

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 5 • N.º 9 • MARÇO 96

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Informática, Apocalíptica e Hermenêutica do Perigo*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS — *Pluralismo sem Consenso. A crítica de Rescher aos Pressupostos da Teoria da Acção comunicativa de Habermas*

ANTÓNIO PEDRO PITA — *A Intencionalidade e o Mundo dos Artistas. Mikel Dufrenne na Fenomenologia francesa*

JOÃO BOAVIDA — *Por uma Didáctica para a Filosofia*

ALFREDO SIMÕES REIS — *Perfil do Professor de Filosofia*

JOSÉ E. REIS — *Sobre o Tempo*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *Redução ou Recondição? (Nota sobre Boaventura de Bagnoregio)*

ESTUDO
SOBRE O TEMPO
JOSÉ REIS

Aristóteles, Plotino, Sto. Agostinho, Kant, Bergson, Husserl e Heidegger. Na história do estudo do tempo, estes são sem dúvida os seus grandes marcos. É certo que já Platão, nos passos conhecidos do *Timeu*, fala do tempo em termos, aparentemente, muito semelhantes aos do Estagirita: o tempo liga-se ao movimento do céu e ao número: «imitação móvel da eternidade (...) ele progride segundo o número das revoluções dos astros»¹. Só que isto, que nós interpretamos de imediato à maneira aristotélica², é mais uma medição do tempo — segundo as respectivas unidades de medida «um dia, um mês, um ano»³ — do que dizer o que ele é, do que traçar o seu conceito. Como escreve o Filósofo: «a parte do movimento circular», por mais pequena que seja, «é ainda tempo», não sendo por isso necessário esperar pela revolução completa para o termos⁴. E, além disso, Platão identifica ainda o tempo com o movimento, pelo que Aristóteles acrescenta que «se houvesse vários céus, o movimento de qualquer deles seria igualmente tempo, coexistindo então vários»⁵. Platão, sem dúvida, não fala em tal pluralidade de universos. Mas afirma que cada astro tem o seu tempo próprio, sendo apenas por comodidade que nós medimos tais tempos pelos tempos-padrões do sol e da lua; e que há ainda até o tempo do «grande ano», que se encerrará quando todas as aparências celestes retornarem às suas posições iniciais. O que obviamente permite a Aristóteles a hipótese daqueles vários universos⁶. *Série* infinita das

¹ PLATÃO, *Timeu*, 37 d-38 c. Cf. A. N. BALSLEV e J. N. MOHANTY (eds.), *Religion and time*, Leiden, New York, Koln, E. J. Brill, 1993, pp. 2-3.

² Há, como é sabido, o modo neo-platónico de interpretação, que nos levará até, de certo ponto de vista, a um conceito de tempo mais profundo que o de Aristóteles. Ver *infra*, § 18.

³ PLATÃO, *o. c.* 39 c.

⁴ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 10, 218 b 1-3.

⁵ *Ibid.* 218 b 3-5.

⁶ PLATÃO, *o. c.* 39 b-d. Cf. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1955 (1933), pp. 3-5. Cf. igualmente J. M. DUBOIS, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, pp. 148-149, com a nota 18.

próprias revoluções dos astros, eis o que é assim, sem mais, o tempo para Platão, por essa razão podendo ser, graças à infinitude, a «imagem da eternidade». De qualquer modo, porém, esta concepção do tempo, que o *reduz* ao movimento e que toma por *unidade de medida* os círculos inteiros dos astros, tem ainda a vantagem de o ligar à «contagem» do «movimento» do «céu», três factores que Aristóteles não dispensará na sua doutrina. Quanto à outra opinião dos «antigos» referida pelo Estagirita e que pertence provavelmente aos Pitagóricos de que o tempo seria a «própria esfera do universo», «porque tudo está no tempo e tudo está naturalmente na esfera do universo», tal é — nas suas próprias palavras — «uma teoria demasiado simplista para que percamos tempo com ela»⁷. E assim Aristóteles é bem o primeiro grande marco da história do estudo do tempo. Aliás, o primeiro e, como veremos, aquele que está permanentemente por baixo dessa história, uma vez que todos os outros autores — positiva ou negativamente — definirão as suas posições em relação a ele⁸. É, assim, pelo Estagirita que vamos começar, seguindo-se-lhe depois por ordem cronológica — não se tratasse de um estudo do tempo — os demais autores.

I. ARISTÓTELES

§ 1. A existência e a natureza do tempo

São vários — como é bem sabido — os problemas que Aristóteles levanta ao longo do seu tratado do tempo, composto pelos últimos capítulos do livro IV da *Física*. Segundo é seu hábito metódico⁹, começa logo no início do capítulo 10 — o primeiro — por perguntar se o tempo existe (*ei esti*) e, se sim, qual a sua natureza (*ti esti*). É tanto mais preciso perguntar pela sua existência quanto é certo que, em primeiro lugar, ele é composto por um passado que «já não é» e por um futuro que «ainda não é»¹⁰, o presente sendo um «limite» e como tal «não compondo» propriamente o tempo¹¹. E em segundo lugar o instante, que divide o passado e o futuro, e que apesar de não ser parte do tempo é no entanto a sua grande realidade, é tal que não pode nem conservar-se como «um e o mesmo» nem ser «sempre novo». No primeiro caso, com efeito, não haveria diferença entre dois instantes e «os acontecimentos de há dez mil anos coexistiriam com os de hoje» e, no segundo, não haveria identidade e não poderia haver entre eles «passagem», para o dizermos desta forma mais simples que a usada aqui pelo

⁷ ARISTÓTELES, *o. c.* 218 b 1 e 5-9. Cf. J. M. BUBOIS, *o. c.* p. 148.

⁸ Cf. *ibid.* o § intitulado «A teoria aristotélica do tempo na história da Filosofia», pp. 17-24. E J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, p. 405, onde é referida a atribuição heideggeriana da dependência em relação a Aristóteles das teorias do tempo dos próprios Sto. Agostinho e Bergson.

⁹ ARISTÓTELES, *An. Post.* II, 1.

¹⁰ *Phys.* IV, 10, 217 b 34.

¹¹ *Ibid.* 218 a 6-8.

Filósofo¹². Constituído por partes que já ou ainda nada são e por instantes que, para além de inextensos, são uma autêntica aporia porque nem podem ser diferentes nem reduzir-se a um só, o tempo é bem um problema e até algo que mais parece um não-ser do que um ser, algo portanto que mais parece não poder existir.

Só que, mesmo assim, ele existe. Nós *falamos* constantemente nele. Embora aqui não o diga expressamente, Aristóteles parte sempre, com efeito, da linguagem como primeira aproximação para o tratamento das questões. Esse é um traço permanente do seu método, a um tempo ingénuo e rigoroso: ingénuo porque vai atrás de tudo o que se diz, mas rigoroso porque, dessa forma, nada do que é real — e por isso nomeado pelos homens — lhe poderá escapar, ficando assim apto a ser submetido às necessárias precisões. Aliás, esta é mesmo uma tradição generalizada. Antes da contemporânea valorização da linguagem, houve, por exemplo, a «definição dos nomes» na Escolástica e a análise da palavra Ser em Parménides: a força decorrente da «revelação da deusa» — bem como a invocação da «justiça» e da «necessidade» — não são senão, com efeito, a tradução da evidência de que, se «ser» significa que «é», então ele não pode ter de nenhum modo «buracos», quer internamente (será uno) quer em relação ao antes e depois (será eterno) quer mesmo em relação ao movimento local (será imóvel). É por isso que Aristóteles, mais adiante, no capítulo 13, se deterá a examinar um conjunto de expressões correntes do tempo, cotejando-as com a sua doutrina: «agora mesmo» (*nun*), «um dia» (*pote*), «imediatamente» (*édê*), «recentemente» (*artí*), «de repente» (*eksaiphnês*). Há, pois, tempo. No entanto, dadas as suas particularidades, o que é? Na sequência da opinião de Platão, que o ligava ao movimento dos astros, ao menos uma coisa parece certa: ele liga-se ao movimento. Será o próprio movimento? Não, por duas razões. Em primeiro lugar, há muitos movimentos e o tempo é um só. E depois o movimento pode ser mais rápido ou mais lento — o que se mede pelo tempo: pois rápido é o que se move muito em pouco tempo, lento o que se move pouco em muito — enquanto o tempo não, o tempo é sempre e por toda a parte uniforme¹³. Evidentemente, Aristóteles não conhece a hipótese de Bergson da duração «duas vezes mais

¹² Mas que é obviamente também dele. Trata-se de evocar a sua refutação daqueles que compunham o movimento de *kinêmata*. Em vez de «acabamentos de movimentos», a que os post-Eleatas haviam reduzido o movimento, o que é verdadeiramente importante neste é a «passagem» de limite a limite. Ver *Phys.* VI, 1, 232 a 6-10 e 10, 240 b 30-241 a 6. Cf. O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920, pp. 306-310.

