensível, para além do tempo da Alma na sua primeira vertente. Mas, depois do acabado de dizer, isso não era difícil. A mesma Alma que, depois de se voltar para cima, se volta para baixo e refracta os Inteligíveis no espaço, refracta agora também no tempo (tempo espacial: diferente do anterior *puro* tempo) a eternidade da vida que lhes é própria. A dificuldade, a havê-la, estaria em perceber como uma simples contemplação — a vida em Plotino nunca é outra coisa — poderia mover os corpos (movê-los no movimento local e em todas as suas outras mudanças). Em primeiro lugar, convém observar que a nossa experiência nos engana a este respeito. Há resistência nas nossas produções artificiais porque, tratando-se de objectos particulares não exigidos pela organização do todo, tais produções se defrontam com as demais coisas. Não acontece isto com a Alma universal. Sendo justamente universal, nada há que se lhe possa opor, não tem resistências, pelo que «a contemplação e a realização coincidem» rigorosamente²⁷⁷. E depois e sobretudo não devemos esquecer não só que o ser *não* se dá fora da inteligência — pelo que, embora a seu modo anterior a Berkeley ou Hegel, «contemplar» é «ser» — mas também que a matéria não é um sujeito a oferecer um mínimo de resistência, antes é tão-só a exterioridade que resulta de uma contemplação extenuada: a multiplicação extensiva das noções inteligíveis não é a adveniência de mais ser, mas o *nada* que resulta desse perder-se da contemplação na pura multiplicidade; as formas sensíveis — determinemo-lo bem — ainda são naturalmente algo, os extremos pálidos reflexos do ser inteligível, mas não a sua multiplicação ou matéria, que nada é; ou antes, mencionemos o último pormenor, a acção mesma da multiplicação ainda é algo, porque ela ainda é a «dissociação do resto da vida», na qual dissociação a vida, como Plotino diz a respeito da semente que se desenvolve, «perde a sua força»²⁷⁸; mas só isso é ainda vida, o *multiplicado*, que é o resultado da *multiplicação*, e o que aqui está em jogo, é um puro nada. Deste modo, não só a Alma não desce à matéria, antes é a própria matéria que está na Alma — «o universo, diz-se logo a seguir, não tem outro lugar que a Alma»²⁷⁹ —, mas também o Céu — e tudo o que nele há de mutável — se move «nela mesma»: se move de um modo ainda mais íntimo que o do círculo que o geómetra traça na pedra sem nisso pensar, só pensando no próprio círculo: neste exemplo, com efeito, ainda temos duas coisas, o pensamento e o que é traçado, ao passo que no movimento do

²⁷⁶ *En.* III 4, 10 (13-14).

²⁷⁷ J. MOREAU, *o. c.* p. 118.

²⁷⁸ *En.* III 7, 11 (26-27).

²⁷⁹ *Ibid.* (34).

Céu não ²⁸⁰: pensá-lo no ponto seguinte e no outro e no outro, continuamente, é tê-lo lá. E do mesmo modo para toda a outra mudança.

Este, assim, o tempo próprio do universo sensível. Que, naturalmente, enquanto tempo, não é diferente do da Alma na sua contemplação do Inteligível. Dando-se de resto ambos ao mesmo tempo, a única diferença é que ele, passando-se agora no *espaço* ou simultaneidade, não é só *sucessão* mas *sucessão na simultaneidade*. O que significa que — para além da retenção pela memória do tempo passado (retenção é já manutenção no presente) através da qual já se constitui uma certa quantidade de duração, mas só dessa maneira retencional e por isso sem actualidade nem exactidão — pode agora encontrar-se algo que permanece, onde se pode medir com *actualidade* e por aí com *exactidão* determinado movimento local e desse modo o tempo: por exemplo, através da manutenção da abóbada celeste após as sucessivas posições do sol, pode medir-se com exactidão o escoar do tempo, medindo essa mesma abóbada. Isto, porém, não quer dizer que o tempo se reduza ao espaço. E nem é mesmo preciso que haja um movimento especificamente da alma, para que haja tempo, como parece sugerir J. Moreau, ao escrever que «a dimensão do sucessivo, própria do movimento, não se poderia distinguir das suas coordenadas espaciais se o movimento fosse considerado sob o seu aspecto puramente objectivo, sem referência à sucessão vivida pelo sujeito que percebe o movimento. Plotino — continua — é a este respeito o precursor de Bergson, para quem o tempo matemático, o das equações da mecânica, não passa de um parâmetro que se junta à extensão, uma vez desligado da experiência subjectiva da duração» ²⁸¹.

Não que os factos, à primeira vista, não pareçam estes. Contudo, se se olha com atenção, o mundo é outro. As coisas só são como Moreau diz, nos tempos modernos, a partir da causalidade funcional, sintética, de Galileu e do estabelecimento definitivo do princípio da inércia por Descartes. Só então, sim, o movimento é o *acto* que é a cada momento, sem cuidar da *potência* que a cada momento o faz; ou, o que é o mesmo, só então pode ser tomado na sua mera dimensão «de sucessão», com abstracção da sua dimensão «ontológica», o que faz com que não seja mais verdadeiramente movimento. Antes do mundo moderno da inércia do movimento e da causalidade puramente sintética porque experimental, havia o movimento da experiência humana que desgraçadamente tinha de ser *feito* se o queríamos e, nesse contexto, a causalidade analítica de Aristóteles em que qualquer acto vinha sempre da *potência* que o fazia. E assim o movimento — o movimento que Moreau chama objectivo, o movimento das coisas para além do da alma — não era entendido daquela maneira, antes era, como vimos, um efectivo «acontecer», uma inofismável passagem da potência ao acto ou do nada ao ser, exactamente como o movimento da alma. Já vimos de resto Plotino dizer que «o movimento tem muito bem o antes e o depois». E no próprio passo onde ele mais parece atribuir o tempo ao específico movimento da Alma, com exclusão dos movimentos inanimados das coisas, não deixa precisamente de o voltar a dizer de novo. Trata-se do passo do parágrafo 13 em que ele resume o que é o tempo e que já referimos, mas citemo-lo agora por inteiro, para que se veja

²⁸⁰ *Ibid.* 8, 4 (8-10).

²⁸¹ J. MOREAU, *o. c.* p. 132.

bem tudo o que está em jogo. «Se, considerando o antes e o depois que existe na vida e no movimento do céu, dizemos que isso é o tempo, pois que o tempo é alguma coisa do movimento, e se em seguida nos recusamos a ver, para além disso, algo de um movimento mais real que, também ele, contém o antes e o depois, cometemos uma grande absurdidade; a saber, acordando a um movimento inanimado o antes e o depois, e por consequência o tempo, e recusando-o a essoutro movimento à imagem do qual todavia o movimento inanimado existe, a esse movimento donde provém primitivamente o antes e o depois; pois este movimento é espontâneo; cada um dos seus actos, ele os produz um a seguir ao outro, e produzindo-os assim um a seguir ao outro, gera a passagem de um ao outro»²⁸². Parece, sem dúvida, que o movimento sensível não tem antes e depois — e o tem em contrapartida o movimento da Alma — pois que é absurdo, diz, atribuí-lo a um movimento *inanimado*, e não o atribuir àquele movimento, precisamente o animado, *donde primitivamente provém o antes e o depois*; parece que o movimento sensível é afinal, digamo-lo deste modo, um movimento parado — sucessão, sim, mas que não acontece — e que em consequência o tempo implica mesmo, como logo adiante diz Moreau, a «distância psíquica», essa distância que «supõe um projecto e nos impõe a espera». Só que Plotino, como o recordámos, já havia dito no parágrafo 9 que o movimento «tem o antes e o depois» e o volta a dizer aqui expressamente pelo menos logo ao princípio. Se houver uma outra interpretação que não implique esta contradição flagrante, é evidentemente por ela que temos optar. Ora, em minha opinião, o primado de que ele fala (*prôtôs*) é apenas *causal*; decerto, com óbvias diferenças de grau de realidade na causa e no efeito, mas sem a pretendida *oposição de natureza* entre os dois movimentos. Na verdade, é porque o movimento da Alma é «espontâneo», é «auto-produtor» (*autourgos*) que «dele primitivamente provém o antes e o depois». É o que manifestamente o nosso Autor logo diz, ao explicitar como isso se faz. Não se trata de tomar o movimento sensível, à partida, como algo «parado», «morto», que «não acontece», mas continua em princípio a tratar-se de um movimento como o da Alma, e simplesmente sucede que é este último que o produz, com a inerente consequência de que é «menos real», apenas uma «imagem». É certo que ele mesmo é, ao fim e ao cabo, o produto «morto» do acto da Alma. Mas isso sabemos-lo mais a partir do conjunto do sistema do que através daquilo que explicitamente é dito aqui no passo em análise. E, sobretudo, não é a mesma coisa tomar à partida o movimento sensível sem o acontecer e depois ter de lho fornecer vindo de um outro lado, ou, sem nada preconceber a esse respeito (e por isso concebendo-o à maneira do seu tempo), simplesmente constatar que a Alma, produzindo-o, lhe retira a vida própria; retirar-lhe a vida, neste contexto, não é tirar-lhe o acontecer, mas simplesmente pô-lo na ponta do acto da Alma, como seu produto. Daí que a «absurdidade de atribuir o antes e o depois ao movimento inanimado» não a seja ao fim e ao cabo por ele ser inanimado, mas porque um outro movimento merece mais esse antes e depois. Trata-se deste modo de um movimento pleno à maneira de Aristóteles, com o acontecer por baixo da sucessão. Aliás — convém talvez notá-lo para não o esquecermos — o movimento moderno, que abstrai da dimensão ontológica e fica só com a sua sucessão, justamente *abstrai* dessa dimensão,

²⁸² En. III 7, 13 (30-40).

na realidade das coisas ela não deixa de lá estar; como dissemos no fim do § 18, a dimensão da sucessão funda-se na ontológica, «é porque uma coisa *acontece* a seguir à outra que ela vem *a seguir* a esta; se ela já existisse antes, não lhe seria sucessiva mas simultânea». Não quero com tudo isto dizer que o movimento da Alma, com a sua «distância psíquica», com o seu «projecto» e a sua «espera», não torne mais visível o antes e o depois: «quer-se» determinada coisa e tem de se «esperar»; o nada da coisa faz-se aí imponente. Mas isso — como veremos mais tarde, já em Agostinho ao distinguir o *prazer do ser* — já não é o tempo enquanto tal, antes é o *querer* algo e não o *ter*.

Não é pois preciso o movimento especificamente da Alma, para haver o tempo do universo sensível. Tal como, por outro lado, segundo igualmente dizíamos, medir o movimento pelo espaço percorrido, e assim medir o tempo, não acarreta a redução deste ao espaço. Apenas obtemos, para além do tempo, uma continuidade que, por permanecer, pode ser medida em acto — não só pois em imaginação — e por isso com exactidão, com que então medimos o tempo; medimo-lo com exactidão, mas agora indirectamente. A abóbada celeste, que para simplificar podemos imaginar imóvel sob o movimento do sol, como hoje fazemos, evidentemente não é esse movimento e menos ainda o tempo. Mas dando-se o movimento nela, isto é, sendo cada passo mínimo dele um passo nela, a continuidade de um é igual à continuidade do outro. Ora, como a abóbada permanece, nós podemos a todo o momento medi-la, assim obtendo a quantidade de movimento, e por ela a do tempo. Sem nada de permanente, apenas poderíamos medir o movimento através da memória, e por isso através da imaginação e não da percepção, com a inexactidão que rapidamente se instalaria, resultante de não continuar mais em acto o passado; com a abóbada a permanecer, podemos sempre voltar atrás e apor-lhe uma escala graduada para vermos com exactidão o tempo passado. Mas, evidentemente, isto não é reduzir o movimento e com ele o tempo ao espaço. Através da memória, é o *próprio* tempo que medimos, ainda que já tomando-o em simultaneidade (mas isto só em memória e portanto sem nenhuma permanência actual); através do espaço, só *indirectamente* o medimos; o que medimos mesmo é o espaço e só concluímos que, se a quantidade deste foi tal, a do tempo também. Plotino tem bem, como já vimos, consciência disto: di-lo expressamente primeiro ao tratar da opinião de Platão e depois ao tratar da de Aristóteles²⁸³. Tal como o volta a dizer no fim do parágrafo 12, ao invocar mais uma vez a teoria aristotélica do tempo como a medida do movimento, para efectuar uma última arrumação dos conceitos. Na verdade, não só o movimento pode medir o tempo, se se parte dele e contando as revoluções do Céu, mas também o tempo pode medir o movimento, se se parte agora de um tempo determinado e por aí se acha a quantidade de movimento. Mas isso — sublinha, continuando — é só pegar no que o tempo já é na sua *essência* (isto é, independentemente da «medida», do «movimento sensível» e do «espaço») e de modo *acidental* tomá-lo como medida, comparando-o com tal movimento e espaço; não é de modo nenhum dizer que ele é quer o «espaço», quer o «movimento sensível», quer mesmo o próprio tempo enquanto «determinado» e por

²⁸³ Respectivamente *ibid.* 8 (34-35) e 9 (44-45).

isso enquanto «medida»²⁸⁴. Dizer que ele é, na sua essência, a «medida do movimento» (acrescentará ainda no parágrafo 13 para pôr em evidência o cúmulo da contradição aristotélica, assim acabando por mostrar à saciedade as suas distinções) e no entanto aceitar que ele é, acidentalmente, «medido pelo movimento» — medido pelo movimento ele que é até a medida *do* movimento «na coisa medida» e não como «numerante» — isso «nós não o compreendemos»²⁸⁵. Independentemente do modo como ele concebe a aristotélica «medida do movimento», a que já nos referimos, do ponto de vista da medição mútua do tempo e do movimento Plotino tem sem dúvida razão: como nós próprios já escrevemos no § 19, «se o tempo fosse sempre o composto de «sucessão e movimento», não só não poderia medir o movimento, porque já o incluiria, como menos poderia ser medido por ele, porque pura e simplesmente não haveria movimento fora do tempo»²⁸⁶. A solução está, como então defendemos, nessa imemorial tradição da humanidade que vê no tempo um «espaço-de-sucessão vazio» onde tudo acontece, incluindo o próprio movimento do Céu que o abre; o que o nosso Autor não viu, como realçaremos já a seguir. Mas viu, isso sim e é disso que aqui se trata, todas as distinções que há entre o espaço, o movimento e o tempo; é por demais claro que ele tem de tudo isto uma consciência completamente nítida.

A SOLUÇÃO DE PLOTINO

Até aqui procurámos expor a sua doutrina, é agora chegada a altura de examinarmos criticamente a sua solução.

§ 23. Plotino e Aristóteles

Antes de mais, sendo essencial a afirmação de que o tempo não é o movimento sensível, importa começar por notar que nem por isso ele deixa de ser um movimento, exactamente como Aristóteles o havia estabelecido; não se trata de conceber o tempo à maneira de Kant como uma pura forma de sucessão em que nada acontece que marque essa sucessão, pura relação sem relacionados. Na verdade, para além de declarar expressamente, como vimos, que o repouso não podia ser o tempo «porque não se movia» e de explicar que se se tomou a esfera do universo pelo próprio tempo isso se deveu a que «ela se movia», vimos igualmente — e como a essência da sua posição — que «produzindo a Alma acto atrás de acto», assim se «gerava a sucessão». Mas não é tudo. Plotino tem mesmo um passo em que parece rejeitar, preventivamente, se o podemos dizer assim, o formalismo kantiano: «Dizer que o tempo consiste em algo que não tem nem substância nem existência é evidentemente dizer que o próprio Deus se engana ao dizer que isto ou aquilo *foi* ou *será*; apenas foi ou será, na exacta medida em que houver *aquilo* que foi ou será»²⁸⁷. Não seria fácil dizê-lo melhor.

²⁸⁴ *Ibid.* 12 (40-61).

²⁸⁵ *Ibid.* 13 (9-18).

²⁸⁶ Cf. *supra* nota 165, com o passo do texto.

²⁸⁷ *En.* III 7, 13 (49-52). Os sublinhados são obviamente nossos.

