

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 7 • N.º 14 • OUTUBRO 98

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini*

ANTÓNIO PEDRO PITA — *Modos de inscrição do Corpo na Filosofia e na Experiência Estética*

JOSÉ PEREIRA — *O integralismo existencial de Suárez - In Calumniatorem Doctoris Eximii*

JOSÉ REIS — *O Tempo em Santo Agostinho*

DESIDÉRIO MURCHO — *Limites do papel da lógica na filosofia*

## ESTUDO

### O TEMPO EM Sto AGOSTINHO \*

JOSÉ REIS

No início do livro XI das *Confissões* — o célebre texto em que estuda expressamente o que é o tempo e a eternidade — Agostinho exprime uma dúvida. Está a contar a sua história a Deus; mas será que ele ouve? Será que ele, eterno como é, pode conhecer o que se passa no tempo, exactamente como lá se passa<sup>348</sup>? Eis já uma razão para estudar quer o tempo quer a eternidade. O que são cada um e como se relacionam? Mas a esta acresce uma outra. Agostinho arde no desejo de conhecer as Escrituras, que o Senhor lhe deu. Ora o que quer dizer ao certo o primeiro versículo do *Génese*: «No princípio criou Deus o céu e a terra»<sup>349</sup>? Que quer dizer «no princípio»? E que quer dizer «criar»? Como pode um Ser eterno ter a «vontade» de fazer alguma coisa e fazê-la não «desde sempre» mas «no tempo»? E como, de que modo pode fazer alguma coisa «a partir do nada»<sup>350</sup>? Eis como Sto Agostinho introduz o seu estudo. Tal como em Plotino, primeiro vem a eternidade e só depois o tempo, que dela deriva. Mas não deixemos de o salientar logo, esta derivação é *toto coelo* diferente da plotiniana, como a partir da obra clássica de J. Guitton se sabe<sup>351</sup>. Tal como é de muitos modos diferente a relação — agora sim de pessoa a pessoa — entre o Autor e Deus. Trataremos destas diferenças mais tarde.

#### § 33. *A eternidade de Deus*

Se se começa pela eternidade, esta é estudada por sua vez a partir da criação *ex nihilo*. Como seria de esperar, porque nós estamos no tempo e é dele que

---

\* Continuação do estudo sobre o tempo publicado no n.º 12 (1997), pp. 381-439.

<sup>348</sup> *Conf.* XI, 1. Uso o texto bilingue da Bibliothèque Augustinienne, *Oeuvres de Saint Augustin*, vols. 13 e 14, edição já citada na nota 14. Para simplificar utilizo, para referir os capítulos, apenas a numeração árabe.

<sup>349</sup> *Ibid.* 2 e 5.

<sup>350</sup> *Ibid.* 6-12.

<sup>351</sup> J. GUITTON, *o. c.* pp. 94-96.

vemos a eternidade, e por outro lado o tempo não só deriva dela mas de algum modo a ela há-de retornar, o estudo faz-se sempre em contraste entre ambos, ressaltando no conjunto a eternidade como «concentração» e o tempo como «distensão». Mas isto não significa, como é óbvio, que ambos pertencem ao mesmo género. Ao contrário, apesar da definição de um em confronto com o outro, e da origem e destino do tempo em relação à eternidade, a diferença desta última é mesmo de *género* em relação ao primeiro. É isso que Agostinho não deixa de marcar, desde o início.

Ao executar as suas obras, escreve com efeito, o artista dispõe já não só da forma e da matéria a trabalhar mas do seu próprio corpo capaz de aplicar a forma à matéria. Ora o Criador não. Porque ele é o criador de *todas* as coisas, fora dele nada há, de material ou formal, de que possa dispor. Deste modo, como terá podido agir? O modelo vai ser o «falar» do nosso «mandar» fazer as coisas, mas falar que naturalmente já se toma ao nível religioso e depois de depurado pelo pensamento grego, designadamente neoplatónico. A criação fez-se através da palavra. «Falaste — diz Agostinho, sempre e por toda a parte a dirigir-se a Deus — e as coisas foram feitas. Foi pelo teu Verbo ou Palavra que as fizeste»<sup>352</sup>.

Só que é justamente necessário precisar este falar de Deus. As palavras humanas começam e acabam, têm duração, para além de que são corpóreas, sensíveis, deste modo implicando um corpo que as profira. Não é assim para Deus. Não apenas não há ainda tempo porque nada foi feito, como não há nenhum corpo. As palavras pelas quais ele tudo cria, refere, não são do mesmo género das que se ouviram, por exemplo, na transfiguração de Jesus: «Este é o meu filho muito amado...» Estas últimas foram manifestamente proferidas por uma criatura ao serviço da vontade eterna de Deus e não por ele próprio<sup>353</sup>. A palavra criadora é, como já foi dito, o próprio Verbo, a Palavra de Deus, «que é dita eternamente (*sempiternae*) e pela qual eternamente tudo (*omnia*) é dito». Nela, na verdade, «não é preciso acabar o que se dizia e dizer outra coisa para se poder dizer tudo, mas tudo é dito ao mesmo tempo (*simul omnia*) e eternamente (*sempiternae*)». Note-mo-lo bem: «tudo ao mesmo tempo» e «sempre», sem falhas num e noutro sentido. Trata-se claramente das duas dimensões que já encontrámos em Plotino: a da compreensão e a da duração. Temos logo à partida todas as coisas, de modo que não é preciso entre elas a sucessão, não é preciso perder as anteriores para ganhar as seguintes, ou mesmo só ganhar estas conservando as primeiras; e este conjunto omnicompreensivo não existe só durante algum tempo, de maneira que teria o nada antes e o nada depois, mas dura eternamente. Aqui Agostinho não confere mais rigor a esta dimensão da duração eterna, mas fá-lo-á mais adiante, nomeadamente no capítulo 16 com as famosas fórmulas: «os teus anos são um único dia» (*Ps.* 90, 4) e «o teu hoje é a eternidade». Tal rigor já está sem dúvida implícito no seu pensamento, mas aqui, partindo da sucessão das coisas no tempo, em que umas dão lugar às outras, interessa-lhe antes sublinhar que a Palavra de Deus tem já sempre a totalidade, podendo assim durar sempre, já que não tem

<sup>352</sup> *Conf.* 7.

<sup>353</sup> *Ibid.* 8.

de deixar a anterior para passar à seguinte. É o que ele significa por contraposição logo a seguir: «de outro modo — isto é, se fosse necessário «acabar o que se dizia e dizer outra coisa para se poder dizer tudo» — já teríamos o tempo e a mudança, não a verdadeira eternidade». Donde resulta, conclui, que «é bem pelo teu Verbo, coeterno a ti, que de modo simultâneo e eternamente dizes tudo o que dizes, assim se fazendo, também simultânea e eternamente, tudo o que dizes que se faça». O que naturalmente traz um problema, ainda enunciado neste passo mas a que vai responder já no capítulo seguinte: as coisas são feitas simultânea e eternamente, quando Deus num único acto diz que se façam; no entanto, «não é em simultâneo e de uma vez por todas que elas acontecem», mas sucessivamente<sup>354</sup>.

«Porquê isto?» Como é possível que o tempo, com a sua irreductível sucessão, com uma coisa antes e outra depois, seja criado num acto de simultaneidade, sem o mínimo de sucessão? Agostinho não sabe em concreto como isso se faz, porque seria preciso ser omnisciente como Deus o é, mas mesmo assim julga conhecer quais são os princípios da solução: «tudo o que começa e acaba — escreve — começa e acaba quando precisamente na razão eterna se conhece que isso deve começar ou acabar; razão eterna em que nada começa nem acaba e que é o teu Verbo»<sup>355</sup>. Se nos lembrarmos do que já Plotino escrevia a propósito do conhecimento em acto e portanto não sucessivo das espécies de um género por parte da Inteligência, ou do que mais tarde Leibniz irá exprimir a este respeito de um modo ainda mais simples, compreenderemos o que ele quer dizer. «O omnividente — diz com efeito o último autor — poderia ler (...) o que se faz em toda a parte, e até o que se fez ou fará, conhecendo como presente o que está afastado quer no tempo quer no espaço»<sup>356</sup>. E J. Guitton, precisamente a propósito do caso vertente, irá declarar aprofundando a questão: «Se nos colocarmos no ponto de vista de Deus, as relações de duração (...) reduzem-se a relações de ordem»<sup>357</sup>. Parece deste modo que o tempo, com a sua sucessão, pode mesmo ser contido num único acto de Deus sem sucessão. Só que apenas parece; isto só é possível à primeira vista, se aprofundarmos devidamente o problema, não é. Por três razões, das quais as duas últimas nos irão, não digo aprofundar, mas concretizar o conceito de tempo. Em primeiro lugar, pelo que já dissemos no § 28 (para o caso da Inteligência de Plotino) a respeito da reunião de todas as determinações, de todos os conceitos parciais, num único conceito: havendo a *de-finição* para o homem e esta, ao usar-se para um elemento, afastando por essência, ainda que momentaneamente, a totalidade dos outros constituintes do universo, pura e simplesmente não se pode pensar a referida totalidade, mas só uma parte de cada vez, justamente com a incontornável sucessão que isso implica. Depois porque, se a simples multiplicidade dos conceitos parciais, que são, eles, eternos e por isso simultâneos uns em relação aos outros, já implica a sucessão por parte

<sup>354</sup> *Ibid.* 9.

<sup>355</sup> *Ibid.* 10.

<sup>356</sup> LEIBNIZ, *Monadologia*, § 61.

<sup>357</sup> J. GUITTON, *o. c.* p. 172.

do sujeito — já implica a transição *deste* de um a outro para os percorrer a todos —, agora o tempo tem a sucessão nos seus próprios *elementos*, posto que se trata precisamente da sucessão e não da simultaneidade; *o tempo implica que, enquanto há um elemento, não haja os outros*: se temos o primeiro, não há os seguintes, se temos o último, não há os anteriores e, se se trata de um elemento do meio, não há nem os anteriores nem os posteriores. Nós decerto pensamos às vezes o tempo abstraindo deste nada complementar que, à vez, cada elemento implica e, deste modo, reunimos numa simultaneidade os vários elementos do tempo. Mas neste caso estamos a visá-lo em parte a vazio, estamos justamente a abstrair desses nadas que os elementos implicam (como abstraímos triângulo de triângulo rectângulo, acutângulo, etc.), sendo mesmo por isso que essa simultaneidade não é o espaço mas uma *outra* dimensão; se queremos pensar esta dimensão inteiramente a cheio sem nada abstrair, temos de morar *de cada vez* no elemento que existir, porque não há mais nenhum. Ora Deus não pode abstrair; Deus — pensando *arquetipicamente* o mundo — tem de pensar a cheio todas as determinações deste e não abstrair de nenhuma, sob pena de não a haver. Daí que ele, em virtude da essência do próprio tempo, não possa pensar este num único acto sem sucessão. Ainda aí suporemos decerto a «intenção» de que «isso» seja tempo, porque somos nós que estamos a falar desse acto único: a «relação de ordem» de que fala J. Guittou é precisamente o resultado da abstracção do nada mútuo dos elementos; mas na realidade não há intenção que valha, porque em Deus nada pode ser referido a vazio, e obviamente não é a mesma coisa tudo existir ao mesmo tempo ou só uma parte de cada vez. Esta pois a segunda razão, que não é no entanto a última. Já temos a sucessão *do* sujeito que deriva da definição e a própria dimensão da *sucessão* que não pode ser reduzida à simultaneidade, mas não temos o «acontecer» mesmo desta sucessão. É que cada elemento do tempo, cada elemento desta sucessão, não é um «parado ser», mas a «passagem mesma do nada ao ser», não estamos simplesmente de cada vez no «resultado morto» do acontecer, mas na «vida» que é o próprio acontecer. Para o exprimir à maneira de Bergson, o tempo na sua essência mais profunda é o que se pode pôr em relevo com a hipótese dos movimentos do universo «duas ou três vezes mais rápidos», a que já aludimos no § 1 e que analisaremos ao tratar deste autor: como ele diz, as contas da Física não dariam por nada e só para a consciência «que passa de um momento a outro» haveria essa rapidez; eu apenas faria o reparo de que é para a consciência «que está no nada e a ela vem ter de cada vez o ser» que há toda e qualquer rapidez. Dito ainda de uma outra maneira, breve: o tempo não é sucessivamente o já «feito», mas o próprio «fazer». Pode este, em virtude da sua natureza, ser menos visível que aquele; mas o tempo, na sua última essência, não é outra coisa. Ora, se isto é assim — era esse o ponto — Deus, ao pensar o tempo, muda com ele, «acontece» com ele, ao próprio «ritmo» desse acontecer. É inevitável. Não só já tinha, quer em virtude da de-finição quer *a fortiori* em virtude da sucessão, de ir de elemento em elemento, mas tem mesmo agora de ir na onda viva da mudança, na fenda do acontecer; pensar o tempo — naturalmente na sua concretude, sem nada abstrair, como para o Deus criador é obrigatório — é mudar, é nessa exacta medida *ser* tempo.

Mas vamos supor que as coisas são como Agostinho pensa: que é possível a Deus ver de uma assentada a totalidade do tempo, que lhe é possível a «intenção» que transforma uma simultaneidade em sucessão e que já é tempo a mera sucessão do feito. Nesse caso, se Deus vê, no seu acto omnicompreensivo, a totalidade das coisas temporais, se vê, na sua própria linguagem, quando cada uma começa e quando acaba, é claro que ele pode bem criar num único acto eterno o próprio tempo. Pelo que podemos continuar a seguir o seu pensamento.

Não têm deste modo razão aqueles que perguntam: «Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?» Porque em Deus não há tempo. Ele é verdadeiramente eterno, nele não há de nenhum modo nem antes nem depois; a própria criação, como acabamos de ver, realiza-se num único acto sem qualquer sucessão. Certo, esta é a resposta de Agostinho. No entanto ele não responde completamente, como vamos já ver. Aliás, o problema complica-se. Na apresentação da objecção — que corresponde às dificuldades próprias do pensamento grego face ao judaico-cristão — ele continua: «Se não fazia nada, porque não continuou de igual maneira e se absteve de trabalhar? Se não foi assim, e nele surgiu uma vontade nova, como pode então ser verdadeiramente eterno? Porque, na verdade, essa vontade não é ela mesma já uma criatura, antes pertence à sua substância, posto que nada seria criado se antes não houvesse a vontade do Criador. Ou, se para ser eterno sempre teve a vontade de criar, porque não é então eterna a criação?»<sup>358</sup>

A resposta de fundo vem logo no capítulo 13 e acorda-se com os princípios postos. Os homens, sem nenhuma estabilidade no tempo, nada entendem da «estabilidade» da eternidade. Nesta última, tudo está inteiramente presente, enquanto no tempo não; nele, cada parte «expulsa» (*propelli*) a outra, para haver o passado de um futuro não pode existir *já* este futuro, e para haver o futuro de um passado não pode existir *ainda* esse passado. O que faz com que o tempo propriamente não seja; para ser, tem de se fundar naquilo que verdadeiramente «é». Ele não cita expressamente esta palavra de Platão que no § 21 vimos Plotino evocar, mas é bem o que está em jogo. Se não houvesse esse «presente», como poderia «ser» aquilo que de si mesmo *não é*? «Quem reterá o coração do homem — escreve exprimindo o essencial — para que tome estabilidade e veja como a eternidade estável funda os tempos futuros e os passados, ela que não é futura nem passada? Será que a minha mão tem este poder [de fundar]? Será que a mão da minha boca, com as suas palavras, pode fazer [as palavras remetem agora explicitamente para acção de fundar] uma tão grande coisa?»<sup>359</sup> É bem claro: são dois géneros diferentes, e a extensão do tempo (com o não-ser do antes e do depois que implica) é deste último, não da eternidade. Donde, é porque esta não tem nenhum não-ser ou mudança, que ela pode criar, num indivisível presente, todas as partes do tempo. Pode fazê-lo, quer imaginemos o tempo dentro da eternidade que o diz e faz pelo Verbo e pela Vontade, quer imaginemos a eternidade por baixo de cada momento do tempo, uma vez multiplicado o seu acto pela extensão dele.

<sup>358</sup> *Conf.* 12.

<sup>359</sup> *Ibid.* 13.

Mas o facto é que este último, assim dito e feito ou fundado consoante as perspectivas que tomamos, não existe desde sempre, paralelo à eternidade, antes começou a existir, foi criado «no tempo». O que significa que antes do tempo propriamente dito houve um tempo vazio. E eis de novo as objecções: «que fazia Deus...?» Decerto, em Deus mesmo não há tempo. Mas há-o nas criaturas e, se estas não existem desde sempre, um tempo houve em que elas não foram feitas. Deste modo — posto o problema não do ponto de vista de Deus mas do das criaturas — é legítimo perguntar: porque não foram feitas antes? A resposta de Agostinho é que não há tal antes, que esse nada não é tempo, porque nada havia. Falando com efeito expressamente de um tal tempo, escreve: «Se alguém, com a sua fantasia volátil, for vaguear pelos tempos imaginários anteriores à criação e se admirar de que tu, Deus que tudo podes que tudo crias e que tudo manténs, artífice do céu e da terra, te tenhas abtido, sem a fazer, de uma tão grande obra durante inumeráveis séculos, que ele acorde e veja como é falso o objecto da sua admiração». Porque — continua — fora de Deus só há o que ele cria: se tais séculos existissem, isso significaria que eles já pertenceriam à criação e portanto que esta já se teria iniciado. E depois, para não deixar nenhuma porta aberta, tratando-se dos séculos anteriores à criação, eles são sem dúvida apenas passados; mas, para poderem ser passados, eles tiveram de ser presentes ou reais, o que, como acabamos de ver, não é possível porque já pertenceriam à criação<sup>360</sup>. Parece que não houve deste modo, na verdade, tempo anterior à criação, desaparecendo à partida as objecções: Deus teria desde toda a eternidade a vontade de criar as coisas no tempo efectivo em que as criou, criou-as e é tudo. Só que, em última análise, não é tudo. Agostinho, como se sabe, nem sempre é bom a passar do concreto para o abstracto. O simples projecto de Deus de criar as coisas «em tal tempo» — o tempo efectivo em que as criou — implica toda uma sucessão anterior em que nada aconteceu. Decerto, se nada aconteceu, não houve um tempo real. Mas nem por isso deixou de haver um tempo possível, melhor, uma sucessão vazia, graças à qual o tempo da criação é *tal* tempo, se *situa* onde na verdade se situa, *depois* desses «inumeráveis séculos». Supor, como por sua vez faz J. Guitton, que esse tempo anterior à criação não é senão um efeito da imaginação, «que se não pode impedir de estender o tempo anterior à criação, como um ser eterno que lhe mediria os seus actos»<sup>361</sup>, é esquecer o que acabamos de dizer. Não se trata de, estando nós no tempo, imediatamente pensarmos a eternidade da nossa perspectiva e, portanto, estendida pela duração deste, como o dissemos para Plotino no fim do § 21. O que aqui está em jogo já nem é a duração da eternidade, que é realmente de um *outro* género diferente do do tempo, mas o simples e exclusivo tempo das criaturas. Só que — e a questão é essa — é a própria criação «no tempo» que exige esse tempo anterior. Se as coisas não foram feitas desde sempre mas apenas a «tal» tempo, houve, antes do tempo efectivo, um tempo vazio. Se fosse possível a sucessão como pura relação à maneira kantiana, seria ela o tal tempo vazio; como não é segundo vimos no § 2, na

<sup>360</sup> *Ibid.* 15. Cf. o 14, onde já vem a ideia de que fora de Deus só há o que ele cria.

<sup>361</sup> J. GUITTON, *o. c.* p. 166.

realidade do que se trata é de abstrair a «pura sucessão» da «sucessão das coisas reais» e de projectá-la por trás do tempo real desde toda a eternidade.

E assim Agostinho não responde na verdade de maneira completa às objecções. Se há, para a criação poder ter começado em determinado tempo, um tempo vazio infinito anterior, porque não foram as criaturas feitas antes? Porventura talvez «para se manifestar o poder de Deus sobre todo o ente», como o sugere S. Tomás e o explicita J. Guitton ao escrever que «a soberania e a independência de Deus (...) a sua transcendência se manifesta de um modo visível quando, ao supor-se que o nada precedeu a existência, se força o pensamento a conceber essa solidão incriada em que nada existe para além dele»<sup>362</sup>. Isto evidentemente em benefício do homem, para que este não perca a consciência da sua origem, já que Deus de nada precisa e portanto não carece do nosso reconhecimento dessa transcendência. Mas deixemos este ponto, porque os desígnios de Deus são insondáveis. O que sim sabemos, porque ele o diz e sem isso não teria razão de ser o acto da criação, é que esta foi feita porque «isso era bom»: a Bíblia por toda a parte o pressupõe e o relato da criação ritualmente o repete. Era bom, bem entendido, antes de tudo para as próprias criaturas, porque Deus de nada precisa. Ora — é o problema — neste contexto, porque não as criou antes? Se era bom existirem, deveriam ter sido criadas desde toda a eternidade. Não o fazer foi manifestamente uma falta. Não há por onde fugir. E já começamos a ver que o que J. Guitton chama o rigor judaico-cristão — justamente a propósito da criação bíblica enquanto superação da causalidade grega<sup>363</sup> — é afinal outra coisa. Trata-se antes da preponderância da religião sobre a filosofia, da prevalência da vontade sobre a inteligência. Referir-nos-emos a isto mais adiante.

Para já, acabemos de expor a concepção que Agostinho tem da eternidade, referindo-nos ao seu capítulo 16. Vimos atrás que ele punha a eternidade antes de mais do ponto de vista da compreensão: ela continha a totalidade do que há, para «não ser necessário acabar o que se diz e dizer outra coisa a fim de poder dizer tudo». É preciso pô-la também do ponto de vista da duração. Sem dúvida, se concebemos o tempo *dentro* dela, não se põe o problema, porque não nos situamos na duração do tempo. Mas, como é a nossa perspectiva habitual porque vivemos nele, se a concebemos dotada com a duração que deriva do tempo, então sim temos de comparar ambas as realidades e ver se também a eternidade dura paralelamente a ele, até porque o tem de fundar. É a este problema que o Autor responde no presente capítulo. Ela não dura, porque, se durasse, seria ainda tempo e «os seus anos» suceder-se-iam como os nossos, uns *depois* dos outros, de tal modo que «só existiriam todos quando todos já não existissem». Os anos da eternidade, diz numa primeira aproximação, «mantêm-se todos simultaneamente, pois que se mantêm», em vez de sucessivamente se excluírem uns aos outros, «os que vêm aos que vão». Os seus anos, afina a metáfora, congregam-se, reúnem-se apertadamente e fundem-se mesmo, de tal modo que «são um único dia». Dia

<sup>362</sup> *Ibid.* p. 157. E para S. Tomás (*In I De coelo*, lect. 29, *in fine*) *ibid.* p. 150, nota 1.

<sup>363</sup> *Ibid.* pp. 148-155.



que, e deixa-se a metáfora para enunciar a própria realidade, «não se segue a um outro dia», e que por isso se deve chamar antes um «hoje», que «não vai dar lugar a um amanhã, tal como já não sucedeu a um ontem». Eis tudo e eis aqui exactamente a ausência de nada que, segundo vimos no fim do § 21 há pouco referido, caracteriza a eternidade como um género diferente do do tempo. Este último, precisamente, inclui na sua essência o nada antes e o nada depois de cada presente de ser. E é mesmo um tal nada que lhe confere a sua extensão própria. Se o hoje se situa a seguir ao ontem, é porque ele no ontem era nada, e o ontem por sua vez passou a nada no hoje. Cada momento temporal, seja o primeiro, o último ou o que se situe pelo meio, tem sempre um nada antes e um nada depois; no caso de ser o primeiro, tem antes o nada que integra o acontecer como tal <sup>364</sup> e depois o nada que vai desde o seu termo até ao último acontecer do tempo (que agora é naturalmente negativo, o do desfazer do último presente); o último tem pelo lado do depois o nada deste mesmo acontecer negativo e pelo lado do antes o nada de todo o tempo até ele; o do meio tem antes e depois nada de igual extensão. É na verdade este nada, conscienciemo-lo bem, que *confere extensão ao tempo*; se tirássemos a todos os momentos os seus nada anteriores e posteriores, eles abater-se-iam sobre um único momento (organizado na vertical para não se confundirem) tão sem extensão como a eternidade. O que na realidade acontece, porém, é que todos os têm, assim o tempo se fazendo extenso. Mas não os tem a eternidade. E assim ela *não* se situa neste ou naquele momento do tempo. Ela, em absoluto não se situando e *existindo* (ela que é internamente sem sucessão e portanto desde este ponto de vista simples), é contemporânea de qualquer ponto do tempo, assim o podendo fundar. Melhor: existindo já sempre *antes e depois* — porque não tem os respectivos nada —, ela é mesmo *anterior e posterior ao tempo*; *este é-lhe em rigor interior*, tal como acontecia, mas nesse caso sem pôr o problema, na perspectiva em que o tempo (pensado e criado num único acto por Deus) se concebia dentro dela.

Eis onde nos conduziu a análise. Porque em Plotino o tempo não tinha nem de longe a densidade própria de que agora se revestiu, não fomos levados no seu caso a esta efectiva articulação entre as duas realidades, ele mesmo e a eternidade. Se tal articulação se faz — porque, por mais que se recue o tempo, a eternidade já lá está e, por mais que ele se mantenha, a eternidade ainda lá fica — ela abarca-o, o tempo é-lhe interior, podendo assim ser devidamente fundado. Agostinho, decerto, não desce explicitamente a estes pormenores. Mas está lá o essencial. Aliás, na sequência do capítulo, o próprio «é» de Platão lá aparece, se bem que à sua maneira. Após a conclusão célebre «o teu hoje é a eternidade», e a propósito do «hoje te gerei» do Salmo 2, 7, escreve: «Todos os tempos, foste tu que os fizeste; mas antes de todos os tempos, tu és». Os tempos precisaram de ser feitos, porque antes de serem são nada; mas tu e o teu filho, vós *sois* simplesmente.

<sup>364</sup> Cf. *supra* § 11.

§ 34. *A existência do tempo e a sua medida*

Acabamos de referir a diferença entre a eternidade e o tempo. Agostinho aproveita-a para passar ao estudo do último, assim relacionando sempre ambos. É naturalmente o problema que antes de tudo se coloca é, neste contexto, o de saber se o tempo existe. Aliás, deve mesmo dizer-se não só que o passado já não é e o futuro ainda não é, mas também, quanto ao presente, que ele é tal que de algum modo implica igualmente o nada. Desta maneira, não será que ele é mesmo o nada e pura e simplesmente desaparece? Vimos como Aristóteles também começava assim o seu estudo.

Todavia, ao fazermos a comparação com Aristóteles, é preciso desde logo notar que em aspectos importantes os seus mundos são muito diferentes. Em primeiro lugar, o nada do passado e do futuro é no nosso Autor bem mais acentuado e por isso «real» do que no Estagirita. Tem-se mesmo tanto a consciência de que onticamente o passado e o futuro já e ainda não são que é necessário, para se poder continuar a falar neles, substituí-los pelos seus derivados gnoseológicos, a memória e a previsão. Tal, bem entendido, não faz com que não mais se pense o próprio ser que o passado foi e o futuro será; não faz com que onticamente desapareçam mesmo o passado e o futuro e só fique a sua memória e previsão: porque esta mesma memória e esta previsão, por mais que se olhem em si mesmas, são justamente a memória e a previsão *de* esses presentes passados e esses presentes futuros. Se na linha de análise de Agostinho digo que o passado e o futuro já ou ainda não são onticamente e só são ainda ou já gnoseologicamente, é para, usando de resto esta terminologia mais explícita, precisar bem o que ele quer dizer. Na realidade, não é pura e simplesmente possível pensar o passado e o futuro ônticos como *nadas* até ao fim. Podemos sim, porque «estamos no hoje e o ontem e o amanhã hoje são nada» (para voltarmos ao exemplo do anterior § 10 — e na verdade já do § 10 de *Nova Filosofia*), pensá-los no imediato como o nada que eles hoje são; mas depois, se queremos mesmo referir-nos ao ontem que passou (em que fizemos «isto, isto e aquilo») e ao amanhã que aí vem (em que faremos por sua vez «isto, isto e aqueloutro»), é ao *presente* do ontem e ao *presente* do amanhã — portanto a eles como *ser* e não como *nada* — que nos referimos. Também em Aristóteles há decerto este nada imediato do passado e do futuro. Mas porque nele o nada em geral não adquiriu nem de longe a densidade do nada judeo-cristão — nele o nada era desde sempre e necessariamente substituído pela «primeira edição» das coisas, ao passo que no judeo-cristianismo podemos até dizer que o «nada existe», posto que o universo foi criado *post nihilum* e, quando deixar de existir, de novo aí ficará para sempre o *nada* — não se chegou de nenhum modo ao mesmo grau de consciencialização do nada do passado e do futuro. Caía-se também sem dúvida na tentação do imediato, pois que, estando no presente e no presente não se vendo o passado e o futuro, logo eles eram pensados como nada. Mas porque o nada em geral não era acentuado, e sempre que se queria pensar mesmo o passado «que na realidade havia acontecido» e o futuro «que na realidade ia acontecer» o que se pensava eram os presentes desse passado e os presentes desse futuro, o nada deles desaparecia

e ficava o seu ser; ficava o tempo na sua totalidade (ainda que não se atentasse nisso) como um conjunto de *presentes*, em que simplesmente um era objecto de percepção, o presente propriamente dito, e os outros de imaginação, o passado e o futuro como tais. A tentação, em resumo, existe nos dois mundos; mas enquanto ela é passageira no grego, em Agostinho, em virtude da densidade adquirida pelo nada que agora existe antes e depois do ser, fica-se nela e quer-se mesmo construir uma visão sistemática das coisas que a inclui: se onticamente já *não* há o passado e ainda *não* há o futuro, mas apesar disso falamos deles, tal sucede porque eles ainda e já existem em nós, na memória e na previsão. Mas visão sistemática, digamo-lo ainda uma vez, que não é possível: a memória e a previsão são-no *de* isso mesmo que memoramos e prevemos, não existem no vazio; esta é mesmo a diferença entre a imaginação *de* algo real e a *pura* imaginação. Podemos, isso sim — porque só temos o meio através do qual memoramos e prevemos e não as próprias coisas — fazer incidir a nossa atenção sobre tal meio e esquecer momentaneamente as coisas; mas não podemos, como o nosso Autor faz, arvorar esta abstracção delas em sistema, pretendendo na teoria, já que não obviamente na prática, que não haja o passado e o futuro ônticos; estes lá estão estruturalmente e só momentaneamente, só por uma abstracção que se sabe tal, podem ser não-considerados. Aliás, digamo-lo para que tudo fique claro, o arvorar da abstracção não se deve à abstracção ou atenção ao meio, mas àquela nadificação do ontem e do amanhã; são dois problemas diferentes que não devem ser confundidos; se não se perde de vista o passado e o futuro como *ser*, a abstracção não constitui problema, jamais reduz esse ser a nada, assim transformando um meio em fim.