No presente passo, a argumentação de Aristóteles vai no sentido de saber quando se faz a destruição do instante precedente, já que, como sucessão que é, o tempo não permite a coexistência dos seus elementos. Durante o seu próprio tempo, diz Aristóteles, o instante não pode ser destruído porque é esse justamente o seu tempo. Mas durante o instante seguinte também não, porque não há instante seguinte, o que há é uma continuidade entre instantes (cf. *Phys.* VI, 1, 231 a 21-b 18), de modo que coexistiria até com uma infinidade de instantes.

Para o conjunto do passo, ver *Phys.* IV, 10, 218 a 8-31. Cf. J. M. DUBOIS, *o. c.* pp. 136-138.

¹³ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 10, 218 b 9-18.

rápida» ou a de Agostinho de um sol «que anda mais depressa»¹⁴, antes está já sempre a pensar no tempo definido pelo movimento uniforme da primeira esfera. Mas deixemos estes problemas para já e sigamos a exposição do Filósofo.

O tempo não é portanto o movimento, mas liga-se a ele. Liga-se tanto a ele que, se para além do hábito imemorial que o liga ao movimento do céu¹⁵ examinarmos detidamente a questão, pura e simplesmente não no há sem o movimento. Basta pensarmos nos casos em que «não há qualquer mudança» ou esta nos passa «despercebida». Quando — continua Aristóteles — «estando nas trevas, nada sentimos através do corpo» e, psicologicamente, «nenhum movimento se produz na alma», «parece-nos na verdade que nenhum tempo passou; é a mesma impressão que têm, ao acordar, aqueles que, segundo a fábula, se deixaram dormir em Sardes junto dos heróis: eles ligam o instante do antes ao do depois e fundem-nos num só, fazendo desaparecer o intervalo, de vazio de sensação»¹⁶. Como poeticamente o diz P. Claudel¹⁷: «Chiu! Se fizermos barulho, o tempo vai recomeçar». Parece, assim, claro: se nada acontece, nem objectivamente nem ao nível psicológico, nada há que possa suceder, uma coisa a outra — e não há, evidentemente, nem a simples relação de sucessão. Ou será que, como de certo ponto de vista o parece sugerir o próprio Aristóteles, o tempo enquanto tal já não é o movimento, antes é a formal, mas simples, «relação de sucessão», e assim Kant, nomeadamente, tem depois razão ao concebê-lo dessa maneira, como *forma a priori* do sujeito, «anterior» e «independente» dos fenómenos? Esta é uma questão que, se queremos ver com clareza o que o tempo é — não só em Aristóteles mas em geral —, tem antes de mais de ser analisada e resolvida. É o que de seguida vamos tentar fazer.

§ 2. A impossibilidade lógica do tempo como simples «relação de sucessão»

O que é com efeito o tempo, em Aristóteles, para além do movimento? «O número (...) segundo o antes e o depois»¹⁸, ou seja, é a consideração formal da sucessão. O movimento já tem decerto o antes e depois, mas só em potência¹⁹ e portanto nós, ao pensarmo-lo, não consideramos tal antes e depois. É por essa razão que o tempo não existe sem a alma, com a sua capacidade de contar²⁰.

¹⁴ Cf. respectivamente: H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Félix Alcan, 1926 (1888), p. 88; Sto. AGOSTINHO, *Les Confessions* (ed. bilingue com texto de M. SKUTELLA, introdução e notas de A. SOLIGNAC e trad. francesa de E. TREHOREL e G. BOUISSOU), Paris, Desclée de Brouwer, 1962, XI, 23, 29-30.

¹⁵ É tão imemorial essa ligação que os próprios termos indo-europeus para referir o tempo significam antes de tudo «divisão» e «medida». Divisão e medida de «durações iguais e sucessivas»: antes de mais os «dias» e depois todos os «processos periódicos», designadamente os «meses» e os «anos». Cf. H. BARREAU, *Temps (phil. gén.)*, in *Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Les Notions Philosophiques*, t. 2, Paris, PUF, 1990, p. 2567.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 11, 218 b 21-219 a 8.

¹⁷ *Cent phrases pour éventail*. In J. M. DUBOIS, *o. c.* p. 377.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 11, 219 b 2.

¹⁹ *Ibid.* 219 a 19-21.

²⁰ *Ibid.* 14, 223 a 21-29.

O tempo enquanto tal, a sua especificidade para além daquilo que já é o movimento, parece pois ser a pura «relação de sucessão», introduzida pela alma por sobre o dado bruto do movimento. Isto é aliás tanto assim que alguns comentadores modernos de Aristóteles o interpretam precisamente dessa maneira. Tal é nomeadamente o caso de J. Moreau, para quem o tempo aristotélico não seria senão a «dimensão inerente à representação intelectual do movimento»²¹. Este último, ao nível dos sentidos não sendo senão um dado primitivo sem «sucessão» nem «medida», só pode ser conhecido intelectualmente mediante essa «sucessão» e essa «medida», que justamente constituem o tempo. Este é assim apenas um «ser de razão», o «tempo matemático», necessário para «pensar» o movimento. E necessário mesmo, aprofundando essa sua função, para «levantar a contradição inerente ao fenómeno da mudança»²² pois, como já Kant havia dito, «só no tempo, isto é, *sucessivamente*, duas determinações contraditoriamente opostas podem convir a uma mesma coisa»²³. — Kant, que foi justamente quem, na linha do desenvolvimento da matemática nos primeiros tempos modernos, mais reduziu o tempo (e o espaço) a uma pura relação, *sem* os respectivos dados empíricos. «Não se poderia excluir o tempo em relação aos fenómenos em geral — escreve ele com efeito — *embora se possa muito bem fazer abstracção dos fenómenos em relação ao tempo (...)*; estes podem muito bem *desaparecer todos*, mas o tempo (...) não pode ser suprimido»²⁴. E mais adiante, ao declarar a razão pela qual a Estética transcendental só trata do espaço e do tempo, diz: «isso resulta de que todos os outros conceitos pertencentes à sensibilidade, mesmo o de movimento (...), *supõem algo de empírico*»²⁵. Tal como já havia dito, em relação ao espaço: «Não podemos nunca representar-nos que não haja espaço, embora possamos muito bem pensar *que não há objectos no espaço*»²⁶. Para Kant, pois, e depois em geral para o idealismo, o tempo — e o espaço — são bem puras relações, simples entidades matemáticas, anteriores aos respectivos relacionados.

²¹ J. MOREAU, *Le temps selon Aristote*, in *Revue Philosophique de Louvain*, 46 (1948) p. 245. O artigo divide-se em duas partes, respectivamente pp. 57-84 e 245-274.

²² *Ibid.* pp. 246, 64 e 80. Cf. um bom resumo do pensamento de J. Moreau em J. M. DUBOIS, *o. c.* pp. 65-88.

²³ I. KANT, *Critique de la Raison Pure*, trad. fr. de A. TREMESAYGUES e B. PACAUD, Paris, PUF, 1968, p. 62. — E depois de Kant, naturalmente, é assim que se tende a pensar o tempo: como a condição de possibilidade da mudança. Cf. nomeadamente, dentro do contexto aristotélico que é aqui o nosso, O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, ed. de A. DARBON, Paris, 1925 (1907), p. 59, e D. ROSS, *Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1979 (1936), *Introduction*, p. 65. O primeiro escreve com efeito: «Quando Aristóteles sustenta que não haveria tempo se não houvesse mudança, esta proposição, que ele não saberia provar, é além disso um *husteron proteron* manifesto. Como, na verdade, para tomarmos a espécie menos complexa da mudança, pode a presença de um móvel em diversos pontos do espaço não ser uma contradição e devir um movimento, a não ser pela distinção de um passado e de um presente?» E o segundo: «O tempo não é a *ratio cognoscendi* da mudança, mas a sua *ratio essendi*. Uma coisa só pode estar num lugar ou num estado de cada vez; é a existência do tempo que lhe torna possível estar em diferentes lugares ou em diferentes estados (...).»

²⁴ I. KANT, *o. c.* p. 61.

²⁵ *Ibid.* p. 67.

²⁶ *Ibid.* p. 56. Todos os sublinhados são nossos.