Pelo que o tempo é, pois, um efectivo movimento da Alma, sem o qual o universo «pararia» e nem mesmo «existiria»²⁸⁸. — Todavia, sendo isto assim, porque se chama «tempo» a um «movimento»? A resposta, naturalmente, só pode ser a de que o nosso Autor está, sem o saber, nessa tradição imemorial ainda há pouco evocada do tempo como «espaço-de-sucessão vazio» em que tudo acontece, incluindo o movimento do Céu. Ele tem tão pouca consciência de que o tempo é o *próprio* movimento — todo e qualquer movimento, sem nenhum tempo por cima deles — que no começo da análise da opinião de Platão, ao perguntar se o tempo pode ser os movimentos, por exemplo dois movimentos locais, um lento e o outro rápido, ou mesmo vários movimentos locais regulares, responde que não, porque o tempo é *único* e está para *além* dos movimentos, sejam eles regulares ou não²⁸⁹. E de uma forma ainda mais patente, o que acontece, ao invocar adiante o repouso, é que nem lhe vem à ideia que este repouso pode pura e simplesmente *não* durar, antes, partindo da sua inquestionável duração, faz dela, como dissemos, uma espécie de argumento *ad hominem*: se o tempo pudesse ser o movimento, então «não poderia haver duração para o repouso, seu contrário»²⁹⁰. Esta duração, consciencializemo-lo bem, se o tempo é o movimento — os vários movimentos, porque, como dizíamos no § 19, há tempo *onde e quando* houver movimento — não é *do* repouso; se imediatamente ela lhe é atribuída, é porque tudo — os movimentos e o repouso — *voga nesse meio* que é o tempo ou «está no tempo» como dizia Aristóteles; nesse tempo, diz precisamente Plotino, «uniforme, silencioso e invisível», que o movimento dos astros «manifesta»²⁹¹. Não, apesar do passo há pouco evocado, o tempo não é o movimento em Plotino. O nosso Autor está na dita concepção imemorial que pensa o tempo como o meio onde tudo se passa — e que por isso está para *além* de quanto é visível, repouso ou movimentos — e apenas o identifica, em virtude dos seus próprios princípios, com o movimento da Alma. Neste sentido podemos até dizer que ele sublinha o movimento menos que Aristóteles: enquanto o último, ao perguntar *o que* o tempo é, o requer na base deste e por isso o valoriza, aquele parte já sempre desse dado (com o impensado que este dado como tal tem: o referido passo não é mais do que uma nota que, como ele próprio diz, «não é desenvolvida») e preocupa-se quase exclusivamente em saber *de que* movimento se trata. Quanto à dimensão ontológica, que sem dúvida aparece em primeiro plano, tal deve-se à relação eternidade-tempo, ou seja, deve-se apenas ao teor geral do seu sistema.

O que significa que, no conjunto, a posição de Plotino não é muito diferente da de Aristóteles. A principal diferença — para além do espírito diferente dos dois sistemas, que nos seus diversos aspectos ressaltará das análises subsequentes — está justamente na atenção à dimensão ontológica, mas com o correlativo descurar da dimensão sucessiva. Isto é: temos nele precisamente o inverso do que acontece no Estagirita. Acabamos de dizer e vimos como o Filósofo sublinhou o movimento — sublinhou o «acontecer» (*kineisthai*) do movimento — na base do tempo. Mas em

²⁸⁸ *Ibid.* 12 (4-17) e 13 (28-30).

²⁸⁹ *Ibid.* 8 (24-30).

²⁹⁰ *Ibid.* (63-67).

²⁹¹ Cf. para esta discussão da duração do repouso, *supra* nota 166 (já assinalada na nota 228); e para o tempo como movimento, todo o § 19.

virtude do seu carácter «imperfeito», que fazia perder a nitidez do antes e depois em termos de «nada-ser», em virtude da aludida concepção do tempo como «espaço-de-sucessão vazio», que o distanciava para além de todos os movimentos, e em virtude da perspectiva no imediato dominante da «contagem» do tempo, que o levava a tomar atenção (em vez do referido «nada-ser») ao «ser» do antes, ao «ser» do agora e ao «ser» do depois, acabou por perder em grande parte esse mesmo movimento que estava na base do tempo, apenas ficando afinal com a forma do último, o «antes», o «agora» e o «depois»; apenas ficando com essa forma, e com todos os problemas suscitados pelo «instante» como unidade de contagem. Acontece o inverso em Plotino. Posto em relevo o acontecer ou «nada-ser», é agora a vez de em larga medida se perder a «contagem» do tempo. É certo que este último pode ser em geral «medido» pelo movimento do Céu e «contado» graças às repetições desse movimento. Mas quanto a saber como se faz em concreto essa medição — como ela se faz *instante a instante*, que é esse o verdadeiro problema — o nosso Autor nada nos diz. Quando se trata de saber, ao discutir a opinião de Aristóteles, o que mede o movimento segundo o antes e o depois, se é uma «continuidade» ou o «ponto», declara que «não se sabe»²⁹². Por isso, no fim da análise da dita opinião, ele pode dizer, sem mais e com toda a tranquilidade, que o tempo *mesmo*, o tempo no seu estofado ou essência, é anterior à determinação quer da sua «grandeza» quer do seu «antes e depois»; que quer uma quer outra determinação já existem no próprio tempo, antes de explicitamente consideradas. Isto sem dúvida é assim, como vimos nomeadamente no fim do referido § 19. Mas, nesse caso, o tempo não é o simples *resíduo* das abstrações, antes é a *totalidade* de determinações, mesmo que algumas se tomem de modo implícito. E depois é preciso observar duas coisas. Quanto à grandeza, a partir de Aristóteles a continuidade é potencial e apenas se determina pela actualização dos seus limites; só após a superação desta concepção da continuidade ela se pode determinar directamente, em termos da simples passagem do implícito ao explícito. E quanto ao antes e depois, não basta nem de longe dizer que ele já está na continuidade do tempo; falta imponentemente o «agora», com a determinação correlativa do que significa «antes» e «depois», e sobretudo com todo o problema que ele arrasta de uma continuidade «em acto». É certo que, em Plotino, já é tempo a sua simples continuidade, sem determinação do antes e do depois, porque tempo é para ele, antes de tudo, a dimensão ontológica. Mas — e a questão aqui é essa — ele tem também a dimensão de sucessão, com todos os problemas que tal dimensão põe, e que o nosso Autor não só não resolve como não pode resolver, já que não os põe. Ele põe sem dúvida, insistamos nisso, a sua dimensão ontológica; mas descarta flagrantemente a sucessiva, que continuará a ser o grande problema do tempo nos autores vindouros, Agostinho, Kant, Bergson, Husserl, Heidegger. Enquanto Agostinho — para só referir este — logo irá perguntar como são possíveis o «passado» e o «futuro» que já ou ainda não existem, em Plotino o tempo não passa daquilo a que nós chamámos no § 17 o «presente na sua continuidade», abstraindo ainda aqui obviamente da caracterização expressa de «presente», que implica a referência ao passado e ao futuro como tais: é o deixarmos simplesmente «ir no que acontece», sem momentos de imaginação para trás ou para diante; ou é ainda, dentro do próprio sistema de Plotino, o tempo característico

²⁹² *En.* III 7, 9 (56-57).

das almas dos astros, que todo se situa no acto de ser que a cada momento elas efectuam, sem memórias ou previsões ²⁹³.

§ 24. *Porquê eterna a Inteligência?*

Não basta contudo dizer isto. Para acharmos o valor ou densidade do tempo — que é sem dúvida o problema final que se espera ver analisado ao tratar de Plotino — é preciso determinar, não só em geral mas na sua concretude possível, o seu sistema, do qual deriva a sua concepção do tempo. Concluiremos pela ambiguidade essencial de tal sistema, a qual se reflectirá no valor do tempo. Por um lado, parece que nada se faz — para além de que parte do que se faz é para desfazer —, pelo que o tempo parece não passar de uma ilusão. Mas, por outro, metodicamente só há ao princípio o Uno, pelo que até a Inteligência já é criada, com o tempo irredutível que pelo menos esta produção implica (já que se trata ainda, pelo menos no seu caso, de um verdadeiro ser).

Começemos pelo último ponto. A Inteligência, ao contrário da Alma, não é temporal mas eterna, como vimos. No entanto sucede que o processo da sua constituição a partir do Uno não é diferente do da constituição do tempo. Mesmo que a sua emanção a partir do Primeiro se efectue desde sempre e de uma vez por todas, justamente é uma emanção. Quero dizer, ela é de si mesma o nada e só depois se constitui como aquilo que é, a segunda hipótese, o «conhecimento propriamente dito» do Uno. Sem este «de si mesma» o «nada», pura e simplesmente não teria sentido dizer que ela *emana* ou *deriva* do Primeiro princípio. — E já agora digamos que em contrapartida a Alma, já não tendo em si mesma os objectos, tem sem dúvida de se dirigir intencionalmente para a Inteligência, para aí os contemplar. Mas tem de se dirigir para lá, a primeira vez. Depois de os possuir, teria de os perder, para poder de novo voltar a precisar deles. — Ora, porque acontece uma coisa e outra? Porque se esquece o tempo na Inteligência e se assume sem necessidade este perder sucessivo da Alma, sobre o qual então é possível de cada vez um acto novo? Sem dúvida apenas porque, assim como a Inteligência é *à partida* e *sem mais* eterna, assim também a Alma é, *à partida* e *sem mais*, temporal no seu sentido sucessivo. É este o facto. Plotino pura e simplesmente não se apercebe de que, se a Inteligência deriva do Uno, ela é, na sua essência mais funda, temporal, e de que a contemplação sucessiva da Alma pressupõe muito mais o tempo na sua dimensão sucessiva do que o constitui. Mas nós — é óbvio — não o devemos deixar de fazer notar, mormente no respeitante ao primeiro ponto.

§ 25. *A ambiguidade da origem em Plotino*

Ou será, quanto à primeira origem — e depois o que nesta acontecer aplica-se naturalmente a todas as demais —, que a Inteligência não se constitui *fora* do Uno mas *nele* e, assim, em si mesma ela nunca é nada, ao contrário o nada começa a

²⁹³ Cf. nomeadamente *En.* IV 4, 7 (4-5), 8 (21-30) e (45-52).

aparecer na primeira *dissociação* do Uno, ao transformar-se este, da pura «vigilância» que é, no conhecimento propriamente dito de um objecto por um sujeito? Sem dúvida, não se poderá dizer que isso não aparece na doutrina do nosso Autor: o uno em geral dá lugar ao múltiplo graças à introdução do nada. Como ele próprio escreve, dirigindo-se à alma particular: «Foi pelo não-ser que vos haveis tornado alguém»; uma vez abandonada esta individualidade, «não dizeis mais de vós própria: eis quem eu sou, mas ao contrário deixais todos os limites, para devirdes o ser universal. É todavia vós o éreis desde o princípio. Porém, como éreis alguma coisa para além dele, esse acréscimo vos diminuía, já que não vinha do ser — ao qual nada se acrescenta — mas do não-ser»²⁹⁴. Para além de que diz repetidamente que «todas as coisas estão *no* Uno». Mas, por outro lado, não é menos verdade, como de resto já vimos, que a emanação se efectua ficando a hipóstase, a partir da qual ela se faz, rigorosamente «imóvel». Ora, ainda não sabemos como se efectua esta emanação, mas pelo menos sabemos que, se se dá a dita imobilidade, então ela não se pode efectuar daquela maneira. Na verdade, se tudo não passasse da introdução do nada no ser, seria o *próprio* Uno que se transformaria em Inteligência e esta na Alma, deixando de existir de cada vez a hipóstase anterior e, portanto, não sendo «imóvel». Como quer que se efectue a origem, ao menos uma coisa é certa: há *simultaneamente* as três hipóstases, de tal modo que cada uma aparece «a mais» em relação à anterior. É o que igualmente J. Moreau diz, pondo ainda mais outra hipótese: entre o Uno e os demais seres não há nem uma «causalidade imanente, à maneira de Espinoza», nem uma «causalidade transitiva». A última «tornaria o Uno imanente aos seres, obrigá-lo-ia a repartir-se, a dispersar-se neles; a imanente tornaria os seres imanentes ao Uno, faria deles modos da primitiva hipóstase. É preciso — continua Moreau — rejeitar estas duas formas de imanentismo», nas quais, em última análise, só haveria respectivamente ou os seres ou o Uno. Há *todos* os degraus de realidade ao *mesmo tempo* e «o Uno é transcendente a todos os seres, tal como todos os seres dele são distintos. Todavia todos dependem dele, de tal modo que sem ele não poderiam subsistir; (...) é esta dependência radical que (...) se exprime ao dizer-se que eles estão nele»²⁹⁵. O que significa afinal, não deixemos de o sublinhar, que a Inteligência é bem de si mesma o nada e, por isso, temporal. E, em consequência, que é então preciso saber como concretamente se faz essa origem.

Entremos decididamente na questão. Em Plotino, o conceito de origem mistura as causalidades exemplar, material e eficiente. Antes de tudo, parte-se das formas do mundo sensível, para as pensar na Inteligência — e por esse meio no Uno, já que aquela não é senão o conhecimento enquanto tal do que constitui este. Mas depois este mesmo define-se como a «potência de todas as coisas» (*dynamis tôn pantôn*). Como escreve Moreau, embora muito longe de pretender fazer esta crítica: «Depois de ter mostrado que o primeiro princípio não pode ser nem a Inteligência nem o Inteligível, com as respectivas formas e o conhecimento propriamente dito, Plotino

²⁹⁴ *En.* VI 5, 12 (18-23). Cf. E. BREHIER, *o. c.* p. 111.

²⁹⁵ J. MOREAU, *o. c.* pp. 190-191. Cf. os passos citados de Plotino, nomeadamente *En.* V 5, 9 (1-4).

pergunta: “O que é pois? A potência de todas as coisas”, responde»²⁹⁶. Isto é claramente misturar as causalidades exemplar e eficiente. Mas ainda não é tudo. Aquelas formas, sendo antes de mais, à maneira de Platão, uma causa exemplar, transformam-se afinal numa causa material. Na verdade, sendo esta última, segundo a clássica análise de Aristóteles, o que permanece na mudança, e falando Plotino, como a sua imagem de marca, em «transbordamento» das hipóstases (*hoion hypererryn*) — o que quer dizer que algo, permanecendo, passa efectivamente de um sítio para outro — e por outro lado não havendo como ainda há em Platão um Demiurgo que, mesmo que à imagem e semelhança do exemplo, faz a cópia (a qual em tal caso não transborda mas é fruto de uma *outra* coisa diferente, justamente a potência activa), é claro que a causa exemplar é também e igualmente uma causa material. Daí a ambiguidade que já encontramos (mas não assinalámos) ao tratar no § 22 da origem do tempo: em todas as processões o novo ser vem, simultaneamente, da «substância» e do «poder» do ser anterior; como aí citámos: «Todos os seres (...) produzem (...) a partir da sua própria substância (*ek tês autôn ousias*) e em virtude do seu poder actual (*ek tês parousês dynamêôs*) (...) uma imagem do original». Ora o que pode esta mistura, ao certo, querer dizer?