E depois, quanto ao presente, se mesmo ele, que é o ser do tempo, parece de algum modo um nada em ambos, também isso sucede por razões diferentes. Em Aristóteles, para além da ausência de extensão por parte do instante, que faz com que ele propriamente não possa fazer parte do tempo, o que se põe em relevo é a aporia de ele não poder ser nem «um e o mesmo» nem «sempre novo». O que significa que se acentua tanto o instante como a actualidade que progressivamente há na continuidade do tempo que até parece que se quer constituir esta mesma continuidade com instantes, o que, justamente não sendo possível, gera a aporia. Em Agostinho não é assim. Aceitando sem dúvida a indivisibilidade e o carácter de acto do presente, ele não atribui no entanto nenhuma importância ao último, que neste contexto não gera a aporia, antes quase desaparece, e o que por sua parte acentua é que o presente só é tempo e não a estável eternidade «porque vai deixar de ser»; ou seja, esquecendo em grande parte o instante como o centro de gravidade do tempo, o que ele acentua é a caducidade do presente, um ser «com bicho», que «não se tem de pé». É aliás por esta diferença que a medida do tempo se põe no Estagirita antes de mais em termos de instante — sendo este a verdadeira *unidade* de medida — e em Agostinho predominantemente em termos de porções ou «espaços de tempo», o presente apenas aparecendo quando de todo se não pode evitar. Julgo que a presente diferença entre os dois autores se deve — para além da maior densidade do nada a que aludimos — a que o primeiro parte do movimento já sempre sucessivo e então o que é preciso

fazer é a sua determinação em termos de um «agora actual» que o divide em «antes» e «depois», ao passo que o segundo, não admitindo de nenhum modo o movimento corporal na base do tempo, tem de constituir a própria sucessão a partir da unidade primitiva da alma, e ainda por cima está interessado na medição prática do tempo, o que o leva apenas a «porções» dele; atento (para além desta medição de tipo prático) antes de tudo à extensão, ao jogo, como veremos, de «distensão» e de «intenção» da alma, não se dá conta, como já sucedia em Plotino (mas aí por uma outra razão, por estar atento à «dimensão ontológica»), do papel decisivo do instante na respectiva continuidade, assim o deixando como que sumir-se. Mas deixemos para já o aprofundamento destes aspectos, que compreenderemos melhor mais adiante. Aqui importa referir que, apesar de os mundos serem muito diferentes, também o nosso Autor inicia o seu estudo do tempo pelo problema da sua existência.

Na verdade, se o tempo até parece mais o nada que o ser, se o passado já não é e o futuro ainda não é — e o próprio presente para não ser a eternidade é o que «tende a não ser» — será que ele existe? O que poderá ser semelhante coisa? É famosa a sua resposta. «Se ninguém mo pergunta sei, mas se o quiser explicar àquele que mo pergunta, já não sei». Não parece que seja só retórica. Na verdade, já alguma coisa se sabe acerca do tempo, pois que a linguagem dele fala de muitas maneiras. Como antes escreve: ele é «nas nossas conversas o que há de mais familiar e conhecido», e «compreendemos, quer quando somos nós a falar nele quer quando são os outros»<sup>365</sup>. Mas também não é menos verdade que se sabe pouco, talvez porque ao fim e ao cabo a própria linguagem não seja ainda capaz de articular explicitamente os vários aspectos ou porque somos nós individualmente que, sem o devido treino, não a compreendemos como deve ser. Donde a dificuldade de enunciar uma verdadeira resposta. De qualquer modo, uma coisa é certa a partir desta alusão à linguagem, a primeira de toda uma série que denotará nele um autêntico hábito: é que é ela o seu guia na investigação. Tal como vimos acontecer para Aristóteles e sucede por toda a parte em todos os assuntos, também o nosso Autor vai reiteradamente à linguagem ver o que ela já diz, para deste modo se orientar, embora sem prejuízo de a ter de superar se e quando a evidência o exigir. Se ela com efeito exprime a nossa experiência, e o tempo tem nesta um lugar central, nada mais natural que a linguagem diga já muito do que ele é; mas, fruto dessa mesma experiência, também ela se engana, pelo que deverá ser corrigida quando for o caso, para além de aperfeiçoada na sua explicitação. Quanto a esta explicitação, ninguém dirá decerto que ela é a mesma antes e depois do texto das *Confissões*, e veremos nomeadamente o caso de correcção do «tríplice presente».

Com este apelo à linguagem, contudo, Agostinho não se demora mais no problema da existência do tempo. A resposta dependerá naturalmente do que se averiguar que ele é. Passa de imediato ao problema da sua medida, que lhe vai ocupar a maior parte da análise. Não porém, note-se desde logo, pela própria

<sup>365</sup> Conf. 17.

medida do tempo, antes para saber o que ele é, finalmente a «distensão da alma». Não é aliás por outra razão que ele irá interromper a análise do problema da medida para enxertar o da ligação do tempo ao movimento dos corpos, pois que, uma vez tendo-o separado energicamente destes últimos, poderá então, de direito e em definitivo, passar à «distensão da alma». Mas não nos antecipemos e sigamos antes a própria exposição do Autor.

«Falamos» pois no tempo e nomeadamente dizemos «tempo longo» ou «tempo curto». Dizemo-lo do passado e do futuro, mas não do presente, porque bem sabemos como ele é breve. E aqui começam as penas de Agostinho. Pois, como se pode dizer que o passado «é» longo ou curto, e que igualmente o futuro «é» longo ou curto, se o passado já não é e o futuro ainda não é? Como pode ser longo ou curto o que *não é*? Digamos antes — sugere como saída — que «foi» ou que «será» longo ou curto. No entanto, eis que logo a aporia se desenha de novo, donde o desabafo, mesmo que bem humorado: «será que também aqui a tua verdade se vai rir do homem?» Pois «o passado foi longo quando *já* era passado ou quando *ainda* era presente?» No primeiro caso, não saímos da hipótese anterior e, no segundo, não sabemos nós intimamente que o presente não tem extensão?<sup>366</sup>

Mas examinemos o segundo ponto explicitamente, para de uma vez por todas retirarmos essa hipótese. Sejam, por exemplo, cem anos. Será que todos eles podem ser presentes? É evidente que não, porque, se é um deles que está a decorrer, todos os demais serão passados ou futuros. Seja então um ano. Será que ele pode ser, em toda a sua extensão, presente? Também não, porque, dado o mês que na verdade está presente, todos os demais serão igualmente passados ou futuros. E assim para o mês que se resolve em dias, o dia que se resolve em horas, a hora que se resolve em «partículas fugidias». Só o *indivisível*, «o que já não pode ser dividido, por mais ínfimas que sejam as parcelas», pode ser o presente. Ele «passa com um voo tão rápido do futuro para o passado que não tem a mais pequena extensão; se tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro, ele que não tem espaço». Como pode assim o presente ser longo? Ele «grita» (*clamat*) que não pode<sup>367</sup>.

E estamos no princípio. O passado e o futuro não são tempos longos porque pura e simplesmente não são. E o presente, que é a única alternativa, também não pode ser longo porque, ele, não tem extensão. Como se pode resolver o problema? Como quer que seja, o facto é que nós comparamos os tempos entre si e dizemos — sempre a liguagem a conduzi-lo — que uns são mais longos e outros mais curtos, dizemos por exemplo que um é simples e o outro duplo ou triplo. Tal como podemos estabelecer, para além disso, que «é no momento em que eles passam que os medimos, medimo-los quando os percebemos». Isto porque justamente o passado e o futuro não são. Salientemos esta nota de Agostinho, porque ela é central na sua doutrina, sendo por isso que na continuação a referirá mais vezes, uma logo a seguir ao terminar o capítulo: «quando pois passa o tempo, pode

<sup>366</sup> *Ibid.* 18.

<sup>367</sup> *Ibid.* 19 e 20.

perceber-se e medir-se» (*cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest*). Veremos que ele afinal constrói uma teoria que em parte é inválida. Mas isso será mais tarde. Aqui notemos que ela é a alternativa que lhe resta, apesar de não sabermos ainda como o presente, sempre indivisível, pode «constituir» ou mesmo que seja «integrar-se em» uma extensão. É tanto a alternativa que lhe resta que ele escreve logo a seguir ao primeiro passo citado: pois «quanto aos tempos passados que já não são e aos tempos futuros que ainda não são, quem os pode medir? A não ser — argumenta por absurdo — que alguém tenha a audácia de dizer que se pode medir o que não existe!» É esta pois a situação: não existindo nem passado nem futuro, resta o presente, e é nele que se mede o tempo<sup>368</sup>.

Mas mede como? Ou antes: sabemos «onde» ele se mede, no presente; mas «o que» se mede? Na verdade, o presente não constituindo uma continuidade, onde poderá ela existir para, passando pelo presente, aí poder ser medida? Começa a vislumbrar-se a solução. Não há onticamente o passado e o futuro, mas há-os do modo que qualificámos de gnoseológico. Na verdade, se em absoluto não os houvesse, como seria possível a capacidade, que inegavelmente temos, de prever as coisas futuras e de contar as passadas? Para as prever, com efeito, temos minimamente de as ver, pois caso contrário nada haveria que pudesse ser previsão; mas elas onticamente ainda não existem; o que é isso que aparece na previsão? E por outro lado, os que contam o passado não o fazem à toa, como se nada dele vissem (e mesmo tratando-se da pura imaginação ainda algo haveria), antes vêem-no de algum modo e é de acordo com isso que vêem que o contam; ora isto não significa que, tendo embora desaparecido as coisas do passado, elas em nós continuam de alguma maneira? Afinal pode dizer-se — pois que há a história e a profecia — que o passado e o futuro são simplesmente o nada? Onticamente, decerto, são o nada. Mas, qualquer que seja o modo como isso se faça, porque eles aí estão — e estão naturalmente no presente — o futuro *já* existe e o passado *ainda* existe<sup>369</sup>.

E Agostinho vai estudar, para concretizar esta nova modalidade de passado e de futuro acabada de descobrir, o que são a memória e a previsão, dedicando-lhes os capítulos 23, para a memória, e 24 e 25, para a previsão, sagrada ou profana. «Quando se contam coisas verdadeiras mas passadas, é da memória que se tiram, não as próprias coisas, que essas passaram, mas as palavras concebidas a partir das suas imagens que elas, ao passar pelos sentidos, gravaram como seus vestígios no espírito. Assim a minha infância, que já não existe, pertence ao tempo passado, que já não existe; mas a sua imagem, quando a evoco e narro, é no tempo presente que a vejo, porque está ainda na minha memória». Temos aqui uma excelente síntese da doutrina agustiniana da memória. Quando uma coisa está à nossa frente, nós damos pela nossa parte o acto de consciência e ela dá o acto do que ela é, gerando-se o «acto comum» do seu conhecimento, para o dizer com a excelente, ainda que um tanto esquecida, terminologia aristotélica. Mas, se isto é assim, quando a coisa está ausente, espacial ou temporalmente, como se explica

<sup>368</sup> *Ibid.* 21.

<sup>369</sup> *Ibid.* 22.

que nós vejamos «o que» vemos? O imediato foi pensar que, se sem as coisas presentes somos capazes de fazer isso, é porque de qualquer maneira as temos dentro de nós; e dentro de nós, desde a percepção, porque é desde essa altura que o somos capazes de fazer. Eis a doutrina imemorial de que, ao percebermos as coisas, elas deixam em nós os seus «vestígios», justamente as suas «imagens», através das quais depois as evocamos. Aliás, uma vez dentro de nós, tais imagens não servem só para evocar as coisas na sua ausência, mas também e mesmo antes de mais para mediar o próprio conhecimento na percepção. Trata-se, como decerto já se compreendeu, do conhecimento «em termos de representação» que encontramos por toda a parte, nos *eidôla* dos atomistas, nas palavras de Aristóteles «a alma é de alguma maneira todas as coisas» ou «não é a pedra que está na alma mas a sua forma», nas «ideias» e nos «fenómenos» de Descartes e Kant, na «matéria» da noese em Husserl. É óbvio, antes dos tempos modernos, não se trata ainda da representação à maneira de Descartes e Kant, em que a imagem é um objecto *quod*, ou seja, «aquilo mesmo que se vê», mas à maneira do pensamento precartesiano e depois de novo husserliano, em que ela é um objecto *quo*, isto é, aquilo «através do qual» se vê a própria coisa. É naturalmente neste último tipo de representação que se encontra Agostinho e é assim no seu âmbito que se constitui a sua teoria da memória: as imagens que nos ficam das coisas, antes de a mediar a ela, medeiam o próprio conhecimento perceptivo. Só que — e entramos propriamente no problema que aqui nos ocupa — a mediação que nela se passa não é tão simples como a da percepção. Enquanto nesta o que se vê é, ainda que mediado pela sua imagem, apenas e só a coisa, na memória, porque não há mais esta última, o que se vê é a própria imagem. Decerto, ultimamente referida à própria coisa que um dia foi real, já que se trata da imagem *de* isso; mas não é este o aspecto que aqui nos interessa; uma vez que a *própria coisa* já não é mais algo para nós, porque já não haverá mais essa percepção, *ela mesma* só pode ser referida *inteiramente* a vazio, e o que ainda a pensa, justamente a imagem, é então aquilo que se pensa. Daí que a imagem, mais do que um meio, seja agora aquilo mesmo que se vê. Só que *onde* se vê exactamente? Lá mesmo no sítio espacial e temporal da própria coisa? Ou em nós, que somos antes de mais o nosso corpo e portanto, mesmo que vagamente, dentro das muralhas da nossa pele, com a proximidade espacial e temporal que isso implica? As coordenadas para resolver o problema estão traçadas. Por um lado, é para o próprio sítio onde a coisa se deu que nos dirigimos e conseqüentemente é *lá*, no espaço e no tempo, que, se nos libertamos de todas as teorias, sem ambigüidades colocamos a imagem; mas por outro essa imagem entrou em nós e portanto no nosso corpo aquando da percepção e em conseqüência é *aqui* e *agora* que, se atendemos desta vez às teorias, não podemos deixar de a pôr. Neste contexto, julgo que o que se passa é o seguinte. Quando se trata da percepção, porque o que se vê é a própria coisa, a imagem está no nosso corpo através da qual vemos a coisa; quando se trata da memória, porque o que se vê é a própria imagem mas por outro lado se julga que isso se faz porque há em nós desde a percepção uma imagem através da qual é possível a imagem propriamente dita, supomos que há em nós uma imagem-meio através da qual podemos ter a imagem-objecto. Ou

seja, em resumo: a imagem recebida em nós e que como meio permite a percepção, em nós continua com a sua proximidade espacial e temporal e desdobra-se em imagem-meio e imagem-objecto (a imagem-memória propriamente dita) sempre que a intenção memorante a anima, eis tudo. O meio não é, por definição, o que se vê. Mas é firmemente lá suposto. Daí a ambiguidade da doutrina: é lá nos respectivos sítios espaciais e temporais que vemos as imagens, mas a partir de nós.

A partir de nós, note-se bem, no sentido de que é através de um efectivo *duplo* aqui e agora do objecto em questão que este último se vê. Porque a partir de nós é sempre. Já quanto ao espaço, com efeito, nós estamos onde está o nosso corpo e é a partir de lá que efectuamos a recordação da coisa no seu sítio certo; quanto ao tempo — que é aqui o nosso verdadeiro problema — dado que após a duração da coisa há uma sequência de nada dela paralelos ao ser que entretanto for havendo, é sempre a partir de cada um destes nada que nos recordamos dela lá no seu tempo próprio. Mas não há aqui qualquer duplo: tudo o que há é «o nada ou os vários nada», consoante estamos no nada imediato à coisa ou nos outros, «e a coisa». Estes nada fazem decerto parte daquilo que eu vejo, justamente eu já não tenho simplesmente a coisa (isto é, a percepção) mas essa coisa vista a partir do seu nada ou nada posteriores e por isso entrada num processo de progressivo apagamento; mas nenhum destes elementos se desdobra num duplo de si próprio, de tal modo que para se ver o elemento-objecto se teria de passar primeiro pelo elemento-meio, ao contrário só há os primitivos elementos ou elementos-objects. Nós, estando no respectivo nada em que estamos, vemo-lo, vemos no caminho para a coisa os outros nada (se os há e se os explicitamos) e vemos no termo deles a coisa, no seu próprio lugar espacial e temporal; não há qualquer duplo pelo caminho ou no termo dele. Ou se se quiser e mais simplesmente — porque na verdade o nada pela sua própria natureza tende a passar despercebido — vemos o resultado que os nada produziram na coisa original diminuindo-lhe a intensidade e plenitude: vemos essa coisa, com o seu respectivo grau de apagamento, lá no seu lugar espacial e temporal, e é tudo. A verdadeira memória é esta, como cada um, esquecendo todas as teorias, o pode comprovar, observando o que se passa com as suas memorações das coisas reais. A doutrina que lhe supõe um duplo mediador, para desse modo a explicar, não só traz as decantadas dificuldades — postas em relevo de Aristóteles a Merleau-Ponty<sup>370</sup> — de como uma coisa «presente» nos pode dar o passado e o futuro enquanto tais, mas até, se a analisamos no próprio campo em que foi estabelecida e portanto animarmos esse presente com a intenção do passado e do futuro, se revela flagrantemente uma impossibilidade. Foi o que tentámos mostrar — decerto para a percepção, mas isso vale para todo o tipo de conhecimento por mediação — em outro lugar, com as quatro hipóteses que tentam concretizar a tradicional representação *quo*. Se através do termo mediador se vê o objecto (a coisa propriamente dita na percepção ou a imagem propriamente dita na memória) é

<sup>370</sup> ARISTÓTELES, *De mem. et remin.* 1, 450 a 25-451 a 2. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, pp. 472-474.



porque ele é de algum modo transparente: desta maneira, sim, vê-se ainda o que há para ver, o próprio objecto, e através do respectivo meio. Só que tal não passa de uma ambiguidade: na exacta medida em que for transparente, o meio não se verá (não sendo por isso nenhum meio) e, na medida em que não o for, ver-se-á sem dúvida, mas constituirá um obstáculo para o objecto, que se deixará de ver. Para tornar a mediação possível, recuemos o termo mediador para o sujeito. Uma vez neste, parece que poderá ser meio sem ser obstáculo. Só que é preciso concretizar, é preciso saber como está no sujeito. Ao lado ou atrás do ver? Para além de que o sujeito não é uma casa vazia mas o próprio ver, se está ao lado ou atrás, o ver arranca depois ou ao lado e não lhe toca; bem o podemos imaginar lá, não será meio. Para ser meio, temos, neste contexto, de o imaginar fundido e completamente fundido com o próprio ver, porque, na parte em que isso ainda não suceder, continuaremos na hipótese anterior. Mas, se o pensamos completamente fundido com o ver, o ver será o meio e o meio o ver, não teremos mais nem um nem outro. É irremediável. Só é aparentemente possível a pretendida mediação porque, tendo sido suposta em nós uma imagem das coisas para explicar a memória que delas temos na respectiva ausência, jamais se concretizou essa mediação; se tal se faz, não há hipótese que permita, passando pelo meio, atingir as coisas ou em geral o objecto. Ou antes, há uma hipótese possível sim: vermos primeiro o meio e só depois o objecto, à maneira de um trampolim obrigatório para este último. Mas essa (a quarta) é manifestamente uma hipótese que não é real: no caminho para os objectos, como cada um o pode comprovar fazendo as experiências na percepção ou na memória, nada há, apenas há os objectos lá mesmo onde eles se situam e rigorosamente mais nada<sup>371</sup>. — Como se explica então a memória das coisas ausentes? Tanto quanto se pode explicar o que acontece, a partir daquilo mesmo que ela é. Em primeiro lugar, na concepção do tempo como ser e não como nada, o passado *ainda existe*; não certamente agora, mas lá no seu tempo próprio, no seu presente. E depois o passado foi algo *visto*, que esteve na minha *consciência*, e não algo às escuras, que dela tenha estado ausente. Nestas condições, ao dirigir-me para lá, posso ter ainda *isso*. Naturalmente, através do nada em que agora estamos e que faz com que não só a coisa já não exista (agora) mas ainda tenha perdido intensidade e plenitude. Mas isto

<sup>371</sup> J. REIS, *o. c.* pp. 95-99 e 178-181.

Cf. para a terminologia *quo* e *quod* J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1946 (1932), *Anexo I*, pp. 769-819. Há um resumo do essencial pp. 780-781. Chega-se a dizer que o conhecimento por representação é a condição do nosso conhecimento finito (p. 780, n. VI), tão grande é o hábito da representação. Aliás isto está na linha de Kant, para quem o homem é *receptividade*, face à *espontaneidade* de Deus. Kant que simplesmente elevou a sistema um hábito milenar. Mas traça-se uma boa história do problema, indo, para além de Descartes e de S. Tomás, ao próprio Aristóteles, de que se cita, p. 781, na palavra do Aquinense, o famoso passo do *De mem. et remin.* 1, 450 b 27: «o movimento para a imagem *enquanto ela é imagem* e o movimento para a coisa são um só e mesmo movimento» (*Sum. theol.* III, 25, 3). Se se analisa o passo, parece que está tudo muito bem, que se vai na pura imagem-meio para a respectiva coisa. Mas afinal ou há mesmo algo para além do puro ir (e nessa medida fico preso no comboio. é a este que vejo) ou não há (e não há comboio, não há mediação). O que aqui temos é algo que se pode concretizar quer na hipótese do meio transparente quer na da fusão.

é justamente o que distingue a memória, ou imaginação, da percepção: esta é a coisa *sem* qualquer mediação de nada, aquela a coisa *com*, *através* das diferentes camadas ou graus de nada. É aliás por essa razão que a memória pode ser a referência à coisa no seu *exacto* lugar temporal: ainda vamos ao próprio lugar da percepção, mas já não a esta, porque já levamos o nada. Antes, tínhamos a coisa sem o nada e por isso na sua intensidade e plenitude, «em pessoa», «em carne e osso»; depois, só transfigurada pelo nada e por isso empobrecida, razão pela qual — pois que a queria ter a ela mesma — a imaginação é a referência a uma percepção, quer ter mais do que tem, é a «saudade da sensação»<sup>372</sup>. Mas deixemos isto, que aprofundaremos mais tarde ao tratar de Husserl.

Aqui importa concluir que a memória é para Agostinho o pensamento das coisas lá mesmo onde elas se deram, mas, em virtude da teoria explicativa, através das imagens que elas em nós deixaram ao serem percebidas. Quanto ao futuro, ele é naturalmente pensado a partir do passado: por exemplo, a experiência antes repetida de que atrás da aurora vem o sol faz-me prever, agora que vejo a aurora, que daqui a pouco virá o sol. Mas não é isto que interessa ao nosso Autor. No quadro de que onticamente o passado já não é e o futuro ainda não é, a sua atenção vai para a existência já do futuro, na imagem que em mim há do sol que vai nascer. Na verdade, se este nascimento ainda não existe, mas eu já me posso reportar a ele, é porque, em vez de um hipotético vazio também em mim, que em absoluto faria que nada houvesse, em mim já há, tal como a havia ainda para o passado, a sua imagem<sup>373</sup>.

Eis, apesar de o passado já ter desaparecido e de o futuro ainda não existir — sempre o ponto de partida de Agostinho — como eles afinal ainda ou já são, assim podendo vir talvez a resolver-se as diversas aporias do tempo. O passado e o futuro descobertos são aliás tanto, a sua existência impõe-se-lhe de tal maneira, que ele acha que, em rigor, não se deve mais dizer que o tempo se divide em «passado, presente e futuro» mas — o passado e o futuro gnoseológicos existindo no presente como imagens dos respectivos tempos — em «presente do passado, presente do presente e presente do futuro». Presentes que, refere ainda, «existem na alma», já que são respectivamente «a memória, a visão directa e a previsão»<sup>374</sup>. O que faz com que pareça que já tudo afinal aqui é dito. E sem dúvida o essencial é-o. No entanto Agostinho não termina assim a sua análise. Ele é um destes autores que se investem inteiramente no que dizem, que cultivam de tal modo uma sinceridade tão radical que só quando vêem por completo o tema em apreço, e por isso não têm mais dúvidas, então se sentem habilitados a exprimir o respectivo pensamento. O que naturalmente leva tempo. Sobretudo quando se trata de chegar a conclusões difíceis e que não são as mais habituais. Daí, por norma, as suas demoras e repetições. Ele está, antes de convencer o leitor, a convencer-se a si próprio. E daí, no caso presente, os dois altos que efectua — respectivamente capítulos 27 e 29-31 — antes de atacar a resposta propria-

<sup>372</sup> J. REIS, *o. c.* p. 162.

<sup>373</sup> *Conf.* 24.

<sup>374</sup> *Ibid.* 26.

mente dita. No primeiro, faz o ponto da situação acerca da aporia da medida, salientando os três pontos adquiridos: é quando os tempos passam que os medimos, ou seja, no presente; sabemos-lo, porque efectivamente os medimos e quando eles não existem não podem ser medidos; só que, se antes e depois não existem, e no presente não têm dimensão, não sabemos afinal o que medimos. Já sabemos, decerto, que o nada óptico do passado e do futuro vai ser substituído pelo seu ser gnoseológico. Mas o Autor ainda não utiliza essa descoberta, pelo que, mesmo acrescentando que o tempo que se mede «vem do futuro, passa pelo presente e vai para o passado»<sup>375</sup>, não se chega à resposta e mantém-se o impasse. É que antes — e trata-se agora do segundo alto, sem dúvida o mais longo e mais importante — é preciso que Agostinho, e com ele o leitor, estejam inteiramente convencidos de que o tempo nada tem a ver com o movimento dos corpos. Então sim, mas só então dado o predomínio da tradição contrária, ele poderá ser de natureza espiritual, e poderá ser determinado com exactidão, em última análise como o *acto de ver* para o passado, para o presente e para o futuro.

### § 35. *O tempo e o movimento dos corpos*

Não é possível que o tempo seja o movimento do sol, da lua e dos astros — começa — porque, se assim fosse, não haveria razão para não ser «o movimento de todos os corpos». Na verdade, se o tempo é mesmo o movimento corporal, ele estará onde houver tal movimento e não se poderá dizer que é o movimento deste ou daquele corpo em particular, mas o de todos. Com isto, é óbvio, ele não quer dizer aquilo que nós defendemos no § 19, que o tempo é na realidade o movimento dos corpos e portanto que há tempo «onde» e «quando» houver tal movimento. Ao contrário, a sua intenção é até a oposta. Tal como vimos para Plotino, o tempo é para ele *à partida* tão independente de todo e qualquer movimento corporal que ele é mesmo independente do próprio movimento dos astros, «que sensivelmente o manifestam». A alusão a que poderia ser «o movimento de todos os corpos» é um argumento por absurdo, uma ironia, não uma hipótese examinável; dada a impensabilidade de ser o movimento dos outros corpos, pode-se exclamar: é tanto o movimento dos astros, como é o dos outros corpos! É o que em conjunto é nítido logo a seguir. «Mesmo que as luzes do céu parassem», escreve, se continuasse a haver outros movimentos, por exemplo, «se a roda do oleiro continuasse a mover-se», continuaria na mesma «a haver tempo para lhe medir as voltas e nos permitir dizer que elas são de igual duração ou, se umas vezes ela se move devagar e outras depressa, que umas duram mais e outras menos». Assim como as sílabas, que nós continuássemos a pronunciar, continuariam de igual modo a ser longas ou breves, «justamente por ressoarem durante mais tempo ou menos». Como Plotino, Aristóteles e toda a gente,

<sup>375</sup> *Ibid.* 27.

Agostinho está nessa concepção imemorial em que se parte do movimento do céu, que se não causa pelo menos abre a possibilidade de todos os outros movimentos, mas que logo se esquece porque, estando nós atentos ao que há para fazer, só nos interessa o espaço-de-sucessão vazio onde então tudo acontece incluindo aquele movimento do céu; e, sendo assim, se mesmo em Aristóteles não se consegue capturar esse espaço-de-sucessão vazio, não se consegue fazê-lo baixar do céu à terra, não se consegue fazer o tempo incarnar no movimento, nada de admirar que em Agostinho ele seja teorizado como inequivocamente independente desse mesmo movimento. O que no entanto não obsta, não deixemos de o notar, a que mesmo assim nele o tempo ainda se ligue sempre ao movimento. É o caso, como vimos, do seu começo e do seu termo com a criação e a destruição do mundo, antes e depois da existência do universo não há tempo; o caso de alguns passos em que de modo expresso esta doutrina é estabelecida, como nomeadamente no capítulo 9 do livro XII: «Onde com efeito não há nenhuma forma a aparecer nem nenhuma ordem, nenhuma coisa vem ou passa; e onde isto acontece não há evidentemente dias nem sucessão de espaços de tempo»<sup>376</sup>; o caso enfim do próprio texto em análise em que, estando a dizer que o tempo não é o movimento, mesmo assim não deixa de o invocar nos exemplos da roda e das sílabas que se pronunciam<sup>377</sup>. Referir-nos-emos a isto mais adiante.

Todavia Agostinho está convencido de que o tempo é na verdade independente do movimento. E para o mostrar, e ele próprio o ver com nitidez, não se fica pelo argumento ao absurdo, antes recorre a uma série de exemplos que da sua perspectiva o fazem como que experimentar. Suponhamos que o sol se move mais depressa que o habitual ou, ao inverso, que pára. Suponhamos, em concreto, que ele perfaz uma volta durante o tempo normal de uma hora, que se move portanto vinte e quatro vezes mais depressa que o habitual, ou que se mantém parado durante toda a duração normal de um dia. E perguntemos se o dia — que naturalmente em toda a experiência continua a ter a duração normal das vinte e quatro horas — pode ser «o próprio movimento, a duração desse movimento, ou ambos». O movimento evidentemente não pode ser porque, dada a sua aceleração, teríamos então um dia composto «apenas por uma hora». A duração de um tal movimento também não porque, sendo ela apenas a de uma hora, seria nesse caso necessário «que o sol girasse vinte e quatro vezes para o perfazer». E também não pode ser simultaneamente o movimento e a duração porque, se o sol levasse uma hora a perfazer a volta, não teríamos a duração requerida e, se o sol se mantivesse parado durante toda a duração normal de um dia, teríamos agora sim esta duração mas não o movimento. Em todos os casos o movimento do sol, com a respectiva duração, não coincide com a duração normal de um dia: ou se considera parado ou vinte e quatro vezes mais rápido que o normal. E como todas

<sup>376</sup> Cf. *ibid.* XII, 14: «*sine varietate motionum non sunt tempora*». Cf. igualmente J. GUITTON, *o. c.*, p. 139, que não se esquece desta doutrina e cita ainda *De Genesi ad litteram*, VII, 8: «*Quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum variantur et vertuntur species...*»

<sup>377</sup> *Conf.* XI, 29. Acrescentemos ainda que, se o tempo é uniforme, isso se deve ao movimento contínuo e uniforme do céu, como logo adiante se diz e nós o vamos ver.

as velocidades são possíveis, incluindo a nula, a duração do dia — *que essa continua sempre inalterável* — nada tem a ver com o movimento do sol, é coisa que lhe é completamente independente.