Claramente fornecidos pelo sujeito ou abstraídos da experiência mas não mais ligados a ela, antes tendo adquirido uma certa consistência em si, ei-los a possibilitar até essa própria experiência.

Este o facto. E isto o que, de toda a evidência, não se pode admitir. Pela simples razão de que a relação — sozinha — por aquilo mesmo que é, não é possível. A relação, com efeito, desde Aristóteles que se esgota em ser relação ²⁷ e consequentemente nada é em si mesma. O espaço e o tempo são decerto, antes de tudo, «ex-tensões contínuas», isto é, o «mais e mais, contínuo». Mas «mais e mais» de quê? Mais e mais — ou *partes extra partes*, como dizia a Escolástica — implica que *algo* se acrescenta a *algo*, que tendo já *algo* há mais *algo* que vem depois e se lhe junta. Dizer que há relações sem os respectivos relacionados é o mesmo que dizer, em vez de «uma coisa» e «outra» (a extensão é evidentemente uma forma de con-junção), apenas: « ” e “ ” ». Disse-se alguma coisa? Sem justamente os relacionados, nada se disse. A continuidade, como é óbvio, nada vem alterar à relação de mais e mais: apenas vem dizer que a adjunção é precisamente contínua e não discreta. E assim é evidente que quer o espaço quer o tempo, sendo sem dúvida antes de tudo relações, as tais relações contínuas, não são em definitivo *puras* relações, porque tal não existe. Quando Kant diz que o espaço e o tempo podem existir sem os respectivos fenómenos, está a fazer deles, embora não o queira, autênticas coisas, quero dizer, «essências», no sentido em que em Aristóteles estas se contrapõem à relação. Mas, nesse caso, como podem eles «relacionar» os respectivos fenómenos, «ordenando-os» segundo a simultaneidade e a sucessão? Uma pedra enquanto tal não pode «ordenar» uma outra pedra. Pode, sim, estando *aqui* ou *ali* em relação a ela, ser um princípio de ordenação para ambas; mas isso já não é feito pela pedra enquanto tal, antes é-o pelas relações que entretanto entraram ao serviço. Kant, aliás, mais que os seus antecessores — porque separa as formas da matéria — tem consciência que se trata de relações e di-lo por mais de uma vez ²⁸. Mas levado pelo hábito matemático de considerar o tempo e o espaço como puras formas ²⁹ não mais se dá conta que tais formas, como puras relações que são, não podem existir sem os respectivos dados empíricos.

É certo que — importa talvez acrescentá-lo — na linha aristotélico-escolástica e que vai ser depois a de Leibniz (e até a de Newton, ainda que *realizando* tais abstracções para permitir o movimento absoluto ³⁰) se pode *não considerar* a matéria dessas relações, e assim, mesmo partindo de tal matéria, ficar só com um

²⁷ ARISTÓTELES, *Cat.* 7, ao princípio.

²⁸ I. KANT, *o. c.* p. 53: «Chamo *matéria*, no fenómeno, ao que corresponde à sensação; mas o que faz com que o diverso do fenómeno seja coordenado na intuição segundo certas *relações*, chamo-o a *forma* do fenómeno». E sucessivamente pp. 54, 55, 56, etc.

²⁹ É com efeito claro nos textos kantianos que a grande razão que preside à consideração do espaço e do tempo como formas *a priori* da sensibilidade é o seu uso matemático. Cf. nomeadamente os números 3 (edição A) das exposições metafísicas do espaço e do tempo e as respectivas exposições transcendentais, *o. c.* pp. 56, 57, 61, 62.

³⁰ I. NEWTON, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*: Definitiones, Scholium. Cf. um bom resumo destes problemas em S. VANNI ROVIGHI, *Introducción al estudio de Kant*, trad. esp. de R. CEÑAL, Madrid, Ediciones fax, 1948, pp. 54-67.

espaço e um tempo inteiramente *abstractos*, como *puras* relações³¹. Se em *Nova Filosofia*, no parágrafo dedicado ao *mundo matemático*³², considerámos — entre o nível das «próprias coisas» numeradas e extensas e o nível extremo das «simples palavras» — apenas mais um, o das coisas referidas em termos de «algo», isso foi porque estávamos então demasiado ocupados a mostrar que quer o número quer a extensão não eram possíveis em termos de pura relação e, em tal contexto, a consideração do «algo» em geral nos pareceu a própria abstracção matemática. Não é assim. É preciso acrescentar, entre o nível do «algo» e o das «palavras», o nível da «completa» abstracção das coisas; embora antes de Kant não se veja com clareza — porque não se distinguem, como ele irá fazer e já dissemos, os planos da matéria e da forma — que aquilo com que se fica são «puras relações», é essa a verdadeira «abstracção matemática» de todos os tempos: ao considerarem-se os números e a extensão, não se fica respectivamente com a separação e a extensão *de algo* mas, desaparecendo até este «algo», ou seja, desaparecendo até a referência a vazio aos relacionados, fica-se apenas com a *separação* e a *extensão*. Mas, é claro — e é esse o ponto —, esta simples *separação* e esta pura *extensão* não passam por isso a constituir algo de *independente* em relação às respectivas coisas, antes são «não-independentes», como diz Husserl, ou «a-cidentes», como sempre disse Aristóteles. Trata-se exactamente de qualquer coisa como o universal *triângulo*, que é o que é, «figura plana fechada de três ângulos e três lados», sem considerar a qualidade dos ângulos ou o tamanho

³¹ Não que, antes de Kant e justamente nessa linha, o espaço e o tempo sejam rigorosamente «puras relações». Como se pode ver em S. VANNI ROVIGHI, *o. c.* pp. 62-63, a abstracção do espaço e do tempo não consiste em guardar a ex-tensão e abandonar toda a matéria, mas em tirar *da* matéria a própria ex-tensão. «A extensão — escreve — é uma determinação *real* dos corpos (...) que não existe por sua conta, como independente dos corpos de que é determinação, assim como, por exemplo, a inteligência não existe independentemente dos *entes* inteligentes». E um pouco depois, precisando ainda melhor o seu pensamento: «Da *experiência* dos seres extensos, o intelecto humano *abstrai* o conceito universal de extensão, sobre o qual se funda a geometria». Os sublinhados são nossos. Também nós dizemos que não há ex-tensão sem os respectivos relacionados (que na nossa análise são as qualidades segundas — cf. J. REIS, *Nova Filosofia*, Porto, Edições Afrontamento, 1990, pp. 65-68 — mas poderia ser a matéria propriamente dita para o que aqui está em causa). Porém, são duas coisas bem distintas, de modo que as relações não *derivam* mas *sobrevêm* aos relacionados (cf. *ibid.* pp. 153-154). Ao contrário, não havendo na autora esta distinção entre o puro relacionado e a relação, esta última, ela mesma, *deriva*, é *abstraida*, da *própria realidade* dos corpos. Aliás, não é outra coisa que se diz um pouco mais adiante a propósito do tempo. Este, como *sucessão* — que é o que está em jogo —, «é a duração *concreta* dos entes em mudança». A *presença das coisas* a cada momento sucessivo é que constitui a sucessão do tempo. A ex-tensão enquanto tal e portanto a *pura* relação de extensão é que já constitui, sem dúvida, a extensão na tradição aristotélico-escolástica. Mas à falta de se ter descoberto o plano específico das relações, o que, repetimos, só acontecerá com Kant, tira-se, abstrai-se essa extensão *dos próprios* corpos: estes são tais que «geram» a extensão, tal como os seres inteligentes «geram» a inteligência. Descartes é talvez um bom índice da presença, indistinta, dos dois planos: a sua *extensão* é a pura extensão porque é plenamente inteligível, mas é também uma *res* extensa (cf. *ibid.* p. 66). A extensão matemática, em conclusão, não tem em geral, pelas razões apontadas, o rigor que resulta da distinção dos dois planos que se inicia em Kant. Mas é já, obviamente, a pura ex-tensão que nela está em jogo. Daí que refiramos o espaço e o tempo matemáticos, de sempre, sem mais, como «puras relações».

³² *Ibid.* pp. 160-161.

relativo dos lados. — E assim o tempo (e o espaço) podem na verdade considerar-se como «puras relações», *mas só, sempre, provisoriamente*, como passo metódico, ao fim do dia regressam a casa, ao mundo das coisas, de onde saíram e *onde* rigorosamente apenas existem; nunca se pode esquecer que os números, a extensão e a sucessão só existem *com* e *na* respectiva matéria.