O novo ser — a qualquer nível das processões (e, em geral, qualquer) — vem do próprio ser em acto anterior (que não é assim apenas uma causa exemplar) ou da *potência* que nele reside? É claro que o ser em acto já é o que é e, enquanto tal, nada *de novo* de lá pode vir. Podemos, sim, permanecendo ele, tirar de lá uma parte e colocá-la em outro lado. Mas então tal parte, justamente permanecendo na mudança, é para todos os efeitos a causa material e não a eficiente. E ainda a material, porque algo se faz, essa deslocação. Se nada se fizesse, pura e simplesmente não haveria causalidade de nenhuma espécie, nem esta material nem, enfim, a formal e a final, ínsitas na exemplar: é ao ser aplicada a uma matéria que a forma passa a causa formal do resultado, e o fim apenas é causa de uma acção se, com os olhos nele, tal acção se faz. O que quer dizer que a única causa que faz alguma coisa — e é condição das outras — é a eficiente, a qual é o *poder* ou *potência activa* donde, depois da solução aristotélica da aporia de Parménides, todo o ser ou acto surge. Digo *potência activa*, note-se, a *dynamis poiêtikê*, porque há também a passiva, a *dynamis pathêtikê*, a pura possibilidade. O Estagirita, como é bem sabido, distingue tudo isto: não só as quatro causas, mas também as duas potências entre si, e ambas em relação ao acto. Que a *potência* em geral se define pelas *próprias* determinações do acto, é o que meridianamente resulta do «primado lógico» do último, o qual se demonstra fazendo ver que, se se quer saber que *potência* aí há (nos diferentes casos concretos), é preciso passar pelo respectivo acto; ou, como ele escreve, «a noção e o conhecimento do acto são anteriores ao conhecimento da *potência*»²⁹⁷. A *potência* é assim função do acto e por isso, num sentido, idêntica a ele. Quanto ao que significa estar em *potência* e qual a diferença entre a passiva e a activa, podemos encontrar tudo isso num único passo. «O acto é o facto para uma coisa de existir em realidade e não da maneira como nós dizemos que ela existe em *potência*, quando por exemplo dizemos que Hermes está

²⁹⁶ J. MOREAU, *o. c.* p. 80. *En.* III 8, 10 (1).

²⁹⁷ ARISTÓTELES, *Metaph.* Th, 8, 1049 b 12-17.

em potência na madeira (...) ou quando chamamos sábio em potência àquele que não especula mas tem a capacidade de especular: pois bem, a outra maneira de existir é a existência em acto»²⁹⁸. Acto significa assim *existir em realidade*; ao contrário do Hermes, que ainda *não existe*, e mesmo ao contrário do sábio, que já tem — *existe* nele portanto — a capacidade de especular, mas *não especula em realidade*. Dito de outro modo ainda mais simples: dado que a potência é função do acto, as mesmas determinações *existem* no acto, *não existem* na potência passiva e existem na activa mas *implicitadas*, sendo por isto que, estando lá, não se vêem; uma vez *explicitadas*, são o acto. Se isto se vê com nitidez, é patente que qualquer novo ser só pode provir da potência activa e nunca do acto, em que essa potência activa reside.

Assim o que acontece em Plotino é bem, em primeiro lugar, uma transformação da causalidade exemplar em causalidade material. Já tal se fazia decerto, de algum modo, em Platão, com a sua promoção das Ideias à realidade por excelência, que parece tornar desnecessária, se não impossível, qualquer outra realidade. Mas o que é facto é que nele ainda aparecia o Demiurgo, que como os artistas — e a partir da sua própria potência — produzia essas Ideias no mundo material. Agora, com a redução principal e definitiva de todas as coisas ao Primeiro por parte de Plotino, nenhum Demiurgo mais é possível, e aos demais seres só lhes resta o transbordamento a partir desse Primeiro. E depois é certo que, após Aristóteles, há também a potência activa, que é até ela a verdadeira causa. Mas se não esquecermos que mesmo no Estagirita, apesar das suas exactas distinções, há a tendência para tomar o acto, no qual a potência activa reside, como a própria causa eficiente — posto que tal acto, existindo já em realidade, é já bem visível e a potência activa não —, compreenderemos, agora, a total falta de distinção entre o «acto» e o «poder» no nosso Autor e consequentemente a mistura dos três tipos de causalidade. Para constituir o Uno, via Inteligência, parte-se dos próprios actos ou formas do mundo sensível — quando seria indiferente o acto que ele fosse, uma vez que até só o poder nos chegaria. Depois esse acto «irradia», «emana», «transborda», materialmente e não só em termos de causalidade exemplar. Mas afinal transborda — graças ao «poder», uma vez que ele mesmo fica «imóvel». Parece que é, no fim de tudo, o poder que constitui o originado. Mas então para que é a constituição do Uno a partir das formas sensíveis e que é feito da imagem de marca do nosso Autor, que é sem dúvida a do «transbordamento» a partir da «superabundância» (*hyperpléres*²⁹⁹) desse Uno e, depois, das outras hipóstases?

§ 26. A origem como articulação lógica

Julgo, em definitivo, que por trás da mistura das três causas o mundo em que antes de mais se move Plotino é o da articulação lógica. E tanto mais quanto o seu universo parte e não sai de um mundo lógico. Certamente, enquanto este mundo é vivido pelas inteligências e pelas almas; mas nem por isso menos um mundo lógico. Pelo que será mesmo necessário, mais adiante, determinar o que é o inteligível em si mesmo, para se saber ao certo qual é a substância de um tal mundo.

²⁹⁸ *Ibid.* 6, 1048 a 30-35.

²⁹⁹ ... *hoion hypererryn kai to hyperpléres autou pepoiêken allo. En. V 2, 1 (8-9).*

Dado que na Inteligência — por ser, como vimos, o mundo da eternidade e portanto onde o tempo se não consente — os géneros e as espécies «já estão em acto»³⁰⁰, parece que toda a articulação da esfera lógica se faz ao nível dos indivíduos, ou pelo menos a partir deles. É o que o nosso Autor diz ao escrever que «a Inteligência inteira é a totalidade das Ideias, e cada Ideia é uma inteligência singular»³⁰¹; bem como o que Leibniz, partindo dele mas sintetizando-o, terá o mérito de divulgar. «Assim como a mesma cidade — escreve com efeito o último retomando a própria comparação de Plotino — parece outra e se multiplica segundo as perspectivas ao ser observada de diversos lados, assim também, pela infinita quantidade das substâncias simples, parece haver outros tantos universos diferentes, mas que no entanto são apenas as perspectivas de um só, segundo os diferentes pontos de vista de cada mónada». Parece clara a imagem. Toda a cidade, em acto, é a Mónada suprema; toda a cidade, mas só uma pequena parte em acto, são as outras mónadas. Se cada uma destas estivesse totalmente em acto, também ela «seria uma Divindade». E mais adiante: «embora cada mónada represente todo o universo, representa mais distintamente o corpo que lhe está particularmente afecto e do qual constitui a enteléquia»³⁰².

Como se faz porém, ao certo, esta articulação? Segundo o estudámos em outro lugar, o problema da articulação da pirâmide lógica não é o da articulação qualitativa mas o da articulação numérica e, por outro lado, o subordinante não existe como separado e portanto ao mesmo tempo que os subordinados. Por exemplo, «triângulo não é o universal de *rectângulo* e de *obtusângulo* mas — considerando o subordinante como *triângulo-0* — de *triângulo-1* e *triângulo-2*», a que então se acrescentam as diferenças qualitativas *rectângulo* e *obtusângulo*³⁰³. Se de resto *rectângulo* e *obtusângulo* se juntassem, em cima, ao próprio subordinante, ficaríamos com esse monstro lógico que dá pelo nome de «triângulo *rectângulo obtusângulo*». E quanto à separação do subordinante em relação aos subordinados, se a aceitássemos, como sucede não só em Platão mas por toda a parte de Aristóteles a Husserl, tal subordinante não seria mais o universal dos seus subordinados mas mais um destes, a oferecer-se ao ataque de todas as objecções de Aristóteles e já de Platão. — Ora, não é nem uma coisa nem outra que de toda a evidência acontece em Plotino. Quanto à separação, já dissemos que ela é geral e, quanto à articulação qualitativa, também já dissemos³⁰⁴ que na Inteligência, que é propriamente o lugar do mundo lógico, a diferenciação é puramente qualitativa, ficando assim a quantidade condenada a aparecer apenas com o tempo e o espaço (ou matéria) da Alma. Esta articulação puramente qualitativa é de resto também geral e não só de Plotino. Basta, se é preciso, e já que acabamos de falar de Leibniz, pensar no seu «princípio dos indiscerníveis», que naturalmente se põe em termos qualitativos. Tal deve-se — como a separação se deve ao que no citado parágrafo de *Nova Filosofia* se chama as duas dificuldades do universal — ao que também aí se denomina a «maior visibilidade» das diferenças qualitativas: ao universo lógico — que é uma classificação específico-genérica do mundo real — não interessa

³⁰⁰ Ver a referência *supra*, nota 200.

³⁰¹ *En.* V 9, 8 (3-4).

³⁰² LEIBNIZ, *Monadologia*, respectivamente §§ 57, 60 e 62. *En.* IV 8, 3 (16-19).

³⁰³ J. REIS, *o. c.* p. 148. Ver em geral todo o parágrafo, a que aludiremos mais vezes.

³⁰⁴ Cf. *supra* nota 274, com o respectivo passo do texto.

saber quantos indivíduos idênticos tem cada classe, mas quais são as diferentes classes que existem. Daí que apenas se atenda ao modo como cada género pode ser diversificado, valorizando a qualidade e abstraindo de saber se ele, para tal, entretanto se dividiu numericamente ou não. É exactamente deste tipo o raciocínio que Plotino expõe no parágrafo já citado a propósito da «actualidade» do mundo inteligível. «A divisão do género em espécies — escreve — já está feita na Inteligência (...). — Mas quando a alma considera primeiro só o género, e depois lhe conhece várias espécies, por fim todas, como apreende primeiro o género e depois as espécies, senão por actos sucessivos? — Não, não é assim. A potência de um género é tanto uma como múltipla, quando está em outra coisa; e todos os termos que este género compreende correspondem a noções diferentes. Os actos (as espécies) desta potência (o género) não se reduzem a um só; existem todos eternamente pela potência permanente do género, mas produzem-se em coisas diversas»³⁰⁵. Assim, o subordinante passa a, «transborda» para, o subordinado, continuando ele perfeitamente «imóvel»: sendo a diferença puramente qualitativa, não se chega a ver com nitidez que não há só *triângulo* que se determina como *rectângulo* e *obtusângulo*, mas também, para além de *triângulo*, *triângulo-1* e *triângulo-2*; isso não se vendo, não se põe o problema da origem destes, pelo que se passa à nova realidade como por encanto, passa-se e é tudo. Não se tomando a consciência explícita do *triângulo-1* e *triângulo-2*, tudo se passa ao nível da determinação qualitativa do *próprio* subordinante, o qual logo, *ele mesmo*, por o conjunto ser qualitativamente diferente, aparece *por baixo*. Sempre se vê assim minimamente que há algo de novo em baixo, porque o conceito composto não é igual ao conceito simples; mas, perfazendo-se isso apenas qualitativamente e não havendo a diferença numérica, ele é simultaneamente o mesmo e diferente que o de cima; ele aparece como a luz do Sol que vem, e não vem, deste.

Se a isto acrescentarmos a mais valia, em Plotino — muito mais do que em Platão e ao contrário do aristotélico Leibniz —, do subordinante em relação aos subordinados, ou, o que é o mesmo, da unidade em relação à multiplicidade, teremos a origem que procuramos: justamente uma origem em que o derivado não é de mais valor (já que com mais determinações) ou pelo menos de tanto valor como o originante, mas ao contrário, na exacta palavra de J. Guitton, uma *degradação*³⁰⁶. O conceito de degradação implica que algo permanece e nessa permanência (mas transbordando, porque afinal sempre é uma outra coisa) se degrada. Justamente degrada, porque, para Plotino, o verdadeiro ser é a «unidade», e a «multiplicidade» não é senão o que resulta da introdução do nada no ser. Seja qual for a origem desta sua concepção — a especulação religiosa da Índia como quer Bréhier, simplesmente a sua própria especulação a partir da causalidade grega como quer Moreau³⁰⁷, ou ambas como me parece mais natural — o que é certo é que não é outro o dado basilar, o verdadeiro núcleo do seu pensamento. Aliás patente no passo acabado de citar: «Os actos (as espécies) desta potência (o género) não se reduzem a um só; existem todos eternamente pela potência permanente do género, mas produzem-se em coisas diversas». Eles já

³⁰⁵ En. IV 4, 1 (25-36).

³⁰⁶ J. GUITTON, *o. c.* p. 89.

³⁰⁷ Respectivamente, E. BREHIER, *o. c.* pp. 107-133 e J. MOREAU, *o. c.* pp. 13-16, 19, 209.

existem na potência permanente do género e, ao produzirem-se, só se *explicitam*, com o carácter negativo que a determinação nele tem; dito de outro modo e com toda a clareza, os subordinantes não têm só a potência *passiva* das diferenças dos seus subordinados, mas a potência *activa*; está já tudo em cima, na unidade subordinante, e só precisa de se explicitar, para dar lugar ao múltiplo.

Por trás da mistura ou não-distinção das causalidades exemplar, material e eficiente, parece pois que a origem em Plotino é antes filha da articulação lógica, em termos puramente qualitativos. É certo que o lugar próprio desta articulação é, como dissemos, a Inteligência, pelo que a origem desta a partir do Uno — e depois as origens que lhe são subsequentes — parecem já não caber em tal designação. Mas só parecem. Para além de dentro da Inteligência a articulação se pôr na verdade no sentido exposto, as relações entre ela e o Uno e depois entre ela e a Alma, com todo o tempo e todo o espaço, continuam na mesma a ser relações lógicas. Com efeito, não só a quantidade própria das relações espaço-temporais *faz* parte da lógica (o mundo lógico não é só o reino do qualitativo), mas também o Uno só aparentemente é *inefável* ou translógico. Para começar, ele não é apenas uma vazia «unidade», mas um «todo uno»; de outro modo, não poderia vir dele — como por «cissiparidade» — a multiplicidade qualitativa da Inteligência e depois, através desta, a multiplicidade quantitativa da Alma. E, uma vez isto dito, é então evidente que ele não precisa de ser mais do que este todo que subjaz ao universo (hipó-stase) porque — por menos que ele queira recíproca a relação que mantém com esse mesmo universo — ele só é preciso para o explicar, fundando-o. Que depois seja o Inominável, o Absoluto, o Deus insondável, isso é a religião do nosso Autor a meter-se pela sua filosofia. Sendo o «todo uno», é como o género de há pouco. Só com uma diferença: enquanto este é uma unidade, sim, mas relativa, no sentido de que se dá *com* as suas espécies, e mesmo *com* todos os outros géneros — tudo dentro da mesma hipóstase — a unidade do Uno é ao contrário tão absoluta que qualquer descompressão, qualquer «desconcentração» como diz Bréhier — a simples distinção entre sujeito e objecto na «vigilância» que ele é — é logo outra hipóstase, precisamente a Inteligência.

§ 27. *A vida da Inteligência não é antes o morto?*

Os problemas, contudo, não param no da transcendência da Inteligência e no da ambiguidade da origem. Se ela é transcendente em relação ao Uno, também a Alma o é, agora em relação à Inteligência. Ora, havendo nesta uma inteligência-exemplar de todas as almas que há na Alma, havendo por exemplo um Sócrates-inteligência que é o exemplar do Sócrates histórico, como podem eles ser o *mesmo*, como pode haver dois Sócrates ao mesmo tempo sem quebra da identidade pessoal? E, antes disso, não só o Sócrates-inteligência mas também a Inteligência total são mesmo uma *dualidade* de consciência e de objecto, são mesmo uma vida? E já que falamos na Inteligência total, é possível uma tal inteligência, uma inteligência que abarque *todas* as determinações da esfera lógica? E mais ainda: estas determinações da esfera lógica são ao mesmo tempo elementos da Inteligência total e indivíduos, as inteligências particulares; ora como é isto possível, como podem ser simultaneamente meros elementos *da* total e indivíduos *para si* mesmos? Começemos pelo segundo ponto.