Sublinhei: que essa continua sempre inalterável, porque tal é justamente a marca de que o tempo que Agostinho quer independente do movimento não é senão o referido espaço-de-sucessão vazio aberto pelo movimento do sol. Se assim não fosse, por que razão, já que no universo contingente de Agostinho se admitem velocidades diferentes para o movimento do sol, se não admitiriam também velocidades diferentes para o tempo? Se Deus quisesse, e como Bergson irá pôr a hipótese, o tempo não poderia ser mais rápido ou mais lento, e até, variavelmente, rápido e lento sem nenhuma uniformidade? É certo que J. Guittou, partindo do passo em que Agostinho aduz que mesmo «a pronúncia vagarosa de um verso curto pode demorar mais tempo que a pronúncia rápida de um verso longo», defende que no nosso Autor «não há uma medida fixa do tempo», que o tempo é «elástico», já que é uma «distensão da alma», não objectivo portanto mas subjectivo. Mas isto é manifestamente um equívoco. O que Agostinho está a dizer, partindo do exemplo da métrica dos versos em que a sílaba breve mede a longa, é que o tempo nem o movimento sensível de pronúncia dos versos é, que também esse pode como o sol ser mais rápido ou mais lento, mas outra coisa para além de tal movimento. E outra coisa que tem de ser «fixa», porque, caso contrário, não pode ser a unidade de medida, o termo de comparação dos vários movimentos nas diversas experiências<sup>378</sup>. Se a concepção do tempo como algo da alma, como algo «psicológico» e não mais «cosmológico» traz ou não problemas de uniformidade, isso é um problema de que trataremos sobretudo a partir de Bergson. Mas uma coisa desde já é certa, é que até aos tempos modernos, pelo menos, o tempo não é em nenhum autor algo psicológico no sentido de que, sem entrar o sujeito em cena, pura e simplesmente não o haveria. Ao contrário, o tempo está logo nos próprios movimentos objectivos e, conseqüentemente, tendo em conta o que temos dito a propósito do «espaço-de-sucessão vazio», ele é logo, sem mais problematizações, o que fica do movimento do céu quando se abstrai desse mesmo movimento. Querer olhar as doutrinas antigas com os óculos das concepções modernas é evidentemente confundir tudo, antes de Kant o sujeito nada produz a partir de si próprio, com nada contribui para a constituição do mundo. Mas deixemos este assunto — que será naturalmente melhor compreendido mais tarde — e continuemos a apresentar os exemplos de Agostinho.

Ainda no capítulo 30 há mais dois. Num, põe-se agora a hipótese de a volta do sol ser duas vezes mais rápida e por isso durar o tempo de doze horas. Se isso acontecesse à vez com a volta que dura as vinte e quatro horas do costume, obteríamos dois tempos que seriam respectivamente um simples e o outro duplo. Pois bem, podemos perfeitamente comparar os dois tempos e dizer que uma volta dura um tempo simples *daquele* duplo e a outra um tempo duplo *daquele* simples, ou seja, medimos cada movimento, não pela *sua* duração, mas por uma que lhe

<sup>378</sup> *Ibid.* 33. J. GUITTON, *o. c.* p. 186.

é independente. O que significa, e era o que se queria demonstrar, que os tempos ou as diversas durações nada têm a ver com o movimento do sol. O segundo exemplo é o da paragem do sol a pedido de Josué, para acabar de matar os inimigos<sup>379</sup>. «O sol tinha parado — escreve Agostinho — mas o tempo continuava a correr; na verdade, foi nesse espaço de tempo, suficiente para o efeito, que a batalha se travou e acabou». Neste caso — que é o único em que o dia se prolonga em relação ao habitual, mas por milagre (e de qualquer modo há o movimento do combate) — o tempo é tão independente do movimento do sol que nem há este último. (E que o tempo fosse as próprias acções do combate, já vimos que tal nem se põe para Agostinho).

Enfim, no capítulo 31, vêm os dois últimos exemplos. O primeiro é tirado da nossa experiência da medição da duração dos movimentos. À primeira vista parece o mais fraco, porque o tempo nele nos surge muito mais como a consequência do movimento do que como uma outra coisa independente que o mede. Mas isto só é assim porque não partimos daquilo que Agostinho começa por estabelecer logo no início do capítulo anterior: que «deseja conhecer a *força* e a *natureza* do tempo, *através do qual* medimos o movimento dos corpos» (*scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus*). Se assim se faz, estamos instalados à partida em algo em si mesmo, independente do movimento, e podemos com a sua própria realidade medir este, qualquer que seja a situação concreta da medição. Seja com efeito um corpo qualquer que vejo começar e acabar de mover-se. «É pelo tempo que meço quanto dura o seu movimento, desde o momento em que começa até ao momento em que acaba». «Se não vi — continua — a que momento começou e se continua a mover-se sem eu ver quando acaba, não posso medi-lo, salvo desde o momento em que o comecei a ver até àquele em que o deixo». Isto obviamente não quer dizer que ele antes e depois do intervalo de tempo em que o vejo não tem tempo; evidentemente tem-no; só que eu, não o vendo mover-se, não posso marcar na dimensão do tempo — sempre independente — qual o seu tamanho e em consequência declarar qual a duração desse movimento. Ainda o posso marcar menos do que — é uma terceira situação de medição — «se o vejo longamente» sem mais, isto é, sem determinar, mesmo vendo-a, essa extensão; em tal caso «apenas declaro que o tempo é longo, sem dizer quanto». Podemos sim marcar e dizer essa quantidade — é uma quarta e última situação — quando «podemos marcar os lugares espaciais de partida e de chegada do corpo em movimento»: a partir da distância percorrida (e conhecida a velocidade, supõe-se) sabemos quanto tempo demorou. Isto agora não quer por sua vez dizer que o tempo se reduz ao espaço. O que aqui se quer dizer é que, mediante o espaço, se pode determinar quanto tempo tal movimento dura; o mesmo é dizer que há, com o espaço, três dimensões e o tempo é sempre rigorosamente paralelo ou independente do movimento.

É ainda o que, no fim de tudo, o segundo exemplo referido vem pôr em relevo, ao invocar a duração do repouso. Trata-se, como é óbvio, de um caso idêntico ao de Josué, só que natural e não milagroso agora. «Na verdade —

<sup>379</sup> Jos. 10, 11 sg.

escreve — também quando um corpo varia, e tanto se move como pára, nós medimos não só o seu movimento mas ainda o seu repouso, e dizemos que houve tanto movimento como repouso ou que o tempo do repouso foi duplo ou triplo do do movimento». Se o repouso é por definição o não-movimento, e é medido pelo tempo, é porque o tempo é, em definitivo e flagrantemente, uma outra dimensão diferente da do movimento. É claro, o repouso enquanto tal não tem, como vimos noutra lugar e o evocámos acima na nota 166, tempo: o tempo com que o medimos é o dos outros movimentos. No entanto para Agostinho isto está longe de ser assim e trata-se antes de uma prova mais, e irrecusável, de que o tempo é mesmo e para todo o sempre independente do movimento dos corpos. O mesmo é dizer, é de natureza espiritual. Pelo que o nosso Autor pode agora, de consciência tranquila, passar à sua efectiva determinação a esse nível, ao nível do acto de ver para o passado, para o presente e para o futuro, ao nível da «distensão da alma»; ou, o que é o mesmo mas metodicamente anterior, pode lançar-se de uma vez por todas à questão de saber como se mede o tempo.

### § 36. *A medida e a distensão da alma*

Recordado mais uma vez no capítulo 33 que medimos o tempo mas não sabemos o que medimos porque o passado e o futuro não são e o presente não tem extensão, e que só pode ser «ao passar» que o medimos, Agostinho vai aprofundar o problema utilizando uma série de exemplos preparados para ilustrar os sucessivos passos da doutrina. Passa-se isto ao longo dos capítulos 34 a 38, o coração enfim da teoria.

No capítulo 34 vêm dois desses exemplos, à primeira vista semelhantes mas que servem objectivos em parte diferentes. O primeiro é assim apresentado: «Seja um som que (...) começa a soar, soa, soa ainda e ei-lo que acabou; já se fez silêncio, o som passou, já não há som. Era futuro antes de soar, não podia ser medido porque ainda não era; agora não pode sê-lo, porque já não é. Era portanto quando soava que o podia, porque era então que era alguma coisa que pudesse medir-se». Notemos bem o exemplo, porque ele é bem digno de atenção pelo que diremos já no próximo parágrafo. No entanto para o Autor ele serve apenas para, mais uma vez, só que agora a partir da concretude de um exemplo, fazer ver que é «ao passar» que o tempo se mede. Se na verdade antes de começar ele ainda não existia e depois de acabar já não existe mais, ele só existe «quando soa», sendo então que pode ser medido. Serve para isto e, como que num pequeno aparte, para sugerir uma pista. O Autor com efeito continua logo a seguir: «Mas mesmo então — quando soava — não se quedava; ia-se embora e passava. Será que por essa razão — pergunta — podia mais ser medido?» E responde: «De facto, ao ir-se embora, estendia-se num certo espaço de tempo, onde podia ser medido, já que o presente não tem nenhum espaço». Era, dizia primeiro, quando soava que podia ser medido. Mas isso era o presente e, como vimos para os anos do século, os meses do ano, etc., o presente é em rigor um instante que não tem extensão, que mal chega ao ser logo outro vem, fazendo-o ir embora. O que dá

como resultado que se por um lado não se pode constituir uma continuidade com instantes, por outro o presente vai-se logo embora para onde pode constituir essa continuidade, o passado. Ou seja, Agostinho, que neste capítulo não conta com o passado e com o futuro gnoseológicos já descobertos — e por isso mesmo (não havendo o passado e o futuro ônticos) só lhe fica a hipótese de medi-lo «ao passar» —, como que os redescobre, ou pelo menos ele recorda-se, no caso, do passado, graças ao exemplo. E por aí parece luzir a solução: ele não se mede no presente, que não tem extensão, mas mede logo no passado para onde esse presente vai. Será que, deste modo, ainda se poderá dizer que é «ao passar» que se mede?

O segundo exemplo irá responder rotundamente que não. Mas partindo de um quadro de análise diferente. O que agora está em jogo é, de novo, a continuidade do som enquanto soa, mas de tal modo que, não tendo terminado ainda enquanto soa, não pode ainda ser determinada a sua medida. Tal só poderá ser feito quando já de todo tiver acabado e portanto já não no presente mas no passado. Deixemos porém falar Agostinho, que parte justamente da possibilidade acabada de abrir pela entrada do presente no passado: «Se nesse caso podia ser medido — ao ir-se embora e estender-se num certo espaço de tempo — eis por exemplo um outro som». É outro simplesmente porque, uma vez começado, se toma na sua continuidade, *sem* ter atingido o seu termo. «Ele começa a soar e ainda soa continuamente sem nenhuma interrupção. Meçamo-lo, enquanto soa; porque, quando tiver acabado, terá passado e já não será coisa que medir-se possa. Meçamo-lo com exactidão e digamos quanto dura. Mas ele soa ainda, ele que só pode ser medido desde o seu início até ao seu fim, do começar ao acabar de soar; é com efeito o próprio intervalo que se mede, desde um dado começo até um dado fim. Por isso um som que ainda não acabou não pode ser medido, para dizer se é longo ou breve, igual a um outro, simples ou duplo e outras comparações». Este o corpo do exemplo. Agora as conclusões: «Mas quando tiver acabado, já não existirá; como poderá nesse caso ser medido?» Parece o impasse total. Parece que o tempo não pode ser medido em nenhuma circunstância. Como ele próprio declara: «não são nem os tempos futuros, nem os passados, nem os presentes que não têm extensão, nem os que passam, que nós medimos». Note-se que os futuros, os passados e os presentes ele sempre disse que não se mediam, os primeiros porque não são e o presente por não ter extensão. Mas também sempre disse que eles se mediam «ao passar». Agora, como resultado do exemplo, nem estes. Parece que não há mesmo maneira de medir o tempo. O facto, no entanto, é que o medimos. «E contudo — escreve — nós medimos os tempos». A saída está, naturalmente, no passado e no futuro gnoseológicos, que há pouco foram vislumbrados, mas que ainda aqui são deixados fora de cena. E por outro lado a extensão do futuro, ao passar para a extensão do passado, passa pelo instante, assim se salvando de algum modo o «passar». Se a salvação é ou não completa, vê-lo-emos mais adiante. Aqui sigamos simplesmente o pensamento do Autor.

Porque a solução está na entrada em cena do passado e do futuro gnoseológicos, eis um terceiro exemplo que se encarrega disso. Em rigor, que se encarrega do passado porque, e também nos referiremos a isso mais adiante, aqui



não se parte do futuro — mas só do presente — para o passado. Agostinho terminara o exemplo anterior aduzindo que, apesar do aparente impasse total, mesmo assim «medimos os tempos». Prova disso é o verso de Ambrósio: *Deus creator omnium*. Composto alternadamente por quatro sílabas breves e quatro longas, nós sentimos que «cada uma das últimas vale um tempo duplo do das primeiras»; na verdade, «ao declamar proclamo isso, e é assim na medida em que tal se sente por uma sensação manifesta. Na medida em que a sensação é manifesta — continua — pela sílaba breve meço a longa e sinto que esta vale duas vezes mais». E logo o modo como se faz essa medida, com os respectivos problemas. «Mas dado que uma soa depois da outra, primeiro a breve e depois a longa, como poderei reter a breve e como a poderei aplicar à longa, a fim de medir esta e achar que ela vale o dobro, uma vez que a longa só começa a soar depois de a breve ter acabado? E a própria longa, será que a meço quando é presente, quando na verdade apenas a meço como acabada?» É, recordemo-lo, o resultado do exemplo imediatamente anterior. Mas, se está acabada, «passou», já não existe. «O que meço então? Onde está a breve que me serve de medida? E a longa que meço? Ambas soaram, desferiram o seu voo, passaram, já não existem. E eu meço. E tanto quanto nos podemos fiar num sentido exercitado, respondo com confiança que uma é simples e a outra dupla, em espaço de tempo evidentemente». Parece que todo o quadro está traçado. No entanto Agostinho, antes de tirar a conclusão final, ainda repete o ponto que, desde o último exemplo mas agora decididamente, comanda a transição para o passado gnoseológico: «Só posso medi-las porque passaram e acabaram». «Donde — agora sim a conclusão — não são elas próprias que eu meço, elas que já não existem, mas algo na minha memória, que lá gravado permanece»<sup>380</sup>. Eis-nos em plena posse da memória gnoseológica e, por ela, do futuro homólogo, assim podendo por uma vez resolver o problema da medida — e por este o da essência — do tempo.

O que significa que é em definitivo na alma que este se passa. Já o sabemos decerto desde o afastamento do movimento dos corpos da essência do tempo. Mas Agostinho, antes de passar ao tema propriamente dito da medição deste, ainda vai até evocar a nossa experiência da medição dos silêncios, como que para nolo fazer tocar com a própria mão, e ao mesmo tempo para preparar o próximo exemplo. Ao medirmos os silêncios, escreve com efeito, «estendemos o pensamento para a medida do som como se ele soasse, a fim de podermos proclamar algo em termos de espaço de tempo a respeito dos intervalos de silêncio. Deste modo, sem que intervenha a voz ou a boca, recitamos em pensamento poemas, versos, discursos; e proclamamos as diferentes medidas dos movimentos e dos espaços de tempo, comparando-as entre si, tão absolutamente como se os pronunciássemos em voz alta». Sem que intervenha a voz e a boca e como se o som soasse, diz. Não se trata, como logo a seguir o exemplo o acaba por revelar, do silêncio absoluto no sentido de que nesse tempo não haveria nenhum som (como nas pausas da música) ou mesmo da consideração inteiramente a vazio de

<sup>380</sup> Conf. 35.

um som efectivo (o que poderíamos na linha do § 31 chamar o «pensamento propriamente dito» das notas da música) mas da consideração em parte já a cheio desse mesmo som efectivo: trata-se do *imaginado* enquanto este se contrapõe ao *percebido*, isto é, para continuarmos com o exemplo, das notas da música enquanto imaginadas e só não das que de facto soam. O que significa que são assim sem dúvida as próprias determinações sensíveis que afinal temos, e não algo de propriamente espiritual. Mas em primeiro lugar, quer porque tais determinações se concebem muito mais ligadas ao uso puramente imaginário da imaginação do que ao real, o que faz delas meros produtos da alma e portanto da sua natureza, quer porque, estando de toda a maneira na alma, não têm matéria e se concebem já só por isso como sendo dessa dita natureza, elas são na verdade tomadas como algo espiritual. E depois — quanto à intervenção ou não da voz e da boca — é certo que hoje em dia está praticamente estabelecido que, pelo menos na ausência das coisas, normalmente não podemos ter nada na consciência que não seja mediado por palavras incoadas, palavras que decerto não são proferidas em voz alta, mas que, mesmo assim, se lhes prestamos atenção, nos surgem nos nossos órgãos fonadores como algo irredutível e corpóreo, bem longe pois do nada que ele julga. Mas Agostinho naturalmente não o podia ainda saber. O que dá, no conjunto, que é do seu ponto de vista fundado o seu pensamento. Se o som imaginado é um produto da alma e não tem qualquer matéria, e por outro lado nada dos órgãos fonadores intervém, o movimento dos poemas e dos discursos em silêncio — e por maioria de razão o seu tempo, que ainda está mais para além desse movimento — é na verdade do domínio da alma ou espiritual. Se ao afastar o movimento dos corpos da essência do tempo, a alma ainda estava predominantemente voltada para fora, agora ela experimenta que o pode constituir no seu próprio seio, sem até precisar de sair.

O que permite, assegurados ainda desta maneira de que o tempo pertence à alma, passar ao anunciado exemplo que possibilita pela primeira vez enunciar de forma completa o modo como se efectua a sua medida. «Suponhamos que alguém — escreve — tenha querido emitir um som bastante longo, e que tenha fixado previamente no espírito qual vai ser o seu tamanho. Essa pessoa compõe evidentemente em silêncio o respectivo espaço de tempo e depois, confiando-o à memória, começou a emitir o som, que soa até chegar ao termo proposto. Ou antes, o som soou e soará; porque a parte já terminada evidentemente soou, mas a parte que resta soará; e é deste modo que ele chegará ao seu fim, enquanto a intenção presente faz passar o futuro para o passado, crescendo o passado por diminuição do futuro, até que por esgotamento do futuro tudo se tenha tornado passado»<sup>381</sup>. Em primeiro lugar, compõe a duração pretendida. Já aqui há uma primeira medição do tempo; referir-nos-emos a isto mais adiante. Compõe-na em silêncio. Não se trata, como acabámos de dizer, de um absoluto silêncio mas de uma efectiva imaginação, mesmo que esta seja entendida no seu uso puramente imaginário e não real. O que aliás nos pode levar a uma primeira interpretação que seria perfeitamente possível: o som, sendo puramente imaginário, não seria

<sup>381</sup> *Ibid.* 36.

o próprio som emitido ainda no futuro, mas um outro som para além dele e, nesse caso, apenas o mediria tal como vimos a sílaba breve medir a longa. Mas pelo desenvolvimento do exemplo logo se vê que é o próprio som imaginado que do futuro passa para o passado através do presente, assim se tratando de um e o mesmo som, só que nas suas diferentes situações temporais. Pelo que já é deste último modo que simplesmente interpretamos todo o exemplo. Temos assim o próprio som emitido ainda no futuro, tal como a aurora que se prevê; o som que se imagina é muito mais uma previsão do que uma memória; se ele diz que, uma vez composta a duração, a confia à memória, é porque ele começa o relato pela composição imaginativa da duração, que é então necessário conservar na memória; do ponto de vista da medição principal, que vai seguir-se, essa memória é previsão. Enunciando tudo: há um primeiro presente que é o da composição imaginativa da duração, o qual é guardado na memória; esta mesma memória, em relação ao que vai seguir-se, o presente da emissão efectiva do som, é o seu futuro e portanto a sua previsão; previsão a que se segue a emissão completa numa primeira redacção (a que adiante nos referiremos) ou — e é desta maneira que o Autor quer que o exemplo funcione — previsão a que se segue a sua passagem punctual pelo presente, de tal modo que logo o passado vai crescendo à custa da diminuição do futuro.

Punctual, digo, Ricoeur escreve comentando este passo que aqui «o presente muda de sentido: já não é um ponto, mesmo um ponto de passagem, é uma “intenção presente” (*praesens intentio*). Se a atenção — continua — merece assim ser chamada intenção, tal deve-se a que o trânsito pelo presente se transformou numa transição activa: o presente não é somente atravessado, mas “a intenção presente faz passar (*traicit*) o futuro para o passado, fazendo crescer o passado pela diminuição do futuro, até que por esgotamento do futuro tudo se tenha tornado passado”»<sup>382</sup>. Independentemente do carácter activo da transição, a que já a seguir nos referiremos, Ricoeur parece ter razão. Em virtude quer do carácter não extenso do presente, que assim não pode contar para a medida do tempo, quer da aparente impossibilidade da medida do som enquanto ele não tiver passado, que resultava do exemplo de há pouco, Agostinho parece decididamente executar a medida do tempo apenas ao nível do futuro e do passado, com a expressa exclusão do presente: este esgota-se em ser a intenção para o bolo total do futuro, primeiro, depois para um futuro que já é menor e para um passado que qual fatia se situa do outro lado do corte, e assim sucessivamente, até que já não há intenção para o futuro porque, tendo este acabado, ela vai toda para o bolo do passado. O presente é apenas este *enfoque* para o futuro e-ou o passado, e parece tudo. Ou seja, em rigor, até parece que não há mais o presente como algo em si mesmo, tudo se esgotando na *divisão* a que se presta o futuro na sua transição para o passado. Será mesmo assim? Será que ao fim e ao cabo não há mais presente, mas só a continuidade do futuro que de repente, por um mero corte, dá lugar à continuidade do passado? É óbvio, se pomos o problema desta maneira, se vamos

<sup>382</sup> P. RICOEUR, *o. c.* I, p. 38.

até ao ponto de negar pura e simplesmente o presente, reagimos e não aceitamos que seja esta a posição de Agostinho. Ele sem dúvida, em virtude dos dois aspectos acabados de referir — e porque não constitui o tempo a partir da extensão do movimento (em que o instante surge como o acto dessa extensão) antes tem de constituir a própria extensão a partir da inextensa eternidade (sendo então o acto do tempo a própria extensão) — tende de todas as maneiras a desvalorizar o presente na sua teoria do tempo, mas não o nega pura e simplesmente. Como o próprio Ricoeur o admite no texto citado, o presente é «atravessado», ou seja, é algo em si mesmo, e Agostinho, logo nos dois capítulos seguintes, irá expressamente declarar que, para além dos actos da memória e da previsão, há o acto da atenção. Por isso julgo que devemos interpretar já o texto em apreço no sentido da passagem punctual do futuro para o passado. Por inextenso que seja, o presente existe, e lê (quando ela passa) toda a continuidade do futuro, instante a instante, de tal modo que, contado o primeiro ponto para o futuro, logo contamos esse para o passado quando também contamos o segundo para o futuro, e assim sucessivamente, até que, contado o último do futuro, logo a seguir contamos o último do passado. Se isto salva ou não o verdadeiro presente, vê-lo-emos mais adiante. Aqui importa repetir, salientando-o, que à luz do que ele vai dizer nos dois capítulos seguintes, se não é isto o que ele já aqui diz (na verdade, se tomamos a «intenção» tal como ela vai ser definida no capítulo 38, não há aqui presente como algo em si mesmo), é pelo menos o que ele quer dizer: o futuro passa pelo *presente*, onde é progressivamente medido, ao mesmo tempo que também é medido o passado, um instante atrás. Isto, é óbvio, implica a opção de que o presente, apesar de ser inextenso, mesmo assim existe. Digo opção porque, como decerto já se adivinhou, o que está em jogo é a profunda e omnipresente ambiguidade dos «indivisíveis» da continuidade, que examinámos no § 16: eles começam por ser algo dela, mas depois exige-se-lhes que sejam indivisíveis, o que, se se leva até ao fim, os faz desaparecer. Daí a dupla perspectiva que permitem. Se se atenta na sua indivisibilidade, não têm qualquer extensão e não só não constituem esta última como nada são em si mesmos, assim podendo apenas *dividir* a extensão. É o caso justamente da «intenção presente» em análise: se ela é, segundo a futura definição, o lançar os olhos para a extensão do futuro ou do passado, ela apenas os divide e não há, deste ponto de vista, propriamente presente; tudo o que há é o *enfoque* do futuro e-ou do passado a partir de uma *pura* divisão. Se pelo contrário se atenta na realidade dos indivisíveis (porque começam por ser «parte» do contínuo), eles, apesar de se dizerem indivisíveis, ainda são minimamente algo *em si mesmos*, e podem até, como acontecia em Aristóteles a partir da importância do instante, constituir de algum modo a própria continuidade. É o que ao fim e ao cabo acontece também em Agostinho, ao menos nos dois capítulos logo a seguir, ainda que não lhes atribuindo, nem de longe, a importância que o Estagirita lhes concedia. Nele, em definitivo, o presente é apesar de tudo um momento entre o passado e o futuro, sendo assim por *ele* que passa a extensão do futuro para o passado, a fim de ser medida. E nem poderia, como é óbvio, ser de outra maneira, porque a alternativa seria a de pura e simplesmente *não* haver presente.

Logo no princípio do capítulo 37, com efeito, ele escreve: «Mas como diminui ou se esgota o futuro que ainda não é, ou como cresce o passado que já não é, senão porque há no espírito, que faz esta acção, três actos? Ele, com efeito, não só prevê, como toma atenção e se lembra, de modo que o que prevê, atravessando aquilo a que está atento, passa para o que lembra». Seria difícil ser mais claro. Há, para além do enfoque ou perspectiva do futuro e do passado, um acto específico que é o da atenção; a qual justamente, se fosse preciso referi-lo, era por ele atribuída no capítulo 26 — sob o nome de *contuitus*, «visão directa» — ao presente propriamente dito do «tríplice presente». De resto, ele diz ainda, na continuação: «As coisas futuras ainda não são, quem o nega? Mas todavia há já na alma a previsão das coisas futuras. As coisas passadas já não são, quem o nega? Mas todavia ainda há na alma a memória das coisas passadas. O tempo presente não tem extensão porque passa num instante, quem o nega? Mas todavia a atenção tem uma duração contínua (*perdurat*), ela através da qual se encaminha para estar ausente o que há-de estar presente». De novo é dito, como se vê, que, havendo na alma o passado e o futuro gnoseológicos, o último passa para o passado *através* do presente.

E é o que igualmente ainda diz o admirável resumo do capítulo 38. Resumo que começa com o último exemplo do Autor. «Preparo-me para cantar um cântico que conheço. Antes de começar, a minha previsão *tende* para o conjunto deste cântico; mas depois de ter começado, à medida que os elementos da minha previsão se vão desprendendo para o passado, também a minha memória *tende* para eles. E assim as forças vivas da minha actividade se *distendem*, para a memória por causa do que disse, para a previsão por causa do que vou dizer». Eis o que é a *intenção* e a *distensão*. A primeira é, como dizíamos acima, o «lançar os olhos para a extensão do futuro ou do passado»; lançá-los «a partir do presente» e «indo até ao fim da referida extensão», de modo a constituir «com todos os elementos uma unidade», ou seja, um «todo». Porque a atitude é assim a da «reunião», a da constituição de um todo, trata-se do aspecto activo do tempo. E a segunda — a *distensão* — é, neste contexto, a abstracção dessa «reunião», a simples consideração das «partes» desse todo. Porque a perspectiva é agora a das partes e não a da unidade, *distensão* é «multiplicidade», é «dispersão»; e, porque já não há a acção que constitui a unidade, antes só há a matéria de que o todo se constitui, trata-se agora do aspecto passivo do tempo.

Mas evidentemente — importa logo sublinhá-lo — o tempo não se reduz para Agostinho a esta *pura* relação de reunião ou dispersão, antes implica *aquilo* que se reúne ou considera disperso, implica a imagem gravada na alma com a sua extensão própria para o passado, e depois também a imagem antecipada na alma com a sua extensão própria para o futuro. Querer, como faz Ricoeur, derivar a *distensão* da *intenção* e deste modo dispensar por desnecessária a imagem ou efectiva passividade do tempo, para além de perspectiva anacrónica porque o tempo como produto do sujeito é só coisa moderna, é uma impossibilidade inscrita nas próprias coisas, porque não há relação sem os relacionados.

O autor de *Temps et Récit*, com efeito, depois de já ao tratar do afastamento do movimento corporal do tempo ter defendido que Agostinho, esse sim,

diferentemente de Aristóteles e Plotino, acabou com toda a «referência cosmológica», substituindo-a pela *distentio animi*<sup>383</sup>, interpreta assim agora a doutrina da intenção-distensão. Uma vez posto em relevo o papel activo do sujeito, pergunta: «Em que consiste então a distensão?» E responde: «No próprio contraste entre as três tensões». O que no contexto significa que quanto mais eu lembro (para o passado), atendo (para o presente) ou prevejo (para o futuro), mais — porque de cada vez continuo a ser os outros dois actos e consequentemente as suas dimensões — rasgo e estendo a unidade primitiva que eu sou. Acrescentando logo depois expressamente: «A teoria do tríplice presente [com a respectiva matéria, a *imagem* memorante e providente], reformulada em termos da tríplice intenção [isto é, em termos de pura forma], faz brotar a *distentio* da *intentio* eclodida. (...) Todo este parágrafo — continua e trata-se precisamente do exemplo do cântico — tem por tema a dialéctica da previsão, da memória e da atenção, consideradas não mais isoladamente mas em interacção. Já não se trata pois mais de *imagens* impressas, ou de *imagens* antecipantes, mas de uma *acção* [do sujeito] que abrevia a previsão e alonga a memória»<sup>384</sup>. É óbvio, isto acarreta, como o próprio Ricoeur o acaba por admitir, um autêntico enigma: «que a alma se *distenda* à medida que ela *tende*, eis o supremo enigma»<sup>385</sup>. Quando a solução me parece imediata e transparente. A alma começa por tender, e tender para as três dimensões diferentes, *porque as coisas estão lá*: estão as coisas na percepção, e as imagens (com a sua extensão) para o passado e para o futuro. Essa extensão das imagens (que acaba por ser propriamente o problema para Agostinho, porque o presente é apenas o ponto por onde ela passa) é intenção, porque e quando o sujeito a «reune» a partir do presente; é distensão, quando a unidade desse todo deixa de se considerar e ficam, dispersas, as partes. Querer constituir com a *pura* intenção algo que, tendo explicitamente partes, seja uma distensão, é evidentemente um enigma; mas já o é a intenção, se minimamente ela se move; ou antes, repitamo-lo, mais do que um enigma, é uma pura e simples impossibilidade querer que uma relação se mova sem os relacionados.