E não se diga, por outro lado — convém talvez acrescentá-lo ainda — que a filosofia de tipo idealista, e mais geralmente de tipo platónico, constitui o complexo a partir do simples. Não se diga, por exemplo, o que um Hamelin diz precisamente a propósito do tempo aristotélico: «O que o Filósofo pensa é que o tempo é uma propriedade derivada, um acidente do movimento, um atributo que só é possível nele e por ele (219 a 10). No entanto, bem pode dizer que a grandeza do movimento mede a do tempo: isso nada prova. Pois, por uma coisa não ser mensurável senão indirectamente em uma das suas manifestações, não se segue que ela não seja *logicamente anterior a essa mesma manifestação*, isto é, *mais simples que ela*»³³. Não se diga, porque esta «anterioridade lógica», por mais só *lógica* e não *temporal* que se queira, justamente implica, em virtude do seu carácter *principal*, que se considerem como *separados*, como algo *em si mesmos*, os respectivos elementos, isto é, no caso, o espaço e o tempo por um lado, e as coisas a que se aplicam por outro. E isso é que, como acabámos de ver, pela definição mesma de relação, não é possível. Que se considerem produzidos pelo sujeito, como em Kant, ou abstraídos das coisas, como antes por toda a parte, o espaço e o tempo só existem *com* os respectivos relacionados, ou seja e para usar a linguagem do filósofo de Königsberg, *com* os «empíricos fenómenos». Aliás, e como já dissemos, uma vez que a relação se esgota em ser relação e portanto não é senão o ir de uma *coisa* a *outra* (*parte* que se acrescenta a *outra* parte ou, no domínio da qualidade, *amarelo* que enquanto tal é justamente diferente de *azul*), o sujeito pode, sem dúvida, *descobrir* as relações que há *entre as coisas*, mas não pode nem produzir relações diferentes das *implicadas* pelas coisas nem, muito menos, estender-lhes uma «ordenação» que fosse constituída não por relações mas por essências. E por fim — digamo-lo mesmo para dizermos tudo —, se fossem possíveis o espaço e o tempo em termos de *puras* relações, como relações *de coisa nenhuma*, nessa exacta medida não haveria a distância. Esta, com efeito — para simplificar consideraremos apenas o caso do espaço — enquanto concreta, é a própria extensão dos corpos; se estes não preenchem todo o espaço, o vazio que há entre eles é ainda distância, graças à passagem de um corpo por lá: havendo, ainda que só sucessivamente, algo lá, ei-la que existe. E enquanto abstracta, isto é, enquanto o *simples* espaço físico³⁴, não é senão a anterior «extensão dos corpos», uma vez perdidos estes «corpos»: é assim, literalmente, o «esvaziado», o «oco» deles, ou seja, é a *pura* extensão. Mas pura, repitamo-lo, porque simplesmente *abstrai* da matéria corporal, não porque *pura*

³³ O. HAMELIN, *Essai*, ed. cit. p. 59.

³⁴ É de notar que o espaço *físico* que aqui consideramos não é ainda, em rigor, o espaço *matemático*. Apesar de abstrair já, como o vamos dizer, da matéria dos corpos, guardando deles só a extensão, é ainda «este» espaço, não é simplesmente — enquanto pura qualidade — «o» espaço. Cf. para este problema J. REIS, *o. c.* § 56 *O universal*, pp. 144-157.

e simplesmente não a tenha. Se não a tivesse, não estaríamos nunca mais longe ou mais perto de qualquer dos seus extremos; tudo o que poderíamos dizer existir entre esses dois extremos seria a relação — agora a *simples* relação, isto é, sem até a extensão — que vai de um a outro: também esta simples relação, com efeito, é contínua (para ir de um termo a outro não pode haver discreto), mas não tem qualquer distância: precisamente ela abstrai, não só da matéria dos corpos, mas também da extensão. Devemos ter presentes estas distinções, para vermos com nitidez que a extensão, sozinha — seja ela a do espaço ou a do tempo — não é possível.

§ 3. A posição de facto de Aristóteles: o seu realismo

O tempo não se pode pois pôr em termos de «pura sucessão», de «entidade matemática». Mas também não é esse — de facto — o conceito de tempo que Aristóteles defende. Na verdade, é bem conhecido o passo em que, depois da definição, ele distingue os dois tipos de número e estabelece que «o tempo não é o numerante mas o numerado»³⁵. Tal como não é menos conhecido aqueloutro em que, depois de referir que sem alma não haveria tempo, logo acrescenta «salvo no que diz respeito ao sujeito do tempo (...); o anterior-posterior existe no movimento, e enquanto numerável constitui o tempo»³⁶. É certo que ambos os passos — e outros — podem sempre ser interpretados no sentido matematizante do tempo: o último pondo o acento naquilo que constitui formalmente o tempo para além do movimento, e o primeiro entendendo a doutrina do instante como a *unidade* do número — a saber, «o tempo é o número do transporte e o instante, tal como o transportado, é como a unidade do número»³⁷ — de modo a não sair do numerante. Só que isso — frisemo-lo bem — é sempre esquecer o incontornável realismo de Aristóteles, tal como ele se expressa na teoria das *substâncias primeiras* (*prôtai ousiai*). Na verdade, ao contrário do que havia feito Platão, o real não é o «universal» e o «simples», mas o «singular» e o «concreto». Exceptuando o Primeiro motor — que é de qualquer modo um indivíduo — tudo existe na matéria e não planando sobre ela, e ainda em sín-teses, separadas umas das outras, que são os indivíduos. Daí que o movimento só possa existir no respectivo móvel e o tempo, como determinação do movimento, neste último³⁸. Aliás, mesmo em Platão, as entidades universais e simples ainda são «reais». O mundo especificamente lógico-matemático dos tempos modernos, com o seu carácter de irreal, só passou a existir com o nominalismo e o desenvolvimento moderno da matemática. E será mesmo preciso esperar pelo idealismo de tipo

³⁵ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 11, 219 b 7-8.

³⁶ *Ibid.* 14, 223 a 26-29.

³⁷ *Ibid.* 11, 220 a 3-4.

³⁸ Como diz sinteticamente H. CARTERON, *Remarques sur la notion de temps d'après Aristote*, in *Revue Philosophique*, 98 (1924) p. 78: «O instante não é uma coisa em si, antes pertence a um sujeito (220 a 22) e o tempo diz-se expressamente afecção (251 b 28) ou hábito do movimento (223 a 18)»; isto é, em resumo, «o instante [mediante o qual se constitui o tempo] não é senão uma determinação introduzida numa propriedade do móvel».

kantiano para que, mais do que tratar-se da constituição de dois mundos, o pensamento passe a absorver em si o real, não apenas traçando-lhe o quadro de possibilidade mas até produzindo-o. Ora, nada disto existe em Aristóteles. Mesmo um O. Hamelin não deixa quaisquer dúvidas a este respeito, quando escreve: «Aristóteles diz sem dúvida que a ciência é idêntica ao seu objecto. Mas esta identidade explica-se mais pela absorção do pensamento no seu objecto do que por o objecto ser ele próprio, no fundo, um momento do pensamento»³⁹. O tempo, em Aristóteles, não é assim algo de puramente formal separado do movimento, sobre o qual depois desce ordenando-o, mas indissolúvelmente um composto com ele (*synolon*). O Filósofo, de resto, di-lo ainda pelo menos de outros dois modos. O primeiro, quando para o fim do tratado põe o problema de saber «de que movimento o tempo é número»⁴⁰, ou seja, o problema da unidade do tempo. Se se tratasse de um tempo meramente matemático, não faria sentido pôr a questão: tal tempo já seria, à partida, único. Agora, se o tempo é o número *do movimento* e há muitos movimentos, saber se há de facto um único tempo (obtenha-se ele, como veremos, através da causalidade do primeiro céu ou por abstracção a partir dos múltiplos movimentos) é bem um problema. O segundo, quando Aristóteles põe o problema de saber o que significa, para as coisas em geral, «estar no tempo». Estar no tempo, com efeito, não é simplesmente «coexistir com ele», ser-lhe paralelo, sem qualquer interferência mútua, mas ao contrário há um autêntico cruzamento, as coisas contribuem com o seu acontecer e o tempo com a formalidade. O que implica que a alma, ao numerar, só pode numerar o *próprio* movimento, na *efectividade* do seu acontecer, e não qualquer outra coisa. Não pode numerar os seres eternos, porque neles não há nenhum acontecer, e nem mesmo o simples repouso enquanto tal, mas só enquanto é movimento em potência, porque nele, enquanto justamente repouso, também nada acontece⁴¹. E assim o tempo, longe de determinar *por si próprio* o antes e o depois, de modo a possibilitar o próprio movimento, é antes e em primeiro lugar *determinado* por este mesmo movimento. Como diz Dubois: «O encontro entre o movimento que, numerado, dá lugar ao tempo, e o acto do espírito que o numera, efectua-se no *kineisthai* [isto é, no acontecer efectivo do movimento] (...) que fornece sem cessar um ponto de apoio à actividade numerante do intellecto (...)». E um pouco mais abaixo: «Segundo a realidade do movimento, o espírito é relativo ao movimento» e só «do ponto de vista formal do tempo é o inverso (...)»⁴². Mesmo Bergson ou Husserl, que atribuem o tempo à iniciativa do sujeito, esperarão, como veremos, pelo acontecer «objectivo» das coisas para a sua constituição efectiva. E nem poderia ser de outro modo porque, se fosse o sujeito mesmo, só ele (entenda-se à maneira de Bergson, Husserl, Kant ou simplesmente à maneira matemática), a determinar a sucessão das coisas, não se

³⁹ H. HAMELIN, *Le système*, ed. cit. p. 94.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 14, 223 a 29-30.