Vimos como os Inteligíveis «só existem na Inteligência», para grande escândalo de Porfírio. O que quer dizer que o mundo inteligível não é pensado apenas como um conjunto de Formas ou Ideias à maneira de Platão, mas como uma vida ou consciência. É-o, na verdade? Para a Inteligência total ou suprema — e com ela naturalmente as particulares — já não estar, no mais mínimo que seja, em potência, ela é, como diz Plotino num passo já citado, «isso mesmo que ela pensa» (*autos estin ha noei*)³⁰⁸. Ou seja — notemo-lo bem — ela não é a consciência enquanto tal, a consciência que, para o dizermos assim, chega e vai tomando posse, que vai tomando consciência do objecto, mas é este mesmo objecto. É claro, não é só este objecto; se o fosse, ele não seria conhecido. Ainda se pensa minimamente a consciência mesma. Mas pensa-se como tendo terminado o seu movimento de apropriação, de consciencialização do objecto, de tal modo que parece que já só temos este último. É o que Plotino também diz com o seu famoso «movimento imóvel» da mesma Inteligência: movimento ainda, porque há duas coisas, a consciência e o objecto, sendo necessário *o ir* de um para o outro, a *feitura* do «acto comum» aristotélico; imóvel, porque já nos colocamos no ponto de acabamento desse movimento, dessa tomada de consciência, e já se está então *no* próprio objecto. Se, como no passo de há pouco quer Plotino, para já não haver mesmo movimento nenhum e por isso potência, se acentua este último aspecto, então só ficamos, rigorosamente, com o objecto, e dele *não* haverá consciência. — Decerto, não haverá consciência, segundo a concepção que na tradição se faz do que é o conhecimento; esse mesmo objecto, *do qual não há consciência* — mas agora *porque não precisa dela*, e não precisa dela *porque já é de si mesmo conhecido* —, é na realidade, segundo as análises que tenho feito do problema do conhecimento, a *única* coisa que existe (não havendo portanto nem consciência por um lado nem coisas sem ela por outro)³⁰⁹. E sendo isto ao fim e ao cabo o que existe, quando nos esquecemos das teorias do conhecimento, é mesmo tal objecto que aparece nas descrições da experiência, como é aqui o caso. Todavia isto só é assim, *depois* da superação da concepção tradicional do conhecimento. Se se parte, como aqui naturalmente se parte, da dualidade (necessária) de um sujeito e de um objecto, este último fica imponentemente por conhecer, se se lhe tira o sujeito. Daí que a hipótese da Inteligência seja justamente essa dualidade e daí que, por mais que já estejamos no acabamento da tomada de consciência do objecto, precisamente *não* possamos esquecer a consciência *através* da qual tomamos consciência dele. Essa, expressamente, a razão do *movimento* na Inteligência. Mas depois, porque, sendo esta eterna, nenhuma potência, nenhuma consideração da passagem da consciência ao objecto se permite, eis a *imobilidade*, que só tem ainda a ilusão do movimento porque se coloca no *seu* ponto de acabamento. Triste remédio, porém, para quem quer mesmo uma imobilidade, porquanto isso só não é o puro e simples objecto, sem *qualquer* consciência dele, porque ainda se apanhou o *vestígio* do movimento, ainda se viu, digamos assim, a consciência a fechar a porta na casa do objecto. *Se se quer mesmo*, como é preciso, a *exacta imobilidade*, já não há — pronunciemos a palavra tão do agrado de Plotino — *vida* nenhuma, nem como «acto de consciência» nem como

³⁰⁸ *En.* V 9, 5 (7).

³⁰⁹ Cf. J. REIS, *o. c.* nomeadamente §§ 46-47.

«movimento» propriamente dito, como a passagem da consciência ao objecto. A Inteligência — ao nível da suprema ou total e ao nível das particulares — é antes o *morto* nos dois sentidos, *só há o objecto*.

§ 28. A de-finição das coisas

Mas deixemos esta impossibilidade pelo lado do acto do conhecimento e, passando decididamente para o lado do objecto — e para o terceiro ponto —, vejamos se não há af agora a impossibilidade de considerar todos os objectos, todas as determinações do mundo lógico ao mesmo tempo e, portanto, como constituindo um único conceito. Isto — porque o problema é o mesmo — quer se trate da totalidade das determinações do universo, como é o caso da Inteligência suprema, ou de uma parte delas, as em acto de cada caso, como sucede com Sócrates e as demais inteligências particulares.

Com efeito, uma Inteligência potente — como ao nível da segunda hipótese todas são — pode talvez ver ao mesmo tempo até todas as determinações do universo, tal como nós vemos ao mesmo tempo (a comparação é de Plotino) «os olhos, o nariz e demais partes de um rosto»³¹⁰, ou em geral vemos os vários elementos de um panorama, qualquer que este seja. Mas, ao fazer isso, exactamente como nos sucede a nós em tais casos, não distingue, não de-fine cada parte em relação às outras, pelo que vive, exactamente como nós enquanto vivemos dessa maneira, ao simples nível dos animais.

Segundo Husserl, na verdade, a atenção (atendo a uma coisa e *não* a outra) é tanto uma separação, uma *distinção* da coisa em relação a tudo o resto que de certo ponto de vista até a constitui. Como ele próprio escreve em *Ideias I*, «antes de ser capturado pela atenção, o objecto não existe para o conhecimento»; sendo mesmo por isso que, como já havia dito na Segunda Investigação Lógica, a extensão da atenção é «tão lata como a do conceito de *consciência-de-algo*»³¹¹. E Joyce di-lo de um modo ainda mais impressivo. «Para apreender este objecto — escreve — o teu espírito divide o universo inteiro em duas partes: o objecto e o vazio que não é o objecto»³¹². Não é necessário que o objecto se separe dos outros ao longo de todo o seu volume, e portanto que seja necessário o sentido do tacto, o qual pode ir por trás dele; antes basta, por exemplo, a simples separação que vejo nas tijoleiras do chão.

³¹⁰ Ver a referência *supra*, nota 201. — Note-se que, nesta hipótese, já não estamos a supor nenhuma impossibilidade lógica. Nomeadamente, já estamos a supor que a diferenciação qualitativa dos subordinantes se faz em baixo, uma vez feita a sua divisão numérica. Em última análise, tudo se passa assim na base da pirâmide, onde há, divididos numericamente, todos os subordinantes, e não se devem sequer pensar estes últimos — enquanto tais (e enquanto ocupam naturalmente os degraus que a sobem) — *ao mesmo tempo* que os subordinados da base; isso seria logo separá-los, colocando-os na linha de mira das objecções de Aristóteles e já de Platão. Durante o tempo em que *triângulo* se abstrai de *triângulo rectângulo* e de *triângulo obtusângulo* (para o dizer simplesmente assim), fica no lugar destes apenas *rectângulo* e *obtusângulo*, tal como, abstraído um dente, ele não fica lá e só sai um duplo, mas fica ausente. Não há mais este duplo. É de novo ao § 56 de *Nova Filosofia* que nos estamos a referir, nos seus vários aspectos.

³¹¹ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 35, in F. GIL, *Tratado da Evidência*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1996, pp. 107-108.

³¹² J. JOYCE, *Stephen Hero*, *Oeuvres I*, Gallimard, Paris, 1982, p. 513; in F. GIL, *o. c.* p. 122.

Mas, por outro lado, não basta a sua simples separação física, seja qual for o grau de volume a que se dê; os animais, quando uma coisa se lhes impõe em relação às outras, também têm essa separação e no entanto não têm a separação ou distinção de que estamos a falar. Os animais estão imediatamente sobre essa coisa e não consideram a sua separação em relação às outras, a sua separação das outras. É esta relação que, indo das outras, mas não as considerando e por isso aniquilando-as como diz Joyce, constitui a coisa como *ela*, justamente *ela e não as outras*. Sem esta primeira relação de de-finição, de separação, de distinção, de exclusão — tudo palavras para significar a mesma coisa —, nenhuma outra é possível, porque não há ainda coisa alguma que se possa relacionar; mas uma vez *essa* coisa aí, ela pode ser reduplicativamente *ela-mesma* (a identidade) e comparar-se com todas as outras de todas as maneiras, incluindo com o nada, deste modo se possibilitando nomeadamente o movimento e a existência³¹³; ou seja, eis, com todas as relações que a primeira permite, a inteligibilidade do mundo.

Ora é isto que não é possível na *totalidade* que constitui o conceito único de cada Inteligência (cada uma a seu modo). Para distinguir, para de-finir a mais simples das coisas do seu próprio mundo, ela não pode — nesse exacto momento — pensar as outras. Tal de-finição ou separação é sem dúvida já uma relação e por isso tem a ver com as outras; mas é uma relação de *exclusão*; de cada vez — e por mais instantaneamente ou de modo só incoativo que isso se faça — exclui-se todo o universo para além da coisa em questão, considerando-a apenas a ela e deixando que permaneça no nada tudo o mais. Pelo que há, assim, que escolher: ou a Inteligência tem uma vida ao nível dos animais, mesmo que abarcando a totalidade no caso da suprema — o que seria impensável — ou, se a tem ao nível dos homens, não pode ter todos os seus objectos ao mesmo tempo, mas só sucessivamente. Dirão talvez que a tem a um nível supra-humano? Não vejo que isso se possa supor no pensamento de Plotino: há o próprio Sócrates-inteligência, e de propriamente supra-humano, só o Uno. Mas, seja como for, uma coisa é certa: havendo, no nosso mundo, como base das demais relações, a relação de separação referida, ela é uma determinação essencial e, como tal, *não* pode faltar no *arquétipo* desse nosso mundo; de outro modo, este não saberia, e não poderia, ser como é. Daí a impossibilidade — quer para a Inteligência suprema quer para as particulares — dos seus objectos em termos de totalidade ao mesmo tempo e, por isso, de imutabilidade.

Aliás — digamo-lo ainda — se elas fossem essa totalidade, então não haveria vida nas ditas Inteligências. Refiro-me agora à vida, não em termos de «consciência», mas como o movimento que deriva das «relações». É porque estas nunca estão feitas mas têm de cada vez de estabelecer-se — por exemplo, «esta coisa é diferente daquela» só é possível nesse movimento que considera a primeira e depois a segunda e vê que são diferentes — que a nossa vida inteligente é uma efectiva vida; sem isso, teríamos o *absolutamente* parado e, por isso, o irremediavelmente *morto*. Plotino, apesar de todo o seu rigor, limita-se a partir daquilo que para nós é na verdade vida — ao nível dos actos de consciência e ao nível do estabelecimento das relações — e a pensar que tal existe de uma assentada e por isso imutavelmente no plano da

³¹³ Cf. supra os passos do texto relativos às notas 92 e 107, acrescentando às referências nelas efectuadas J. REIS, *o. c.* § 61.

Inteligência, e é tudo; não concretiza minimamente o que assim enuncia, pelo que o mundo a que chega lhe parece possível.

§ 29. *A simultânea imanência e transcendência dos elementos integrantes da Inteligência e da Alma*

Mas há ainda — e passamos ao quarto ponto — uma outra impossibilidade: a de que as inteligências particulares — bem como as almas, que não passam de reflexos daquelas e portanto tudo se passando no seu plano exactamente na mesma — sejam simultaneamente os *indivíduos* que são e meros elementos da Inteligência suprema.

Na verdade — se consideramos o seu aspecto subjectivo de «actos de consciência» — é evidente que elas são, não só irredutíveis umas às outras, mas também irredutíveis, transcidentes à Consciência suprema, de nenhum modo se podendo identificar com ela. Ninguém pode, com efeito, «tomar consciência por mim» ou, como dirá Kant, fazer com que algumas das minhas representações não sejam minhas! Se uma consciência coincidir com outra, *ou uma ou a outra!* duas é que não há mais. E se consideramos o seu aspecto objectivo — que é depois de toda a novidade o que ainda predomina no realista Plotino — não é menos evidente que os inteligíveis particulares não podem ser igualmente imanentes e transcidentes ao Inteligível supremo. Se este é, por exemplo, o conjunto total «triângulo rectângulo, triângulo acutângulo e triângulo obtusângulo» (que já tomamos como deve ser, com o subordinante dividido numericamente em baixo), o inteligível particular «triângulo rectângulo», por exemplo, *não* pode ser aquele mesmo «triângulo rectângulo» que faz parte do primeiro conjunto: havendo ao mesmo tempo «a b c» e «a» somente, o último «a» não é de toda a evidência o primeiro «a»; são qualitativamente idênticos, mas numericamente distintos.

E assim, se a Inteligência é, como quer o nosso Autor, um duplo transbordado do Uno — e a Alma um duplo transbordado da Inteligência —, muito bem, podem talvez sê-lo. Mas *não* há nem as inteligências nem as almas particulares. Umas e outras, só com aqueles transbordamentos, não foram ainda produzidas; seria preciso, em cada plano, uma outra derivação, o que evidentemente Plotino não faz. Se ele julga, com os transbordamentos da Inteligência e da Alma, ter feito derivar também tais indivíduos particulares, é justamente porque a origem nele se põe em termos de articulação lógica puramente qualitativa: cada inteligência ou alma, sendo um ponto de vista particular, é qualitativamente diferente da Inteligência suprema ou da Alma universal, e assim é sem dúvida outra em relação a estas; mas sendo qualitativamente idêntica às respectivas partes delas e só havendo olhos para o qualitativo, cada uma é afinal idêntica e faz mesmo parte delas. Assim, sem dúvida, os indivíduos particulares são simultaneamente imanentes e transcidentes à Inteligência e à Alma; mas à custa do esquecimento da diferença numérica.

§ 30. *Dois Sócrates, o da Inteligência e o da Alma?*

Não há, assim, em rigor, nem o Sócrates inteligível nem o Sócrates histórico, mas só a Inteligência e a Alma. Tal como, no primeiro, não pode haver vida, nem

como consciência nem como relações; e, se se admitem as relações, então não haveria a totalidade simultânea do objecto com a inerente eternidade. Mas vamos supor que sim, que tudo é como Plotino quer. Como pode, pelo menos, o Sócrates histórico ser o Sócrates inteligível? Ou há, na realidade, dois Sócrates, qualitativamente idênticos mas numericamente distintos? Se tudo se reduzisse à vinda do histórico a partir do eterno e à sua volta para lá, parece que não haveria problema, desde este ponto de vista da identidade pessoal; como veremos mais tarde ao tratar de Husserl, tal identidade é função da memória e a memória é função das percepções passadas *de cada um*: tendo vivido primeiro na Inteligência e depois passando para a Alma, guardaria a memória da sua primeira vida, tal como guardaria (se a eternidade o permitisse) a memória da sua vida temporal, assim constituindo uma efectiva unidade. Mas acontece que, durante o tempo em que existe como alma, o outro, o seu homólogo inteligível, continua a existir, o que dá na verdade dois Sócrates. Aliás, esse tempo em que existe como alma é, para o passado, desde sempre, uma vez que a Alma universal existe desde toda a eternidade. E quanto ao futuro, de facto não se sabe bem: em princípio, deveria ser também para toda a eternidade, exactamente como a Alma universal; mas por outro lado o desejo de salvação, de retorno à origem é tão grande que a alma particular não só parece transformar-se ao fim e ao cabo na sua inteligência particular (deixando de permanentemente ter de se dirigir para o objecto para o possuir ³¹⁴), como aspira ao êxtase, à «união» de «contacto» e não mais de conhecimento com o Uno ³¹⁵; ou seja, parece deixar de ser alma para ser propriamente uma inteligência, e até, ultrapassando a Inteligência suprema porque passa para além do conhecimento, parece desaparecer no Uno; momentaneamente, é certo, mas após a salvação também só momentaneamente, ou nessa altura nunca? Seja como for, mesmo que o Sócrates da Alma existisse apenas durante a sua vida mortal, como ao mesmo tempo existiria também o Sócrates eterno, eles seriam irremediavelmente dois. Ora, é o problema, como pode um ser o outro? Isto parece tão impossível que, à primeira vista, até custa a crer que o nosso Autor tenha defendido semelhante doutrina. No entanto, o facto é esse. Como escreve Moreau, sintetizando-a: «É preciso admitir, segundo Plotino, uma *ideia* de cada indivíduo; e assim a alma de Sócrates, correspondendo a uma razão inteligível, e ligada de novo a uma inteligência, é eterna. De outro modo, se a alma de Sócrates (...) obtivesse a sua individualidade apenas a partir da matéria, ao retirar-se do corpo perderia a sua individualidade; no momento de atingir a perfeição intelectual, deixaria de ser a alma de Sócrates; o indivíduo Sócrates não existiria mais» ³¹⁶. Há, ao cimo de tudo, a Inteligência, que é o «modelo» ou «regra» da Alma: como em outro contexto diz Plotino, «o *nous* é para nós um rei» ³¹⁷; daí a dependência, a suspensão de cada alma em relação a uma inteligência. Todavia, esse modelo ou regra não é apenas geral; sintoma da importância crescente da individualidade, não há só por exemplo a ideia geral de homem, mas o modelo singular de Sócrates, com as suas notas particulares. Ora, como tal modelo é que é

³¹⁴ Cf. *supra* a diferença da Alma em relação à Inteligência, com a nota 244 em que se faz referência aos respectivos textos de Plotino.