Decerto, o próprio Agostinho atribui um certo papel activo ao sujeito na constituição do tempo. No capítulo 36 ele dizia que «a intenção presente faz passar (*traicit*) o futuro para o passado, fazendo crescer o passado por diminuição do futuro, até que por esgotamento do futuro tudo se tenha tornado passado». Tal como perguntava no 37: «Mas como diminui ou se esgota o futuro que ainda não é, ou como cresce o passado que já não é, senão porque há no espírito que faz esta acção (*nisi quia in animo, qui illud agit*) três actos?» E ainda no mesmo capítulo Ricoeur julga com o tradutor que ele diz que «a atenção tem uma duração contínua, *ela que encaminha* para a ausência o que estará presente»; mas na verdade ele diz que «a atenção tem uma duração contínua, *ela através da qual se encaminha* para a ausência o que estará presente (*per quam pergat abesse quod aderit*)». Seja porém como for, ao menos nos dois primeiros passos é um facto

<sup>383</sup> *Ibid.* p. 32.

<sup>384</sup> *Ibid.* p. 39. Cf. todo o passo, 38-40; e III, p. 352. Os itálicos são nossos.

<sup>385</sup> *Ibid.* I, p. 41.

que o nosso Autor confere ao sujeito um certo carácter activo. Só que é preciso saber onde se situa essa actividade. Se não me engano, ela não tem nada a ver com a passagem mesma do tempo, com o «fazê-lo andar». Antes, *andando já ele* — com o movimento do céu e de tudo o mais, que se nos comunica através das percepções e depois das imagens —, tem a ver com a contagem, com a *medição* desse andamento. Essa actividade é estar atento ao passar mesmo do tempo. Se não olharmos para o passado, para o presente e para o futuro, ele passa mas nós não o saberemos, pelo menos de uma forma medida; ao contrário, se a partir do instante presente olharmos para um determinado futuro e para o passado que daí vai resultar, porque todo o conjunto por si mesmo passa, se transfere do futuro para o passado, aí veremos progressivamente o primeiro diminuir e o segundo aumentar. A actividade da alma, para Agostinho, no âmbito do tempo, é abrir os olhos e ver; para além, naturalmente, de ir do presente até ao fim do futuro e ao fim do passado, assim os concebendo num todo uno; unidade que se desfaz e revela a dispersão das partes, se é isso por sua vez que consideramos, sob o nome de distensão. Mas num caso e noutro só é possível a relação tanto de reunião (a intenção) como de dispersão (o desfazer daquela) porque há *aquilo* que se reúne ou se considera disperso: ao fim e ao cabo o próprio «tempo cosmológico» que nos é dado através das percepções e das imagens.

Terminemos, porém, o exemplo do cântico. À medida que os elementos da minha previsão caem para o passado, eu também tendo para eles; e é assim que se distende a minha intenção tanto para o passado como para o futuro. «Contudo — continua — a minha atenção está lá, presente; e é por ela que transita o que era futuro para se tornar passado». Notemos a limpidez do pensamento. Há um momento presente, que é o da atenção; e é por ele que transita a extensão do futuro para a extensão do passado. «Quanto mais esta acção avança, avança, tanto mais se abrevia a previsão e se alonga a memória, até que toda a previsão se esgota, quando toda aquela acção uma vez chegada ao fim tiver passado para a memória». O que vem confirmar o que já estava límpido: que a extensão total do futuro se encontrará toda no passado após a acção de passar. Só que mais uma vez o presente, que acabava de ser afirmado, é ao fim e ao cabo ignorado; não se tem consciência de que, se o instante *não é* o nada, o futuro acaba primeiro que o passado, pois que chegados ao último momento do futuro, é preciso que ele ainda passe para o passado, aí completando este último; há de cada vez um momento do futuro no presente, e não a pura divisão entre ambos; o que faz com que enquanto se mede um não se meça o outro. No conjunto da sua teoria, julgo que Agostinho afirma o presente — porque apesar de tudo ele é o mais essencial do tempo — mas depois, dada a sua inextensão (e a muito menor importância como acto do que acontecia em Aristóteles), tudo funciona como se o não houvesse, ele é interpretado como uma pura e simples *divisão* entre o passado e o futuro. Divisão que se configura em forma de «salto» a partir do lugar do *presente* e que por isso se chama, como vimos no capítulo 36, «intenção presente»: perspectiva para o passado e para o futuro, a partir da divisão móvel entre um e o outro.

Este, no conjunto, o fecho de abóbada da teoria agustiniana. Para terminar, ele acrescenta apenas três ideias, que o reconduzem à eternidade. Em primeiro

lugar, refere que o que se passa com o cântico se passa, no sentido do mais pequeno, com os seus versos e as suas sílabas e, no sentido do maior, com a vida do homem, composta por todas as suas acções, bem como com a vida da humanidade, cujas partes são as vidas dos homens<sup>386</sup>. Depois, partindo desta multiplicidade, reconhece que a vida do homem é bem uma distensão, uma dispersão (*ego in tempora dissilui*), que só pode encontrar a sua salvação abandonando o tempo e *tendendo* agora para o Uno<sup>387</sup>, onde será «estável» e onde por isso verdadeiramente compreenderá que não se põe o problema de saber o que fazia Deus antes da criação<sup>388</sup>. Por fim e positivamente, onde compreenderá que não se põe tal problema, porque Deus conhece e cria tudo num único acto sem sucessão, de um modo que nós decerto em parte compreendemos, mas que em última análise nos permanece misterioso<sup>389</sup>.

## A SOLUÇÃO DE AGOSTINHO

Expusemos até aqui predominantemente o pensamento de Agostinho. É agora chegada a altura de expormos predominantemente a nossa crítica.

### § 37. A experiência e a teoria — a continuidade do presente

Fizemos o caminho que nos conduziu ao tempo como «distensão da alma». Mas o mais importante ainda está por vir. Para expor a teoria, Agostinho descreve uma experiência que a contradiz e que orienta antes num outro sentido. É por aqui agora que vamos seguir.

Acabamos com efeito de dizer que a vida do homem é uma distensão, uma dispersão que depois se salva pela intenção para o Uno. Trata-se sem dúvida — apesar da teoria — da dimensão *presente* da sua vida. Quero dizer, não se trata apenas da sua vida considerada no futuro, como não existindo ainda, ou considerada no passado, como já não existindo. Neste caso, pura e simplesmente não haveria o presente. Não o presente de que há pouco tratámos e que tende a reduzir-se à divisão; este, uma vez admitido, é apenas o presente da contagem *do futuro* (ou depois *do passado*): o que existe é este futuro, e depois o passado e — porque apesar de tudo não se perdeu por completo o presente — na passagem por este último, há a contagem, instante a instante, do futuro e, com um momento de atraso, do passado. O presente de que se trata e não há na teoria de Agostinho é o propriamente dito, o presente *entre* o futuro e o passado. Não o há, note-se, na teoria; há-o — e é isso que aqui queremos pôr em relevo — na sua experiência,

<sup>386</sup> *Conf.* XI, 38.

<sup>387</sup> *Ibid.* 39.

<sup>388</sup> *Ibid.* 40.

<sup>389</sup> *Ibid.* 41.



há-o, pelo menos neste caso, na invocação da dispersão da vida do homem. Porque se trata obviamente da dispersão da sua vida *real*, e não apenas na sua dupla modalidade fraca: do que «*ainda há-de ser*» ou do que «*já foi*». Aliás, este passado e este futuro só poderão ser o que são, se houver aquilo que «é», porque é isso que eles visam como não sendo ainda ou já. O que assim está em jogo, nesta unificação da dispersão, é indubitavelmente a *vida real do homem, que vai do nascimento até à morte*. É ela que, sendo uma multiplicidade, é uma dispersão, que já se salva em parte através da intenção que a reúne num todo, e que em definitivo se salva regressando ao Uno donde havia partido. O que significa afinal que não há só o modo futuro ou passado de pensar a continuidade do tempo, mas também o modo presente. Ou, o que é o mesmo, eis-nos face a face com o «presente na sua continuidade» que descobrimos no § 17.

Porque na tradição se pensa o instante como inextenso, nem nos passa pela cabeça que, pondo um a seguir ao outro, assim podemos constituir, com eles próprios, a continuidade, antes julgamos que contínuos são só o passado e o futuro e o instante não passa da sua divisão. No entanto, a simples continuidade do passado e do futuro, porque eles são passado e futuro *de* um presente, são o já não e o ainda não *dele*, implica que os instantes constituam uma continuidade. Como vimos no referido parágrafo, dado que não se pode constituir a continuidade com o «in-extenso» e por outro lado não se pode igualmente constituí-la com o já «extenso», só resta constituí-la com aquilo que, na concretude da nossa experiência, ao nível considerado *não* tem extensão mas mesmo assim é *parte* constitutiva. Por exemplo, na métrica de um verso, como vimos em Agostinho, a breve é justamente a unidade de medida: o que significa que, tal como em Aristóteles o instante (supostamente rigoroso) era a unidade de medida do tempo, assim é agora ela a parte mais pequena considerada, sendo a longa o seu contínuo duplo. E se, numa melodia musical, a colcheia por exemplo é o valor mais pequeno, então a semínima, a mínima e a breve são contínuos progressivamente formados a partir dela; ela que por sua vez pode já ser um contínuo para a semicolcheia, a fusa e a semifusa, se se tem ouvido suficientemente experimentado e por isso se se faz a respectiva medição. Deste modo — ao nível dos princípios — o presente elementar pode constituir, ele próprio, uma dimensão contínua. Basta que (já tomado como algo em si mesmo e não como pura divisão) não o situemos — como de costume — apenas entre o passado e o futuro, mas (como também vimos no referido parágrafo) entre o presente anterior e o presente seguinte.

É certo que o presente anterior *já* passou e o presente seguinte *ainda* há-de vir, de modo que *só* há de cada vez o presente actual. Mas em primeiro lugar eu «venho do anterior para o actual» e depois «vou deste para o seguinte», porque (já tomado como algo em si mesmo) não só há esta sequência efectiva de presentes, qual matéria da continuidade, mas há também a relação que permite passar de um ao outro, a forma da continuidade. Que há essa sequência — para além da prova que são as continuidades do passado e do futuro — já Plotino o admite, nomeadamente a propósito do tempo das almas dos astros: tal tempo, com efeito, como dissemos no fim do § 23, resume-se ao *acto de ser que a cada*

*momento elas efectuam*, sem memórias ou previsões. E nos nossos dias, para além de Husserl com a dimensão horizontal do seu diagrama (que é na verdade constituída pela continuidade do presente), um Merleau-Ponty por exemplo escreve expressamente que «o meu presente é, se se quiser, este instante, mas é também *este dia, este ano, a minha vida toda inteira*». Há assim, embora nem sempre se atente nisto, a matéria da continuidade do presente. Mas há também a forma. Nós não vivemos fechados no momento que passa; ao contrário, nisso nos diferenciando dos animais, podemos estabelecer relações. Talvez que nos aconteça às vezes estar tão absorvidos a viver o momento que passa que só passamos e não estabelecemos nenhuma relação; mas se isso nos acontece, tais são as nossas orlas, podemos, e é isso que nos constitui como homens, abstrair um pouco ou momentaneamente dessa vida, para prestar atenção às relações. Podemos, no caso vertente, situar-nos minimamente «de fora», na «periferia» dos sucessivos momentos, e ver que passamos de um a outro e a outro... É de resto o que, embora pondo a essência da consciência humana na capacidade de *objectivação* e não, como por nossa parte fomos levados a fazer, nas simples *relações*, o mesmo Merleau-Ponty (aduzindo aliás também Heidegger) logo refere na sequência do passo citado: «Não há necessidade de uma síntese que reúna do exterior os *tempora* num só tempo, porque cada um dos *tempora* já compreende para além de si mesmo a série aberta dos outros *tempora*, ou, por outras palavras, porque a “coesão de uma vida” (*Sein und Zeit*, 350) é dada com a sua *ek-stase*»<sup>390</sup>. É assim perfeitamente possível a *continuidade actual* do presente, «tomando lugar, como o cocheiro, na periferia do presente em que vamos»; ou talvez melhor, porque cada momento não tem extensão, indo «dentro», mas minimamente «abertos» (e por isso sabendo que vamos a andar) ao adiante e-ou ao atrás.

E depois, contra o que poderá parecer à primeira vista, é perfeitamente possível pensar os presentes «para trás e para diante do actual» — note-se que já não se trata de ir no presente actual, mas de, no tempo de um presente actual, pensar os presentes para trás e para diante dele — *sem* isso ser passado e futuro, antes sendo o «pensamento dos *próprios* presentes». O que significa que se pode assim pensar — paralelamente ao passado e ao futuro tradicionais — o próprio presente na sua totalidade, e não só de cada vez o elemento actual em que vamos, como sucedia no caso anterior. É que o passado e o futuro são sem dúvida referências aos respectivos presentes; mas *do seu ponto de vista*, eles não se libertam da sua perspectiva para referir apenas o que aconteceu *lá*. A memória e a previsão *querem ter* — *ainda* ou *já* — os seus presentes e por isso pensamos-os *mediante* «o que deles têm»: desde o «ainda quase a cheio» da memória imediata ao «progresivamente a vazio» e mesmo ao puro e simples «a vazio»; na verdade, desde que haja imagem, é através dela que se pensa o respectivo presente, e, se não a há, o próprio nada ou «a vazio» funciona ainda para todos os efeitos como meio, como a «sua» falta: quereríamos ter, ainda ou já, como dizíamos, os

<sup>390</sup> M. MERLEAU-PONTY, *o. c.* p. 481. O sublinhado é nosso. Cf. para a consciência como *objectivação* nomeadamente p. 487. E para a nossa posição cf. J. REIS, *o. c.* segunda parte, *Livro do conhecimento*, em especial §§ 61-62; bem como *supra* § 28.

presentes. Ao contrário, pensar estes últimos é visá-los *lá mesmo* onde se deram ou darão, *sem* qualquer mediação. Visamo-los sem dúvida também a partir do momento em que os visamos, depois ou antes deles mesmos; mas *directamente*, *sem* os querer ter ainda ou já, e portanto *não* utilizando nenhum meio. E dado que a percepção só existe rigorosamente no seu lugar — de modo que até já na memória imediata nada temos dela mesma mas apenas uma imaginação — é sempre «a vazio» que também nos referimos aos próprios presentes, a essas *percepções*; mas porque nos queremos referir tão-só a *elas mesmas* e não as queremos capturar, não as queremos ver *ainda* ou *já*, tal a vazio não funciona como meio nenhum; referimo-nos a vazio às *próprias percepções* — que estão na base de todas as memórias ou previsões, mesmo daquelas que já ou ainda nem se efectuam —, referimo-nos às percepções «que lá houve e que lá haverá», e é tudo. Devemos assim acrescentar às duas dimensões de continuidade assinaladas no fim do § 17 — a do presente actual «em que vamos» e a do passado e do futuro — uma terceira: a do presente não-actual mas na sua totalidade (absoluta ou relativa). Quer paremos e dediquemos o tempo que poderia ser de um presente actual aos presentes anteriores e posteriores, ou não paremos e os pensemos (quando nomeadamente se trata de ir retendo as partes decorridas de uma medida) ao mesmo tempo que temos um presente actual (são na verdade *presentes* e não passados que vamos agregando ao presente actual), possuímos também sem dúvida este modo de nos referir à totalidade do tempo. É o que manifestamente está suposto na alusão de Agostinho ao tempo da «nossa vida». Não se trata de pensar esses anos para trás e esses anos para diante apenas «em segunda mão», como «já não» e «ainda não», mas como os anos mesmos da nossa vida, os anos *presentes* que efectivamente a constituem do nascimento até à morte. É flagrantemente esta «nova» dimensão que está em jogo e que — como o original que é (mesmo que referido a vazio) — possibilita depois a sua consideração quer como «passado», o *já não*, quer como «futuro», o *ainda não*.

Não é porém só neste caso da vida do homem que a experiência de Agostinho irrompe e se rebela contra a sua teoria: contra essa teoria de que só há ao fim e ao cabo o passado e o futuro, que só há o futuro que transita para o passado e nesse trânsito é contado no presente. O mesmo sucede por toda a parte e nomeadamente nos quatro exemplos dos capítulos 34, 35, e 36, que servem finalmente para expor como se faz a medida e o que é o tempo. Neles isto vê-se com particular nitidez, porque é aí que se tenta estabelecer a teoria. Na verdade o *facto* é que, embora apostado em mostrar que o tempo se reduz a um futuro que transita para o passado através de um ponto que o conta, o que antes de tudo lhe acode à pena é o presente efectivo na sua continuidade. Acode-lhe primeiro e Agostinho tem — explicitamente, embora como é natural se não aperceba disso — de emendar a mão para poder expor a teoria.

Começamos, com efeito, pelo primeiro exemplo. O qual convém antes de tudo recordar. «Eis um som que (...) começa a soar, soa, soa ainda e ei-lo que acabou; já se fez silêncio, o som passou, já não há som. Era futuro antes de soar, não podia ser medido porque ainda não era; agora não pode sê-lo, porque já não é. Era portanto quando soava que o podia, porque era então que era alguma coisa que

pudesse medir-se». O objectivo é mostrar que, não havendo o passado e o futuro gnoseológicos, é «ao passar» que as coisas podem ser medidas, como de resto explicitamente se conclui. Mas não é aí que está a questão. Ela está em que, contra o que lhe é habitual por toda a análise, não temos primeiro a continuidade do futuro e depois a continuidade do passado com o presente como limite, mas temos, primeiro e só, a continuidade do presente. De tal modo que, a uma primeira leitura, até parece que ou não há o futuro e o passado ou, se os há, que se dão apenas para além dos extremos dessa continuidade. Vê-se depois que não, que os há e que se situam naturalmente de um lado e de outro do limite do presente. Mas pelo menos nada impede o primeiro facto da continuidade do presente efectivo. E é só depois — no imediato sem se saber como, porque o que temos é uma continuidade e não instantes a dividir o passado e o futuro — que o presente, justamente o instante, «não se queda» e constitui, lá no passado, uma continuidade. A continuidade, como é por demais claro, já está no presente, mas ele lembra-se da teoria, lembra-se (como o havia mostrado com o exemplo dos anos do século, dos meses do ano, etc.) que o presente não é uma continuidade mas um puro limite entre o passado e o futuro, e logo corrige a perspectiva assumindo que o presente, sendo precisamente o instante, se vai de cada vez embora para o passado, onde sim pode constituir a continuidade. «De facto — conclua — ao ir-se embora, estendia-se num certo espaço de tempo, onde podia ser medido, já que o presente não tem nenhum espaço».

O segundo exemplo, que importa também recordar, era igualmente o de um som que, tendo começado, se tomava na sua continuidade presente. Tomava-se aliás tanto nesta sua continuidade presente que precisamente o problema era o de mostrar que, enquanto não tivesse terminado essa sua continuidade, ele não estaria completo e por conseguinte não se poderia medir. Medir, com efeito, é percorrer um intervalo «desde o seu início até ao seu fim», no caso, desde que o som começou até que tenha terminado. Mas quando tiver terminado — julga Agostinho e aí se faz a transição da experiência para a teoria — ele já será passado e não se poderá medir «ao passar», enquanto presente, mas como passado. O nosso Autor, levado pelo hábito teórico de que no presente nada se pode medir porque tudo o que aí há é um instante inextenso e não uma continuidade, nem se dá conta de que, para acabar de medir o presente contínuo, é sem dúvida necessário esperar que ele acabe, mas, uma vez acabado e portanto situando-nos nós já no seu passado, já não medimos mais nada dele, antes só constatamos que precisamente já não há mais som para medir, que ele acabou antes, no momento anterior, onde então foi medido. Pelo que foi na verdade *ao passar* que ele se mediu, e de modo algum *no* passado. Poderíamos sem dúvida considerar o som como «acabado de se dar» e dessa maneira consideraríamos toda a sua continuidade no passado, de tal modo que o momento a seguir ao seu efectivo termo ainda faria parte dele; mas isso seria expressamente considerar o som «no passado», não no presente, como manifestamente faz Agostinho. É com efeito evidente que tudo começa por passar-se no presente. O som, escreve, «começa a soar e ainda soa continuamente sem nenhuma interrupção (*coepit sonare et adhuc sonat continuato tenore sine ulla distinctione*). Meçamo-lo enquanto soa (*dum sonat*);

porque, quando tiver acabado, terá passado e já não será coisa que medir-se possa». Tudo inequivocamente no presente. Mas tal ainda é realçado pela impossibilidade que acarreta: «Meçamo-lo (...) e digamos quanto dura. Só que ele dura ainda (*sed adhuc sonat*) ...». Ele, para ser medido, tem de ter, para além de um princípio, um fim; se ainda soa, é presente e não pode ser medido. Para sê-lo, tem de acabar, ingressando então no passado. E eis — porque Agostinho nem sequer põe a hipótese de ele se medir na continuidade do presente, o primeiro momento do passado servindo apenas para sabermos que ele acabou, para sabermos que ele *já estava todo no momento anterior* — a passagem para a teoria: «Mas quando tiver acabado, já não existirá. Como poderá nesse caso ser medido?» Evidentemente ele aqui continua a fazer abstracção do passado gnoseológico; havendo este, como o terceiro exemplo o vai já relembrar, não é esse o problema; mas é sim o de, levado pela teoria, ter perdido definitivamente o presente, que no entanto aí estava inequívoco. Porque, repitamo-lo, não se trata de medir o som tomado numa sua «modalidade fraca», como «passado», mas de medir o som «que soa» (*dum sonat*), efectivamente presente; é isso que se quer medir, só que a teoria não chega lá, é completamente nítido.

Como não é menos nítido o que resulta do terceiro exemplo, o da métrica do verso ambrosiano *Deus creator omnium*. Em primeiro lugar, com efeito, embora a teoria exija que se parta da extensão do futuro para a extensão do passado através do limite do presente, e embora por outro lado se trate neste exemplo de restaurar não só o passado gnoseológico mas também o respectivo futuro, a verdade é que também aqui, como nos dois casos anteriores e como será nítido já adiante, não se parte do futuro, mas antes só do presente e presente efectivo, para o passado, ficando depois o futuro para restaurar a partir do passado. E em segundo lugar o que o nosso Autor estabelece, justamente a partir da experiência, é que «sentimos» que as sílabas longas valem um tempo duplo do das breves: «ao declamar — escreve — proclamo isso», isto é, torno-o sensível com a minha voz e por isso perceptível a todos, incluindo eu próprio; por isso «assim é, na medida em que isso se sente por uma sensação manifesta», minha ou alheia. «Na medida em que a sensação é manifesta — continua, insistindo que tudo se passa justamente ao nível da sensação, ou percepção como hoje se diz — pela breve meço a longa e sinto (*sentio*) que esta vale duas vezes mais». Ricoeur é de opinião que «Agostinho não introduz o sentir senão para agudizar a aporia e guiar para a solução, não para cobrir a esta com o manto da intuição»; que, «se as breves e as longas só são tais por comparação, nós não temos a possibilidade de as sobrepor como um côvado a dois», antes «temos de reter (*tenere*) a breve para a aplicar (*applicare*) à longa», o que implica a memória. E nota ainda, com Meijering, que «se o *sensitur* faz frente aos Cépticos, o *quantum* (*quantum sensitur sensu manifesto*) marca uma reserva face aos Epicuristas, demasiado confiantes na sensação»; que «Agostinho seguiria aqui a via média do platonismo, a de uma confiança medida nos sentidos controlados pela inteligência»<sup>391</sup>. Julgo que isto não é assim. Sem dúvida, como já vamos ver,

<sup>391</sup> P. RICOEUR, *o. c.* I, pp. 36-37.

Agostinho vai interpretar a medição da longa pela breve em termos de memória. Mas isso é a segunda parte deste exemplo, a da teoria a apossar-se da experiência; na primeira, na simples descrição desta mesma experiência, o que temos é — após o fracasso do capítulo anterior em que nem «ao passar» medimos os tempos, mas mesmo assim, e repete-o, o que é facto é que «os medimos» — o estabelecimento solene de isso mesmo, o pôr debaixo dos olhos o facto de que, ao declamarmos, tornamos real e acessível a todos essa medição. «Na medida em que sentimos» não é assim uma restrição, mas a evidenciação do próprio real. Não sofre qualquer dúvida: para além de que não teria sentido, no contexto da afirmação contra ventos e marés da medição do tempo, estar a estabelecer qualquer restrição, fundada na natureza dos sentidos ou outra, o que até acontece é que pelo menos neste caso o real se dá claramente ao nível da sensação: ele é o que resulta da declamação. De resto, não só neste caso; os sentidos só na teoria são ou podem ser desvalorizados; quando se trata de referir todo e qualquer real, se eles, segundo a tradição, não são identificados com ele, a verdade é que com ele se convertem: com o real que lhes é transcendente podemos nós bem, e por outro lado a imaginação, como ainda há pouco para o fim do § 34 o recordávamos, é sempre função, a saudade da sensação; isto, evidentemente, para já nem falarmos no inteligível, que vimos desaparecer no § 31. Temos pois, na descrição da experiência, uma breve que se *sente*, e depois uma longa que igualmente se *sente* enquanto a breve, guardada na *memória*, se lhe apõe. A medição de ambas faz-se assim no presente. Mas porque, como demasiado apressadamente se havia concluído no exemplo anterior, não se pode medir uma continuidade no presente porque então ainda não acabou de passar (julga-se que se mede no passado porque, como dissemos, a teoria nem sequer permite pôr a hipótese de ela se medir no presente), não é afinal no presente que se mede quer a breve quer a longa: a breve deu-se e transitou para o passado, e igualmente a longa, onde então — na memória — a breve se apõe à longa. Eis a mudança de rumo comandada pela teoria. «Na medida em que a *sensação* é manifesta — dizia — pela sílaba breve meço a longa e *sinto* que ela vale duas vezes mais». Mas logo: «Contudo, dado que uma soa depois da outra, primeiro a breve e depois a longa, como poderei reter a breve e como a poderei aplicar à longa, a fim de medir esta e achar que ela vale o dobro, uma vez que a longa só começa a soar depois de a breve ter acabado? E a *própria longa*, será que a meço quando é presente, quando na verdade *apenas a meço como acabada?* (...) Só posso medi-las — conclui — porque ambas passaram e acabaram. Onde, não são elas próprias que eu meço, elas que já não existem, mas algo na minha memória, que lá gravado permanece». A Agostinho, evidentemente, faltou a hodierna análise fenomenológica da imaginação, própria da memória, na sua diferenciação relativamente à percepção. E por outro lado, dado o acento da sua teoria do «tríplice *presente*», essa diferenciação ainda lhe é mais difícil de alcançar. Daí que ele não se aperceba que não é a mesma coisa medir uma continuidade no presente ou no passado. Medir o verso no presente é medi-lo enquanto ele é declamado e por isso enquanto *efectivamente se sente*, enquanto *existe*; medi-lo no passado — ou, o que é o mesmo, na memória — é medi-lo na *mera* imaginação que nos fica após essa existência. Evidentemente

podemos fazê-lo, podemos medi-lo no passado. Como podemos medi-lo no futuro, aspecto que o exemplo a seguir se encarregará de explicitamente trazer a lume. Mas medi-lo no presente, enquanto efectivamente existe, *não* é medi-lo «após» ou «antes» de passar, *não* é medi-lo «em segunda mão». A experiência — note-se que digo a experiência e não a teoria — que neste exemplo Agostinho invoca não é certamente esta em segunda mão, mas a experiência em primeira mão da declamação efectiva do verso. E por isso não só se trata na verdade de invocar a plena sensação (onde está a própria realidade de tudo, mas pelo menos a do que está em jogo, a declamação) como também de medir o verso no presente (conservando a memória da breve, que antes se sentiu, durante a sensação da longa). Mas depois tudo muda, do registo do presente para o registo do passado. Se Agostinho julga poder fazer isto, tal deve-se por inteiro, repitamo-lo, à teoria que, vindo no presente um limite e as continuidades só no passado e no futuro, nem sequer deixa pôr a hipótese de uma continuidade no presente e, consequentemente, nem sequer deixa ver o que na realidade se passa, que é «ao passar» ou no presente que medimos o tempo.

Dissemos que o nosso Autor põe primeiro a efectiva experiência e por isso tem depois de emendar a mão para expor a teoria. Se tal acontece sem dúvida nos três exemplos analisados, mas um tanto difusamente, sem voltas marcadas, no quarto isso é nada menos que brusco e por isso tem a correspondente visibilidade. Antes de tudo — recordemo-lo — compõe-se no espírito, em silêncio, a duração do som a emitir. E notemos logo que, embora este som depois funcione como o futuro do som emitido, também ele aqui, como nos três casos anteriores, começa por ser simplesmente um presente, e um presente, para além de efectivo, contínuo, e que se mede. Compõe-se, com efeito, continuamente a sua duração. Ou como ele diz: «Suponhamos que alguém tenha querido emitir um som *bastante longo*, e que tenha fixado previamente no espírito qual vai ser o seu *tamanho*. Essa pessoa compôs evidentemente em silêncio o respectivo *espaço de tempo* e depois, confiando-o à memória...» Não há assim ao princípio, frisemo-lo bem, um futuro contínuo que transita para o passado também contínuo por um presente meramente punctual, mas, sem sequer se fazer alusão ao passado ou ao futuro, há logo e simplesmente um presente efectivo contínuo, e que se mede. Compõe-no essa pessoa em silêncio e — continua Agostinho — uma vez confiado à memória «começa a emitir o som, que soa *até chegar ao termo proposto*». Notemo-lo bem igualmente. Em vez de, como depois vai acontecer, vermos a extensão do futuro transitar pelo presente punctual para a extensão do passado, o que temos é a extensão do futuro a diminuir para a *extensão do presente*, até ao fim, ou seja, até se esgotar a primeira e se perfazer a segunda. Por isso ele emenda aqui bruscamente a mão e diz: «Ou antes (*immo*) o som soou e soará; porque a parte já terminada evidentemente soou, mas a parte que resta soará; e é deste modo que ele chegará ao seu fim, enquanto a intenção presente faz passar o futuro para o passado, crescendo o passado por diminuição do futuro, até que por esgotamento do futuro tudo se tenha tornado passado». Agostinho com certeza não quer medir o futuro ou o passado, mas o presente. Só que é a eles que, levado pela teoria, acaba efectivamente por medir. Mede o primeiro momento do futuro,

depois o segundo, o terceiro... e o último; ou, se tomar atenção ao passado, mede o seu primeiro momento, que se dá em simultâneo com o segundo do futuro, depois o segundo, o terceiro... e o último, que se dá quando já não há nenhum do futuro. Do presente mesmo, nem vestígios. Decerto, continua a haver um presente. Mas desde o momento em que, para se poder medir o intervalo completo, foi preciso esperar que o som «acabasse de passar», ingressando assim no passado, o presente mesmo, o presente efectivo desapareceu e ficou apenas o passado, com a contrapartida do futuro, que lhe dá lugar. Por isso o futuro agora toca em, dá lugar *directamente* ao passado, e o presente que sobra é apenas o da contagem de ambos. Não há um presente *entre* o futuro e o passado. É sem dúvida bem estranho que ele tenha desaparecido, ele que é o elemento nuclear do tempo, posto que é a percepção e não a imaginação. Mas, dada a teoria, e dado por outro lado que para contar o passado ou o futuro é preciso percorrê-los, estando de cada vez no «presente dessa contagem», é pelo menos compreensível — porque apesar de tudo ainda há um presente — que tal presente seja tomado pelo verdadeiro. Esse, a meu ver, o engano de Agostinho: porque ainda há um presente de segundo grau, o da contagem do passado e do futuro, ele julga que pura e simplesmente não perdeu o presente. Mas é óbvio que perdeu. Se tudo o que temos é um futuro que transita para o passado, e nesse trânsito se conta — necessariamente no presente, porque de cada vez só estamos num momento e os outros são em relação a ele passados ou futuros, mas presente de segundo grau, porque se trata já de contar o passado e o futuro —, temos sem dúvida o presente da contagem, mas não o presente do tempo. Para termos este último, seria preciso (quer integremos cada momento na sua respectiva continuidade ou não, não o fazer é mais simples) termos um momento de futuro, um momento *de presente*, e um momento de passado. O momento do meio desapareceu. Até onde foi a exigência da teoria!