⁴¹ No entanto o Filósofo pensa que ele tem tempo real: justamente ele «está no tempo». Para a crítica deste ponto, cf. *infra*, nota 166. Para o conjunto da doutrina do «estar no tempo», ver *ibid.* 12, 220 b 32-222 a 10.

⁴² J. M. DUBOIS, *o. c.* p. 221.

vê porque não a determinaria de uma maneira completamente diferente daquela que elas efectivamente têm e que é devida ao seu real acontecer. O que significa, em conclusão, que longe de a mudança depender do tempo, é mesmo este que estruturalmente dela depende. Justamente o tempo não acrescenta ao movimento senão a divisão formal e a consideração das partes assim obtidas em termos de antes e depois.

§ 4. *A nota específica do tempo: «segundo o antes e o depois»*

Digo: a divisão formal e a consideração das partes assim obtidas em termos de «antes» e «depois». Talvez devesse referir apenas o segundo elemento da frase. Porque também o movimento se pode, aliás como o diz o Filósofo⁴³, perfeitamente dividir enquanto tal, e nem por isso ficamos com o tempo. Ao contrário, ficamos com uma parte e outra, e outra e outra, consoante as partes efectivamente divididas, e nada da consideração de que uma se dá «antes» da segunda e a segunda «depois» da primeira. É claro que a primeira, pela própria natureza do movimento — que não é uma simultaneidade mas uma sucessão — se dá sempre antes da segunda e a segunda depois da primeira. Contudo — é esse o ponto — essa consideração já não pertence ao movimento enquanto tal mas ao tempo. Ou, pelo menos, assim parece. Veremos na verdade, mais tarde (anunciemo-lo desde já), que não há afinal nenhum tempo para além do movimento; que o «antes» e o «depois» pertencem ao próprio movimento, se o considerarmos não de modo implícito mas na sua completa explicitude. No entanto, porque não é essa a perspectiva de Aristóteles, vamos metodicamente abstrair destes dados até ao § 19, com vista a seguir o mais de perto possível o seu pensamento. Daí que tomemos o «antes» e o «depois» como as determinações específicas do tempo, que se acrescentam ao simples movimento. Só de si, este último é com efeito para Aristóteles, e como veremos mais adiante, simplesmente o «chegar ao ser» — o *acto do ente em potência enquanto está em potência* — que se dá «continuamente»: ele tem na verdade estas duas dimensões, a ontológica e a da ex-tensão; ou seja, é, enquanto tal e numa palavra, simplesmente o «contínuo chegar ao ser», sem qualquer consideração de «antes» ou «depois». Estas determinações já são, assim, do tempo. E é igualmente claro que, para determinar quantitativamente uma parte de movimento, é preciso ir guardando na memória o que for entretanto efectuado, de modo a poder somá-lo àquele que vai aparecendo; sem isso, ele ir-se-á escoando e nunca teremos constituído a respectiva quantidade; o que parece incluir, na simples determinação quantitativa do movimento, o tempo, uma vez que é necessária a memória e esta se refere ao passado. Mas também aqui só aparentemente isso é assim. A memória, sem dúvida, refere-se a um ser que está no passado e não no presente⁴⁴. Mas ela pode abstrair disso e ficar só com o ser

⁴³ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 12, 220 b 28-31. «Medimos a grandeza pelo movimento e o movimento pela grandeza; dizemos, com efeito, que uma estrada é considerável se a viagem é tal, e que a viagem é considerável se a estrada é tal».

⁴⁴ Cf. J. REIS, *o. c.* pp. 161-163.

que refere. Do que resulta que não há também, desta maneira, a mínima consideração de se tal ser está no presente ou no passado. O real concreto é, sem dúvida, constituído por todas as determinações. Mas podemos, e é isso que constantemente fazemos, considerar umas sem as outras consoante a atenção do momento. Se no actual caso não está em jogo o «antes» e o «depois» dos elementos que constituem a quantidade do movimento, mas só a sua «quantidade» mesma, tudo o que há é simplesmente a referência a esses elementos e a sua soma progressiva, e nenhuma consideração de se eles são passado ou presente. A determinação quantitativa do movimento não implica pois também o tempo, a exemplo do que há pouco acontecia com a sua natureza sucessiva. O que quer dizer que o «antes e depois» é efectivamente — se tomarmos o tempo à partida como algo para além do movimento — a verdadeira nota formal que se acrescenta ao último para termos o primeiro: a divisão só é necessária para termos as partes, que depois se qualificam daquela maneira. Donde o acento da definição aristotélica do tempo: «o número do movimento *segundo o antes e o depois*». Não é, aliás, outro o sentido do próprio passo já citado em que o movimento é dito possuir, «ser», em potência, o «antes e depois»⁴⁵. Ele é, ele próprio, o «antes» e o «depois», mas só «em potência», pelo que a esse nível não se considera ainda; «em acto», «formalmente», só o encontramos no tempo, pelo que é preciso o contributo da alma. Acrescentemos apenas que, em rigor, a definição deveria incluir ainda, para além do passado e do futuro, o presente: deveria dizer «segundo o antes, o agora e o depois». Em primeiro lugar porque o presente é até o elemento mais importante do tempo, uma vez que é o seu elemento actual. E depois porque, como veremos, se a divisão do antes e do depois — divisão como terceiro elemento — é in-extensa, e se define como tal em relação à extensão, ela é afinal o nada puro e simples, nada mais nos restando então (face à definição) que o passado e o futuro. Mas deixemos isto para já. O que aqui importa sublinhar é a nota formal do tempo em relação ao movimento. Mais do que a divisão, ele é a consideração do «passado», do «presente» e do «futuro» *enquanto tais*, isto é, do «já não», do «agora sim» e do «ainda não». Veremos mais adiante o que isto em última análise significa. Para já digamos que as expressões «já não», «agora sim» e «ainda não» não se referem, pelo menos primariamente, à absoluta «não existência» antes e depois, e à absoluta «existência» agora, mas em todos os casos à «existência», vista justamente no passado, no presente e no futuro. Quando nos referimos ao passado ou ao futuro, com efeito, referimo-nos antes de mais aos respectivos «acontecimentos» passados e futuros. O que quer dizer que passado significa «memória» e futuro «previsão»⁴⁶. Dado o «acontecer contínuo» do movimento, o tempo é a determinação desse acontecer como tendo-se dado «antes», dando-se «agora» ou vindo a dar-se «depois», eis tudo.

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 11, 219 a 19-21. Cf. 14, 223 a 26-29.

⁴⁶ Memória e previsão, no seu sentido completo, evidentemente, e não no abstraído de cima. Sempre que usarmos estes termos sem mais determinações, é a este sentido completo que nos referiremos.