³¹⁵ Cf. J. MOREAU, *o. c.* p. 187.

³¹⁶ *Ibid.* p. 143. Cf. pp. 61-62. *En.* V 7, 1 (3-5) e IV 3, 5 (1-14).

³¹⁷ *En.* V 3, 3 (44).

até, para o nosso Autor, o verdadeiro ser, eis na Inteligência um efectivo Sócrates — mesmo o Sócrates verdadeiro —, do qual o Sócrates cá de baixo não tem nenhuma memória; ao contrário, sendo o Sócrates verdadeiro, do seu ponto de vista, ele próprio e não o outro. De que modo se pode constituir ainda, nestes termos, uma unidade?

J. Guitton sugere uma hipótese que não me parece possível. Ele pensa o Inteligível à maneira das ideias em Deus, como princípios exemplares de um fazer, «essências» a que falta a «existência»³¹⁸. Ora já dissemos que Plotino ultrapassa este modelo imediato do artista, ultrapassa o Demiurgo platónico e, neste sentido, o Deus judaico-cristão. Tendo transbordado do Uno, as inteligências são *toda* a realidade que existe — não há para além delas um Demiurgo ou um Deus que tenha o poder de as realizar — pelo que, longe de terem de ser feitas, são ao contrário até a grande realidade, da qual a da Alma mais não é do que uma «imagem». É preciso tomar bem consciência de que o Sócrates inteligível é ainda mais real que o histórico. E assim a única hipótese de alcançar a unidade julgo que está, mais uma vez, na articulação puramente qualitativa de ambos. Esforçando-se por coincidir qualitativamente com o seu modelo, o Sócrates histórico devém, no termo, idêntico ao Sócrates inteligível e, por isso, este mesmo; a identidade qualitativa devém a própria identidade numérica; porque, evidentemente, a própria diferença que havia já só era vista como qualitativa. — Terá contribuído ainda, sem dúvida, para a possibilidade desta unidade, e mesmo de dois modos, a natureza do inteligível. Este, não sendo senão, como vamos já ver de seguida, a «referência a vazio» ao que está em jogo, é como um dever-ser que, sendo vazio, justamente se concretiza à medida que vai recebendo as respectivas determinações. O Sócrates histórico coincidiria com o Sócrates inteligível, porque de cada vez o concretizaria, porque determinação a determinação preencheria o seu projecto. Seria o primeiro modo. O segundo consistiria em que, sendo assim algo a vazio e, portanto, ao menos no imediato um nada, isso pode ter contribuído para — apesar de todos os protestos — se não levar suficientemente a sério o Sócrates inteligível, assim desaparecendo em boa parte as dificuldades de identificação com o histórico. Mas, é óbvio, quer num caso quer noutra, isto seria mais ceder às dificuldades do sistema do que seguir na esteira da sua intenção. No «a vazio» visa-se mesmo um Sócrates, e até com mais realidade do que o histórico, pelo que a identificação só é possível através daquela articulação qualitativa. O que, sim, estes contributos vieram trazer foi mais uma vez a necessidade de analisar o dito inteligível, a fim de saber se no fim de contas ele é o nada que o «a vazio» promete ou o ser por excelência. Porque, se se condena o sensível em nome dele, e ele é o nada, então esta condenação faz-se em nome de um nada.

§ 31. A natureza do inteligível

O inteligível é mesmo o nada. Ele é a referência «a vazio» a algo que não tem mais determinações próprias e, portanto, o ficar só com a «referência». Quando se trata da referência a vazio às coisas sensíveis, referimo-las dessa maneira através das palavras — usando estas ao simples nível dos sinais que são, sem ir até às coisas —

³¹⁸ J. GUITTON, *o. c.* p. 81.

mas depois podemos sempre passar das palavras às coisas, para ver o que efectivamente estava a ser referido. No caso do inteligível, nada havendo no teatro da nossa consciência — como cada um o pode comprovar e o faremos visível na análise — de um tal ser e, por isso, não podendo nunca passar-se da referência à própria coisa, fica-se ao fim e ao cabo na simples referência, que assim pára ou congela e se arvora em *algo em si mesmo*. A referência a vazio, que é *função* do «a cheio», por falta deste *absolutiza-se*, no vazio. — Tenho naturalmente em mente o inteligível em geral e não só em Plotino. Só depois de determinado o que ele é em geral, então concluiremos com o uso que o nosso Autor dele faz, quer dotando-o intrinsecamente de uma consciência (para escândalo de Porfírio) quer, sobretudo, promovendo-o à realidade absoluta, para além da ideia a *realizar* pelo Demiurgo ou por Yahvé. Para o seu tratamento em geral, utilizarei o princípio da Sexta Meditação de Descartes. É um texto notavelmente exemplar porque, sendo dedicado a mostrar a existência do inteligível para além da imaginação — e *a fortiori* para além do sensível propriamente dito — o que na verdade ele demonstra, para seu mal, é a sua não-existência; e ainda por cima contém a preciosa indicação daquilo que ele é, precisamente o «ficar ao nível das palavras» ou, o que é o mesmo, a «referência a vazio» como algo em si mesmo.

Descartes, com efeito, para apresentar uma sua primeira prova de que os corpos existem para além do pensamento, começa por estabelecer «a diferença que há entre a imaginação e a pura intelecção ou concepção». E, para tanto, dá exemplos. Assim, «quando *imagino* um triângulo — escreve — não só *concebo* que é uma figura composta de três linhas, mas além disso viso as três linhas como *presentes* pela força e a aplicação do meu espírito». Se estão presentes na imaginação, parece que estão ausentes — e portanto nada há — na concepção. Será assim? Evidentemente, não é o que Descartes quer dizer. E tanto assim que, depois de aduzir a seguir o exemplo do quiliógono, que ele é capaz de *conceber* «tão facilmente» como o triângulo, mas que não é capaz de *imaginar* senão como uma «figura confusa» que de nenhum modo difere «da que me representaria se pensasse num miriógono ou em qualquer outra de muitos lados», acrescenta que tal figura confusa «de nada serve para descobrir as propriedades que diferenciam o quiliógono dos outros polígonos», *o que o conceito faz*, já que através dele não há qualquer confusão; longe de se apresentar como o nada, o conceito tem assim, e tem com exactidão, as determinações que estão em jogo. Mas, mesmo assim, o facto é que, quando se trata de imaginar, há algo bem *presente* — o que de resto não passa despercebido porque, para isso, eu «me esforço e aplico», tomo «atenção», exerço «uma particular contenção do espírito» — ao contrário do que acontece quando *concebo*, em que imponentemente *não* há nem este *esforço* nem a *presença* da coisa. Isto é mesmo tão notório que não é outra, ao fim e ao cabo, a diferença entre imaginar e conceber: «Assim conheço claramente — escreve na verdade a concluir — que tenho necessidade de uma particular contenção do espírito para imaginar», contenção que para mais não serve do que para tornar presente, «da qual de nenhum modo me sirvo para conceber ou entender; e esta particular contenção do espírito mostra evidentemente a diferença que existe entre a imaginação e a intelecção ou concepção pura»³¹⁹. Quando se trata de conceber — o facto é então

³¹⁹ R. DESCARTES, *Oeuvres Philosophiques*, ed. de F. ALQUIE, t. II, Paris, Garnier, 1967, pp. 481-482. Os sublinhados são nossos.

este — parece que bastam as palavras, as quais me dão as determinações, e com exactidão; quando muito, executo a «definição dos nomes», como diziam os Escolásticos, para ter uma maior explicitude: se tenho «quiliógono», sei que se trata de uma figura de mil lados e, se tenho «triângulo», sei que se trata de uma de três; ou, como ele próprio escreve, «se quero pensar num quiliógono, concebo bem que é uma figura composta de mil lados (...) como concebo que um triângulo é uma figura de três somente». Pura «definição de nomes», pois, para termos alguma explicitude, mas *nada da presença mesma das coisas nomeadas*.

E note-se que não se trata de abstrair só da matéria, ficando com as puras relações. Esta análise de Descartes insere-se, decerto, na prova da existência dos corpos e portanto a matéria está nela em geral implicada. Mas a distinção que aqui está em jogo não passa entre a matéria e as relações. Em primeiro lugar, os próprios exemplos de Descartes são figuras geométricas, que já se tomam naturalmente ao nível da simples extensão. E depois e principalmente, esta, a ex-tensão enquanto tal — o «partes *extra partes*» dos Escolásticos — deve-se à respectiva matéria relacionada (embora dela se abstraia); sem isso, a simples relação (se fosse possível) não implicaria esta precisa posição de cada ponto *fora* de cada outro, a ex-tensão; sendo aliás por essa razão que a simples extensão já é, de algum modo, matéria para Descartes ³²⁰. Assim o inteligível, notemo-lo bem, não é constituído, como diz Moreau ³²¹, pelas simples relações — estas são sempre ainda relações *do* respectivo sensível e nessa medida algo de material — mas tem de ser também o nada delas. O que aqui está em jogo — se não me engano — é ao contrário a grande divisão, e a respectiva análise fenomenológica, que irá atravessar toda a obra de Husserl desde as *Investigações Lógicas*, dos «actos que visam a vazio» e dos «actos que preenchem pela presença em pessoa». Para tudo dizer, faltaria só a Descartes a referência explícita à sensação ou percepção, donde tudo arranca; mas até disso ao fim e ao cabo ele não se esquece logo a seguir, ao trazê-la para primeiro plano e ao declarar que «se percebe muito melhor pelos sentidos» do que pela imaginação, «através dos quais, e da memória, as coisas (...) nos chegam à imaginação» ³²².

Façamos nós próprios, sistematicamente, toda a experiência. Tracemos num papel a figura de um triângulo e depois — embora esta dê muito mais trabalho — a de um quiliógono. Uma vez terminadas, olhemos para elas. Sem qualquer contenção do espírito, ei-las bem presentes, uma e outra. É a percepção. Mas afastemos o papel ou fechemos os olhos e tentemos imaginá-las. O triângulo ainda é fácil, porque são só três lados; mesmo assim, contudo, já é preciso uma certa contenção do espírito, para não nos distrairmos com as coisas presentes e termos, na verdade, um lado e outro e outro, os três e não dois ou quatro. O quiliógono é extremamente difícil. Às tantas, se entretanto não tivermos adormecido, iremos acrescentando lados, mas perdendo a memória dos anteriores; no conjunto, ficaremos com uma «figura confusa de muitos lados», como diz Descartes. Não nos demos, porém, a este trabalho e — é um terceiro e último modo de termos para nós as coisas — digamos só «quiliógono» ou, para

³²⁰ Cf. *supra* nota 31.

³²¹ J. MOREAU, *o. c.* p. 48.

³²² R. DESCARTES, *o. c.* p. 483.

bem o explicitar, «figura de mil lados». Ei-lo na sua *exactidão*. Esta última existe, porque temos as *palavras*. E tanto assim é que podemos agora englobar com toda a facilidade quer a «regularidade» dos lados quer a «igualdade» dos ângulos, e mesmo a «exactidão» matemática (coisa que o sensível parece não alcançar), com a simples menção das palavras. Só que, justamente, à custa de quê? De ficarmos apenas com as palavras — escritas ou sonoras — que significam isso. É por essa razão que não é necessária agora nenhuma contenção do espírito. Significando, apontando, referindo isso, já o temos e com exactidão; mas não vamos até lá no mínimo que seja — *por pouco que vamos, já estaremos no reino da imaginação* — e por isso, verdadeiramente, não o temos ainda. Numa única expressão: temos inteiramente a vazio o que não temos ainda minimamente a cheio.

Este o facto fenomenológico. Todavia é preciso interpretá-lo bem. Ou antes, é preciso não o deixar distorcer pelos hábitos culturais. Nestes exemplos, ainda não temos nada de supra-sensível e portanto de inteligível; nem o universal nem a «exactidão» das figuras, como vamos já ver, nos levam para além do sensível; o universal é o próprio sensível sem a diferença numérica, e a exactidão é apenas relativa (a cada degrau em que ainda não se descobrir inexacta), a absoluta pura e simplesmente não existindo. E assim o «a vazio» é o *próprio* «a cheio», só que ainda a vazio; não é uma *outra* coisa em relação a ele, seja mais valiosa ou menos e parecida ou não; é, como já dissemos, pura e simplesmente *função* do cheio; visto o polígono e depois tenho-o, em qualquer dos graus progressivamente a cheio (da imaginação à sensação), e é tudo. Ora, de toda a evidência, o inteligível da tradição não é isto. Se fosse, pura e simplesmente não o haveria, posto que seria o *próprio* sensível referido a vazio. Porque se positivou ele? Porque se constituiu como algo *em si mesmo* para além e acima do sensível, de tal modo que, ao passar por sua vez a cheio, as determinações a que dá lugar — por «esboçadas» que sejam somente — são logo de um *outro* género, precisamente do sensível e não do inteligível? Em primeiro lugar, sem dúvida, porque há as palavras, porque há a possibilidade de, partindo delas, usando-as apenas como os sinais que são, ter as coisas a vazio. Tal, porém, não foi suficiente, ainda que tenha sido necessário; acabamos de dizer que o vazio é, sem mais, *função* do cheio. Foi preciso supor algo de supra-sensível que, sendo nomeado, então pôde ser ambas as coisas, algo *em si mesmo* e *a vazio*. Três caminhos levaram à admissão desse supra-sensível: as duas dificuldades próprias do universal que o constituíram como «separado» dos singulares, a descoberta das «definições universais» por parte de Sócrates e a tradição da «exactidão» geométrica. É certo que, como vamos já ver, o universal nasceu com as definições universais de Sócrates, o que leva desse ponto de vista à redução do primeiro caminho ao segundo; mas, como também vamos ver, as dificuldades próprias do universal são independentes do modo socrático de o pôr, pelo que constituem um caminho independente.