É este o facto. Agostinho quer expor uma teoria que, concebendo o presente como o limite do passado e do futuro, não permite por princípio como continuidades senão estes últimos. Mas a experiência que para esse efeito invoca mostra o contrário. É em primeiro lugar a duração da nossa vida; é depois o som que começa, soa algum tempo e acaba; é ainda o som que, tendo começado, ainda não acabou e por isso dura; é a sílaba longa que, justamente enquanto soa, é medida pela breve que se guarda na memória; é finalmente o som que já em silêncio se mede e que qual breve se guarda na memória para medir o som de facto emitido ou, como Agostinho o acaba por interpretar, que se toma pelo próprio futuro do som emitido e a este dá lugar até ao fim, na primeira versão imediata, e só depois dá lugar ao passado transitando pelo limite do presente. Porém há mais, a experiência não se limita a estes casos. Neles sem dúvida ela é mais visível, porque estando a dizer-se ou já tendo sido dito como se mede o tempo a contraposição é maior. Mas ela encontra-se mesmo um pouco por toda a parte, nomeadamente na afirmação muitas vezes repetida — como um refrão — de que é «ao passar» que o tempo se mede. Certo que ao ser estabelecida pela primeira vez no capítulo 21, e depois ainda algumas vezes, se recorre expressamente a uma argumentação dialéctica: é porque não há o passado e o futuro (não há os ónticos, e os gnoseológicos ainda não foram descobertos) que só resta o



presente para aí se medir o tempo. Todavia Agostinho não se limita a dizer que, não havendo o passado e o futuro, então o tempo *deve* medir-se no presente. Ele diz — e diz muita vez e com veemência: «e contudo nós medimo-lo» — que ele *de facto*, que ele *efectivamente* se mede no presente. Ora isso só é possível se há na verdade essa experiência. Aliás, ao menos uma vez ele refere expressamente, invocando essa mesma experiência, que é «*aquando da pronúncia, no momento em que as palavras passam*» — e «*não sobre o papel, porque dessa maneira são lugares que se medem e não tempos*» — que medimos o tamanho dos poemas, com os seus versos, os pés, as sílabas<sup>392</sup>. Tal como refere, no preciso passo do capítulo 21, que «é ao passar que medimos o tempo, *quando o percebemos*»: ou seja, há mesmo a experiência perceptiva dessa medição. Isto é de resto tanto assim, esta experiência da medição do tempo no presente impôs-se-nos de tal forma que mesmo depois — ao nível da teoria — é no presente que o tempo se continua a medir, embora se trate agora de medir o futuro ou o passado e não o presente efectivo. Só mesmo a partir do exemplo do segundo som do capítulo 34 e até ao aparecimento da «*intenção presente*» do 36, portanto enquanto o «*ao passar*» deu lugar ao passado, tal não acontece. Mas em contrapartida deve dizer-se que no capítulo 37, quando Agostinho faz notar que a atenção «*perdura*», isto é, que na passagem do futuro para o passado «*a atenção tem uma duração contínua*», o presente não é um simples limite das continuidades do passado e do futuro, mas constitui ele próprio uma continuidade; pois não podendo ser, como dizia Aristóteles, «*um e o mesmo*» instante a percorrer a duração que assim é atribuída ao presente, tem de tratar-se de uma «*continuidade*», exactamente a «*continuidade do presente*». É claro, tratar-se-ia de uma continuidade nascida a partir do instante que simplesmente mede o futuro ou o passado e portanto de um presente de segundo grau; mas, mesmo assim, algo *em si mesmo* em relação aos respectivos passado e futuro, porque uma continuidade própria. Não se poderá pois dizer que a força do autêntico refrão «é ao passar que se mede o tempo» deriva de uma argumentação dialéctica, mas é antes o resultado da efectiva experiência de que não é noutra lugar que ele se mede. Ou seja, em resumo, a experiência grita — contra o «grito» da teoria<sup>393</sup> — que o presente é tanto uma continuidade como o passado e o futuro.

E nem poderia ser de outro modo. Porque, uma vez distintas as continuidades do passado, do presente e do futuro, elas são efectivamente diferentes e não podem ser constituídas cada uma por elementos das outras: o passado por elementos futuros, o futuro por elementos passados e o presente por elementos passados ou futuros. O que significa que, se queremos, como na verdade queremos, medir as coisas no seu presente, tem de haver até antes de mais a sua continuidade. Ele não pode ser medido em segunda mão, no passado ou no futuro, e nem parte em primeira e parte em segunda mão, com elementos do presente e do passado ou do futuro. Se o queremos medir a ele próprio, tem de haver até

<sup>392</sup> *Conf.* 33.

<sup>393</sup> *Ibid.* 20.

antes de mais a sua própria continuidade. A qual é possível — resumamo-lo — porque, como dissemos no princípio do parágrafo, o instante não é um indivisível mas uma «parte» constitutiva da continuidade (único caso aliás em que ele não se reduz ao nada); desta maneira, sim, não há só a continuidade do passado e do futuro, mas também a do presente. Há-a, quer ela seja constituída por elementos actuais ou a cheio, que se percorrem um a um porque neles vamos, ou por elementos não-actuais ou a vazio, que para além de se poderem também percorrer um a um (mas de longe, estando nós em casa, o actual) se podem visar em conjunto (justamente de casa); e isto (para os não-actuais) quer os tomemos sem os actuais ou, como precisamente acontece na constituição de uma medida, em simultâneo com os últimos: na verdade, ao juntar ao primeiro o segundo elemento actual de som, eu só o posso *juntar* se ao mesmo tempo referir ainda o primeiro, mas agora a vazio, e assim sempre, até que, ao juntar o último actual, refiro ainda o penúltimo e todos os outros. Mas esta referência aos elementos anteriores — notemo-lo mais uma vez *porque é para isto que a meu ver se não tem reparado* — não é memória, imediata ou não; se o fosse, essa continuidade de som não seria uma continuidade de *presente*, mas uma continuidade de *passado* imediatamente atrás do elemento dianteiro, o único *presente*. Esta referência é-a ao *próprio* presente anterior, e por isso inteiramente a vazio: nem sequer a *falta dele* é: é, libertando-nos da gravidade, do egoísmo, do ponto de vista do momento em que estamos, a partida pura e simples para lá, a referência ao que *lá* houve. Só assim é possível constituir uma continuidade de som *presente*, como Husserl quer contra Brentano. Se o consegue ou não apenas com a sua teoria, isso é uma outra história que tentaremos contar na altura certa. Aqui importa perceber que só com este tipo de referência, com esta nova dimensão — o «presente contínuo a vazio» — para além do passado e do futuro, é possível medir «em primeira mão» o tempo, como, se abstraímos das teorias, com toda a tranquilidade julgamos fazer.

### § 38. *O tempo: a distensão da alma ou o tempo cosmológico?*

O tempo como «distensão da alma» é sem dúvida a grande conclusão de Agostinho, a partir da análise do problema da sua medida. Tal é ditado por dois factos. Primeiro, o carácter inextenso do instante, que leva à necessidade das continuidades do passado e do futuro. Depois, o nada do passado e do futuro ónticos, que leva à necessidade do passado e do futuro gnoseológicos. Pois bem, assim como — segundo o acabamos de ver — a medida já se passa, e mesmo em primeira mão, ao nível da continuidade do presente, assim também o passado e o futuro gnoseológicos, para além de não serem os únicos porque também há os ónticos, não passam do depósito na alma do passar do tempo, ou seja, não passam do registo na alma do verdadeiro tempo, o objectivo ou cosmológico.

Para o vermos bem, comecemos por fazer a comparação com a doutrina plotiniana da «distensão». Nem sempre as mesmas expressões significam a mesma coisa; às vezes, como é aqui o caso, podem significar até coisas muito diferentes, pelo que não se deve fazer ligeiramente a sua identificação. Em Plotino, com

efeito, a distensão passa-se muito mais na «dimensão ontológica» do que na «dimensão de sucessão» e, por isso mesmo, a sucessão que nela ainda há é ao nível do presente contínuo que se processa e não ao nível do passado e do futuro. Trata-se na verdade da distensão da Alma do Mundo. Esta, não tendo em si mesma os objectos, tem de se dirigir intencionalmente para a Inteligência a fim de os ter. Nesta saída de si para o seu fundamento, para a Mãe que a alimenta, é que está a sua distensão. Esta Alma é em si mesma uma falta, o nada, e a distensão é o que vai dessa falta ou nada à posse ou presença do ser; ou seja, é a própria constituição do presente; a distensão passa-se, como dizíamos, na dimensão ontológica do tempo. O que decerto não invalida a de sucessão. No célebre passo em que Plotino fala expressamente na «distensão» da Alma ele não só não a esquece como parece até acentuá-la. Recordemo-lo. A Alma, «ao fazer-se uma vida progressivamente diferente, ocupa um tempo diferente; a sua distensão com efeito ocupa tempo (*diastasis oun zôês chronon eiche*); a parte desta vida que avança ocupa a cada momento um tempo novo, enquanto a sua vida passada ocupa o tempo passado. Dizer que o tempo é a vida da alma, vida que consiste no movimento pelo qual ela passa de um estado a outro, não é pois dizer alguma coisa?»<sup>394</sup> A dimensão de sucessão é, como se vê, manifesta. Mas em primeiro lugar isso é o resultado daquilo que pela natureza das coisas é mais evidente: o nada, por definição não se vendo, tende no movimento a dar lugar à sucessão do ser que de cada vez se contrapõe ao nada. Essa sucessão, como o próprio Plotino acentua imediatamente antes, é o *resultado* da dimensão ontológica: «A Alma com um acto gera o que se segue», assim «os produzindo a todos, um após outro, numa sucessão que não pára»; pois «o seu pensamento não está em acto»<sup>395</sup>. Aliás é por isto mesmo, não o esqueçamos, que ela é uma nova hipótese em relação à Inteligência; o que significa que o primado da dimensão ontológica é até comandado pelo que de mais essencial há no seu sistema. E depois a sua dimensão de sucessão passa-se, neste contexto, naturalmente só na dimensão do *presente*, com exclusão do passado e do futuro (que só existem para o homem enquanto está no tempo), tal como já o dissemos para o fim do § 23, embora sem ainda falar no «modo a vazio» de nos referirmos ao presente, que só adquirimos com Agostinho. O tempo «novo» que a vida da Alma ocupa a cada momento, bem como o tempo «passado» que a sua vida passada ocupa, constituem claramente, para diante e para trás, a vida *presente* da Alma, tal como ainda há pouco a «nossa vida» era composta pelos anos desde o nascimento até à morte. Não se trata pois nem de constituir as duas continuidades do passado e do futuro como resposta ao problema da inextensão do presente nem, muito menos, de constituir essas continuidades gnoseologicamente, por já e ainda não haver onticamente o passado e o futuro.

Em Agostinho não é assim. Não só a alma humana não produz o tempo como, aí sim, o que é preciso é que haja o passado e o futuro gnoseológicos, capazes

<sup>394</sup> PLOTINO, *En.* III, 7, 11 (40-45).

<sup>395</sup> *Ibid.* (35-39).

de substituir o passado mesmo que não há mais e o futuro que não há ainda. No entanto — e o problema é esse — como são constituídos esse passado e esse futuro gnoseológicos? São produções da alma? Sem dúvida, são-no, enquanto é através da imagem-meio que se vê a imagem-objecto: em vez de se ver o próprio *presente* passado ou o próprio *presente* futuro (embora através dos momentos de nada que há depois ou antes deles), vê-se algo que é simplesmente o *produto* da imagem-meio que na alma existe. Só que — e a questão é finalmente esta — a imagem-meio, ela mesma, não é produto da alma, antes é a *inscrição* nela, os «vestígios gravados», do tempo exterior. E assim, como já o dizemos desde o § 35, o verdadeiro tempo não é afinal o psicológico mas o cosmológico, o tempo do movimento dos corpos, particularmente o dos astros porque é esse que, contínuo, uniforme e visível a todos, foi tomado por padrão de referência. Por isso vimos o nosso Autor dizer que «onde nenhuma coisa vem ou passa» não há tempo; por isso vimos que este foi criado e há-de acabar com o universo; por isso vimos, todas as vezes que ele fala no tempo como independente dos movimentos, que ele invoca ao fim e ao cabo o espaço-de-sucessão vazio que, atarefados com as nossas acções, fica do voltarmos as costas aos astros que se movem. Mas sobretudo vimos duas coisas. Que a memória (e através dela a previsão) é o que em nós fica *da* passagem das coisas; que não somos nós a produzir, a criar a concreção do passado, mas são as próprias coisas — com a sua extensão própria (de movimento, bem entendido) — que através da percepção deixam em nós a imagem-meio (com essa concretude e essa extensão) através da qual depois sim nós temos o poder de invocar a imagem-objecto. E que assim a própria intenção — e depois a distensão —, como relações que são, nada mais fazem do que relacionar, cada uma à sua maneira, essa mesma concretude-estendida; ou seja, que nem esse movimento próprio da relação que é a intenção, esse ir do presente para o extremo do passado ou para o extremo do futuro, é uma *iniciativa* do sujeito, anterior e independente das coisas, mas antes, posterior e dependente, o *fundado*, o *requerido* pela extensão delas. O passado e o futuro gnoseológicos são assim apenas «duplos», «representações» no sujeito do tempo objectivo, exterior, o verdadeiro tempo. Se já em Plotino o tempo efectivamente produzido pela Alma não era senão este tempo cosmológico, ainda que ignorando-o porque de costas voltadas para ele, em Agostinho o tempo que é agora o seu ponto de partida é ao fim e ao cabo esse mesmo tempo cosmológico, e o tempo da alma, o tempo a que a teoria o conduz não é senão, no seio da teoria geral do conhecimento em termos de representação, o «espelho» dele, o «conhecimento» que dele temos. Se ele parece perder um tanto esta funcionalidade e o toma de certo modo como algo em si mesmo, isso é o que resulta do seu facto básico de que «o passado já não é e o futuro ainda não é», conjugado com o problema prático da medida que o leva a atribuir tanta importância ao passado e ao futuro gnoseológicos que o próprio presente — que em princípio deveria continuar a ser o original, o exterior — se converteu no da medida.

Não, o tempo *da alma* em Agostinho não só não é o tempo, como não é algo que lhe seja essencial. E talvez aconteça o mesmo nos autores modernos, de Bergson a Merleau-Ponty. O tempo já existe nas próprias coisas, objectivamente,

sem o concurso do sujeito. Ele está, como vimos em Plotino, e mesmo já em Aristóteles, antes de tudo na «dimensão ontológica», que fundamenta a «dimensão de sucessão». É certo que estas dimensões exigem a *relação*, e mesmo a *nada* a primeira, porquanto o acontecer das coisas é, como vimos no § 11, a contraposição do ser ao nada. Mas a relação, embora se acrescente à *simples* coisa, é a relação da respectiva coisa e, por isso, não só não pode existir de modo independente dela (caso em que, à maneira de Kant, poderia ser atribuída ao sujeito) como é *fundada*, é *pedida* pela própria coisa; as relações não passam, por outras palavras, de uma autêntica, ainda que específica, *explicitação* das coisas: o que pré-relacionalmente não tem evidência ganha-a com elas. E o nada, sem a relação, pode ainda «não de-finir-se do resto» nem ser explicitamente a «ausência de uma coisa», mas há pelo menos a falta da respectiva coisa até ao seu primeiro momento, falta essa que justamente permite o seu acontecer; quero dizer, o nada que permite o acontecer das coisas — e que existindo para cada uma delas até ao seu respectivo momento permite a dimensão de sucessão<sup>396</sup> — não é algo que provenha do sujeito mas é objectivo; não é certamente o sujeito que *faz acontecer* as coisas, se e quando aparecer com um pretense *seu* nada. Tudo isto, evidentemente, para o tempo em primeiríssima mão ou propriamente dito, para o tempo como «presente» e «em acto». Quanto ao tempo como presente mas «não em acto, a vazio» e como propriamente «passado e futuro», vimos que eles são *função* do tempo propriamente dito: ou seja, não são eles (mais exactamente o passado e o futuro, porque se ignora a outra dimensão), como em geral se pensa nos tempos modernos, que constituem o tempo, mas antes só são possíveis como referências àquele. E, de qualquer modo, não são nada de especificamente *da alma*. Não havendo mais uma imagem-meio através da qual o sujeito julga que olha ainda para algo seu, mas tão-só e rigorosamente as próprias coisas lá nos seus *presentes* passados ou futuros, são essas coisas mesmas que se vêem, só que através dos momentos de nada que as medeiam<sup>397</sup>. Não há, mesmo no passado ou no futuro enquanto tais, nada que seja do sujeito, este último está, não dentro, mas «inteiramente fora». E ainda mais «fora» do que em Heidegger ou do que em Ricoeur quando ele fala na «distensão como intenção eclodida»<sup>398</sup>: a relação, como acabámos de ver, não é anterior, *a priori*, mas *filha* das coisas, *a posteriori*: já estamos sempre num determinado presente ou num determinado passado ou futuro. Dir-se-á que o sujeito é ao menos o acto de consciência que, qual primeiro termo do «acto comum» aristotélico, justamente toma consciência do que de determinado aí houver no presente ou no passado e futuro? Que o seja, se se quiser. Mas já eclodido, já *acompanhando* o que de determinado aí houver. Como até esse acto de consciência nada é (mas nada fica a faltar, porque é desnecessário) segundo concluímos em outro lugar<sup>399</sup>, que ele esteja aí ou não é igual.

<sup>396</sup> É porque uma coisa *acontece* a seguir a outra que ela vem a *seguir* a ela — escrevíamos no § 18.

<sup>397</sup> Cf. *supra* o texto correspondente à nota 372, em que se definem, comparando-as, a memória ou imaginação e a percepção.

<sup>398</sup> Cf. *supra* nota 384.

<sup>399</sup> J. REIS, *o. c.* segunda parte, *Livro do conhecimento*, pp. 81-213.

O importante é que estejam as coisas: o determinado presente (as coisas sem qualquer mediação de nada) ou o determinado passado ou futuro (essas mesmas coisas com a mediação dos momentos de nada que em cada caso houver). — Mas não antecipemos. Aqui, uma vez averiguado que o tempo *da alma*, o tempo da «distensão» não é o verdadeiro tempo; que ele é ao fim e ao cabo apenas o «espelho», o «conhecimento» deste último, e mesmo isso não rigorosamente, porque o presente que fica não é, à imagem do passado e do futuro gnoseológicos, o «conhecimento» do presente efectivo ou ôntico, mas o presente da medida; averiguado pois que, desta maneira, a teoria da medida o desviou completamente do objectivo — deixemos a teoria e, voltados já só para a experiência, voltados por exemplo para a «vida do homem» que o vimos há pouco evocar, procuremos antes determinar o valor e a densidade do tempo. Porque esta é sem dúvida a outra vertente do problema do tempo em Agostinho que, face à eternidade e em confronto com a cultura grega, se esperará ver analisar.

### § 39. *A criação judaico-cristã como superação da causalidade grega*

Começemos por aqui. J. Guitton, na sua obra clássica, defende que a criação judaico-cristã constitui à sua maneira uma superação da causalidade grega. Por duas características que a especificam. Primeiro e substancialmente, porque só ela chega a um verdadeiro Absoluto em relação ao mundo. Depois porque, levando à conclusão de que toda a causalidade, mas particularmente a primeira, é um mistério, assim não só se põe ao abrigo de toda a análise, como pode mesmo levar a pensar que o verdadeiro antropomorfismo não está em se conceber Deus à maneira de um artesão — tal não passará abertamente de uma imagem — mas em supor que qualquer expressão humana, mesmo a mais alta (porque ainda do homem), pode traduzir essa causalidade.

Na verdade, partindo do emprego comum do método dos graus de ser, ele escreve: «Mas se este método dos graus é usado tanto por Sto Agostinho como por Plotino, é digno de nota que ele não os conduza ao mesmo termo. Plotino chega por ele às hipóstases e à emanação, Sto Agostinho eleva-se a um Ser onipotente, criador e livre. Uma tal diferença no resultado deveria alarmar. Ela indica, só por si, que sob o acordo exterior se esconde um desacordo essencial, e tanto mais precisamente quanto um mesmo método pode receber usos opostos consoante os postulados que o animam e sustentam». Aliás, continua, «basta examinar a prova pelos graus para nos apercebermos de que, se a usamos sozinha, ela deixa o essencial na ambiguidade. Não nos poderia com efeito assegurar da existência de um Ser que fosse inteiramente livre de se manifestar, de criar e de agir. Admitamos mesmo que ela não pressupõe o que precisamente está em causa, a saber, a ausência de limites nos graus de ser. Será que ao menos nos conduz a um absoluto real, plenamente independente, que só este pode ser o verdadeiro Absoluto? A verdade a que nos leva é sem dúvida uma verdade subsistente que contém nela mesma de uma maneira eminente a soma do ser disperso na natureza. Mas esta dispersão é um efeito contingente, devido ao acto livre de uma vontade

omnipotente e criadora — ou não é antes simplesmente uma manifestação de certo modo natural, uma dissipação necessária? O método hierárquico de ascensão gradual no ser não nos poderia fixar nesta incerteza. Só por si, não nos permite escolher entre a criação e a emanação: não nos indica se podemos e devemos passar do divino a Deus». E Guittton enuncia então os postulados que condicionam este uso diferente do método em Plotino e Sto Agostinho. São dois. «Em primeiro lugar, há uma concepção diferente da causalidade. Plotino como Aristóteles não admite senão uma causalidade exemplar e quando muito geradora. Sto Agostinho faz apelo a uma causalidade eficiente e criadora, que precipita o ser onde nada havia. Isto imprime um sentido diferente ao argumento dos graus. Quando Plotino usa o raciocínio regressivo, ele vai, pode-se dizer, do mesmo ao mesmo — de um mesmo alterado e degradado a um mesmo depurado e integral. Quando Sto Agostinho segue Plotino, é com princípios muito diferentes: como o fará mais explicitamente Descartes, procede por um método de gradação simultaneamente integrante e causal: o *mais* contém eminentemente todas as perfeições do *menos*, porque é também a causa única e total das suas perfeições». O segundo postulado é ainda mais profundo, porque tem a ver com a mentalidade que subjaz a esta concepção diferente da causalidade que acabamos de referir. À primeira vista, observa Guittton, «parece que a ideia que um pensador se faz da natureza divina é uma conclusão natural e necessária do seu raciocínio; quando, de facto, ela preexiste ao raciocínio e lhe orienta os passos como uma premissa latente. Plotino põe entre o mundo e Deus uma relação de dependência recíproca: o mundo a seu ver depende necessariamente de Deus, mas Deus em contrapartida depende necessariamente do mundo, pois que não pode impedir-se de o produzir. Sto Agostinho ao contrário põe entre o mundo e Deus uma relação unilateral. O mundo depende total e necessariamente de Deus durante todo o tempo em que existe. Mas Deus não depende no que quer que seja do mundo, que lhe está submetido. Antes, produ-lo como quer, quando quer e durante o tempo que quiser. Para Plotino o mundo é um *acto segundo*. Para Sto Agostinho é um *efeito contingente*». Temos assim em Plotino, insiste ainda J. Guittton, uma «relação recíproca» e a «identidade», de tal modo que o próprio «princípio de causalidade» se transforma antes num «princípio de derivação». Ao contrário do que se passa com Agostinho, em que a «relação unilateral entre o princípio divino e as suas manifestações conduz insensivelmente a ver no cosmos um *facto*, por conseguinte um *efeito*. Elevamo-nos deste modo a Deus pela via da causalidade, que vai do efeito à sua causa suficiente. É para esta prova que a leitura familiar das Escrituras inclina»<sup>400</sup>.

Tal a primeira e fundamental característica da criação judaico-cristã, que leva a tomá-la como uma superação da causalidade grega, «em perpétuo embaraço», diz, «entre o dualismo e o emanatismo»<sup>401</sup>. Porém há outra. Sem dúvida lateral, mas nem por isso sem importância. A causalidade criadora concebe-se como misteriosa. Ao assumir-se desta maneira, ela garante a sua possibilidade. Na

<sup>400</sup> J. GUITTON, *o. c.* pp. 149-151.

<sup>401</sup> *Ibid.* p. 152.

verdade, se fosse possível e mesmo necessário saber o que se passa no interior de toda e qualquer causalidade, também ela não seria possível. Ao concluir que, por princípio, não se pode saber tal, põe-se ao abrigo de tal perigo. E, ao mesmo tempo, supera todo o antropomorfismo. Este, nestas condições, não se situa nela, mas ao contrário em toda e qualquer modalidade que parta da pretensa possibilidade de se dizer o que a causalidade é. Como J. Guitton escreve: «A causalidade, em todos os seus graus, quando não se reduz à equivalência e à identidade, contém mistério para nós. Mistério que é absoluto quando se trata da causalidade do ser primeiro. Mais do que nunca, nós somos obrigados a falar uma linguagem adaptada, e corremos o risco de tomar a imagem necessária à nossa óptica pela própria realidade. Risco que é tanto maior quanto a imagem é mais transparente, mais espiritual e que até parece esposar a ideia ao ponto de se confundir com ela: depressa então se esquece que se tem diante de si um produto do espírito». É — conclui — o que acontece a Plotino, que concebe a produção como um silogismo ao contrário: a unidade da conclusão no inteligível e a multiplicidade das premissas na alma e na natureza. Sendo assim, e «pois que o homem não pode escapar às armadilhas das metáforas, não é melhor que recorra às mais grosseiras?» Para o povo constituirão um «ensinamento eloquente» e, para o sábio, não lhe farão «correr o risco de se enganar»<sup>402</sup>.

Refiro em pormenor esta doutrina de J. Guitton, não só porque ela constitui uma admirável síntese da tradição a este respeito, mas também porque — como a pouco e pouco se compreenderá — nela são visíveis as razões pelas quais a criação judaico-cristã afinal não só não supera a causalidade grega como não é possível. Só a criação nos leva a um «verdadeiro Absoluto», porque «plenamente independente»? Sem dúvida. Mas também nesse caso ele é independente da experiência e por isso sem fundamento. A criação não é uma consequência «necessária» mas o produto de uma «vontade»? Sem dúvida igualmente. Mas também então o querer não é o poder, e é só deste que precisamos como causa; pelo que também desta maneira Deus — como vontade — é infundado<sup>403</sup>. E as criaturas enfim não são o resultado de uma «emanação», que vai «do mesmo ao mesmo», mas o ser que Ele «precipita onde nada havia»? Sem dúvida ainda. Mas em primeiro lugar a causa como simples poder não implica que seja misteriosa: se assim se tornou, foi porque algo indevidamente se lhe juntou; e depois a verdade é que mesmo no judeo-cristianismo a causa não é o simples poder, porque por trás dele — orientando-o e desencadeando-o — há a Inteligência e a Vontade.

#### § 40. A não-misteriosa essência da causalidade

Sabemos com efeito muito bem — começemos pelo último ponto — o que é a causalidade e, por isso, o que se passa no seu interior. Pelo que aliás também

<sup>402</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

<sup>403</sup> Isto para já não falarmos em que, para a vontade ser livre, Deus não pode ter a vontade eterna de criar o mundo: pois a criação deste seria então tão necessária como na causalidade grega, só que com e a partir dessa dimensão do querer; também não poderia, como diz Guitton, «impedir-se de o produzir». Mas, se não é eterna, Deus mudou, como diria Agostinho (*Conf.* XI, 12).



sabemos que ela nada tem a ver com o acto que é a eternidade, qualquer que ele seja. Na verdade vimos, para o fim do § 21, que só há tempo se alguma coisa se faz face à eternidade. Mesmo que o tempo não seja senão o transbordamento dessa eternidade, ele é tempo não por ter isso que já estava nela — enquanto tal temos só a última — mas por, não tendo isso antes, tê-lo depois. Mesmo nesse caso, o tempo está exclusivamente no movimento local — por definição por fazer — que é esse transbordamento. O tempo é sempre a passagem do *nada* ao ser, ou melhor, porque do nada nada vem, é a passagem do *ser em potência* ao ser em acto, consistindo esta passagem, em virtude dos próprios termos, numa *explicitação*. O que significa que o tempo é a exacta causalidade eficiente, precisamente a passagem da potência activa ao respectivo acto. Aliás vimos também, ao tentar determinar no § 25 a causalidade em Plotino, que esta causalidade eficiente é a única a fazer alguma coisa, assim se revelando a própria condição das outras: a causa material é o acto<sup>404</sup> que permanece do estado anterior ao estado seguinte: se não houver esta passagem, a matéria não será causa nenhuma, só a poderá ser como ingrediente *de* alguma coisa nova, de alguma coisa que aconteceu; quanto à formal, sucede o mesmo, só que desta vez como o elemento que sobrevém ao que permanece; e a final manifestamente só é causa do que se vai fazer *se* isso mesmo se fizer, se não fizer *não* é o fim ou termo de tal acção. Sempre é preciso o fazer, e é ele a verdadeira, ao fim e ao cabo a única causalidade. Fazer que, repitamo-lo, é a passagem do ser em potência ao ser em acto, do ser que já aí está mas tão implicitado, tão dobrado para dentro<sup>405</sup> que nada ainda se vê, sendo por isso igual ao nada; mas que, uma vez explicitado, se vê bem, sendo por isso então o ser propriamente dito. Já se começa assim a ver como é completamente indiferente o acto que a eternidade for. O tempo, por princípio, não vem dela mas da respectiva potência activa: da potência activa do *novo*, maior ou menor, que aí aparece *em relação* a ela. Por esta razão de resto chamámos, no § 32, *criação* ao simples movimento local.