§ 5. *A continuidade e a disretude do tempo*

Acabamos de dizer que falta o *agora* na definição do tempo. Mas ele não falta obviamente no conjunto da doutrina do Filósofo. Logo a seguir à definição, ei-lo que aparece expressamente, e já havia mesmo aflorado algumas vezes antes, como é o caso notório da apresentação da aporia do instante, que consistia em ele não poder ser nem «uno e idêntico» nem «sempre novo». Não é senão, de resto, para tentar resolver esta aporia que ele aqui reaparece após a definição. Com este objectivo, Aristóteles divide a resposta em duas partes. Ou antes (porque é mais o que se passa) nós podemos encontrar no seu texto dois tipos diferentes de resposta, com vista à dita resolução. O primeiro⁴⁷ consiste em distinguir, no instante, o *sujeito* e a *essência*. Quanto ao sujeito (*ho pote on*), ele é «o mesmo», mas quanto à essência (*einai*), isto é, «enquanto varia de um momento para o outro, é diferente». O que está em jogo, obviamente, é por um lado a necessidade de o contínuo ser uma unidade, sem a qual não o haveria, mas por outro lado a igual necessidade de essa unidade não poder ser excessiva, devendo por isso diferenciar-se, porque caso contrário não haveria o progresso que também o caracteriza. E o que acontece é o seguinte. Esta dificuldade deriva de se conceber o contínuo como um conjunto de duas coisas: os indivisíveis (*adiareta*), por um lado, e a continuidade propriamente dita (*synecheia*), por outro. Trataremos disto mais adiante mas, para conseguirmos a clareza do que aqui é necessário, tentemos desde já ver um pouco o essencial. Suponhamos que pura e simplesmente não há os indivisíveis: os indivisíveis, que são o ponto e o instante, posto que o móvel, que Aristóteles também aqui aduz como comparação, pode decerto fazer-nos conhecer o movimento mas não é um ponto. Não os havendo, a continuidade — que quando os há é uma realidade de segunda ordem, a «potência deles» — passa a algo *em si mesma*. Para o vermos bem, seja o movimento de um móvel, por exemplo o bico deste lápis traçando uma linha no papel: a linha traçada, ou depois simplesmente percorrida — com a velocidade própria desse movimento, que pode ser ou não uniforme, o decisivo é que não haja paragens —, é isso o contínuo. E os seus extremos, não havendo os indivisíveis, são os *próprios* topos da linha, *esta mesma*, sem mediação, *em carne viva*. — Apliquemos agora isto ao nosso problema. Se não há os indivisíveis nos extremos da linha, o primeiro não tem que se aproximar do segundo, faça-se essa aproximação às claras, tal como acontece com o móvel, ou através do seu mergulho na potência da linha, isto é, deixando de ser o indivisível *em acto* que é, para ser a rigorosa *continuidade* da linha, potência infinita de indivisíveis. Ao contrário, não os havendo, tudo o que há é a *própria continuidade em si, directamente experimental, da linha*, onde nenhum topo (os existentes ou outros nela efectuados) sai de onde está (todos pertencem como topos *à linha* e não são algo em si), mas onde todo e qualquer móvel pode caminhar, porque ela é ex-tensa e contínua, ou seja, é constituída por «partes extra partes» mas «sem hiatos». Deste modo, o contínuo não oferece qualquer problema. Oferece-o, sim, quando é constituído, tal como

⁴⁷ *Ibid.* 219 b 9-32; 220 a 8.

acontece em Aristóteles e depois em todo o pensamento, antes de mais por indivisíveis. Então, sim, o primeiro instante tem de algum modo de alcançar o último, à imagem e semelhança do móvel que é o mesmo do ponto de partida ao ponto de chegada, e ao mesmo tempo tem de ser progressivamente diferente, porque caso contrário não haverá a diferenciação que efectivamente há entre eles.

Julgo que o pensamento de Aristóteles é suficientemente claro e deriva directamente da sua concepção do contínuo, que brevemente expusemos. Todavia, há um elemento que o complica enormemente. É a comparação do instante com o móvel. Se a levarmos a sério, não se pode pôr mais a solução simplesmente em termos dos instantes «em acto ou em potência». Pois, se o instante é «o mesmo» e é «diferente» tal como Corisco que, sendo «o mesmo», é «diferente» consoante está no liceu ou na ágora, o que imediatamente resulta não é que o instante é o mesmo porque, como dissemos, mergulha na continuidade, mas ao contrário parece que é o mesmo porque é como Corisco uma substância, um *tode ti*, que se desloca. O que obviamente não pode ser. Ele não é um verdadeiro *tode ti* que, como Corisco, possa deslocar-se para a posição do outro e assim ser o mesmo em posições diferentes, mas tem a sua posição irredutível, tal como o outro a tem, de modo que ambos são numericamente distintos e inamovíveis. O que faz com que, nestas condições, o problema afinal só pareça ter solução — mantendo-se a tradicional concepção do contínuo — pondo a unidade e a multiplicidade dos instantes em termos de universal-singulares. É o que ao menos D. Ross faz claramente. «Esta assimilação do agora ao móvel — escreve — desconhece uma diferença vital. O móvel é numericamente uma coisa singular [e portanto pode deslocar-se], mas o único sentido em que “o que é agora” pode ser dito uma coisa singular [podendo por isso deslocar-se] é que é o mesmo *tipo* de coisa que em diferentes ocasiões se diz “ser agora” (...). Não há entidade singular, o “agora”, que marche do futuro para o passado através do presente, como o móvel se desloca de A para B através de C. O “agora” é antes um nome para todas e cada uma das infinitas divisões do tempo, aplicável a cada uma de cada vez, mas a todas em tempos diferentes, em virtude de uma comum relação de presença a um espírito»⁴⁸. E antes e depois deste passo fala de modo expresso em «especificamente o mesmo», de universal portanto, e de «numericamente diferente», de singulares. É pois claro como, ao menos ele, põe o problema. Só que, como é óbvio, a questão da unidade e da diferença dos instantes não é um problema de universal-singulares. Em primeiro lugar a unidade de que aqui se trata não é um problema de abstracção e, conseqüentemente — seja qual for o modo como se entenda o universal —, de algo «distinto» dos singulares, mas da unidade *destes* mesmos, qualquer que seja o modo como a obtenham: para fazer uma comparação, teria de ser, não a unidade do universal *homem*, mas dos *próprios* indivíduos, Tiago, João, Rosa, Maria. E depois esta solução implicaria que o tempo fosse constituído exclusivamente por instantes, para que o universal, por abstracção, se constituísse como a *sua* unidade; ora acontece que justamente não é assim, acontece que não há até os instantes *sem a respectiva*

⁴⁸ D. ROSS, *o. c.* pp. 67-68.

continuidade, que é assim, ela, o *sujeito uno* das determinações que aqueles são ⁴⁹; logo não há até, à partida, nenhuma multiplicidade a carecer da unidade do universal. É certo que o próprio Aristóteles sugere, pelo menos, esta hipótese de solução, ao escrever no resumo do fim do capítulo 11: «Enquanto limite, o instante não é pois o tempo, mas um acidente; no entanto, enquanto numera, é número; porque os limites só pertencem às coisas de que são limites; ao contrário, o número destes cavalos, a dezena, encontra-se noutra lugar» ⁵⁰. Se articularmos este texto com o já citado a respeito do «número numerante e do número numerado» ⁵¹, com mais aquele, também já citado, do instante como «unidade do número» ⁵² e ainda com aqueloutro, igualmente citado, da alma como «faculdade de numerar» ⁵³, parece na verdade que Aristóteles pode ter pensado numa solução do problema em termos de universal-singulares. Mas, em primeiro lugar, mesmo que o seu pensamento vá realmente em tal sentido, o facto é que essa solução não é possível: só à primeira vista o pode parecer, depois de feito o exame não só não é esse o problema como não há a multiplicidade a necessitar de unificação. E depois, em rigor, este modo de responder ao problema da unidade e diferença dos instantes já pertence ao segundo tipo de resposta anunciado e não ao primeiro. Ora não só há na verdade no Estagirita também este primeiro — que foi sempre reconhecido por todos os comentadores e que consiste na distinção entre *sujeito e essência*, ou seja, entre a *continuidade* anterior às divisões e estas mesmas *divisões* que são os instantes — como é dele que estamos a tratar. Logo, se não confundimos as coisas, a unidade dos instantes põe-se mesmo, antes de mais, ao nível da sua *potencialidade* e não da sua universalidade. Não é de resto outra coisa o que o Filósofo significa, ao menos uma vez sem contradita, ao escrever: «o instante como sujeito é o mesmo, porque é o anterior-posterior do movimento» ⁵⁴. Este «anterior-posterior do movimento» é, de acordo com o passo já por duas vezes citado em que o movimento é dito o «próprio antes e depois em potência» ⁵⁵, o *próprio* tempo, enquanto não foi ainda dividido e, portanto, enquanto é uma pura continuidade; potência de instantes que esta é, eles estão nela mergulhados, reduzidos a essa mesma continuidade. É este, assim, na verdade, o primeiro tipo de resposta ao problema em apreço por parte de Aristóteles, e que está aliás inteiramente de acordo, como veremos e já o avançámos, com a sua doutrina sobre o contínuo.