Na verdade, mesmo no modo aristotélico de pôr o universal, essas dificuldades estão presentes. O filósofo que no famoso quadro de Rafael «aponta para baixo» quer, sem dúvida, fazer derivar, abstrair os universais *dos* singulares, e não construir duplos destes que fiquem, se não em cima, pelo menos ao lado deles; a acontecer isto, permaneceriam ainda «separados», na linha de mira de todas as objecções contra essa separação. No entanto, é o que ele, mesmo assim, não deixa de fazer. Dos dois

modos que em *Nova Filosofia* se chamam as duas dificuldades do universal³²³. Vindo nós da compreensão lógica dos subordinados (em última análise os indivíduos) e obtendo-se para o subordinante uma compreensão diferente porque mais pobre, imediatamente situamos esta ao lado da primeira; por exemplo, se partimos de «triângulo rectângulo» e abstraímos «triângulo», situamos este «triângulo» em relação a, e por isso ao lado de, «triângulo rectângulo». Quando — se se trata verdadeiramente de abstrair de lá uma determinação ficando lá as demais — tudo o que teríamos seria: ficar lá apenas «rectângulo» enquanto abstraímos «triângulo». Se lá fica «triângulo rectângulo», que era o que inicialmente lá estava, então a «abstracção» foi antes a «produção» de um «duplo». Podemos desvalorizar este duplo e chamar aos universais «substâncias segundas», contra os singulares que seriam as «substâncias primeiras»; se se trata de um duplo, de uma *outra* coisa em relação aos seus subordinados, não é o universal destes, antes é (mesmo que incipientemente) um outro singular, a precisar da universalização. Mas esta não é ainda a grande dificuldade. Julgando-se, como sempre se julgou, que a diferença numérica está na própria *realidade* das coisas e não na «diferença numérica» — que é a *relação* que vê que uma coisa não é a outra — e por outro lado pondo-se a universalização, apesar da atenção ao qualitativo, como a «unificação de uma multiplicidade numérica» (porque, por exemplo e como dizíamos no § 26, «triângulo» não é universal de «rectângulo» e «acutângulo» mas de «triângulo-1» e «triângulo-2»), é evidente que o universal não pode ser a própria realidade dos singulares mas algo que se «constrói», que se «produz» à sua imagem e semelhança; para o dizermos com a terminologia husserliana, é um ser «ideal» que se obtém por «modificação» do ser «real»; tão «ideal» que, no seu impressivo exemplo, se a casa arder não arde o respectivo universal. Podemos sempre, contra Platão que «aponta para cima», desvalorizar estes universais; se eles são alguma coisa — se eles não são o nada — e se justamente não são os simples singulares, são para todos os efeitos novos indivíduos... a precisar da universalização. É completamente claro. Mesmo em Aristóteles — e depois em toda a parte incluindo Husserl — o universal é algo *em si mesmo*: não só é de uma natureza diferente (porque *ideal*) da natureza sensível dos singulares mas, e antes disso, situa-se *para além* (é numericamente diferente) deles. Ora — era essa a questão — se ele é algo em si mesmo *diferente e para além* do sensível dos singulares, e por outro lado não há, como cada um o pode comprovar observando o que se passa na sua consciência a propósito das figuras geométricas ou da casa ideal, nenhuma determinação supra-sensível, não só ele apenas pode ser referido a vazio (não há nenhuma determinação supra-sensível) como, ao passar a cheio, ao ganhar as determinações que a própria palavra refere (porque se continua a dizer «homem», «triângulo», «casa», etc.), tem de mudar de género: inteligível que era, exprime-se no sensível.

A descoberta socrática das «definições universais» é de um tipo diferente, mas leva na mesma ao supra-sensível. Ou antes, leva ainda mais directamente, em virtude dessa diferença mesma. Com efeito, o problema em Sócrates não é em rigor o do universal mas o do absoluto. O universal é, ao menos em intenção, o *abstraido* e por isso *função* dos respectivos casos; sendo estes temporais e por isso relativos, sê-lo-á

³²³ Cf. ainda, para toda esta questão do universal, o § 56.

ele também ainda sempre; será algo trabalhado por dentro pela contingência do tempo, em vez do absoluto que se queria para explicação desse mesmo tempo. Em reacção ao extremo relativismo dos sofistas, Sócrates só se contenta com o *absoluto*, com o *trans-temporal*, o qual, sendo assim algo em si mesmo, em vez de ser o «efeito» dos casos (no sentido de que se tira de lá) é antes a sua causa; os casos temporais são agora ainda o que são porque «participam» do modelo. Se não esquecermos que este conhecimento absoluto — um conhecimento relativo seria a seus olhos uma contradição — se dedicava antes de tudo, como diz Aristóteles, «às questões éticas, a respeito das quais Sócrates procurava as definições universais»³²⁴, teremos tudo: aquele ideal de conhecimento é ainda dobrado pelo *dever-ser*; a Justiça ou a Coragem, por exemplo, não se encontram partindo dos casos em que já se realizam (poderão aparentemente realizar-se sempre melhor) mas são um «ideal», justamente um ideal de «perfeição». É certo que este ideal pode ter apenas, em rigor, uma perfeição relativa, a perfeição possível no tempo, o grau que se vier mesmo a realizar; a perfeição absoluta não passa de uma tentação do imediato: parecendo que é sempre possível mais, projectamos — para além de toda a medida concreta (porque, qualquer que ela for, ainda será relativa) e por isso sem medida comum, no *vazio* portanto — o absoluto³²⁵. Tal como não passa igualmente de uma tentação do imediato o ideal de um conhecimento absoluto; seria sem dúvida melhor se já não restasse nenhuma contingência ao nosso conhecimento e assim conheçêssemos tudo de um modo absoluto; mas isso também não tem medida comum com a nossa efectiva existência temporal e não passa de um projecto vazio. Todavia, tal rigor é nosso, do pensamento posterior; do seu ponto de vista, nada obsta, como é claro, a que pelos dois motivos Sócrates tenha literalmente saltado do tempo para a eternidade, onde passou a encontrar essas «definições universais». Dir-se-á talvez que, segundo ainda Aristóteles, «não foi ele que deu uma existência separada a essas definições, antes foram os seus sucessores, os quais chamaram Ideias a tais realidades»³²⁶; pelo que, se foi deste modo, o salto não parece assim tão nítido. Sem dúvida. No entanto, se fizermos uma pequena distinção, tudo se clarifica. De um modo assumido e sistemático, provavelmente foi mesmo como Aristóteles diz. Mas os princípios, o caminho que leva a esse mundo das Ideias, isso foi assente por ele, a decidir rejeitar o relativismo e saltar para o absoluto. Foi na verdade Sócrates que se estabeleceu na eternidade e Platão, com o seu pendor mais metafísico e sistemático, simplesmente concretizou e generalizou as «definições universais» a tudo. — E aí temos, também aqui, o supra-sensível, de um modo ainda mais claro e categórico porque principal. Aliás, como já o anunciámos, o universal, pondo-se embora em Aristóteles, ao menos em intenção, do modo como ele deve ser posto, como função dos casos, começou afinal desta última maneira; pelo que aquelas dificuldades só vieram afinal reforçar o que já estava feito, a efectiva separação do universal em relação aos seus casos. Seja, porém, como for, são perspectivas diferentes, que levam aos mesmos resultados. E na última, concluamo-lo, ainda é mais visível o «a vazio» e a «mudança de género»: o absoluto, sem comum medida, não pode

³²⁴ ARISTÓTELES, *Metaph.* A, 6, 987 b 1-3; M, 4, 1078 b 17-19. — Cf. *supra*, na nota 223, a referência a F. COPLESTON, que resume esplendidamente a posição de Sócrates face aos sofistas.

³²⁵ Isto, sem fazer notar que o *dever-ser* (em termos de eternidade ou de tempo) tem sempre que fazer-se para ser real. O *dever-ser*, depois de Kant, não é justamente ainda ser.

³²⁶ ARISTÓTELES, *Metaph.* M, 4, 1078 b 27-32.

obviamente receber nenhuma determinação da parte do sensível (não havendo outras), e ao recebê-las — naturalmente as sensíveis — muda de género: também ele, inteligível que era, se exprime afinal no sensível.

É o que acontece, igualmente e por fim, com a «exactidão» geométrica. Dada já a experiência da medição das coisas — em que, se se queria rigor, parecia sempre possível aumentar a precisão —, quando se tratou da construção das figuras geométricas a partir das palavras que as definiam — «triângulo rectângulo» (com exactidão: nem acutângulo nem obtusângulo) ou «linha curva fechada com todos os pontos à mesma distância de um centro» (nem um bocadinho gorda nem um bocadinho magra) — cedo se chegou à conclusão de que as ditas construções jamais passariam de uma aproximação. Quando muito conseguia-se aquilo que, depois de todos os esforços, se podia chamar uma «perfeição prática»; a qual, no entanto, se sabia ser relativa, por ser ainda possível, em princípio, isto é, *segundo a experiência postulava*, aumentar a precisão. Aliás esta diferença entre a construção ou concretização das figuras geométricas e o seu conceito definido pelas palavras passou mesmo, se queremos dizer tudo, a ser infinita com a teorização do contínuo em termos do «sempre divisível»: na verdade, dada a possibilidade da divisão ao infinito, as diferenças que a experiência tinha ensinado a postular não são mais em número finito, com um termo provável (a eliminação do último «cruzamento» possível³²⁷), mas são em número infinito (tal «cruzamento» não é ainda a última diferença porque ele próprio se divide ao infinito), sem jamais poder ser alcançada a exactidão, por mais perto que se esteja. A exactidão mesma, neste contexto, ficava por definição *sempre para além* de qualquer concretização: as figuras geométricas são, como no ético que acabámos de ver, «ideais» supostos para além de toda e qualquer realização concreta. Dadas as palavras — sem elas, não se poderiam enunciar e pura e simplesmente não existiriam —, *supõem-se* para além; mas, justamente porque *para além* de toda e qualquer realização (porque, qualquer que ela for, ainda e sempre suspeita de inexactidão), *a vazio*. Tão a vazio que, na exacta medida em que forem concretizados, mesmo só em imaginação — esta é o «esforço de contenção» para ter o que não tem, a percepção —, já estaremos no sensível, no inexacto, e não no inteligível, no conceito, o *exacto*. — É óbvio, não podemos ficar rigorosamente no *a vazio*; as palavras, se não abrem ainda minimamente as janelas, se não referem mesmo que só em «esboço» o que significam, deixam de ser palavras porque já nada referem; e é mesmo por isso que Descartes, no texto analisado, se vê obrigado a reconhecer — como já o haviam feito um Plotino ou um Aristóteles — que «a imaginação costuma acompanhar o pensamento»³²⁸. Mas, porque mesmo esse «esboço» ou «apontamento» é sensível e não se pode admitir no mundo espiritual, recua-se logo e fica-se *apenas* com o nada; e antes, porque se acaba de «esboçar» a coisa, fica-se com uma espécie de «eco» da coisa referida — seja ela triângulo, quiliógono, ou sol, terra, ar, água, porque, como já dizia Platão no *Timeu*³²⁹, «há Ideias de tudo».

³²⁷ Cf. para a noção de «cruzamento» *supra* nota 119.

³²⁸ R. DESCARTES, *o. c.* p. 481; *En.* IV 3, 30 (2-3); ARISTÓTELES, *De an.* III, 7, 431 a 17.

³²⁹ PLATÃO, *Timeu* 51 c. — Leia-se todo o passo 51 b-e, singularmente ilustrativo da tese que aqui defendemos. «É então em vão que afirmamos que existe de cada objecto uma Ideia inteligível, e tudo isso nada mais seria do que *palavras?*» — 51 c.

É isto rigorosamente o inteligível, este «eco»; mais do que a ausência pura e simples do sensível, a ambiguidade de dizer que já não há sensível nenhum mas, mesmo que muito ao longe, o havê-lo ainda, porque sem isso já não há as palavras. De qualquer modo, se o tomamos na intenção mesma da tradição e portanto como um outro mundo rigorosamente *para além* do sensível, é evidente que ele é um nada puro e simples. Ele nasceu das palavras — do uso a vazio das palavras — e dos mundos em si para além do sensível gerados pelo universal, pelas definições socráticas e pela «exactidão» matemática. Mas não ficou por aí. Estendeu-se depois ao próprio sensível, aos próprios indivíduos sensíveis, pois sempre que se fala nos «conceitos individuais», querendo com isso significar o que vimos Descartes significar com a palavra «conceito», ou seja, querendo significar o próprio sensível mas «de modo espiritual» — como um «eco» que já nem o é mais —, é já exactamente o inteligível que temos. E eis-nos no princípio. Temos a referência a vazio às *próprias* determinações sensíveis do indivíduo, tomada afinal como *algo em si mesmo* — referência que se esgota nessa referência, se me posso exprimir assim — e, por isso, logo como um *outro* mundo para além do sensível anterior. Outro mundo, que agora se vê que não passa de uma ilusão; uma das mais graves e persistentes da nossa cultura.

Isto o que é o inteligível, em geral. Em Plotino — era o segundo ponto — ele ganha uma *densidade* ímpar, quer através da consciência que com ele se dá, quer, acima de tudo, através da sua promoção a ser único e, desse modo, absoluto. Já, com efeito, ao ser dotado com uma consciência que interiormente o anima, ele não é apenas um objecto, que tem a partir de fora de ser pensado, mas é de algum modo ele mesmo um espírito, com a vida que lhe é própria. E depois no nosso Autor não há, como já dissemos, um Demiurgo ou um Deus judaico-cristão que realize as ideias. Neste último caso e como quer que se entenda esta realização, algo *acresce* em relação às ideias, algo que não vem delas, mas de um *poder* do Agente em causa. Tudo vindo em Plotino por «transbordamento», em primeiro lugar do Uno para a Inteligência e depois desta para a Alma, as ideias são *todo* o ser que há e do qual resultam as coisas realizadas. Mesmo em Leibniz, as ideias são decerto também espíritos, mas ao princípio espíritos apenas possíveis, cuja realização depende do poder de Deus.

E assim — não deixemos de o notar — se ao usar-se o inteligível para referir os próprios indivíduos sensíveis só se faz dele um uso que podemos talvez classificar de «gnoseológico» — e mesmo em relação ao universal de tipo aristotélico se pode de algum modo dizer o mesmo, posto que tal universal se quereria «abstraido» e não como um «duplo produzido» — em Plotino temos um uso (e por consequência um inteligível) «ontico», porque uma efectiva realidade em si mesma, e mesmo «ontológico», porque a realidade por excelência, a causa da realidade sensível.

O que faz com que — não deixemos de o notar por fim — a *realização*, no nosso Autor, seja ao fim e ao cabo um processo de «preenchimento» do anteriormente visado a vazio. As «noções», como diz Moreau³³⁰, são regras — definidas pelas palavras — de construção das coisas progressivamente concretas ou, o que agora é o mesmo, sensíveis. Regras, antes de tudo qualitativas, porque se deprecia tanto o quantitativo que apenas se admite o qualitativo na Inteligência; mas em última análise também

³³⁰ J. MOREAU, *o. c.* pp. 49-54.

quantitativas (já não me refiro à diferença numérica dos subordinados), porque desde o *Timeu* de Platão que as figuras geométricas se contam entre as Ideias, e de facto a organização do mundo não se pode constituir sem elas, sem a organização espacial e temporal. Tal é possível, porque justamente há um modo espiritual ou inteligível de ter o próprio quantitativo: a vazio, através das palavras. Só quando, descendo do vazio destas, se atinge o progressivamente a cheio — só quando, por exemplo, descendo da simples «noção» de triângulo, percorremos cada linha e enfim ficamos presos neste ou naquele ponto porque ele não é nenhum dos outros — nós estamos no quantitativo propriamente dito ou, o que é o mesmo em Plotino, na matéria (e igualmente no tempo). É aliás porque a quantidade, a extensão, é constituída, na sua explicitude ou concretude, por pontos irremediavelmente «fora uns dos outros» e por isso irremediavelmente «situados» (e o mesmo sempre para o tempo) que, como vimos, o universo lógico perde a sua transparência e ganha a opacidade. Isto, é claro, num pensamento que privilegia a unidade (o mais pobre) e deprecia a multiplicidade (a riqueza de determinações); porque é por demais evidente que a multiplicidade quantitativa, com a sua irremediável situação (para se estar aqui, não se pode estar em mais parte nenhuma: o aqui constitui-se como *exclusão de todos os outros pontos*), só é o que é em virtude das *respectivas relações* e por isso é *tanto* um conjunto de determinações e de inteligibilidade (de relacionalidade) como sucede no qualitativo. De qualquer modo, concluamos, parece agora claro que o inteligível em Plotino são as «noções a vazio» referidas pelas palavras (o que se vê até pela inclusão do quantitativo) e o processo da sua «realização» é o processo do seu «preenchimento». Mas trata-se, obviamente, de um vazio que é pensado como o grande real, e de um cheio que, por ser múltiplo e em particular quantitativamente múltiplo (o real afinal com todas as suas determinações), se identifica com a «opacidade» e a «falta de luz» que confinam com o nada. Luz — e ser — é assim o ver tudo porque nada se vê, é literalmente a «transparência», a pura «vigilância» do Uno; é a «experiência (...) que seria a negação mesma da experiência» nas palavras de J. Guitton ou o «eco» de há pouco que nem eco é.

§ 32. Valor do tempo

E eis-nos, agora sim, com o sistema de Plotino na sua concretude possível e por isso em condições de determinar o valor ou densidade do tempo. Vamos ver que, de um certo ponto de vista, este é uma ilusão, não só porque é um projecto que falhou e que revém sobre si próprio, mas também porque, reduzindo-se à eternidade, é até uma ilusão em si mesmo; no entanto, de um outro ponto de vista, há em Plotino mais tempo do que em Aristóteles ou mesmo Platão, o que situa o nosso Autor entre o pensamento grego clássico e o judaico-cristão.