A causalidade nasceu — e precisamente como eficiente, a condição das restantes — da nossa experiência técnica com as coisas. Querendo nós as coisas feitas (a pedra colocada na parede, o machado de pedra desbastado em gume, o barro estendido em forma de taça) e sabendo pela experiência que isso não se faz apenas com o bulir da boca, dizendo as palavras, mas através do *movimento* (da pedra, de outras pedras sobre a pedra-machado, e das respectivas partes do barro), o qual movimento por sua vez só se obtém através da *força* (o que bem se nota quando ela falta), cedo o homem começou a ver «na força o movimento» e «no movimento as coisas feitas». Ainda hoje na omnipresente energia (potencial ou cinética) nós vemos, na potencial, o movimento e, na cinética, a coisa feita a que ela dá origem. Evidentemente, não perdemos por completo de vista a coisa inicial; se isso acontecesse, deixaríamos de falar nela. Mas, estando nós na *expectativa* daquilo que queremos obter através dessa coisa, é já essa «outra coisa» que aí temos na primeira. Decerto, essa outra coisa «em potência», ela está

<sup>404</sup> Cf. *supra* nota 100.

<sup>405</sup> Cf. *supra* § 10, primeira razão.

aí mas implicada, de modo que ainda não se vê. Mas nem por isso menos presente. Ainda hoje na própria Física a força é, apesar dos dinamómetros, uma «quantidade de movimento»; ou seja, ela que é um «empurrar», ou mais exactamente a «resistência» que se sente ao empurrar — e que como tal evidentemente não é nenhum movimento (este não é mais do que o «estar sucessivamente em novos pontos do espaço») — deixa no nosso pensamento de ser o que é para ser a quantidade de movimento. Foi com esta autêntica *sabotagem* da força pelo movimento e do movimento pelas coisas feitas a que ele leva que, na nossa experiência, se originou (e depois se generalizou a tudo o que acontece) a causalidade eficiente analítica. Tal foi possível, é claro, porque simultaneamente havia o que temos chamado a concepção do tempo como *nada*, a concepção do passado e do futuro como já e ainda não sendo. Mas já não tratamos disso aqui. Aqui o que importa perceber é que sabemos muito bem o que é a causalidade: as próprias coisas futuras «já aí», só que «implícitas» e por isso não se vendo, a que só falta a «explicitação» para então sim se verem e serem o acto. Temos sempre já antes o que vamos ter depois, mas em potência e por isso sob a figura de nada, assim sendo possível a origem do ser. É o que nomeadamente diz Aristóteles com o seu «primado lógico» da potência em relação ao acto, invocado no passo há pouco referido do § 25<sup>406</sup>; o que a partir dos Escolásticos diz Descartes quando escreve na Terceira Meditação: «é uma coisa manifesta pela luz natural que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente (...) como no seu efeito: pois de onde tiraria o efeito a sua realidade?»<sup>407</sup>; e o que o próprio Hume reconhece ao dizer, como argumento *ad hominem* paralelo à sua argumentação de base, que se tivéssemos a experiência do poder, então já conheceríamos na causa e portanto *a priori* os respectivos efeitos, «posto que todo o poder é relativo ao seu efeito» e «ambos são sinónimos»<sup>408</sup>. É certo que Hume, em virtude de não se ter a experiência do poder (a sua argumentação de base), dirá ainda mais fortemente que não se sabe o que ele é; e, nesta linha, alguns autores recentes, que voltaram da causalidade sintética para a analítica, aceitam-no sem dúvida mas dizem-no, ou expressamente «inanalísável», como é o caso de R. Taylor<sup>409</sup>, ou um mero «conteúdo» da experiência que jamais chega a «objecto» que se possa observar, como é o caso de J. Searle<sup>410</sup>: pelo que ao fim e ao cabo o poder, depois do Escocês, desde que minimamente se aceite, tende na verdade a *concentrar-se* no — e por isso a *reduzir-se* ao — *efectivo fazer* sem explicações, *faz* e é tudo. Esta é, sem dúvida, a nossa situação hoje. Mas então o problema é

<sup>406</sup> E note-se, como o acabamos de sugerir, que não era outra coisa o que directamente era pedido pela superação da aporia de Parménides: o ser, não podendo vir do nada nem do ser em acto, só podia encontrar a sua origem no ser em potência.

<sup>407</sup> R. DESCARTES, *Oeuvres Philosophiques*, ed. c. t. II, p. 438.

<sup>408</sup> D. HUME, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. de L. A. SELBY-BIGGE, Clarendon Press, Oxford, 1957 (1902), pp. 66 e 68 respectivamente.

<sup>409</sup> R. TAYLOR, *Action and Purpose*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1966. A «inanalísabilidade» é estrutural na obra e pode começar a observar-se a partir da p. 55.

<sup>410</sup> J. R. SEARLE, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge... 1983, pp. 123-124.

o de saber porque, *embora falando-se no poder, ele se diz incompreensível*. E o processo está bem claro em Hume. Ele é, embora em potência, as próprias coisas futuras, e só porque não se tem a experiência dessas «coisas implicitadas» elas ficam para lá do cortinado, de tal modo que, ou tendem pura e simplesmente a desaparecer, nada restando, ou, se ainda se afirmam, tendem pelo menos a concentrar-se no fazer. Que elas estão lá, prova-o, para além do que acabamos de dizer, e se ainda é preciso, a simples palavra «poder». Se à partida nada lá houvesse, também não se teria inventado a palavra: esta última é uma coisa (som, desenho, etc.) que aponta para outra<sup>411</sup>; se não houvesse esta outra, quem se enganaria a inventar-lhe uma referência? E assim a verdadeira questão é bem — como mais este argumento o comprova — a do posterior processo que leva ao apagamento do inicialmente admitido; mesmo que a coisa depois se venha a revelar ilusória, ela teve de lá ser suposta para poder ser referida. Só que, uma vez aqui chegados, não basta dizer que foi a não-experiência do poder que o tendeu a apagar, dos dois referidos modos. Se queremos continuar a ver o que se passa com nitidez, é preciso levar o rigor até ao fim e saber o que lá fica num caso e noutra. Na exacta medida em que ainda se afirma, ele continua a ser exactamente as «coisas futuras implicitadas», por extenso e não de modo concentrado (que é já uma maneira de o ir perdendo). E, se se nega, então que isso se leve a sério e se diga que já não é de uma causalidade analítica que se trata, mas sintética. Mas puramente sintética, coisa que está muito longe de ser o nosso hábito cultural. É que isso significa que a causalidade é um *milagre*: posta a causa, ela não acarreta *em nada* o efeito. Evidentemente, milagre só neste sentido, porque o milagre verdadeiro é o extra-ordinário ou não-habitual, sendo mesmo por isso que nos *admiramos*. O que queremos dizer é que, posta esta causa (a qual na causalidade sintética já não é o poder ou potência activa, mas o fenómeno-acto anterior), tudo o que ela faz é *esperar passivamente* que o fenómeno seguinte aconteça; o que, do ponto de vista que é aqui o nosso (não estamos a supor Deus para que ele *espere passivamente* que o mundo aconteça), já não é obviamente causalidade nenhuma. Se há o poder, se há a potência activa, para que o mundo possa vir de lá, então o poder, essa potência activa, não é senão o próprio mundo, só que justamente em potência ou implicitado.

Se se julgou que esse poder não era, ele próprio, a causa do mundo e por isso se julgou que este veio, de uma maneira ou doutra, do próprio acto que é a eternidade, isso foi porque na nossa experiência os poderes se dão sempre em substratos. Dando-se neles — dando-se o poder de descer na pedra, o de crescer na planta, o de andar e de sentir no animal, etc. — e por outro lado sendo estes substratos bem visíveis porque já são o que são, são actos, ao contrário do que se passa com os poderes, que por definição não se podem ver (eles são as coisas futuras mas implicitadas; e em rigor implicitadas quer até dizer que não estão lá<sup>412</sup>), nada mais natural do que pensar que são os próprios substratos — que

<sup>411</sup> Cf. J. REIS, *o. c.* p. 166.

<sup>412</sup> Ver de novo a primeira razão do § 10.

parecem ser tudo o que há — a causar os actos em jogo. Daí que digamos que são as pedras, as plantas, os animais ou os homens, precisamente enquanto os corpos que são e vemos, a fazer o que fazem. E daí que pensemos Deus como um acto, por trás da eficiência ou poder que origina o mundo. Acto que sem dúvida é, antes de tudo, a sua «substância» para além dos «atributos». Mas porque estes, nomeadamente a Inteligência e a Vontade, estão já desde sempre em acto (não precisando por isso, deste ponto de vista, de um substrato) elas próprias tendem a tomar o lugar dessa substância e a ser o substrato para o poder de Deus. E por outro lado é certo que, pelo menos desde as formas platónicas, a inteligência é exigida como a causa da efectiva organização do mundo. Mas não há, no pensamento judaico, nada desta exigência. A causa para este é o poder, e a Inteligência, bem como a Vontade, são apenas generalizações acidentais do que se passa com o homem; ou seja, estão aí a título de *substrato* desse poder. Em resumo: a causa, em rigor, é apenas o poder; mas dada a natureza deste e habituados a experimentar os poderes em substratos, eis que também aí supomos um em Deus (a Substância e depois a Inteligência e a Vontade) e, porque acto, como o mais importante.

É claro, tudo isto é assim, se nos colocamos logo na perspectiva da verdadeira causalidade, a eficiente. Porque, se quisermos dizer tudo, há na história, para além da eficiente de Yahvé ou do Demiurgo, também a formal do mesmo Platão, a final de Aristóteles e, atendo-nos à imagem de marca do transbordamento, a material de Plotino. Dissemos que a causalidade é ao fim e ao cabo apenas a eficiente, e sem dúvida é assim. Mas isso não significa que, na concretude das coisas, *acompanhando essa eficiência*, não haja aquilo que permanece de um estado a outro, a matéria, aquilo que determina o que permaneceu, a forma, e esta mesma forma como o coroamento da acção, o fim. Ora, assim sendo, se há tudo isto, e por outro lado não se vê com inteira exactidão, em virtude dessa concretude, onde está a verdadeira causalidade <sup>413</sup>, é perfeitamente natural que até já na nossa experiência técnica se chegue a trocar o essencial pelo acessório, valorizando este ou aquele aspecto em jogo. Muito mais no nosso caso presente, quando motivos poderosos — razões sistemáticas — vieram impor essa troca. Então, muito mais do que na eficiência, a causalidade pode ser interpretada como estando na forma, no fim ou na matéria. Foi justamente o que aconteceu ao Platão das Ideias, ao Aristóteles do Primeiro Motor e ao Plotino do transbordamento. Na verdade, atento à forma, às determinações, à organização do mundo, e tomando pelo caminho do «salto de Sócrates para a eternidade» que examinámos a meio do § 31, Platão só podia valorizar os Modelos que explicam que o nosso mundo seja como é. Sob a influência ainda sem dúvida destes mesmos modelos, mas por sua vez atento à realização o mais completa possível da ideia de causalidade ou, o que é o mesmo, ao absoluto primado do acto sobre a potência ou, o que é ainda o mesmo, à eliminação pura e simples da potência no Acto Puro, a Aristóteles só restava fazer deste Acto a causa final, o objecto de desejo por parte das Almas

<sup>413</sup> Cf. o que já a este respeito dizemos no fim do § 14.

das esferas. E Plotino, sob a anterior influência, mas atento agora por sua vez ao desejo de salvação da alma, só podia valorizar um processo que se pudesse inverter, um transbordamento que regressasse à Fonte, o que em termos técnicos é uma causalidade material.

Por esta razão — importa dizê-lo expressamente e não o esconder — a causalidade grega, no caso que é o nosso, valorizou sem dúvida não só indirectamente (via substrato) mas directamente o acto que é a eternidade como causa do mundo. O mesmo é dizer que o valorizou mais. J. Guitton tem decerto razão ao proclamar que nela o mundo deriva, o mundo «emana» da própria eternidade. E tanto mais quanto ele parte — tornando-se por isso o contraste maior — do completo conceito de criação, que não se reduz ao da nossa vulgar causalidade eficiente. Esta última com efeito, ao tratar-se da produção do mundo e dada a Transcendência de Deus, alarga-se e radicaliza-se. Alarga-se porque, não havendo ainda mundo, Deus não pode, à imagem e semelhança do que nós fazemos, dar simplesmente uma outra forma a uma matéria pré-existente, mas tem de, conjuntamente com as formas, produzir a própria matéria. E radicaliza-se porque, sendo a Transcendência para a cultura judaica a suprema nota, a própria definição de Deus, não se pode conceber a sua potência determinadamente *em função do mundo, mas ao contrário o mundo é que é função dela*; e com esta expressão quero dizer que a potência não se concebe só antes do mundo (de tal modo que, uma vez este feito, se sabe o que afinal lá estava) mas como algo *em si mesmo acima de toda a determinação*, como um *puro* poder, do qual ao contrário *toda* a determinação deriva. Assim, sem dúvida, é exacta a expressão: Deus «precipita o ser onde nada há». O que quer dizer, de uma forma completa: a criação não é só a produção da própria *matéria*, mas é também propriamente *soberana*, Deus cria, anteriormente a qualquer determinação da sua potência, «o que muito bem entender». Como a mãe dos Macabeus diz exortando o seu último filho ao martírio, e Guitton não deixa de referir: «lembra-te, meu filho, que Deus não fez o mundo de alguma coisa que existisse (*ouk eks ontôn*)»<sup>414</sup>. É costume, e Guitton não foge à regra, interpretar este passo, bem como os demais respeitantes à criação *ex nihilo*, no sentido de que é a produção da matéria o mais decisivo. Julgo que não é assim, que o mais importante é o poder como o acabámos de definir, o *puro* poder. Se Deus, produzindo a matéria, tivesse o poder de criar o Macabeu, *mas só uma vez, aquando da sua primeira entrada na existência*, seria impotente para o que aqui está em jogo, o voltar a criá-lo. O que aqui está implicado é que ele cria a própria matéria, sem dúvida. Mas *quantas* vezes for necessário. Não há *quaisquer* limitações para o seu poder. Para além do poder de criar a matéria, ele cria *o que muito bem entender*. Aliás, ao contrário do que à primeira vista possa parecer, a matéria não oferece nenhuma dificuldade especial para ser feita. Oferece-a, sem dúvida, se for entendida como matéria prima; pois, não tendo esta nenhuma determinação, o que pode ser a sua potência, o que pode *ela* ser enquanto implicada? Mas nesse caso o problema é o de saber se a ausência pura e simples

<sup>414</sup> II Mac. 7, 28. J. GUITTON, *o. c.* p. 153.

do que quer que seja (porque, à primeira determinação, já temos uma matéria segunda) pode ainda ser alguma coisa. E é gritante que não pode. Pelo que só nos restam as matérias segundas, precisamente as que Deus cria<sup>415</sup>, e que não implicam nenhum poder especial, uma vez que a sua potência são elas mesmas implicitadas. Podemos nós, que irremediavelmente nos sentimos confinados nos nossos poderes de artesãos, não ser capazes de as fazer. Mas dado que toda a potência é a implicitação do que aí houver depois, que diferença há — enquanto implicitação — entre fazer muito ou pouco? Se a tradição fez equivaler a criação ao poder de criar a matéria, isso foi ao fim e ao cabo porque, não tendo nós este poder, tal nos parece justamente *concretizar* a «omnipotência» (no sentido estabelecido de *puro* poder) de Deus. O que quer dizer que mesmo na tradição, pois, o mais importante, o que define a criação face à causalidade grega é em última análise esta «omnipotência», o poder *sem limites* de Deus.

O que por outro lado, e por fim, está em consonância com mais um facto. Deus é, em relação ao mundo, tanto este *puro* poder que ele próprio — na sua essência — se concebe depois da mesma maneira, como um *puro poder* na raiz de si próprio. É o que, depois de toda a fermentação mútua de helenismo e judaísmo, chega ao conceito com o «*actus essendi*» de S. Tomás<sup>416</sup>. Deus é antes de tudo concebido como nada e então, para existir, é antes de tudo o «acto de existir», a «vitória sobre o nada». A sua essência é assim o próprio *pôr-se* a si mesmo. Só que, é claro, ele não é só isso. Ele é também uma Inteligência e uma Vontade. Deus com efeito, vimo-lo, não só conhece a história de Agostinho e lhe escuta as palavras, como o ama e quer desde muito antes de ele o saber e lho confessar; *sero te amavi*, lamentava-se ele amargamente. Tal como viu e quis o universo no seu conjunto, e bem assim toda a história da salvação, desde a aliança com Abraão ao envio do seu próprio Filho. Deus é claramente uma Inteligência e uma Vontade. E mais: é-as mesmo de um modo coeterno ao seu «acto de existir», porquanto, de outro modo, como vimos Agostinho dizer para o caso da Vontade, elas seriam criaturas e não fariam parte da sua essência. O que significa que ele não é assim, apenas, o «*ipsum esse*», que a sua essência não é a sua existência. Só a poderá ser no sentido em que, sendo a existência o acto e por isso o mais importante, e por outro lado sendo a essência o acervo de todas as perfeições mas tomadas anteriormente a toda a sua distinção, então o que temos é o acto de existir *de* tudo, sem determinadamente ainda termos o que quer que seja. Daí que, depois, as essências sejam precisas para determinar, e limitar, as criaturas. Se é ou não possível admitir as perfeições, por exemplo a Inteligência e a Vontade (que são as que nós conhecemos), sem as distinguir, e portanto confundindo-as, não é essa aqui a nossa questão. Aqui tudo o que importa é perceber que, se temos, para o dizer à maneira de Plotino, todo o ser inteligível mas sem nenhuma distinção ainda e portanto à maneira do Uno — e mesmo para além porque este era ainda

<sup>415</sup> O judaísmo jamais chegou a qualquer matéria prima e outras distinções filosóficas. Cf. o que a este respeito diz o próprio J. Guittou, *ibid.* pp. 152-154.

<sup>416</sup> Que eu entendo à maneira de E. GILSON na sua obra clássica *L'Être et l'Essence*, J. Vrin, Paris, 1962.

função do mundo e agora não —, e por outro lado se tal ser é agora a matéria do acto de existir, então parece bem que o acto enquanto tal é o acto de existir, e que só o temos como acto a ele. Mas está lá tudo, estão lá todas as perfeições possíveis. Se não estivessem, teríamos um acto de existir *de nada*, no vazio. E eis como, por trás do poder de Deus, que de tão afirmado até parecia tomar o lugar da sua própria essência, surge o acto que ele é, pelo menos a Inteligência e a Vontade. Ou seja: embora indirectamente, e não directamente como na causalidade grega, eis aí na mesma o acto que é a eternidade. Com uma agravante: é que se a causa é agora o poder, tal acto não é exigido; ele resulta apenas acidentalmente da generalização da nossa própria constituição, e daquele nosso hábito de que os poderes residem sempre em substratos.

Pelo que só falta — para compreendermos por completo como a criação, mesmo pondo-se em termos de potência, não supera a causalidade grega — perceber donde deriva o carácter misterioso desta mesma potência. É que esta, como vimos, em si mesma é completamente transparente, posto que é as próprias coisas implicitadas. Se ela se transformou, no Criador, num mistério impenetrável, é porque algo se lhe juntou, que nisso a converteu. Foi simples e no fundo já vimos o processo ao trabalho, aquando da obtenção do que chamámos o «*puro poder*». Temos aqui algo de muito semelhante ao que vimos em Hume. Aí, partindo da existência do poder, porque este depois tendia, em virtude da sua não-experimentação, a desaparecer, tudo se passava (sobretudo se não se negava) como se ele se concentrasse no próprio fazer: *fazia* e era tudo. Aqui, apenas muda a razão para o seu desaparecimento. Trata-se da «*omnipotência*», no sentido que definimos. Se Deus, para poder fazer «o que muito bem entende», para estar *acima* de tudo o que efectivamente faz, não pode ter *nunca* a sua potência *determinada*, então, em rigor, esta potência — com as determinações que *não* pode ter — pura e simplesmente desaparece. Pois, sendo a potência a própria coisa futura implicitada, se a tiramos de lá — se tiramos de lá as determinações que constituem esta coisa — nada fica com efeito. Só parece que fica (e começa o processo de constituição do seu mistério) porque, interessados na sua manutenção — precisamente continuamos a falar nela —, nem por momentos nos detemos a analisá-la e a vê-la fugir pela porta de trás. Bem pelo contrário, julgamos que ela lá continua. O que dá como resultado que, estando lá, mas não como potência determinada, ao fim e ao cabo não como potência, só lhe resta concentrar-se no próprio fazer, *faz* e é tudo. Ei-la misteriosa. É claro, uma vez aqui chegados, é preciso que não nos enganemos. Se lá não há potência, pode na mesma haver o fazer; mas este é simplesmente — do lado do ser — o impacto do ser sobre o nada (ver § 11), não é — do lado do nada — o ser implicitado e que a pouco e pouco se vai explicitando de modo a constituir o ser. Se lá não há potência, não há nenhum agente que possa fazer (analiticamente, através da potência) o que quer que seja, e *Deus espera passivamente que as coisas aconteçam*, nada em absoluto cria. É este o facto: a criação judaico-cristã é uma contradição. É um *poder*, como o que nós temos na nossa experiência técnica. Mas, para ser o poder *transcendente* de Deus, ele é um *puro poder*, é o *vazio* completo dele. Carácter misterioso, se vamos até ao fim, significa aqui, como por toda a parte, simplesmente contradição.

Mas — era a questão — como pode desta maneira a criação, mesmo pondo-se sem dúvida em termos de potência e portanto nisto de um modo superior ao da causalidade grega, ser considerada a superação desta última? A verdade é que, para tudo resumir numa frase, muito antes da superação, ela não só não analisa pura e simplesmente nada do muito que está implicado em tal problema, como, e por isso mesmo, aceita até uma potência que se auto-destrói.

#### § 41. *Deus como o «verdadeiro Absoluto»*

Mas ainda se vê melhor que a criação não supera a causalidade grega nos outros dois aspectos que sublinhámos no texto de J. Guitton. Deus, para ser o «verdadeiro Absoluto», tem sem dúvida de ser «plenamente independente», pois só assim ele é o «ab-soluto», o «solto» do mundo. Mas também então ele cortou o cordão umbilical que o liga a este mesmo mundo e não há mais razões para o supormos lá. É que ele deixa de ser a causa por este exigida, sempre numa relação indissolúvel, para ser algo exclusivamente em si mesmo, que põe ou não põe o mundo «quando, como e durante o tempo que quiser». Dirão: mas é exactamente esta a diferença que caracteriza a criação judaico-cristã. Sem dúvida. Só que, e a questão é essa, se em vez de irmos do mundo a Deus, nos colocamos logo nele e vamos de Deus ao mundo, que razões temos para afirmar este Deus? Dirão ainda: mas nós vamos primeiro do mundo a Deus, «o céu e a terra gritam que foram feitos porque mudam e variam» dizia Agostinho<sup>417</sup>, e é só depois, uma vez nele, que nos compenetrámos das verdadeiras exigências de um Absoluto, de um efectivo Criador e nos colocamos nele, indo de Deus ao mundo. Não é verdade; ou antes, esse é exactamente o equívoco que permite ao judeo-cristianismo falar de Deus como fala. Porque há um primeiro caminho, causal, que lá conduz, ele julga que o termo donde depois se desce é o mesmo a que se chegou na subida. Mas não é. Há um salto — mortal — de um ao outro. Deus como causa dá-se sempre *ligado* ao mundo, ele é o termo, como diz Guitton, de uma «relação recíproca»; como a-absoluto, dá-se *desligado*, o mundo agora é que, de facto existindo, se relaciona com ele, ele não, a relação é «unilateral». Mas ligado e desligado, note-se bem, de tal maneira que o segundo não é a simples abstracção do primeiro: não se trata de, na «relação recíproca», abstrair do mundo e então ficar só com Deus, que assim seria, no segundo caso, o mesmo do primeiro, ao ponto de novamente se converter no do primeiro ao desfazer-se a abstracção. Não. Faz parte da essência de um a ligação e do outro a não-ligação. O que significa que são irredutivelmente dois. E que portanto chegar a um não é chegar ao outro. — Mas isto ainda se vê melhor se acrescentarmos que dar-se ligado, conjuntamente *com* o mundo, quer também dizer dar-se com a *experiência* do mundo; enquanto dar-se desligado é dar-se *sozinho* e, por consequência, se não sempre (quanto ao tempo) *antes* do mundo, pelo menos logicamente *sem* ele, ou seja, é dar-se de modo rigorosamente *a priori*. Ora, é exactamente esse o

<sup>417</sup> Conf. 6.



problema, se Deus se dá *sozinho, a priori*, que razões podemos ter para o afirmar? O que nós vemos imediatamente, isso sem dúvida podemos afirmá-lo porque o vemos imediatamente; e podemos ainda afirmar aquilo que, embora não se vendo imediatamente, se conclui no entanto ser necessário para o que se vê imediatamente: o caso do Deus ligado. Mas como podemos afirmar aquilo que ainda *não* fez nada do que se vê imediatamente ou, pelo menos, se considera, por essência, *sem* isso? Este imediato, de qualquer modo, não existindo, pura e simplesmente *não há nada*.

E note-se que ainda não falámos na diferença toda. Até aqui referimo-nos apenas à dimensão de ligação ou não-ligação, de «dependência» ou «independência» como diz Guitton, com o carácter de *a posteriori* ou *a priori* que isto acarreta. Se considerarmos a potência que em Deus reside num caso e noutro, porque evidentemente ele produz o mundo, a diferença alarga-se e ganha concreitude, porque além das relações com esse mesmo mundo se determina o que no seu interior há. No Deus-causa, com efeito, porque se parte do mundo, a sua potência é, como vimos, função deste e por isso completamente determinada: é este mesmo mundo implicado. No Deus absoluto, não; porque o mundo é que é até função dela, e isto no sentido estabelecido do *puro* poder, pura e simplesmente não há potência. Ou seja, num caso *há* potência, e no outro *não*. Não é assim, ao menos agora, completamente claro que eles são irreduzíveis um ao outro? Mas não nos limitemos a dizer isto a partir dos resultados da nossa análise, antes façamo-lo a partir do que pensa a tradição; se a diferença vai perder um pouco da sua concreitude (ainda que mínimo), em contrapartida descobriremos as razões que levaram à constituição desse plano *absoluto* para além do da causalidade, o que nos virá aclarar e concretizar em definitivo toda a questão. Segundo a tradição, com efeito, no primeiro caso Deus cria o mundo a partir da potência determinada que tem dele, no segundo a partir da sua «omnipotência»: o mundo ainda vem dele, só que a partir de uma potência acima de toda a determinação. Pois bem, aí temos como, em primeiro lugar, continua a haver entre o Deus-causa e o Deus absoluto uma diferença quase tão grande como a anterior: a diferença que vai de uma potência completamente determinada a uma ao contrário tão completamente indeterminada que é mesmo a fonte de toda a determinação. E depois, se a potência determinada lá é suposta a partir dos efeitos, ou seja, por razões *causais*, é então bem claro que a outra não se funda em tal tipo de razões, antes em *outras* totalmente distintas. Que razões podem ter levado, não a uma causa que se procura a partir do efeito, mas a uma causa que mesmo temporalmente se supõe lá *antes* do efeito, e que é *causa do que for preciso*? A palavra é: razões religiosas.