O segundo tipo de resposta consiste em, tomando o instante na sua essência e portanto *em acto*, considerar o seu papel de *unificação* e de *divisão* ⁵⁶. E aí, sim, pode eventualmente entrar a solução em termos de universal-singulares. Vimos o caso de Ross. Embora de um modo menos claro, parece também ser esta a interpretação de J. M. Dubois, que de resto atribui uma enorme importância a

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Phys.* VI, I, nomeadamente. Analisaremos adiante este problema.

⁵⁰ *Ibid.* IV, 11, 220 a 21-24.

⁵¹ *Ibid.* 219 b 5-9.

⁵² *Ibid.* 220 a 4.

⁵³ *Ibid.* 14, 223 a 21-29.

⁵⁴ *Ibid.* 11, 219 b 26-27. O sublinhado é nosso.

⁵⁵ *Ibid.* 219 a 19-21.

⁵⁶ *Ibid.* 220 a 4-24; 13, 222 a 10-20.

este segundo tipo de resposta. Na verdade, já ao apresentar no seu dossier introdutório a posição de Ross, e partindo do passo deste atrás citado que concluía: «o “agora” é antes um nome para todas e cada uma das infinitas divisões do tempo, aplicável a cada uma de cada vez, mas a todas em tempos diferentes, em virtude de uma comum relação de presença a um espírito»⁵⁷, escreve: «Ross põe assim em evidência um novo critério de identidade entre os instantes, qualquer que seja a sua posição no curso do tempo: a sua presença actual a um espírito»⁵⁸. Ainda no mesmo dossier, ao apresentar a posição do Pe. Festugière — e notando que «nem este autor nem S. Tomás discerniram esta dimensão de identidade e de unidade, intrínseca à essência e correspondendo ao espírito que numera» —, escreve: «Para prolongar esta análise no próprio sentido que ela sugere, basta observar que o acto de numerar o antes e o depois e de totalizar o anterior-posterior assim numerado, requer uma unidade sempre idêntica. Esta não é outra senão o instante no seu aspecto de unidade aplicada pelo espírito à sucessão dos instantes sempre outros. É o que sugere claramente Aristóteles, ao dizer que o instante e o móvel têm isto de analogicamente comum, são *unidades do número*»⁵⁹. Mais adiante, em plena análise pormenorizada do texto aristotélico, escreve em síntese: «Enquanto *termo* ou *unidade do número*, a exemplo do móvel que é a unidade do movimento, o instante pertence ao lado do numerante. Enquanto *limite* dos segmentos do anterior-posterior, vestígio sem cessar movente da unidade numerante no escoamento da duração, o instante pertence ao lado do numerado. Numa palavra: número numerante, o instante une e é factor da continuidade do tempo; número numerado, o instante divide e sob este aspecto é factor da incessante diversidade do tempo»⁶⁰. Por fim — para não alongar as referências — ao resumir as análises desta questão a partir do próprio resumo do Estagirita⁶¹, escreve: «O acto pelo qual o espírito *determina* o antes e o depois do movimento do móvel e que dá lugar à percepção do tempo, efectua-se no instante. Esta determinação consiste num acto que mede o movimento, aplicando o instante como *unidade de número* ao fluxo do anterior-posterior, que fica assim *dividido* em potência»⁶². Mais uma vez, a «unidade de número». Tal como, precisamente, o «cavalo unidade» mede o «número de cavalos», segundo a não esquecida exemplificação de Aristóteles⁶³. E tudo isto sempre feito, talvez não seja inútil acrescentá-lo, por um espírito que «só ele é capaz de *dominar* o movimento e de o numerar»⁶⁴. Parece, pois, que a sua interpretação é bem, apesar

⁵⁷ O sublinhado é de Dubois.

⁵⁸ J. M. DUBOIS, *o. c.* pp. 59-60.

⁵⁹ *Ibid.* pp. 111-112. O sublinhado é de Dubois. A referência é naturalmente a *Phys.* IV, 11, 220 a 4.

⁶⁰ J. M. DUBOIS, *o. c.* p. 194.

⁶¹ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 13, 222 a 10-20.

⁶² J. M. DUBOIS, *o. c.* p. 242. Sublinhados do autor.

⁶³ *Ibid.* p. 213. ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 12, 220 b 19-20.

⁶⁴ J. M. DUBOIS, *o. c.* p. 196. Cf. *ibid.* p. 325, onde o autor escreve: «ultimamente, a realidade do tempo supõe a potência, uma vez que se liga ao movimento, e, do lado do espírito, uma dimensão de *eternidade*, uma vez que a sua percepção requer um poder que transcende o tempo». Cf. ainda *ibid.* pp. 339-340. Os sublinhados são nossos.

de nunca o dizer explicitamente, a do universal-singulares, com a respectiva impossibilidade.

Aparentemente possível, e mais agarrada à letra do texto do Estagirita, é a de H. Carteron, o qual valoriza também o segundo tipo de resposta aristotélico. «Depois de nos haver mostrado a unidade do instante através da variedade dos seus sucessivos momentos — escreve — Aristóteles vai, por meio de uma análise mais rigorosa, reportar ao instante a diversidade que há pouco se manifestava entre dois instantes e descobrir o princípio de tal manifestação numa dualidade própria ao instante, que lhe é interior. Assim se explicará a continuidade do tempo (220 a 4-21; 222 a 10-20). Um mesmo instante é, simultaneamente, único e duplo; é único de sujeito e de essência (222 a 17; cf. 231 a 22-23) enquanto é o *comum e indivisível limite* do passado e do futuro, comunidade que faz a continuidade de um ao outro, segundo a definição do contínuo dada no livro V e segundo a demonstração rigorosa do livro VI (3, 234 a 3-24). É duplo, na medida em que é fim do passado e começo do futuro»⁶⁵. Na verdade, no livro V (cap. 3) o contínuo é hierarquicamente definido a partir do *consecutivo* e depois do *contíguo*, o que o leva a aparecer, ao fim e ao cabo e como diz Carteron na sua edição da *Física*, em termos de *fusão* das duas partes, inicialmente concebidas como separadas⁶⁶: vindo depois do contíguo — que é o que, «sendo consecutivo, está além disso em contacto» —, o contínuo é aquilo que temos «quando os limites por onde as duas coisas se tocam são uma e a mesma coisa e, como a palavra diz, estão em conjunto (*synechein*); o que não pode acontecer quando as extremidades são duas»⁶⁷. E na demonstração aludida do livro VI estabelece-se que o instante é uma «extremidade do tempo passado que não tem nada do futuro e, inversamente, uma extremidade do futuro que não tem nada do passado»; ou seja, estabelece-se a «indivisibilidade» do instante. Se não fosse esta indivisibilidade, com efeito, o instante «compor-se-ia de passado e de futuro» e, consoante as divisões nele efectuadas, teríamos até «uma parte do passado no futuro e uma parte do futuro no passado». O que significa que o instante, mais do que dividir o passado e o futuro, une-os; ele com efeito não vem introduzir entre o passado e o futuro um tempo de permeio, mas, rigorosamente indivisível — e sendo já, em virtude da definição hierárquica, «comum», um «único» limite — vem antes tirar toda a hipótese desse tempo, vem fazer com que se passe tão *imediatamente* de um ao outro que parece que há *fusão*. Mas fusão, de qualquer maneira, *através* do instante: este não desaparece pura e simplesmente, antes, permanecendo, considera-se o seu papel de unificação. Daí que o instante, como essência, possa simultaneamente *unir* e *dividir* o contínuo do tempo⁶⁸. Vindo nós da dualidade das partes, ele faz-se «único» e «indivisível», pelo que até parece «fundir» essas partes; de qualquer modo, pelo menos, porque apesar

⁶⁵ H. CARTERON, *art. c.* p. 72. Os sublinhados são nossos.

⁶⁶ ARISTOTE, *Physique*, texto estabelecido e traduzido por H. CARTERON, Paris, Belles Lettres, 2º vol. 1986 (1931), p. 50, nota I. Sigo geralmente esta tradução nas citações da *Física* de Aristóteles.

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Phys.* V, 3, 227 a 6-13.