Em primeiro lugar, o tempo parece ser uma ilusão porque, pelo menos para as almas particulares, ele existe para acabar. Plotino, na verdade, como diz J. Guitton, prefere visivelmente o escatológico ao cíclico³³¹: em vez da reencarnação interminável das almas, estas salvam-se, trocando agora, ao contrário do que haviam feito antes, as

³³¹ J. GUITTON, *o. c.* p. 56. A anterior citação é da p. 90.

preocupações e as vicissitudes do sensível pela segurança e a paz do inteligível. Querendo com efeito existir para si, não só a Alma universal se constituiu abaixo da Inteligência para ordenar o universo, mas também cada alma particular se constituiu no seu pequeno canto, para aí ordenar o sensível e exercer as suas aptidões interiores: designadamente a capacidade sensível — nas suas vertentes cognoscitiva e afectiva — e a capacidade discursiva, com a memória. E ainda esta alma particular se constituiu, diz Plotino, para «aprender a conhecer o mal»³³². Mal que em última análise resulta de se deixar prender, de se deixar fascinar por esse canto, constituído pelo seu corpo e as respectivas paisagens; é porque ela se enamorou e deixou prender por ele que ela se encontra «situada» no meio da extensão e pode receber — «sofrer» é o termo — todos os impactos do restante universo, com os prazeres e as alegrias que sem dúvida daí derivam, mas também e irremediavelmente com as dores, as tristezas e a morte que são o seu conduto. E é aqui que entra a salvação. A alma desce ao tempo, mas para voltar à eternidade. O tempo é posto, mas para ser abolido.

É certo que, aparentemente, não de todo. Se a alma, ao subir e viver no inteligível, não se transforma na inteligência sua arquétipa, antes, para contemplar esse mesmo inteligível, tem ainda e sempre, de modo *intencional* e *sucessivo*, de se dirigir para ele — tal como acontece à Alma universal, que tem nisso a sua diferença em relação à Inteligência —, ela tem ainda tempo. Sem dúvida, um tempo que, como o vimos no fim do § 23 para o caso das almas dos astros, se esgota no presente, sem referência ao passado e ao futuro, e no qual há toda a segurança e paz que advém de não estar mais «encerrada» numa parte da extensão, antes podendo contemplar (ainda que só do seu ponto de vista) a totalidade. Mas nem por isso, como é óbvio, menos tempo. Só que isto — que tudo indicava dever ser assim — parece afinal que não é. Ou pelo menos está longe de ser claro que as coisas se passem desta maneira. O que parece acontecer em Plotino, quando as almas se voltam para o inteligível, é que pura e simplesmente não há mais tempo de nenhuma espécie. Quanto à Alma universal, ao tratar-se da sua constituição como *diferente* da Inteligência, o tempo é-lhe essencial, porque ela justamente é (tal como ele, que ela faz existir) a falta e depois a posse intencional do inteligível, sucessivamente; mas depois e ao fim e ao cabo ela parece ter uma face na eternidade e outra no tempo, de tal modo que, ainda em si mesma, é afinal eterna e não temporal³³³. E quanto às almas humanas, o desejo de salvação, de união ao Primeiro princípio é tão grande que não só parece que contemplar o inteligível é ser inteligência, deixando portanto cada uma de ser alma (qualitativa e numericamente), como parece que, aquando dos êxtases nesta vida, ela vai até além da sua própria inteligência e alcança o Uno, onde se perde. Digo perde, porque, como escreve Moreau, «a alma que se elevou para além da intelecção, assim como não distingue mais nenhum

³³² *En.* IV 8, 5 (28). Ver para o conjunto de finalidades da constituição da alma, todo o passo (24-38). Cf. J. MOREAU, *o. c.* pp. 154-172.

³³³ Cf. se é preciso, o que J. MOREAU, *o. c.* p. 127, escreve a este propósito: «é no momento em que ela se põe a mover na sua revolução o Universo construído em si mesma que ela começa a sua vida temporal e sem fim. A Alma contudo, aos olhos de Plotino, é uma hipóstase inteligível, uma realidade eterna; mas produz o Universo sensível, em movimento no tempo, e por isso gera o tempo; assim como ela aparece como intermediária entre o inextenso e o extenso, assim ela faz a ligação entre a eternidade e o tempo».

objecto, assim também não tem mais de si mesma nenhuma consciência distinta: nem a consciência reflectida que acompanha as operações do pensamento discursivo, nem essa auto-consciência que está implicada na intelecção pura»³³⁴. Pode ainda dizer-se, nestas condições, que a experiência é *da* alma, que a experiência é *minha*? É certo que já na intelecção ela, voltada que está totalmente para o objecto, «não tem consciência de si mesma senão pela sua identificação com o inteligível»³³⁵. Mas, precisamente, ainda tem desta maneira consciência de si mesma, porque Plotino julga que, estando completamente em acto, está já *sobre*, no próprio objecto, onde, vendo este, ela se vê³³⁶. Agora não é mais assim. Como Moreau mais adiante escreve, «na união extática é abolida momentaneamente a individualidade»³³⁷. Ainda sou eu que vejo a simples «luz» (sem a dualidade sujeito-objecto) e digo «que bom!»? Evidentemente, não. É este pois o facto: em Plotino o desejo de salvação é tão grande que, quando a alma se dirige para o inteligível e depois para o Uno, parece que ela pura e simplesmente desaparece, na Inteligência e no Uno. E assim parece bem que, embora devesse continuar a existir para a alma humana esse tempo semelhante ao tempo das almas dos astros, em última análise não o há. Aliás Plotino tem uma boa atenuante para o esquecer: da perspectiva da salvação — que é inequivocamente a sua — o verdadeiro tempo, o tempo de que precisamos de nos libertar, não é aquele, em que não há mais nem passado nem futuro e em que há a segurança e a paz da contemplação do inteligível, mas ao contrário é o tempo próprio do raciocínio, com a sua memória e a sua previsão e com toda a insegurança e preocupações que daí derivam. Uma vez libertos deste tempo, não parece com efeito que estamos logo na própria eternidade? Seja porém como for, o facto é que — justamente da perspectiva da salvação, que é a sua — uma vez terminado o tempo humano, o tempo da prova, parece que pura e simplesmente não há mais tempo de nenhuma espécie. Pelo que o tempo humano — que é assim o único — é na verdade posto. Mas revela-se afinal um erro ou engano. É preciso reparar tal erro ou tal engano, destruindo-o, fazendo-o desaparecer. Parece que não se pode desvalorizar mais o tempo. Ele é tão pouco, ou antes, é tão o mal, que é preciso acabar com ele, reduzindo-o literalmente a nada.

Ou talvez haja ainda um modo de o desvalorizar mais. Este é pelo menos o parecer de J. Guittou, para quem o tempo em Plotino não é só uma ilusão por ser um projecto falhado, mas uma ilusão em si mesmo, isto é, ao fim e ao cabo não há tempo. Dada a ambiguidade da origem e, sobretudo, dada a concepção que J. Guittou se faz do tempo, esta é bem uma interpretação possível, pelo menos no imediato. Vamos ver que não é. Mas, dada a ambiguidade em que aparentemente algo acontece sem acontecer, e sobretudo dada a concepção de um tempo profundo, face ao qual o de Plotino parece só guardar as aparências, uma tal interpretação parece bem possível. No entanto, não é. Acontecer sem nada acontecer, com efeito, não é possível: ou algo acontece, por pouco que seja, e há tempo, ou não acontece e não o há; tal como bem se pode conceber o tempo como o dito acontecer profundo do qual o acontecer plotiniano só guardaria as aparências: ele justamente ainda guarda essas mesmas

³³⁴ *Ibid.* pp. 188-189.

³³⁵ *Ibid.* p. 172.

³³⁶ *En.* IV 4, 2 (3-8) e (9-14).

³³⁷ J. MOREAU, *o. c.* p. 199.

aparências, com o tempo irreduzível que elas incluem, como J. Guitton não deixará de admitir. Na verdade, ele diz, por um lado, que se o que aparece no tempo é exactamente o que *já* existe na eternidade — e por essa razão mesma pode de novo voltar a ela — o tempo não é nada em si mesmo, mas a própria eternidade. No entanto, por outro, sempre tem de admitir que algo apesar de tudo acontece, há o *vir* da eternidade e o *voltar* a ela, como há mesmo uma certa *sucessão* no tempo. Ao fim e ao cabo, o que acaba por admitir é, nas suas próprias palavras, um tempo que simultaneamente é uma caricatura da eternidade e um simulacro do verdadeiro tempo, «o resíduo que se obtém quando no movimento, na vida e na história se congelou o tempo»³³⁸. O que significa que, por um lado, ele usa e bem — porque a identidade é o princípio que comanda a sua crítica — as expressões «identidade» e «reino da absoluta uniformidade» para caracterizar o fundo do tempo plotiniano; mas, por outro, não pode deixar de admitir que há pelo menos o que se poderá chamar o «movimento local» do ser eterno, quer da eternidade para o tempo, quer ao longo deste, quer depois de novo do tempo para a eternidade. Ora — é o ponto — só isso já chega para haver tempo. Evidentemente, não é o tempo profundo que ele concebe e que deriva de um acontecer que é criação, a produção da *própria* coisa (não só a sua *deslocação*) e a partir *do nada*. Mas se, como vimos, o tempo não só implica o movimento como é o próprio movimento — e movimento é a contraposição do ser ao *nada* —, haverá tantos tipos de tempo como há de movimento. Já é criação — ao seu nível — o próprio movimento local; limitando-se à deslocação da respectiva coisa de um ponto para outro (que ela mesma permanece sem qualquer mudança), há já criação dessa exacta deslocação. Só não será ainda criação no sentido judaico-cristão e por isso próprio se, como sucede por exemplo em Aristóteles, se pensa uma potência ou força *donde* vem o movimento. Mas mesmo isto é só a superfície das coisas. A perspectiva grega é a de estar voltado para o passado de cada acontecimento, como o lugar *donde* ele vem; ao contrário a judaica é simplesmente a de estar voltado para o acontecimento, não interessando saber *donde* ele vem; o que importa é que ele aconteça, pelo que nesta posição parece que nem potência há, há o acontecimento, onde ele aparece, e é tudo. Criação propriamente dita é esta — justamente *ex nihilo*, a partir do nada da *própria* potência activa, que é ela a verdadeira e única causa — e a grega não a é³³⁹. Mas, por um lado, na judaica a potência lá continua — precisamente no *poder* de

³³⁸ J. GUITTON, *o. c.* pp. 54-58.

³³⁹ Tratamos em todo este passo da criação em termos de produção e portanto em termos da causalidade aristotélica. Tal como, ao estudarmos a origem em Plotino, a tratámos em idênticos termos. Dirão alguns que a criação, sendo uma acção de Deus, e a origem, sendo igualmente antes de mais a partir do Uno, são ambas de um género completamente diferente da de Aristóteles, que é física. J. MOREAU, *o. c.* p. 203, precisamente escreve que «a causalidade do Uno (...) não é nem imanente nem transitiva, mas eminente», que «ela desafia toda a comparação com a causalidade física». Talvez não seja inútil dizer expressamente que isto para mim não tem qualquer sentido. A noção de causalidade surgiu da nossa experiência do «fazer as coisas» e quer dizer o que o Estagirita teorizou com as suas quatro causas. Se depois tiramos todo o conteúdo que está por baixo das palavras e ainda continuamos a usar essas mesmas palavras, nesse caso eu não sei a que se referem. Ou antes, sei, porque — material, formal, eficiente, final — há lá sempre ainda algo da causalidade, mas de modo diferente para serem possíveis as contradições e-ou imprecisões que se afirmam. Só há a causalidade sensível, até porque não há o supra-sensível.

Deus (que é «superior a todos os outros deuses», como por toda a parte a Bíblia o proclama) — porque, se não a houvesse, Deus não seria preciso. E por outro, sendo a potência a própria coisa futura, sim, mas completamente implicitada e por isso ainda por completo inaparente, ela é semelhante ao nada. Daí que — abstraindo das atitudes para o passado ou para o futuro próprias dos dois pensamentos — os dois tipos de causalidade sejam afinal inteiramente iguais. E por isso que o simples movimento local já seja, na verdade, uma criação. De resto, deve acrescentar-se — para todo o quadro traçar — que a matéria prima, não tendo por definição nenhuma determinação, pura e simplesmente não existe, pelo que não só não há essa diferença clássica entre os gregos e os judeus, como a mudança qualitativa das coisas não se faz por mergulho da qualidade anterior na dita matéria prima com o conseqüente renascer sob uma outra forma, antes ela desaparece de alto a baixo e aparece de alto a baixo a nova: nada permanece na mudança e a única coisa que faz aparecer o que aparece é a potência activa; a potência activa, que se vê ou não se vê, consoante a atitude que se toma. Desta maneira é nítido que, qualquer que seja o grau da mudança — movimento local, mudança qualitativa ou substancial (nesta são todas as qualidades que mudam, na qualitativa permanecem algumas e só outras mudam) —, *tudo* o que aparece vem do nada, é criação, e nessa medida é tempo, tempo verdadeiro. Pelo que, se em vez do movimento local, interpretássemos a origem em termos da introdução do nada no Uno dando lugar ao múltiplo, de tal modo que Ele deviria, ele próprio, progressivamente todos os seres, já teríamos aí essa mudança: o Uno desapareceria para dar lugar progressivamente à multiplicidade. Se ao fim e ao cabo, apesar da ambigüidade plotiniana, cada hipótese fica «imóvel» ao gerar a subsequente, então não se trata nem da mudança acabada de indicar nem de um mero movimento local mas, de cada vez, do aparecimento de algo numericamente diferente e, por isso, de alto a baixo novo (ainda que em parte qualitativamente idêntico). A ambigüidade nunca passará disso mesmo. Uma vez desfeita, se não há apenas a *imóvel* eternidade, há imediatamente o tempo. E mesmo que este seja para anular, e extremamente ténue (um mero movimento local), enquanto existe é-o de corpo inteiro, é-o de modo absoluto, quero dizer, se existe, existe mesmo, só assim de resto se podendo anular. Aliás e por fim, se uma das finalidades do tempo é a «aprendizagem do mal» por parte da alma, ele não se anula ao fim e ao cabo completamente; algo de si ficou, e que é de alto a baixo novo (numérica e qualitativamente) em relação ao que havia antes; ele próprio pode ter desaparecido, mas deu um fruto criadoramente novo, que é o da alma agora saber que não passa de uma tentação a descida a ele.