Quanto ao primeiro ponto, com efeito, se Deus atende o meu pedido e *quer* fazer-me isto ou aquilo, a vontade situa-se (precisamente quanto ao tempo) *antes* do seu poder: *antes da causalidade eficiente há a da vontade*, é a vontade que diz *sim* ou *não* e por isso *desencadeia* o poder. E depois isto mesmo é assim — há uma vontade antes do poder — porque os judeus, sendo ao mesmo tempo empreendedores e profundamente religiosos, desenvolveram uma relação de tal maneira intensa com Deus que os levou a pôr a origem de tudo numa sua *efectiva*

vontade, e consequentemente a *subordinar-lhe* o poder, que deste modo ficou o *do que muito bem ele quiser*. — Que a vontade é o primeiro elemento a surgir numa relação religiosa — e isto também ao nível divino depois do humano —, isso é o que resulta da natureza desta mesma relação. Se peço algo a Deus é porque preciso, porque *quero* isso mas não sou capaz de fazê-lo: por isso mesmo lanço mão deste último recurso. Mas também, pelo lado de Deus, se ele mo faz, é porque viu o meu querer e o quer satisfazer; isto é, também ele *quer o meu bem*, na exacta medida da minha necessidade; não me faz o que faz às cegas ou ao contrário do que preciso. A vontade é assim, a partir da sua ineficácia ao nível meramente humano, o elemento mais importante — aos níveis humano e depois divino — numa relação religiosa. — O segundo é a fidelidade. Eu tenho confiança, pelo já sucedido anteriormente, que ele me vai atender também desta vez. Mas em contrapartida ele tem o direito não só a que eu o reconheça e louve por isso mas sobretudo a que de nenhum modo o renegue e troque por outros deuses estrangeiros. Ei-lo cultivado como o único deus do seu povo: a sua fidelidade acarreta e exige, numa dialéctica sem fim, a deste mesmo povo. Mas não só deste. Ajudando-o na sua luta contra os outros povos e os seus deuses, ele devém, na sua fé, o deus cujo poder não tem limites e, por aí, realmente o único Deus. — E por outro lado ei-lo já, porque ele é o vencedor, porque não há limites para o seu poder, dotado de um poder que podemos mesmo imaginar como infinito. Porém, note-se que, mesmo infinito, este poder não é necessariamente o *puro* poder de que temos falado: ainda que infinito, se o considerarmos nos seus elementos como determinado, Deus é obrigado a actuar de acordo com ele, em vez de, livre, fazer o que muito bem entender. O que vem trazer a vontade *verdadeiramente* para primeiro plano. Deus não é só um poder já determinado, mesmo que infinito, mas antes de tudo uma Vontade *sem mais* e por isso *livre*, ao serviço da qual está o poder que *ela* requerer, um *puro* poder<sup>418</sup>. — O poder, que nós vemos, para além de na actividade criadora, na constituição das leis morais. Estas não se impõem em virtude da própria natureza das coisas, mas porque tal é a vontade de Deus. Como a este propósito diz J. Guittou: «Se os pensadores do mundo grego tendiam a conceber a falta, mesmo pessoal, em termos de deformidade, era porque o culpado não tinha a seus olhos violado senão uma ordem natural. Para o hebreu, e desde os tempos mais recuados de Israel, o pecador, mesmo se não peca senão contra o próximo ou contra si mesmo, transgredir uma ordem trazida pelo autor das coisas». E acrescenta: «O pecado

<sup>418</sup> E o mesmo se diga da diferença que resulta de Deus fazer o que eu não sou capaz. Já que eu não sou capaz, no imediato não penso lá a potência (como quando sou eu a fazer), antes penso só que *se faz* (de um modo que por isso aparece como sobre-natural). Mas evidentemente isso é só o imediato. Por eu não ter essa potência, não estou impedido de a supor lá, e de assim alargar o natural ao anterior sobre-natural. Razão positiva de um *puro* poder, só pode assim ser a pura Vontade. — Mas isto por sua vez não significa que quer este sobre-natural quer a anterior infinitude do poder não contribuíram, na concretude das coisas, para o *puro* poder. É só preciso, como vimos acontecer com a *eficiência* na concretude da causalidade, que também aqui vejamos onde está o nervo nesta concretude. E ele é, repitamo-lo, o da *pura* vontade, o do *primado* da vontade. O não-determinado do poder vem daí, não da sua hipotética infinitude ou da sua imedita sobre-naturalidade.

parece atacar Yahvé Elohim naquilo que ele tem de mais íntimo», no seu próprio querer<sup>419</sup>. Em *contraposição* ao que acontece no humano e precisamente ao nível da *vontade*, Deus é uma Vontade tão livre de *toda a peia* que é ela e só ela que dita o que está bem e o que está mal. Ao ponto de poder ir contra a própria natureza humana, como na ordem a Abraão para sacrificar o filho, ou no consentimento aos horrores babilónicos ou nazis. Daí a face particularmente terrível, tremenda, do Deus judaico. — No entanto (e é o último aspecto que devemos analisar para apresentar o essencial da religião) este mesmo Deus tem uma outra face, que apesar de tudo predomina já no judaísmo, e sobretudo depois no cristianismo. Trata-se da aliança para a salvação, que ele, através de Noé, Abraão, Moisés e Jesus, não cessa de propor ao homem. Este último tendo sido criado feliz, mas depois tendo caído na infelicidade, ele toma a iniciativa de lhe preparar um caminho que o reconduza à felicidade. É só preciso que o homem o aceite e queira. E aí temos de novo a vontade. Aliás de duas maneiras: não só nesta aceitação activa do caminho, mas também e positivamente na procura da felicidade. Mas, para compreendermos bem este último ponto, é preciso demorarmos um pouco a analisar o que é em rigor a vontade, coisa que faremos a seguir. — Aqui, para concluir, sublinhemos só mais uma vez que o essencial da religião se situa de facto na vontade, a qual, uma vez suposta em Deus, *precede* o poder e o *abre* à mais completa indeterminação. Vontade que, nossa e depois sua, surge por ser ineficaz, se descobre e ganha relevo em virtude da sua ausência. E vontade que em Deus se põe como *positivamente* absoluta, sem a sombra de um obstáculo, porque se põe num processo de contraposição à nossa: esta última sendo desesperadamente limitada, só se pode conceber a sua para além de todo o limite, verdadeiramente livre. «Vontade» «livre», que J. Guitton não deixa de referir, e que era, não deixemos de o notar, o terceiro aspecto sublinhado no seu texto. Resta-nos pois saber se ao menos desta última maneira a criação judaico-cristã pode superar a causalidade grega. Na linha da anterior análise, a vontade irá justamente aparecer como *a priori*.

#### § 42. O prazer e a dor — e Deus como Vontade

Se há prazer e dor, eles não se podem reduzir ao que quer que seja. Porque, na exacta medida em que se reduzirem, eles serão isso e não os haverá a eles. Porque nós vivemos habitualmente numa certa atmosfera de prazer — ou de felicidade, ou de bem-estar, se se lhe quiser chamar assim —, este pode passar-nos um tanto despercebido. Mas em primeiro lugar, quando ele nos falta, por doença ou por um desastre qualquer na nossa vida, eis que mesmo esta simples atmosfera de prazer se adensa e faz bem real. E depois ninguém dirá que a alegria dos nossos dias radiosos ou o prazer do amor — se se quiser, especificamente, o prazer sexual próximo do clímax — não são reais e não são bons! O próprio

<sup>419</sup> J. GUITTON, *o. c.* pp. 234-235

prazer, pois, existe. Mas ao menos a dor, essa — porque pela sua própria natureza ao arrepio do que queremos — ninguém dirá que não existe. Sobretudo se se lembrar bem dela e, melhor, se a tiver agora. Nesse caso, ela dói! E desgraçadamente está aí, na vez da sua ausência, ou seja, é bem real. Há pois o prazer e a dor. E — é esse o problema — eles não se podem reduzir a nada do que para além deles existe, não se podem reduzir a nenhuma das outras determinações do ser, porque, para eles serem as outras determinações, não são então eles próprios e não os haverá.

Em bom rigor, nunca se disse que eles se reduziam pura e simplesmente às outras determinações do ser. Mas ambigualmente sim. E isso aconteceu através da mudança, isto é, porque se admitiu que as coisas em geral se podiam mudar umas nas outras. Dado que, na nossa experiência, não vemos a maior parte das determinações serem retiradas das coisas para, então sim, poderem aparecer as novas (como acontece por exemplo algumas vezes com a cor-película que se retira da parede para a substituir por outra), criou-se o hábito de pensar que as primeiras mergulham no estofa ou matéria das coisas, onde deixam de ser as determinações que são e se transformam nas novas. Assim, tudo pode vir de algo anterior diferente ou, como diz o axioma, «nada se perde, tudo se transforma». O prazer e a dor, que são as determinações que aqui nos interessam, podem vir de determinações que não são prazer e dor. Mas, no seu caso, dá-se ainda uma peculiaridade que não se dá com as demais coisas. Estas, sendo em geral objectivas, não são consideradas (mesmo derivando umas das outras) como sendo cada uma as outras: cada uma, enquanto existe, é ela mesma e ninguém diz que é outra coisa. Do prazer e da dor diz-se. Eles são justamente identificados, ao fim e ao cabo, com as coisas que lhes dão origem. Tal acontece porque, no seu caso, eles têm menor objectividade. Para não entrarmos aqui no problema do conhecimento, digamos apenas que mesmo as cores enquanto tais (tidas por qualidades segundas) existem para dois sujeitos e no mesmo sítio espacial, enquanto a dor de dentes do meu vizinho ou o prazer que ele sente por ter o corpo quente só existem para ele e aí onde se dão, as minhas dores e os meus prazeres só existindo para mim e onde por sua vez se dão. Por esta razão o prazer e a dor são tidos por realidades menores e, em consequência, podem ser declarados, mesmo enquanto existem, como sendo ao fim e ao cabo as próprias coisas que lhes deram origem. Porém note-se que não são pura e simplesmente negados enquanto prazer e dor. E isto porque, apesar de tudo, os há enquanto tais na nossa experiência, e mais, porque, se se lhes presta atenção, eles são até o que de mais importante a tece. Como já diz Aristóteles, e mesmo Platão antes dele, a vida «move-se sobre o prazer e a dor», de tal modo que a moral consiste em «pô-los onde convém»<sup>420</sup>. É este o facto: se onticamente são uma realidade menor, psicologicamente estão muito longe de o ser. O que vem acentuar a sua ambiguidade e obrigar a desfazê-la. Se há mesmo prazer e dor, é óbvio que os

<sup>420</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 2, 1104 b 3-13. — Ver, sobre toda esta questão da irreduzibilidade do prazer e da dor, e do que daí deriva, o nosso estudo *Prazer ou a essência do ético e do estético*.

há e os há como tais, e contra isso nada pode o seu carácter menos objectivo. Mesmo que seja só eu no universo inteiro a ter o prazer e a dor que tenho, isso é tão real como uma pedra: esse ser-bom ou esse doer, que aí estão na vez do nada, são em absoluto isso e nada lhes pode retirar ou diminuir o que são. Tal como não podem ser, eles mesmos, o que quer que seja de diferente. Não o podem ser directamente, nem em diferido através da mudança. Directamente, seria o mesmo que dizer que «amarelo» é «azul» ou que «círculo» é «quadrado»; seria destruir o mundo. E através da mudança, para ser outra, uma coisa tem antes de deixar de ser ela; mas então, se deixa de ser ela, já não é ela que é a outra; só a poderá ser, se persistir: mas se persistir ela será como no caso anterior a outra, só que de modo escondido, e teremos igualmente a contradição directa. Ou seja: ou a mudança é uma contradição, mesmo que diferida (isto é, através do tempo e de modo escondido), ou não é mudança no sentido da tradição, a passagem *de* uma coisa *à* outra. Na realidade o que há é o desaparecimento puro e simples da anterior e o aparecimento puro e simples da seguinte: «tudo se perde, nada se transforma». O que vem enfim a significar, para o que aqui nos interessa, que assim como amarelo só pode ser amarelo, e azul azul, assim também prazer só pode ser prazer e nada mais. Fazer como Aristóteles, que depois de o isolar em relação ao acto o deriva dele, como Kant, que depois de o identificar como a essência do estético o reduz à harmonia das faculdades, ou como Freud, que depois de descobrir o «princípio de prazer» o converte no «princípio de economia», é ao fim e ao cabo perdê-lo depois de o haver encontrado. O prazer *não* «deriva de» nem «significa» coisa alguma. Ele é o *fenómeno* que é e é tudo. Justamente a sua realidade é puramente *fenomenal*: o ser-bom ou o doer, que se dá, e na exacta medida em que se dá, no teatro da nossa consciência.

E então, agora sim, vê-se bem o que é a vontade. Se o prazer e a dor são o que são — o ser-bom e o doer — e são distintos das outras coisas, as quais, por essa razão mesma, nada têm deles, os dados estão lançados: ela é, na ausência do prazer, o querer que ele exista e, na presença da dor, o querer que ela desapareça. Mas querer, em relação a um e a outro, pela própria natureza deles, porque um atrai e o outro repele; ou seja, a vontade é a *atração do prazer* e a *repulsão da dor*<sup>421</sup>.

Dirão: mas isso é o desejo, não a vontade; esta é um apetite *racional*. Sem dúvida, é o que dirão. Mas não é verdade. Ou antes, esse é o equívoco que já está presente em Aristóteles, mas sobretudo depois no judeo-cristianismo, e que resulta de um excesso de preocupação ética, a que se veio agregar o formalismo. Como acabamos de ver, a única coisa que move o homem é a procura do prazer e a fuga da dor. Mas acontece que, se nos deixamos levar pelas dores e pelos prazeres imediatos, o mais natural é que, em vez de diminuir umas e aumentar os outros, suceda até o contrário. Pelo que é preciso articulá-los com o que se lhes segue, aguentando quando necessário as dores e sacrificando quando

<sup>421</sup> Prazer e dor que, do ponto de vista do conhecimento, *nos* constituem e por isso *nós* somos, já que estão no teatro da consciência (que não tem palco nem paredes) e são o que é vivido por nós: precisamente como prazer, dor, atração e repulsão.

necessário os prazeres; é preciso, por exemplo, ir ao dentista, para depois não me doerem os dentes, e levantar cedo, para no mínimo, indo trabalhar, poder pagar a casa e conservar a cama para outras noites. Só que é aí, nessa articulação, que começam os problemas. Aguentar as dores e sacrificar os prazeres imediatos é, pela sua própria natureza — porque a dor dói e está aí, e o prazer sendo bom não o queremos largar —, tão difícil que *todo o esforço* se concentra em conseguir a *libertação* de umas e de outros para, então sim, *sermos capazes* de agir como achamos que devemos. Eis a vontade racional. Eis a vontade, que já não se determina pela atracção do prazer ou pela fuga da dor, mas pela regra justamente racional do que *deve ser*. Só que o que determina por sua vez esta regra racional? Porque devemos agir de acordo com ela e não cedendo à atracção do prazer e à fuga da dor? Não é justamente *para* diminuirmos a dor e aumentarmos o prazer? Mas se é — precisamos de o ver com nitidez — a articulação das dores e dos prazeres *imediatos* não tem de ir até à libertação deles *simplesmente porque* uma outra fuga e uma outra atracção mais altas se levantam, porque se quer fugir de dores maiores e alcançar prazeres maiores *mediatos*? É inevitável. É porque queremos a ausência de dores de dentes no futuro que bem gostaríamos de nos libertar, de ser impassíveis à dor do dentista, para assim a aceitarmos de boa mente como achamos que devemos; tal como é porque queremos o prazer de estar na cama por mais noites que bem gostaríamos de ser capazes de sem esforço saltar dela agora, quentinhos que estamos e ainda cheios de sono. A articulação das dores e dos prazeres imediatos é sempre *em nome* de dores e prazeres *mediatos*; pura e simplesmente não há a vontade dita racional, a vontade que se *originaria* na razão. A verdadeira *vontade* racional, o verdadeiro *apetite* racional é o destas dores e prazeres *mediatos*. E é só porque o esforço para vencer o imediato é tão grande que parece não restar depois para mover-nos mais dor ou prazer algum, que se julga que o movimento, a vontade, o apetite nos vem da *própria* razão. Mas não vem. A razão nada move, nada apetece. O apetite, repitamo-lo, é o que nos vem das dores e dos prazeres, e a razão vem simplesmente articulá-lo, dá-se já e sempre no seu reino. E nem poderia, como é óbvio, ser de outro modo, porque a questão básica é: uma vez tomados o prazer e a dor como aquilo que eles são, e como distintos das demais coisas, *só mesmo eles podem mover o homem*. Nem mesmo a razão o pode fazer, no mais mínimo que seja. É que, não o esqueçamos, não se trata de um movimento arbitrário, gratuito — e muito menos físico, um puxar ou um empurrar — mas de «buscar» ou «fugir», de «querer» ou «repelir», porque algo é *bom*, o prazer, ou *mau*, a dor. Como Aristóteles já o diz, com toda a clareza e no coração da sua ética: «uma boa conduta (...) não existe sem razão (...); mas a razão por si mesma, a razão sozinha, não imprime nenhum movimento»; este pertence ao desejo (*orexis*)<sup>422</sup>. Pois é. Só que, mesmo ele, não o mantém sempre. Levado pela necessidade de vencer as dores e os prazeres imediatos, é já a vontade racional que se afirma sempre que nos propõe a «virtude». Sem dúvida que os judeo-cristãos depois dizem — e com alguma razão

<sup>422</sup> *Ibid.* VI, 2, 1139 a 34-36. Sublinhados nossos, obviamente.

— que nele não há a vontade<sup>423</sup>. Mas isso é porque, acrescentando à preocupação ética o seu formalismo, eles a dotaram com uma densidade que antes não tinha. Deus, como vimos, não ordena as suas leis morais em virtude da natureza das coisas, mas pura e simplesmente porque assim quer; as coisas não só são o que são porque ele assim as cria, mas ainda são boas ou más segundo o decreto da sua soberana vontade. Como se a dor enquanto tal pudesse ser querida e o prazer enquanto tal rejeitado! E como se, simplesmente, sem o prazer e a dor se pudesse «querer». Mas deixemos para já isto. Aqui importa perceber que, dada já a preocupação ética (que no seu caso se agudiza porque se passa na presença do omnipotente e omnividente) mas sobretudo pondo-se, na origem de tudo, incluindo o bem e o mal, a *efectiva* vontade de Deus, é óbvio que para eles a vontade em geral passa bem a ser uma realidade em si mesma. Tal como importa perceber que tal vontade (que ao nível ético — e em Deus — é a racional) só é afinal ainda *vontade* porque é a atracção do prazer e a repulsão da dor; perceber que, enquanto racional, ela é simplesmente a atracção e a repulsão do prazer e da dor *mediatos*.

Todavia, a vontade não é só isto. Ou melhor, quando começamos a estudar o que ela é segundo a tradição, muito antes desta atracção e desta repulsão ela tem outras características. *Escolhe* entre as alternativas, *decide* fazer o que escolheu e tem o *poder* de o executar. Se queremos determinar com exactidão o que ela é, precisamos ainda de as submeter a uma breve análise. Ora, quanto a escolher, sem dúvida, ela faz isso. Mas não é uma escolha asséptica, desinteressada, puramente racional. Já presa a cada uma das alternativas pelo prazer ou pela dor, escolhe a «melhor», isto é, a que justamente traz menos dor ou mais prazer. Depois, uma vez feita a escolha, decide fazer isso que escolheu. Esta característica também é clara. A decisão é o «sim, faça-se», e dá-se no momento imediatamente *anterior* ao fazer. Na verdade, se fosse em simultâneo com ele, ela poderia ser um «ainda bem que *está* a acontecer», mas não um «faça-se» ou «que *haja*»; e, se não houvesse a coisa logo no instante seguinte, haveria deficiência entre o querer e o fazer, querer-se-ia sem se fazer<sup>424</sup>. Anotemos particularmente o primeiro ponto, porque ele significa que o exercício de uma vontade implica o tempo. Por fim, quanto ao poder que ela implica para fazer o que decidiu, tal sem dúvida é necessário, se se admite a causalidade analítica. Mas esse poder, admitindo-o, para além de não ser como se pretende o essencial, nem sequer faz verdadeiramente parte da essência da vontade. Esta, enquanto tal e como acabámos de ver, é na sua essência «vontade», «querer», ou seja, é atracção do prazer e repulsão da dor. Ela implica também, sem dúvida, um poder para fazer o que quer, se estamos como é habitual na causalidade analítica; poder que,

<sup>423</sup> Veja-se por exemplo um F. COPLESTON, *A History of Philosophy*. I. *Greece and Rome*, Search Press, London, 1946, pp. 338-340; ou um R. A. GAUTHIER e J. Y. JOLIF, *L'Ethique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Louvain-Paris, 1959, t. II, pp. 217-220 e 603.

<sup>424</sup> Também há evidentemente as decisões a prazo. Mas elas não anulam em nada o que estamos a dizer. No primeiro instante da hora ou do dia para que foi aprazado o fazer, ele lá está. A decisão foi anterior a isso e, se falhar, justamente falhará.

porque ao fim e ao cabo o que interessa é fazer, até parece ser o essencial. Mas, repitamo-lo, que não o é. O poder, ao contrário, nem sequer pertence à sua essência, porque se trata de duas coisas distintas: vontade é «querer», o «não sermos indiferentes» à existência da coisa em questão, e poder é esta mesma coisa «em potência» ou «implicitada».

É eis como também desta maneira a criação judaico-cristã não só não supera a causalidade grega como não é possível. Em primeiro lugar, pôr a vontade de Deus por trás do fazer do mundo seria admitir o tempo na sua eternidade. A vontade, tal como habitualmente a concebemos — e é aqui claramente o caso — é necessariamente anterior (no tempo) ao fazer. Se lhe fosse simultânea, apenas poderia «achar bem» que o mundo se *estivesse* a fazer: não o determinaria, ele não seria e não seria dessa maneira *porque ela queria*. Se se quer — como na verdade se quer na concepção judaico-cristã — que o fazer de Deus esteja suspenso do seu querer, que seja este a determiná-lo, é inevitável, teremos dois momentos irredutivelmente *sucessivos*, teremos o tempo na sua eternidade. E note-se — para bem determinar a questão — que não se trata de dois momentos que, à maneira da pluralidade dos momentos propriamente temporais, Deus poderia ainda eventualmente incluir na sua unidade eterna. Para além de que, como vimos no § 33, mesmo tais momentos não se poderiam na verdade integrar na sua unidade, aqui eles são anteriores a estes, aqui eles resultam da própria essência de «criar um mundo *a partir* da sua vontade». Esta aliás — não deixemos igualmente de o notar — a razão profunda pela qual a criação se faz «no tempo». Ela dá-se assim porque, à imagem e semelhança do que se passa conosco, primeiro há o querer e só depois o fazer. Estando o prazer ausente, queremos (antes) que (depois) ele aí esteja; estando presente a dor, queremos (antes) que (logo) aí esteja a sua ausência. Não é nem para que Deus nos manifeste a sua solidão absoluta, nem uma falta sua.

E depois, mesmo que admitíssemos como simultâneos o querer e o fazer, eles seriam sempre duas coisas de alto a baixo *diferentes* e, por isso, desigualmente fundadas: as razões que levam ao fazer — analítico, ao fazer como a explicitação de uma potência, à potência como causa do fazer, que é naturalmente o que está em jogo — param aí e jamais podem levar ao querer. Ou seja, tal vontade seria sempre *a priori*, sem qualquer tipo de fundamentação.

É certo, como já o referimos atrás, que tendo-se primeiro usado a causalidade, parece que já temos um poder — e mesmo uma Inteligência — a que só acrescentamos agora uma Vontade. Ou talvez ainda melhor (porque mais de acordo com o que se passa) parece que, uma vez alcançado o primeiro termo real, já temos lá tudo e que só falta mesmo «explicitá-lo» para obtermos, para além do poder, uma Inteligência e uma Vontade. Só que, justamente, apenas parece. Esse é, como também referimos, exactamente o equívoco judaico-cristão. Através da causalidade, nós só temos rigorosamente a causa enquanto tal, só temos a potência, e pura e simplesmente não há *nem* a Vontade *nem* a Inteligência. Aliás, quanto a esta última, o equívoco é mesmo grego. Porque o mundo se mostra ordenado, um cosmos, e para tanto uma potência cega não bastaria, eles julgam necessária a existência de uma Inteligência para a guiar. Também eles não viram



que — quer se trate das Formas platónicas que o Demiurgo contempla para afeiçoar a matéria ou do Acto puro aristotélico que preside à perfeição do movimento do mundo — não há na verdade necessidade dessa Inteligência *para além* da potência. Por duas razões. Em primeiro lugar, porque *basta* que a ordem do mundo esteja integrada na própria potência que o constitui, basta que esta potência não contenha o mundo de uma maneira qualquer, mas da forma ordenada que ele efectivamente tem. Ora, se é bastante uma potência assim, não é necessária uma Inteligência separada que a guie e, nessa medida, não é fundada a sua admissão. E depois ainda é menos necessária, e por isso menos fundada tal admissão, porque pura e simplesmente *nada pode* derivar da eternidade. Como vimos no fim do § 21 e o recordámos no início do 40, mesmo que o tempo fosse o transbordamento da eternidade, ele, como tempo, estaria apenas no movimento daquela para este, ou seja, o seu «verdadeiro antepassado» ou causa só poderia ser a «potência mesma» desse movimento; como as Formas ou o Acto puro permanecem em si mesmos e *não* são eles próprios que vêm para o tempo (sendo isto assim até em Plotino, como vimos), a *ordem do mundo* — bem como a inteligência enquanto a *consciência* que nos anima, se expressamente a quisermos incluir — mesmo que sejam qualitativamente idênticas às Formas e ao Acto puro, são numericamente distintas e, conseqüentemente, também o seu «antepassado» ou causa é apenas a respectiva potência, elas mesmas «em potência». É este o facto. Se do primeiro modo a Inteligência em acto, separada, não era necessária porque *bastava* a potência, agora ela está até a mais, porque *por princípio* o tempo não pode vir dela. A Inteligência, pois — enquanto ordem e como consciência — não é necessária como causa, *para além* da potência; quer essa ordem do mundo quer a nossa consciência *podem*, e *só podem*, vir da sua respectiva potência.

E naturalmente passa-se o mesmo com a vontade (bem como com tudo o que está no tempo). Com uma agravante em relação a ela. É que a «Vontade *para além* da potência» que agora se quer que exista não é simplesmente o «modelo» para que a nossa possa ser o que é, mas é uma vontade que «a queira, ou não, criar», é um *acto* de vontade que desencadeia, ou não, a produção da nossa. O que faz com que, se a Inteligência enquanto separada se não pode fundar, muito menos se poderá fundar esta Vontade anterior ao próprio processo de produção da nossa <sup>425</sup>. Através do animismo — para dizermos tudo — ela teve sem dúvida (bem como a Inteligência) a sua primeira fundação. Mas — para além de que essa interpretação imediata das coisas à nossa imagem e semelhança foi sendo progressivamente ultrapassada pela efectiva observação delas — as que assim se

<sup>425</sup> Aliás note-se que, mesmo que houvesse este acto, ele não poderia querer criar *este* nosso mundo. Porque querer não é decidir que haja arbitrariamente não importa o quê, mas querer que *haja* o prazer e que *não* haja a dor; a dor que inegavelmente *faz* parte do nosso mundo. — E ainda o acto de repulsão da dor implica que ela *já* aí esteja, porque no seu caso não é para que haja mas para que não haja. Mesmo mais: se quiséssemos imaginar um acto de vontade puramente «formal» ou «a vazio», porque anterior quer à primeira dor quer ao primeiro prazer, tal acto não seria possível; porque a formalidade, o visar a vazio é função da respectiva materialidade e, sem esta, pura e simplesmente não se sabe o que visar. O que significa que só se pode visar a não-criação da dor ou a criação do prazer, se eles já tiverem sido criados!

foram mantendo constituíram quando muito a matéria, digamos, para a forma da religião. Foi, como indicámos, a nossa vontade que, nas situações desesperadas, pôs tanto mais uma Vontade nesses «sujeitos» quanto ela era impotente, e que assim neles não só alcançou a densidade e a importância que passou a revestir, mas também exigiu a efectiva presença de uma Inteligência que toda a vontade pressupõe. Se a isto acrescentarmos o culto dos heróis — que também contribuiu para a existência desses «sujeitos» — e por outro lado não esquecermos por baixo de tudo isto a nossa experiência técnica, que generalizou o poder com os respectivos substratos a tudo o que acontece, teremos traçado o quadro no seu conjunto. Compreenderemos como foi essa nossa vontade das situações desesperadas que supôs, que gerou uma outra Vontade por trás do poder do «sujeito» que nos podia valer, a qual passou a ser (com a Inteligência que requer) o mais importante de tal sujeito, porque é ela que desencadeia e portanto comanda o próprio poder. Ou seja, compreenderemos como no caso judaico, que é aqui o que mais nos interessa e que é de resto sem dúvida um dos mais notáveis, o «absoluto» é afinal o resultado do cultivo da «nossa» vontade, o resultado da nossa necessidade de fuga da dor e do nosso desejo de prazer. Assim tanto o absoluto se transforma afinal em relativo, em dependente!

#### § 43. *Filosofia e Religião*

Dissemos a propósito da criação do mundo «no tempo» — que não era o melhor para as criaturas (§ 33 *in fine*) — que o que J. Guitton chama o rigor judaico-cristão é antes a «preponderância da religião sobre a filosofia, a prevalência da vontade sobre a inteligência». Estamos agora em condições de o compreender. A filosofia é a tentativa, o esforço para ver o que há. Por isso a sua faculdade é a visão, ou, em geral, a percepção. Há o que se vê (o que se percebe) e o que se fundar causalmente no que se vê (no que se percebe). Ao contrário a religião é o domínio da fé: o domínio de um «querer que uma Vontade meramente imaginada exista». Porque tal Vontade jamais se vê (mesmo como causa, é óbvio) mas só se imagina, a imaginação é sem dúvida (ao contrário da percepção) uma das suas faculdades; mas, posto que tal Vontade se imagina porque a queremos, a sua verdadeira faculdade é a vontade. A essência da fé, com efeito, é este querer que a Vontade de Deus (com a Inteligência que implica) exista. Para além de que, de imediato, ela não é a evidência do que «está aí» — ver-se-ia e tudo estaria arrumado — mas um «tender para», um «progresso», podemos pô-lo em relevo através dos chamados exercícios de fé. Enquanto se tratar simplesmente de rogar a Deus que nos dê fé, tudo continuará falso e vazio, por mais veementes que sejam os rogos; o mais que se conseguirá é o barulho dessa veemência. E depois, mesmo que se invoque que Deus é nosso amigo, que nos criou para a perfeita felicidade, ao ponto de nos ter mandado o próprio Filho para no-la preparar, se temos uma vida plena, feliz ao nível natural, nada ainda essa história nos diz, são ainda fundamentalmente palavras vazias que nenhuma realidade vem fecundar. Agora, se nos morreu alguém muito querido, ou se

ficámos doentes, ferreamente impossibilitados de levar a nossa vida feliz e ainda por cima sofrendo às vezes atrozmente, então sim — se não estamos fechados a esse mundo sobre-natural — *queremos bem* que o haja e sentimos quer o amor de Deus quer os sofrimentos de Cristo: toda essa bendita história passa a ter a realidade da *minha necessidade*. Então, com a veemência que resulta de esse mundo sobre-natural ser a minha última alternativa<sup>426</sup>, eu *peço-lhe* que me livre deste sofrimento ou, pelo menos, que me dê depois a felicidade. Quanto mais me investir nisso, quanto maior for a veemência, mais isso é real e mais certo, mais tenho fé. Nessa altura, pedir é ter a certeza de ser ouvido e atendido. Mas, é claro, jamais alcança a evidência do que «*af está*». Por mais que se dobre mesmo da confiança que resulta do cumprimento de anteriores pedidos, será sempre um «*querer que seja real*»; pedir é ser atendido, «*porque não pode ser de outra maneira*» *face* ao meu querer. Este nunca desaparece. Bem pelo contrário. Para tudo resumir numa só frase: a fé sem o querer é um conjunto de palavras vazias, e é ele que lhe empresta a realidade. — É claro que isto depois se estende dos casos em que somos impotentes à nossa vida inteira, e agradecemos a Deus que a nossa vida para trás tenha sido boa, tal como lhe pedimos que continue a ser. Mas, para além de nos investirmos muito menos nesta dimensão do que acontece nos tais casos, tal extensão só foi possível a partir desses mesmos casos. Basta, para privilegiadamente o ver, comparar com o que se passa em Plotino. O Uno, e antes disso a Inteligência, também são consciência. Mas Plotino, ao contrário do que o nosso Autor está constantemente a fazer, nada tem que lhes pedir ou agradecer. No seu mundo, tudo é necessário, não há *nenhuma vontade* donde dependa o que acontece. Pelo que, em vez dos pedidos e dos agradecimentos, ele faz o que tem a fazer para se lhes unir e ser por sua vez feliz, e é tudo. *É, de forma clara, a vontade das situações em que nos sentimos impotentes que nos faz querer que haja a de Deus, a fim de que ele nos queira fazer o que está então em jogo, e depois tudo*. Saltamos dos factos, saltamos do plano da causalidade para o plano da Vontade *a priori* de Deus, e é esta, no imediato e depois para a nossa vida inteira e para o Universo, o objecto da nossa fé, aquilo que *nós queremos* que exista, porque só assim existirá o efeito que ultimamente desejamos. A impotência da nossa vontade gerou, por trás do mundo dos factos, a Vontade

<sup>426</sup> Quem não se lembra da aposta de Pascal? Apesar dos sacrifícios necessários aqui e agora, eu aposto na vida eterna. Porque preciso. Porque não quero morrer, mas ser eternamente feliz. — E quem não conhece os casos daqueles (aos mais diversos níveis, etários, sócio-económico-cultural) que antes nunca tinham tempo para estas coisas, mas que através da doença, da dor ou da morte passaram a viver uma fé intensa? — De resto veja-se como hoje em dia um H. KÜNG (*Das Christentum. Wesen und Geschichte*, 1994; tradução de V. A. Martínez de Lopera, Madrid, Trotta, 1997, p. 29) conclui a sua refutação das posições anti-religiosas de Feuerbach, Marx e Freud escrevendo que «*ao desejo de Deus pode muito bem corresponder um Deus real*». Aliás, «*porque não devo poder desejar que com a morte não termine tudo, que exista um sentido na minha vida e na história da humanidade? (...) De modo algum se demonstrou que a religião é só projecção. Ela pode ser também relação com uma realidade de todo outra*». É bem o desejo de imortalidade e o problema da causalidade. — Como não é outra coisa o que em J. O. BRANCO (*O brotar da criação*, Lisboa, Universidade Católica, 1997, II parte) faz com que a *carência*, que é a falta daquilo que *nós queremos* que haja, se transforme — sem nenhuma distinção — num poder positivo que faz tudo o que queremos, a felicidade infinita.

de Deus. Mas — repitamo-lo — a nossa vontade, o nosso querer que haja lá a Vontade de Deus, não a realiza *mesmo*: por mais intensamente que a queiramos, ela é a Vontade *de* Deus e não a nossa. E como, por outro lado, não pode ser fundada através da causalidade, jamais a poderemos dotar com a certeza da evidência. Ela justamente não passa de uma imaginação nossa, que nós vivemos mais ou menos intensamente — e por isso mesmo com maior ou menor certeza subjectiva — consoante os graus do querer.