Há assim verdadeiramente tempo em Plotino, por mais que ele seja desvalorizado. Aliás, se aprofundarmos esta existência do tempo no nosso Autor, verificaremos que nele o há até mais do que em Aristóteles ou mesmo Platão. Nele há já — a meio caminho entre o pensamento aristotélico e o judaico-cristão — a concepção do nada das coisas. Como diz J. Moreau, nele «os seres derivados dependem do respectivo princípio não apenas *secundum fieri* (*pros tén genesin*) mas em absoluto (*pantachou*), *secundum esse*; é neste sentido que eles são ditos estar *em outra coisa*», em última análise no Uno³⁴⁰. Em Aristóteles, com efeito, há desde *sempre* — sem ele pôr sequer

³⁴⁰ *Ibid.* p. 192.

a hipótese de um nada por baixo deles — todos os seres que há no Céu e na Terra: o Primeiro Motor obviamente, mas também as almas das esferas e todos os corpos celestes, bem como, no mundo sublunar, o que podemos chamar a «primeira edição» de todas as suas substâncias. Tal como há, quer em cima quer em baixo (exceptuando o Primeiro Motor), as respectivas potências activas e passivas, e só falta mesmo desencadeá-las. É — este desencadeamento — o que o Primeiro Motor faz, com a sua simples existência, deixando-se desejar pelas almas das esferas. Não há assim nenhum nada por trás do ser das substâncias e das respectivas potências, e mesmo o nada do seu exercício é desde sempre e o mais possível colmatado, graças ao desejo das almas das esferas, que se faz movimento nos corpos celestes e depois, por intermédio destes, se faz todas as mudanças no mundo sublunar. Se Aristóteles pusesse a simples hipótese do nada de alguns destes seres, com as suas respectivas potências, pura e simplesmente não os haveria mais. Como ele diz no livro L da *Metafísica*, ao pôr a hipótese do primado da potência (mas ao pô-la polemicamente e jamais a sério, jamais a efectivando ele próprio): «*se fosse dessa maneira*», se a primeira coisa a existir fosse a potência — e assim houvesse a diferença que sempre vai da potência ao acto — «*então nada existiria*»; para que o acto possa existir, é preciso partir dele, é preciso partir do idêntico e não da diferença³⁴¹. — E quanto a Platão, esse sem dúvida já aceita, com o mito do Demiurgo, a produção do ser da primeira edição das coisas — com o nada que assim há por trás delas. Mas mesmo aí, em primeiro lugar o próprio Demiurgo não tem ele mesmo de ser constituído, como a Inteligência plotiniana, antes já existe desde sempre; e depois, em virtude de a produção ser posta em termos de causalidade eficiente e não material, tal nada da primeira edição das coisas passa despercebido. É que, na eficiente, embora seja suposto o nada, a atenção vai muito mais para o ser que precisamente se está a *fazer aparecer*; ao contrário do que acontece na material, em que, nada propriamente se fazendo a não ser a deslocação do *já feito* para o *nada*, este nada não pode deixar de se ver, posto que na primeira linha do que se observa: o transbordar é a passagem do *ser*, de onde ele está, para o *nada* que o circunda.

Plotino já não está assim — insistamos nisso — no exclusivo universo grego³⁴². Este com efeito caracteriza-se, antes de tudo, pela concepção do ser como «o que já aí estava antes», o *to ti ên einai* aristotélico. O que quer que, ao certo, esta expressão signifique, ao menos de uma coisa não há dúvidas: é que só haverá ser se ele próprio de algum modo já aí estiver antes; o princípio da origem das coisas é a identidade e não a diferença. Não que o pensamento grego já fosse assim naturalmente, isto é, antes de ser cultivado pelos filósofos. A produção — com o nada que implica — é também nele pensada por toda a parte e acabamos mesmo de a referenciar no mito do Demiurgo. Julgo que tudo partiu, sem dúvida, de o povo grego já ter minimamente o que precisava, pelo que podia interessar-se pelas coisas presentes, nomeadamente pelo processo da sua origem. Mas foram os filósofos que, deste modo perguntando

³⁴¹ ARISTÓTELES, *Metaph.* L, 6, 1071 b 25: *alla mên ei touto, ouden estai tôn ontôn*. Cf. todo o passo, já acima citado na nota 82, 1071 b 23-31.

³⁴² O que não significa progresso, antes menor rigor, porquanto se continua a usar a causalidade e se passa por cima dela. Veremos isto melhor adiante ao tratar de Agostinho.

donde elas vinham, foram conduzidos — pelo rigor posto na experiência de que elas vinham efectivamente *de algo* anterior — a uma progressiva realização da causalidade. Se elas vinham *de algo* anterior, pura e simplesmente não se podia admitir o nada no seu antes; em última análise, repitamo-lo, a *identidade* era o outro nome da causalidade. Se Platão ainda não anulou por completo, como acabamos de ver, este mesmo nada (o qual — obviamente — de certo ponto de vista continua sempre antes das coisas, sendo mesmo por isso que elas se têm de fazer), foi enfim Aristóteles que o conseguiu. Ou antes, que quase o conseguiu, porquanto em rigor não só o desejo não faz o que quer, antes só o quer, como também só ambigualmente o «Pensamento de pensamento» é um *movimento-eterno*. Mas se aceitarmos que se trata de um efectivo *movimento-eterno* e que o desejo basta para fazer o que se deseja, então aquele movimento — acto puro — dá lugar eternamente, explicita-se, num movimento efectivo. Que depois daria lugar, se explicitaria, por sua vez, em todos os outros movimentos³⁴³. Eis o universo cerzido, cosido de alto a baixo, transformado numa só peça, em acto, sem qualquer buraco de nada. — Por isso o nosso Autor já não está no exclusivo pensamento grego. Ainda é decerto de modo necessário que esse nada é afastado pelo ser, mas já há precisamente um nada, já não há, como é então o ideal grego, o simples ser. Daí que Plotino, neste sentido, já esteja a meio caminho do pensamento judaico-cristão. Os judeus e depois os cristãos, com efeito e por sua vez, não tendo minimamente o que precisam, não se interessam pelo modo como as coisas se fazem — precisamente no presente não acham modo de conseguir o que precisam — mas, olhos postos no futuro, esperam pelo seu acontecer. Daí que elas venham do nada, *ex nihilo*: este nada — mais que da matéria — é-o da própria potência activa inerente a todo o fazer. As coisas agora vêm, não porque já aí estejam antes, mas simplesmente porque acontecem. É preciso dizê-lo desta maneira: agora, não há causa (que é em rigor apenas a potência activa) para as coisas que aparecem; antes delas, há o seu nada e, depois, elas mesmas, e é tudo. Nada, que justamente não se quer e, por isso, que não só ganha duração (porque demasiado se vive nele) como ganha densidade: a densidade do que aí está e *não* se quer; para haver agora ser, é preciso *vencê-lo*; o ser é o milagre da vitória sobre o nada. Em Plotino, obviamente, o nada ainda não tem esta densidade: ele é *desde sempre* superado pela necessidade do transbordamento do ser, pelo que nem dura antes do aparecimento das coisas derivadas (o mundo não é produzido no tempo mas desde sempre) nem, por isso mesmo, não se tendo ainda vivido nele, ganhou densidade. No judeo-cristianismo a essência do ser é afinal o nada, porque só o há depois dele, enquanto em Plotino a essência do ser é ainda o ser. Mas já há o nada, que justamente em Aristóteles — o realizador acabado do modo grego de pensar — não há. Plotino, ao aceitá-lo — e, não o esqueçamos, ao aceitá-lo para a própria Inteligência — está já bem a meio caminho do judeo-cristianismo.

Resumindo. Do ponto de vista da alma humana — e, por aí, em geral — o tempo aparece sem dúvida como algo negativo: se não como uma ilusão em si mesmo, pelo menos como a ilusão que resulta de um projecto que falhou e que por isso é preciso

³⁴³ Cf. para este último ponto, *supra* nota 89, no fim. Para a determinação da experiência do fazer, J. REIS, *o. c.* §§ 12-14 (o fazer como algo antes das coisas) e 18 (a potência, dada a sua completa implicitude, como nada). Enfim para a determinação do desejo, que não é o fazer, *ibid.* § 81.

anular. Mas eis que — já aí — surge o tempo até de uma autêntica criação. Se a alma «aprendeu a conhecer o mal», então ela adquiriu algo de inteiramente novo em relação a tudo o que havia antes; não se trata de algo que simplesmente transbordou «de cima», mas que surgiu «do nada». Não é, porém, tudo. Mesmo que não houvesse este tempo, nem por isso deixaria de haver tempo. Este não é só o tempo da criação propriamente dita, como parece pretender J. Guitton, mas também o tempo de todo e qualquer movimento, provido que sem ambiguidades o haja: desde o puramente local — mesmo uniforme, contínuo e circular (a segunda passagem não é a primeira) — até aos qualitativos (em parte ou no todo) e aos quantitativos (de aumento ou diminuição dos corpos). É certo que, em rigor, vindo todos os movimentos da sua respectiva potência activa, já há afinal antes aquilo que há depois, pelo que desse ponto de vista nada acontece. Mas, em primeiro lugar, algo há sempre depois que nunca há antes: a própria *explicitação* da potência em acto, pelo que ao menos deste ponto de vista todos os movimentos são criação. E depois, e em contrapartida, a criação não tem, sem dúvida, potência alguma; mas também não é desse modo criação alguma, no sentido de *fazer* aparecer alguma coisa; se com efeito nada há por trás do acontecer mesmo, há este, do lado do efeito, e é tudo; em tal caso, como escrevemos em outro lugar, a criação é antes o «esperar passivo» que as coisas aconteçam³⁴⁴. A solução definitiva está, como se depreende, na superação da causalidade *analítica* — que ambas igualmente são, a grega e a judaico-cristã — pela puramente *sintética*, que a moderna de Hume e de Kant quer ser, mas que só será depois de muita purificação. Aqui, porém, não tratamos disto. Sendo ambas o *fazer* de algo, pelo que já possuem uma potência, mas tratando-se em ambas de uma potência que é — já só pela sua implicação ou também porque não se atenta nela — «idêntica ao nada», há simultaneamente a diferença que vai do nada ao ser, que caracteriza qualquer movimento, e a suficiência da causalidade, que permite o dito fazer. E assim há o tempo por toda a parte onde Plotino admite a passagem do nada ao ser: em todas as almas, a qualquer nível, e mesmo, ainda que sem sucessão, na constituição da Inteligência.

Mas não o esqueçamos: esta passagem do nada ao ser, em Plotino, faz-se em última análise ao contrário: o nada é que é o ser e o ser o nada; trata-se de uma destruição e não de uma produção, a destruição progressiva do uno no múltiplo, da falta de determinações (que é agora o ser) em determinações (que são agora o nada). A desvalorização do tempo, com efeito, não se faz só no plano da salvação mas também no plano ôntico: se o ser temporal fosse valioso em si mesmo, acabar com ele não constituiria uma salvação mas uma perda; é porque ele nada é em si mesmo que na sua aniquilação rigorosamente nada se perde. O que significa que deste ponto de vista, sim, o tempo, mais do que uma ilusão em si mesmo, é o nada puro e simples. Esta desvalorização radical resulta de dois factores convergentes. Antes de tudo, a admissão do inteligível. Havendo as palavras para referirmos as coisas, e havendo por outro lado perspectivas que — do Ser de Parménides às «ideias» de Sócrates e da «exactidão» geométrica às «dificuldades» do universal — levavam a realidades para além do sensível, constituiu-se um mundo, referido por essas palavras, para *arquétipo*

³⁴⁴ *Ibid.* p. 274.

do mundo sensível. E depois, em Plotino, esse mundo das Ideias ficou em absoluto sozinho, porque nele não há mais a potência do Demiurgo; quando a havia, esta, mesmo que realizando as coisas à imagem e semelhança das Ideias, era *outra* coisa para além destas mesmas Ideias e, portanto, as coisas que dela resultavam eram à *partida* diferentes delas³⁴⁵; agora, derivando das *próprias* Ideias, só graças a um empobrecimento ontológico podem afinal ser diferentes³⁴⁶: a desvalorização do sensível está assim intrinsecamente inscrita na sua própria origem: em vez da *realização* das Ideias (como faz o artista, donde vem a metáfora) tudo o que se faz é a sua *des-realização*. Desrealização, que é no entanto uma concretização. O inteligível — não sendo senão as palavras no seu uso a vazio — é as «regras» (justamente definidas pelas palavras) de «preenchimento», de explicitação, de concretização. As Ideias da Inteligência concretizam-se na *sensibilização* das qualidades sensíveis e na quantificação *efectiva* da extensão e do movimento; e por sua vez o Uno — que não é, como vimos no fim do § 26, apenas uma «unidade» mas um «todo uno», e portanto o princípio da multiplicidade qualitativa e quantitativa — concretiza-se na multiplicidade do sujeito-objecto e das Ideias. Todavia trata-se — justamente — da concretização de um não-ser. Se se toma a referência a vazio como a grande realidade (é tão a vazio o Uno que à mínima determinação do sujeito-objecto ou das Ideias é logo outra hipótese, tal como é tão a vazio por exemplo o conceito de triângulo que — como vimos em Descartes — à sua mínima imaginação temos logo o sensível), é evidente que a sua explicitação só pode ser, enquanto tal, o nada. Mas também não é menos evidente, depois de tudo o que dissemos acerca da natureza do inteligível, que isso não passa de uma inversão ilusória. Se o Uno — como referência ao Todo, o «todo» concentrado na «unidade», que é o que ele é³⁴⁷ — não pode ser nenhuma

³⁴⁵ Como quer que entendamos esta realização, uma coisa na verdade é certa: não são aquelas Ideias mesmas que se fazem (elas já estão feitas) mas *outras* coisas — ao lado, «em outro lote» —, ainda que qualitativamente idênticas.

³⁴⁶ Empobrecimento que engloba decerto o nada propriamente dito que se «introduz no ser» (quer isso se faça com ou sem multiplicação numérica das hipóteses), mas não só; engloba também e mesmo principalmente o próprio ser enquanto determinações *explícitas*, porquanto o ser agora é o implícito, a referência a vazio, o inteligível, como logo a seguir mais uma vez se explana.

³⁴⁷ Se ele fosse a vazia «unidade», seria apenas a relação que vê que a respectiva essência *não* é uma dualidade ou, em geral, uma multiplicidade.

Plotino diz — *En. V 1, 5 (6)* — que «a multiplicidade não pode ser primitiva», que «a unidade vem antes da diáda». Sem dúvida, do ponto de vista da contagem, isto é assim; para termos o conjunto «dois», temos de ter os elementos «um» e «um». Mas isso é já ter um elemento e outro — é já ter, num caso e noutro, algo, a essência (o que não se esgota em ser relação), determinado como uno — não é esta determinação mesma, a qual é a unidade sem mais.

Como o dissemos em outro lugar (J. REIS, *o. c.* pp. 153-154), a unidade e a multiplicidade são apenas relações e, como tais, pressupõem sempre um mundo pré-relacional a que se aplicam, as puras essências. E, por outro lado, são relações tais que a primeira, e positiva, é a multiplicidade e a segunda, e negativa, é a unidade: dizer que uma coisa é uma — esta mesa, por exemplo — significa que ela *não* está cortada a meio, que ela *não* é duas mesas; ou duas partes que então a comporiam; neste último caso, ela ainda seria *uma* mesa, mas por composição, teria a unidade, não mais absoluta mas relativa, própria de um todo discreto. Em qualquer dos casos, como é evidente, unidade não significa *negação* da multiplicidade.

Digamos ainda duas coisas. A primeira sobre a distinção entre a unidade-universal e a unidade-todo. Em rigor, só aquela «vazia unidade» pode ser o universal. Não existindo sozinha em parte

destas determinações que o constituem e que por isso nele se visam (à mínima determinação explícita, repitamo-lo, estamos logo noutra hipótese), e mesmo assim este nada se afirma como o ser, tal obviamente não pode passar de um engano: ele não é senão a «referência a vazio» a essas determinações, que congelou no «a vazio» em vez de ir até elas, assim se arvorando (ela que era uma mera referência) em «algo em si mesmo»; exactamente como o conceito de triângulo, que se nomeia, mas nada de explícito pode conter, porque tal já é do plano do sensível.

alguma, mas podendo existir com qualquer determinação, ela é até um género supremo; é a pura noção de *não-multiplicidade* que se estende a toda e qualquer determinação, pois cada uma pode ser dita una. A unidade-todo, ao contrário, é a determinação *desse* todo (seja ele relativo ou absoluto), é a *sua* não-multiplicidade, pelo que só se pode estender a ele: tal todo pode ser dividido em partes, mas isso não é a divisão qualitativa e numérica própria do universal. Julgo que a concepção lógica que Plotino acaba por se fazer da unidade é algo à maneira do «género que tem a potência permanente das espécies» que encontramos no referido § 26, e que sem dúvida é basicamente uma ambiguidade: é género, porque parece a vazia «unidade», mas afinal não o é, porque nele está o «todo» concentrado, assim se podendo dividir em partes.

A segunda para notar que a unidade e a multiplicidade são determinações da categoria da quantidade. Na verdade, mesmo ao tratar-se (desde este ponto de vista) do qualitativamente diferente, abstrai-se das respectivas qualidades, ficando apenas o algo em geral, que então se diz uno ou múltiplo. Plotino, com a sua desvalorização da quantidade, estava muito longe de supor que afinal a estava a pôr no princípio dos princípios.