E eis como o plano religioso, ao contrário do que acontece com a filosofia, jamais se pode fundar verdadeiramente. Mesmo que se viva o mais intensamente possível essa imaginação, justamente nunca passará de uma imaginação e jamais terá a evidência do que «está aí».

Mas isto por sua vez não significa que a religião, então, não faça senão duvidar, que ela seja a institucionalização da dúvida. Ao contrário até. Ela é esta institucionalização, do ponto de vista da filosofia; do seu ponto de vista, não. Precisamente porque ela se coloca, não na perspectiva de ver o que há, mas na do querer, ela, enquanto tal, é logo à partida a perda de todo o sentido da dúvida; ela simplesmente quer, e é isso a medida do que há. Mas sucede mais. A dialéctica da vida religiosa é tal que mesmo só a hipótese da dúvida seria já uma ofensa. Uma vez aceite Deus como a fonte de toda a salvação, como a fonte de quanto de bom há em nós, pôr sequer a hipótese da dúvida seria pôr a hipótese de lhe voltar as costas e abandoná-lo. Depois de todo o bem que ele nos tem feito, se não podemos minimamente retribuir-lhe — porque é ele o Deus e nós as criaturas —, podemos ao menos reconhecê-lo e estar-lhe gratos, podemos louvá-lo e engrandecê-lo pelas «maravilhas que em nós operou». Não o fazer e mesmo virar-lhe as costas, abandonando-o, é claramente uma ofensa que de nenhum modo se pode cometer. Face ao perigo da dúvida, ao contrário, a única atitude a tomar é rogar-lhe que nos robusteça a fé. Decerto que o homem não é só religioso mas também filósofo e, como tal, pode duvidar de tudo. Mas é então como filósofo que o faz. Como religioso, quanto mais intensa for a relação com Deus, mais longe da dúvida estará, não só porque mais real esse mundo lhe parecerá, e portanto menos duvidará, mas também porque maior ofensa ela seria e nesse caso só pode mesmo tomar todas as medidas para a evitar. A vida religiosa é uma espécie de sistema fechado, que se auto-alimenta imune a toda a crítica.

O que faz com que, nas relações que — negativa ou positivamente — apesar de tudo ainda sempre mantém com a filosofia, o religioso não possa senão desvalorizar esta mesma filosofia. Na verdade, ou *nem se dá conta deste outro mundo* ou, se dá, *pouca ou nenhuma importância lhe atribui*. Começemos pelos dois últimos casos. «Será que também aqui a tua verdade se vai rir do homem?», escrevia, brincando, Agostinho, embrulhado nas aporias do tempo<sup>427</sup>. Se Deus sabe tudo, que importância tem que nós não saibamos? Damo-nos minimamente conta do mundo da filosofia, em virtude da deficiência do ver, mas não se lhe atribui qualquer importância, porque ao fim e ao cabo se está nas mãos de Deus. Tal como escrevia, mas agora levando mais a sério a nossa incompreensão:

<sup>427</sup> Conf. 18.

«Todavia longe de mim que tu, o Criador do universo, o Criador das almas e dos corpos, conheças assim — isto é, como eu conheço — todas as coisas futuras e passadas. Tu, tu conheces isso de uma maneira muito mais maravilhosa, muito mais misteriosa»<sup>428</sup>. Trata-se, como já se percebeu, de saber como Deus, na sua imutabilidade, pode conhecer o tempo na sua sucessão. E Agostinho já tinha, como vimos no § 33, chegado a entender como tal se fazia; solução aliás que ele aqui recorda logo a seguir ao passo transcrito. Mas, lembrado da «transcendência» de Deus, reconhece que o nosso modo de conhecer nada tem a ver com o dele; que o dele permanecerá, para o homem, sempre misterioso. Agora sim já tem alguma importância não conhecer como Deus conhece, de tal modo que a nossa incompreensão já consegue desenhar aqui e além no espaço do nosso universo as manchas escuras do mistério. Mas nada disto é absoluto e, por isso, definitivo. O que lá visamos continua perfeitamente possível, porque Deus, ele, o vê claramente visto e assim o garante. Por essa razão, continua a não ter verdadeira importância que nós o vejamos ou não. Ou seja: enganamo-nos a nós próprios. Supondo que ele vê aquilo que nós não vemos, afirmamos sem ver. Afirmamos, no caso, que ele pode perfeitamente ver num único instante a totalidade do tempo, o que averiguámos não ser possível. Todavia tal não acontece só neste caso. Para só nos referirmos a mais um que igualmente encontrámos nas nossas análises, acontece em relação à qualificação por parte de J. Guitton da causalidade divina, e mesmo em geral, como misteriosa (§ 39). Qualificando-a desta maneira, não só ficamos dispensados de a analisar, como ela assume de facto, e por isso tem, as características que em cada caso lhe atribuímos. Quando, como vimos, não tem. Se causalidade significa alguma coisa, é justamente, para usar a sua própria expressão mas que visa o contrário, «equivalência e identidade», não o *novo* por definição. Na verdade, *remonta-se* do efeito à causa que o funda; se é algo inteiramente novo, não se pode *fundar*; como vimos Descartes dizer, «deve haver tanta realidade na causa como no efeito; pois de onde tiraria o efeito a sua realidade?» É claro, se levamos esta identidade *até ao fim*, então também não temos no efeito *nada* de novo em relação à causa, e *não* há causalidade. Mas então o que isto significa é que é preciso agarrar neste conceito, para ver até ao fundo como ele é constituído: é preciso ver que a causa é o próprio efeito em potência (§ 40), que a potência, para ser ainda potência e não já o acto, só pode ser o nada (§ 10), que assim o tempo deixa de se conceber como nada para só se poder conceber como ser (*ibid.*), enfim que a causalidade é exclusivamente sintética e não analítica<sup>429</sup>. O que não se pode é julgar que o mundo é tanto uma *outra* coisa em relação a Deus, que a este só restaria esperar passivamente que ele acontecesse; nem, muito menos, porque seria uma contradição ainda mais flagrante, que ele é ao mesmo tempo uma *outra* coisa e *deriva* dele, para termos exactamente o conceito de criação. Dizer que a causalidade é misteriosa é já sem dúvida admitir a diferença entre aquilo que nós vemos claramente e o que não e, portanto, valorizar um pouco a filosofia, valorizar o ver, face à religião. Mas

<sup>428</sup> *Ibid.* 41.

<sup>429</sup> Cf. J. REIS, *o. c.* Introdução, § 1, e primeira parte: *Livro da causalidade*.

logo supondo que Deus vê o que nós não vemos — o que o garante — des-cansamos nesse ver e afinal não tem verdadeira importância que *nós* o vejamos ou não.

Mas ainda é mais grave — e passamos ao primeiro caso assinalado — pura e simplesmente não nos apercebermos de que há algo que não vemos. Porque, nessa altura, nem zonas de sombra há a recordar-nos, pela negativa, que há o ver, que há a filosofia, e — candidamente — *tudo* se pode afirmar. No âmbito do nosso estudo, é o que acontece pelo menos em dois temas. O primeiro, ao *falar-se de Deus sem primeiro provar minimamente a sua existência*. É o que ao fim e *ão* cabo sucede a Agostinho, como J. Guitton não se esquece de o referir. Na verdade, escreve, o uso diferente (em relação a Plotino) que ele faz do método dos graus deve-se à sua mentalidade de cristão, deve-se à Bíblia, «a qual não se preocupa com estabelecer uma prova da existência de Deus: ela mostra-o ao trabalho, não o demonstra»<sup>430</sup>. Aliás, tratando-se do Deus da religião e não do da causalidade — tratando-se da sua Vontade *a priori*, anterior ao fazer — não poderia ser de outra maneira. Ora — é o problema — como se pode admitir algo como existindo efectivamente e não só como uma imaginação nossa, sem primeiro, partindo do que existe, provar a sua existência? Pois, de outro modo, porque se haveria de admitir mais esse Deus do que a nota de mil escudos que *não* vemos? — Mas já agora note-se que, se isto é assim essencial ao Deus da religião, tal acontece por toda a parte. Para só invocarmos um autor contemporâneo, é o caso exemplar de J.-L. Marion, no seu artigo da Enciclopédia Filosófica<sup>431</sup>: colocando-se à partida, precisamente, não no ponto de vista do Deus da filosofia — um mero «funcionário da causalidade» — mas do da religião — «a quem se pode rezar e oferecer sacrifícios» —, julga-se tranquilamente no direito de fazer a crítica de toda a *teo-logia*, de mostrar os limites da filosofia para falar do *verdadeiro* Deus. Como se, à partida, ele tivesse o direito de se estabelecer no *verdadeiro* Deus, para daí poder julgar quem o perde ou não. Como se não fosse preciso primeiro, para pisar terreno real, estabelecer a realidade *desse* Deus, que aliás já não o seria, porque seria só o da causalidade. Porque, é óbvio, precisar do Deus da religião não é razão suficiente para o haver. Tal como não é razão suficiente que nós precisemos dos mil escudos.

O segundo tema é o da *aceitação de uma moral puramente formal*. Dada a «transcendência» de Deus, devemos fazer isto ou evitar aquilo, não para aumentar o prazer e diminuir a dor, mas simplesmente porque Ele quer. Apanhado na dialéctica da vida religiosa, o crente não se interroga minimamente se isto é possível ou não: procura amar Deus como Deus o ama, e é tudo. Como se, tal como já dissemos, se pudesse querer a dor enquanto dor ou repelir o prazer enquanto prazer. Ou como se, simplesmente, se pudesse querer ou repelir o que quer que fosse, sem o prazer e a dor. Se se vê com nitidez que o prazer por aquilo mesmo que é nos atrai e a dor por aquilo mesmo que é nos repele, e por outro

<sup>430</sup> J. GUITTON, *o. c.* p. 152.

<sup>431</sup> *Encyclopédie Philosophique Universelle*. I. *L'Univers Philosophique*, PUF, Paris, 1989, pp. 17-25.

lado se vê que, não derivando das coisas, não só o prazer e a dor existem mas também estas coisas (assim puras deles) não nos atraem nem repelem, é completamente claro que só o prazer e a dor *nos não deixam indiferentes* e as coisas *deixam*, que elas *não nos pedem* nem para existirem nem para não existirem. Se se vê isto com nitidez, é meridiano que *nada* pode comandar o homem — ou Deus — a não ser o prazer e a dor. Não se trata só de ser arbitrário qualquer outro comandamento, mas de pura e simplesmente não ser possível. Porque, como também já dissemos, o comandamento não é um mero *acontecer* nem, muito menos, uma *força física*, que nos arraste para a esquerda ou para a direita, mas um «querer», um «não ficar indiferente» perante o que é intrinsecamente bom, o prazer, ou mau, a dor. Digo bem: o prazer é o próprio *bem* e a dor é o próprio *mal*, e só em virtude da necessidade de sacrificar prazeres ou aguentar dores imediatos — para os articular, para os rentabilizar — a evidência disso se perdeu. Assim Deus, ou quem quer que seja, *nada* pode comandar *de si mesmo*. Se Deus existisse, estaria ao serviço do prazer e da dor. Ou antes, ele sempre o esteve. E mais: sempre esteve ao serviço do prazer e da dor *do homem*. Evidentemente, dada a «transcendência» de Deus, o crente não o pode pensar desta maneira, antes tem mesmo de pensá-lo ao contrário. Mas isso é só quando, por contraposição às nossas situações de impotência, o pensamos como uma Vontade absoluta, em relação à qual nós nada somos. Se descemos um pouco ao concreto, vemos não só pelo processo que lhe deu origem, como pela história bíblica, que sempre foi de facto assim. Deus, como o analisámos, vem acudir-nos nas situações de prazer que desejaríamos ter e não temos e, sobretudo, porque mais urgentemente dada a natureza dela, nas situações de dor que não conseguimos por nós próprios resolver. E quer se trate do nascimento de um filho legítimo a Abraão, da fundação através de Moisés de um país para o seu povo, da morte e ressurreição do Messias para nos conquistar a felicidade eterna, ou, antes, da simples criação do mundo — que a cada passo «era bom» — Deus sempre aí esteve para aumentar o prazer e diminuir a dor ao homem. Pela sua origem e pela história bíblica, Deus está na verdade não só ao serviço do prazer e da dor, mas ao serviço do homem.

É certo que — insistamos nisto — dada a «transcendência», dado que o homem pensa Deus (já que o quer para as situações em que a sua vontade é impotente) como uma vontade *sem peias* e, por conseguinte, que não se dobre a nada, nem mesmo à atracção do prazer e à repulsão da dor, antes que determine ela própria o que quer — nisso consistindo o formalismo —, ele pode fazer aceitar a dor e mandar Abraão sacrificar o seu próprio filho nascido do milagre. Tal como pode pelo menos permitir — ele que pode tudo — todos os cativeiros antigos e modernos ao seu povo. Essa é a face terrível, tremenda, que Deus às vezes mostra. Mas não é, nem de longe, a que se impõe. Para além de esses cativeiros poderem ser interpretados, à maneira dos profetas, como necessários à conversão do povo, não temos a certeza de serem activamente queridos por ele ou feitos pelo homem; e quanto a Abraão, Deus suspende no último momento o cutelo da garganta de Isac. Já no judaísmo, mas sobretudo depois no cristianismo, o Deus que se impõe é de facto o do amor e não o da cólera. À luz do conjunto da sua actuação, essa

dor por ele infligida não só não é pela dor (seria, se ele próprio pudesse querer isso, demasiado malévolo) como não é mesmo por arbitrariedade ou por puro autoritarismo (seria — a ser ainda possível — demasiado sem motivo ou de pequeno senhor): é antes para cultivar a obediência, a ligação do homem a Deus, a fim de que ele, que tudo recebe dele, não o abandone e assim vá em última análise contra a sua própria felicidade; é, numa palavra, para que da parte do homem haja a fidelidade à aliança, que Deus mesmo teve a iniciativa de estabelecer, e guarda como o exemplo da fidelidade. A religião é (como decerto já se diz desde Feuerbach, mas julgo que nós cavámos um pouco mais fundo) eminentemente um *humanismo*. Não só, repito, na origem do Deus da religião mas também na história bíblica da salvação. Aliás, se não fosse, o homem — que é a atracção do prazer e a fuga da dor e por isso o humanismo em pessoa — não a aceitaria; poderia submeter-se durante algum tempo, os hábitos são avassaladores, mas acabaria por sacudir a tirania.

De resto — não esqueçamos mesmo este ponto — dizer que no formalismo a ofensa está, e está até só, na desobediência à sua vontade não é dizer tudo. Evidentemente, se não se tendo analisado o problema — na religião enquanto tal nada se analisa — se julga que se trata de um puro formalismo, a ofensa situa-se apenas a esse nível. Mas em primeiro lugar, sabendo já nós que o essencial da moral está no prazer e na dor, eu ofendo-me a mim e aos outros mais do que a Deus, porque lhes tiro ou me tiro, através da minha conduta, algum prazer (ou acrescento dor). E depois, e sobretudo (para o que aqui está em jogo), a ofensa a Deus — já que a ele eu não posso tirar a dor ou aumentar o prazer — é ofensa porque, recebendo eu todos os bens dele, devia estar-lhe reconhecido e não estou: a ofensa que lhe faço é a ingratidão; ele dói-se de, depois de tudo, eu lhe virar as costas. Na verdade, se não houvesse o prazer e a dor, o *doer* e o *ser-bom*, como poderia ofendê-lo? Como se pode ofender alguém completamente insensível (insensível justamente no sentido que aqui está em jogo: o prazer e a dor, não a consciência enquanto tal, não os cinco sentidos)? Vimos J. Guilton dizer que «o pecado parece atacar Yahvé Elohim naquilo que ele tem de mais íntimo». Sem dúvida. Porque não há nada mais íntimo que o *doer* ou o *ser-bom*; fazer *doer*, mesmo que seja só porque deveria haver da minha parte reconhecimento pelo bem que Ele me fez, justamente *dói-lhe*. Prazer e dor revelam-se ser assim *o que mais constitui a pessoa, o que está verdadeiramente em jogo nas relações, o verdadeiro «eu» e o verdadeiro «tu»*. *O verdadeiro diálogo é causar o prazer no outro; ou tirar-lhe a dor*. Essa aliás a razão pela qual o conceito de pessoa se desenvolveu muito mais no pensamento judeo-cristão do que no grego. As terras e os sóis que se descobrem, se se descobre o prazer e a dor!

#### § 44. O valor e a densidade do tempo

E agora sim estamos em condições de — para concluir — determinar o valor e a densidade do tempo. O valor e a densidade que o tempo judaico-cristão, o tempo de Agostinho, sem dúvida tem e em alto grau. Como J. Guilton o diz num



passo precioso: «O mundo está fora de Deus, sem que Deus encontre nele o menor obstáculo. Há apenas um ponto, um só, em que Deus pode encontrar resistência (e encontra-a de facto), é na intimidade das vontades criadas, no “coração” do ser humano. Entre o homem e Deus, haverá sempre e necessariamente o *intervalo infinito* que separa a criatura do criador. Mas a este intervalo vem juntar-se em certos casos uma *outra distância, a do pecado e do egoísmo*, distância que o próprio Deus não é capaz de apagar, se o homem não consentir no *arrependimento*. Este movimento do homem para Deus não é pois só um movimento relativo e que devém fictício à medida que se tem mais luz. É o único movimento absoluto da criação, e existe aos olhos do próprio Deus»<sup>432</sup>. Contrariamente ao que sucedia no mundo de Plotino, em que a conversão não era senão o desfazer do tempo, a limpeza do nada no tecido do ser — o que vinha em definitivo comprovar que a constituição do tempo não tinha senão sido uma ilusão —, agora até os movimentos próprios do homem, o do regresso a Deus ou o que o abandona, o do pecado, são tão originais que não só não é Deus que os efectua como não pode mesmo evitá-los. É certo que se trata apenas de o homem, como criatura que é, se «desligar ou ligar à corrente». Mas ao menos isso fica dependente da sua vontade: à imagem e semelhança de Deus, também ele se tornou um criador. Isto é — porque é isso que criador significa — também ele «põe aí alguma coisa inteiramente a partir do nada», e alguma coisa que ele «quer» que exista. Eis, respectivamente, a densidade e o valor do tempo. A densidade porque, não derivando do que quer que seja, não é mais algo que «derive da eternidade, uma sua sucursal, eternidade ainda», mas algo *em si mesmo*. O valor porque isso não surge independentemente do querer, mas *querendo-se*, e mais, *porque* se quer.

Se compararmos com o que se passa em Plotino, compreenderemos melhor. Também nele o tempo vem decerto do nada, já que é constitutivamente a passagem do *nada* ao ser. Mas, em primeiro lugar, trata-se apenas do nada de um movimento local, porque o tempo se constitui por emanção da eternidade: não se trata do nada de toda a substância que mobiliza o tempo. E depois o que na verdade acontece é que nem mesmo este movimento local há, porque a eternidade lá permanece inalterada, e o tempo se reduz afinal à ilusão que a conversão da alma vem confirmar. Note-se que a ilusão não está em o tempo não ter ao fim e ao cabo nenhuma densidade. Ele é ao nível da nossa experiência sempre o que é, e só diferem as teorias que o explicam. A ilusão advém-lhe simplesmente porque, para ser alguma coisa, ele *tem de vir* da eternidade, mas ao fim e ao cabo da eternidade *nada vem*. É esta contradição que a gera. Então, à luz da teoria, o tempo faz-se inconsistente, transforma-se numa pura aparência, que pode desaparecer sem nada verdadeiramente se perder. Ora é esta contradição, e conseqüente inconsistência, que não há mais nem pode haver no tempo judaico-cristão. Porque ele agora não deriva seja do que for: do acto da eternidade, de uma matéria preexistente ou mesmo de uma potência activa. Não derivando assim

<sup>432</sup> J. GUITTON, *o. c.* p. 93. Os sublinhados são nossos. E este pensamento é tão importante que se encontra por toda a parte. Cf. nomeadamente pp. 49, 159, 243, 303-304, 335, 345.

da eternidade, não corre jamais o perigo de *não a ser*. Ele aparece como *a mais*, como *radicalmente novo* em relação a ela e por isso é *ele próprio*; ele é, embora ao seu nível, tão *absoluto* como a eternidade. O tempo finalmente emancipou-se e com isso, podemos dizê-lo, passou a existir. Só esta teoria respeita o que ele é.

E o que se acaba de dizer para Plotino deve alargar-se a Aristóteles e a Platão, deve dizer-se em relação ao pensamento grego em geral. Não que nestes autores haja com clareza a concepção do tempo como ilusão. Mas isso é porque nem um nem outro trazem para o centro da filosofia, como o fará Plotino, o problema do regresso à eternidade e, conseqüentemente, não só não desenvolverão essa concepção, como não terão oportunidade de a tornar manifesta com o abandono do tempo por parte da alma. E sucede mesmo que, dado o dualismo no Estagirita — pois já há desde sempre todas as substâncias que há para além do Primeiro motor —, parece que nem há lugar para a ilusão. Só que não é aí que se situa o tempo. Este está no movimento, de toda a sorte, que as anima. O qual — e é a questão — ao fim e ao cabo *emana* do movimento do Acto puro. Porque, objecto do desejo das Almas das esferas, não é ele *próprio* que passa para o movimento destas; ele mesmo lá continua e nas almas aparece um outro. Se se diz que vem de lá, para fundar o seu aparecimento, então vem; *mas* afinal não vem. Como em Plotino, há identicamente uma ilusão. E o mesmo acontece em Platão com a «participação» das coisas temporais nas Formas eternas. Por toda a parte, o mundo grego tentou fundar até ao fim o tempo na eternidade: não se contentando com a potência activa desse mesmo tempo, foi até ao acto que é a eternidade. O resultado, como é natural, porque a eternidade pela sua própria natureza lá continua, foi que o tempo vem de lá, mas afinal não vem: o que aí está só pode ser afinal uma aparência, uma ilusão. A ilusão que justamente o tempo judaico-cristão, por princípio, não pode ser, porque ele não deriva mais da eternidade, antes é algo *em si mesmo*, algo radicalmente novo, um *milagre*. Mesmo mais um milagre do que a tradição judaico-cristã imagina, porque esta afinal ainda o atribui ao poder de Deus, o origina na sua potência activa. Decerto, ambiguamente, porque Deus sendo antes de tudo uma «pura Vontade», a sua potência passou a *pura* potência; mas mesmo assim potência, porque, senão, Deus esperaria passivamente que o mundo acontecesse. O que aqui está naturalmente em jogo é que o conceito de criação tende para a causalidade puramente sintética, mas está ainda muito longe de a ser. Só nessa altura nós teremos o verdadeiro tempo, o ser que é o que é no momento em que o é, *sem qualquer fundamento*. Mas não porque lhe falte ou se esqueça, antes porque não o pode ter. Estou agora a aludir ao tempo como *ser* e não como *nada*, ao tempo como *pura* sucessão e não como uma *simultaneidade* por baixo da sucessão, que analisámos acima brevemente no § 10, e primeiro e mais desenvolvidamente no § 10 de *Nova Filosofia*. Mas deixemos isto aqui. Acentuemos antes, por fim, para além da densidade a perspectiva do valor, e resumamos mais uma vez como a cultura judaico-cristã chegou à noção de criação, descobrindo assim o tempo.

O tempo surge sem qualquer fundamento ou, como diz J. Guitton, é a «precipitação do ser onde nada há». Mas não surge simplesmente, companheiro da nossa mais perfeita indiferença. Ao contrário, nós assumimo-lo, dizemos «ainda

bem que acontece», porque ele é bom. E ainda não dizemos simplesmente «ainda bem que acontece», mas «queremos» que aconteça: ele não acontece simplesmente e ao mesmo tempo nós dizemos «ainda bem que acontece», mas acontece *porque* nós queremos que aconteça. É isto a criação, um *acto de vontade*. Sem dúvida, o mundo é em grande parte bom: o prazer, como vimos, sobrepõe-se, predomina em relação à dor. Mas mesmo assim há inegavelmente a dor. Ora, como se pode ter criado um mundo, como se pode ter *querido a existência* de um mundo do qual faz parte a dor positiva? Como o averiguámos, não pode. Pela própria natureza da dor, só pode querer-se que ela não exista, ao contrário do prazer, que só pode querer-se que exista. Daí o seu escândalo, o escândalo da existência da dor. Que — porque se trata de uma contradição — não tem solução. Tem solução, sim, uma vez a dor existindo, tentar remediar a situação, tentar combatê-la e levá-la de vencida, de modo a fazer existir apenas o prazer. Não é para outra coisa que serve a articulação das dores e dos prazeres imediatos que atrás referimos e, quando já não somos capazes de o fazer por nós próprios, não é para outra coisa que serve Deus: foi para isso que ele se inventou. O que se passa é que, partindo nós da situação concreta em que *há* a dor positiva e até só a dor privativa de prazeres que não temos, inventámos Deus para nos acudir nas situações em que já nada podíamos fazer; e depois, uma vez inventado, porque o colocámos por trás de todo o mundo e ele é um acto de vontade, portanto um «não» à dor e um «sim» ao prazer, então, sendo isso impossível, perguntámo-nos como pôde ele criar também a dor. Evidentemente, não pôde. Ele é no fundo posterior a ela e não anterior. Ele é o meio sobre-natural de que lançamos mão para além dos nossos meios naturais, a fim de podermos justamente remediar a situação em que nos encontramos. Até ao dia em que o mundo, que já é em grande parte bom, o seja completamente, com a última demão da «nova Terra e do novo Céu». Para além da articulação natural, directa, dos prazeres e das dores, lançamos mão da articulação religiosa, indirecta: assim como aguentamos dores e sacrificamos prazeres a fim de diminuir umas e aumentar os outros, assim também aceitamos a dor dos sacrifícios propriamente ditos, bem como a que já existe na nossa vida, e oferecemo-la a Deus, para que ele nos perdoe e se restabeleça a corrente dos seus «dons» (o mesmo é dizer, da nossa «felicidade»). Muito para além do pessimismo da Índia, do naturalismo grego e mesmo do optimismo chinês mas acomodado, o voluntarismo judaico é um grito, sustentado, de optimismo. A sua cultura é bem a do primado — religioso — da vontade.

Primado que começou com as situações de impotência para um povo justamente voluntarioso e religioso. Querendo intensamente isto ou aquilo e não o conseguindo fazer, e por outro lado havendo no seu horizonte — seja através do animismo, do culto dos heróis ou de ambos; e mais tarde através da filosofia — uma causa (isto é, um poder, com uma inteligência e mesmo uma vontade, mas tudo invocado *a partir* dos factos e *para* os explicar), ele *pediu* a essa causa que lhe fizesse isso na vez dele; ou melhor, pediu-lhe que lhe *quisesse* fazer isso na vez dele, porquanto, sendo a vontade a atracção do prazer e a fuga da dor e sendo nessa qualidade, como vontade, que ele lhe pedia, era também nessa qualidade, como vontade, que ela lho fazia: alguém que lhe ia aliviar a dor ou proporcionar

prazer, por aquilo mesmo que eles são. Eis uma causa, dobrada, ultrapassada, feita trampolim para uma vontade que, *anteriormente* aos factos e por isso de modo *a priori*, decide fazê-los e faz. Depois foi só alargar o campo de acção dessa vontade, de modo a vencer os outros povos e os outros deuses, e mais intimamente mas mais decisivamente, pensá-la, em contraposição à impotência do homem, como *omnipotente*, sem limites quer externos quer internos. Eis a Pura Vontade, a que a própria Potência se verga, transformando-se em *pura* potência. Eis a criação. — Justamente a criação *a partir do nada*. Nada não só de uma matéria exterior preexistente mas (descontando já qualquer acto eterno) mesmo de uma potência sua determinada, que seria por essa razão limitada: se o primeiro princípio é uma vontade absoluta, ele põe simplesmente «o que for preciso», «o que *quiser*». E criação *antes de mais do homem, e da sua história do bem e do mal, do prazer e da dor*. Pois, se o ponto de vista é o da vontade — sempre como atracção do prazer e fuga da dor —, é isto que antes de tudo interessa, e o cosmos não passa de um teatro <sup>433</sup> onde se desenrola a história da construção da sua felicidade. Construção que, como ainda agora dizíamos, só acabará — porque pela sua própria natureza o prazer «só se contenta com a eternidade, a profunda eternidade», como já o diz Nietzsche na Canção das Doze Badaladas do *Zarathustra* — com a felicidade sem mancha do além-tempo. Eis a ideia de progresso, que resulta da própria natureza do prazer e da dor, e que está na base quer da *Cidade de Deus* de Agostinho quer, secularmente, da moderna ideia de história. Mais que qualquer outro povo, os Judeus e depois os Cristãos são de facto a vontade de levar a história humana a alguma saída feliz e, por isso, a cultura da esperança, um outro nome para o progresso que resulta da existência do prazer e da dor. É só preciso, porque o religioso é uma ilusão, trazer isso para o plano natural, fundado, que os Gregos por outro lado representam.

---

<sup>433</sup> Como J. Guitton sublinha para o judeo-cristianismo, *o. c.* p. 290. E como por exemplo L. E. GOODMAN, in A. N. BALSLEV e J. N. MOHANTY (eds.) *Religion and time*, ed. c. p. 139, o sublinha para o Islão, a terceira religião abraâmica.