⁶⁸ *Ibid.* IV, 11, 220 a 4-5; 13, 222 a 10-12.

de tudo ele está lá, fá-las «comunicar». Mas, porque justamente ele está lá, ele «divide-as» e pode ser concebido como «fim de uma» e «começo da outra». Todavia, isto não é tudo. O instante não é inteiramente como o ponto: enquanto este último divide em acto, aquele não pode dividir senão em potência, porque ao contrário do que acontece com a linha, que podemos dividir e «manter» como tal, o tempo «não pára»⁶⁹, não podendo por isso dar-se como um conjunto de partes em acto. O que sem dúvida vem fazer com que o tempo seja mais uma continuidade do que uma divisão. Mas — e é o problema — como se dá exactamente essa continuidade? Não se trata de uma simplesmente em potência, porque o instante é duplamente em acto: porque é o único elemento em acto do tempo e, sobretudo, porque é um *indivisível*, uma *determinação* da continuidade do tempo⁷⁰. Mas também não se trata de uma continuidade puramente em acto — apesar de se partir dos instantes — não só porque o contínuo, como o Estagirita aqui diz várias vezes e o prova sobretudo no capítulo 1 do livro VI, não é composto por indivisíveis, antes por aquilo mesmo que os indivisíveis limitam, mas também porque essa continuidade se estabelece entre o «passado» e o «futuro» através do «acto-limite» do agora⁷¹. Nestas condições, parece que tal continuidade só é possível em termos de um instante em acto a percorrer um tempo em potência: *o instante liga constantemente passado e futuro ao passar*. Carteron, sem dúvida, não o diz explicitamente. O mais que diz (e ainda tendo em vista sobretudo a posição de Bergson) é que «a actualidade do tempo, concentrada na do instante, é bem a actualidade de um indivisível, mas de um indivisível cuja essência é a de ser uma *continuação* e uma *continuação* tanto mais instante quanto ela não permite outra relação entre as partes que faz comunicar senão uma exclusão absoluta», sucessivas portanto e não simultâneas⁷². Limitando-se o mais possível à parte nuclear do texto de Aristóteles (220 a 4-21 e 222 a 10-20), julga que o instante, sendo composto de unidade e de diferença, gera o próprio contínuo, e parece tudo. Só que, em minha opinião, longe de ser tudo, o problema permanece. Evidentemente, já não se trata de pôr a questão em termos de universal-singulares, mas em termos da dupla função do limite: a unificação e a divisão propriamente ditas. E até já não se trata de distinguir o

⁶⁹ *Ibid.* 11, 220 a 9-18; 13, 222 a 13-14.

⁷⁰ Julgo necessário sublinhar este segundo aspecto por duas razões. Em primeiro lugar, porque o problema é antes de mais o da continuidade do tempo e consequentemente o da *determinação* dessa continuidade. E depois porque o carácter *potencial* da divisão do instante não resulta, como o dizem J. M. Dubois (*o. c.* p. 239) e em geral os comentadores, da «virtualidade» de um passado que já não é e de um futuro que ainda não é face à «actualidade» de um presente que «só ele existe», mas, como acentua Aristóteles duas vezes no primeiro texto e uma no segundo, de o tempo «não parar» (220 a 13 e 18) e de o ponto «permanecer» (222 a 13). Que o instante seja o único elemento em acto do tempo, tal é na verdade um facto, e mesmo tão importante que, como veremos já abaixo, isso leva a pôr o contínuo, não mais em termos de potencialidade, mas em termos de actualidade. Porém, é preciso não confundir os planos. Apesar da «virtualidade» do passado e do futuro, se o tempo pudesse parar, eles constituiriam segmentos do tempo bem *determinados*. E a simples *determinação* do contínuo, como veremos no passo aludido, não acarreta necessariamente toda a sua *actualidade*, porque tal justamente não acontece na linha.

⁷¹ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 13, 222 a 11.

⁷² H. CARTERON, *art. c.* p. 77. O sublinhado é nosso.

instante do ponto: para esse efeito, basta considerar o limite como «parado» ou «em movimento». É o próprio problema do «limite» enquanto tal que permanece. Julgo, em primeiro lugar, que se o contínuo é considerado em termos de *fusão*, pura e simplesmente não há mais o dito limite. Se o há, então bem podemos concebê-lo como «unindo»: ele só une porque primeiro o contínuo *está* dividido. Podemos, sem dúvida, abstrair disso, porque estamos precisamente a pensar a união; mas a divisão lá está. Só não estaria na fusão, mas então não haveria limite. O que significa que não há possibilidade de «remendar» o contínuo. Ou antes, e se se preferir, só há mesmo a possibilidade de pôr um «remendo» na «rotura»: uma vez dividido e enquanto tal, não há unificação possível. Também pois não é possível este modo — que julgo ser o mais próprio do Filósofo — de entender o segundo tipo de resposta ao problema da continuidade e discretude do tempo.

Problema que é, sem dúvida, o *maior* no conjunto do tratado. «Número do movimento», o tempo tem antes de mais a continuidade do último, a qual, sendo potencial, no fundo não põe problemas ⁷³. Tal como, no seu plano, também não põe problemas a continuidade da linha: ela pode dividir-se, mas a sua continuidade não está na divisão, antes está na linha, precisamente com a sua potencialidade. É o tempo — com a obrigatoriedade de pôr o que nele há de actual num instante indivisível, porque o passado já não é e o futuro ainda não é — que leva a pôr a continuidade desse mesmo tempo (e depois, de algum modo, a própria continuidade em geral) em termos de actualidade: em termos do indivisível, ele mesmo, a constituir a continuidade. É certo que já o contínuo em geral era sempre a potência de limites, com a respectiva funcionalidade da potência ao acto. Mas, e justamente, tratava-se antes de mais de *limites*, com a presença *daquilo* que é limitado; agora o instante — em virtude de só ele ser acto no tempo — não é mais propriamente um limite, mas a *própria* realidade do tempo. O que evidentemente constitui uma iniludível dificuldade ⁷⁴, porque o contínuo não pode ser constituído por indivisíveis. No entanto, o que é facto, de qualquer modo, é que nem a solução em termos de universal-singulares nem a da unificação-divisão no seu sentido próprio são possíveis. Como veremos mais tarde, a solução está, em nosso entender, numa nova concepção quer do «contínuo» quer do «presente»: o primeiro não é mais, como já esboçámos, a potência de limites mas algo em si mesmo, e o segundo não só deixa de ser o indivisível instante entre o passado e o futuro para passar a constituir uma «dimensão

⁷³ É claro, do ponto de vista da doutrina aristotélica do contínuo. Discutiremos adiante, e já o assinalámos, esta mesma doutrina.

⁷⁴ Dubois, por exemplo, escreve a este respeito: «A realidade da linha está integralmente dada independentemente da existência dos elementos virtuais que a análise nela pode discernir. Ao contrário, toda a realidade do tempo se funda na actualidade do instante. Isto põe imediatamente uma questão difícil: é possível manter em conjunto, por um lado a actualidade dos instantes cuja sucessão constitui o tempo, e por outro a simples existência potencial ou virtual dos instantes que é implicada pela continuidade?» (J. M. DUBOIS, *o. c.* p. 140). Dificuldade, que é de resto bem patente na própria letra do Estagirita: no conjunto do tratado do tempo, se a questão da continuidade-discretude não é a que mais texto ocupa, é pelo menos aquela a que o Filósofo mais vezes volta: 10, 218 a 6-31; 11, 219 b 9-220 a 26; 13, 222 a 10-20.

contínua própria», mas passa a ser «algo de concreto», isto é, a continuidade em geral não é mais constituída em última análise por «indivisíveis» mas por «efectivos elementos». Compreenderemos em particular os últimos dois pontos precisamente mais tarde, mormente no § 17. Para já, terminemos a exposição da doutrina aristotélica do tempo, referindo o seu último problema.

§ 6. A unidade do tempo

Estabelecido que há tempo e determinada a sua natureza, isto é, encontrada a sua definição — o que implicava a existência do movimento, a sua determinação em antes, agora e depois, e a questão da continuidade e discretude — Aristóteles trata ainda da unidade do tempo. Sendo o número do movimento, «de que movimento o tempo é número?», pergunta. «É número de qualquer deles? No tempo, com efeito, produzem-se todos: a geração, a corrupção, o crescimento, a alteração, o transporte; e assim, na medida em que há movimento, há um número para cada um». «É na verdade um facto — continua Aristóteles — que num mesmo instante se realizam os movimentos de várias coisas, os quais deveriam ter respectivamente o seu próprio número. Há por isso tempos diferentes, e dois tempos iguais existiriam simultaneamente?»⁷⁵ Esta a pergunta — e o problema — apresentados pelo próprio Aristóteles. Já que há múltiplos movimentos, o tempo também é múltiplo e não único? Sendo a resposta dada em dois planos. Em primeiro lugar, há o tempo em geral, que é único por abstracção⁷⁶. E depois há um tempo real, concreto, que também é único, porque é o tempo do movimento da primeira esfera: este movimento, sendo a causa de todo e qualquer outro movimento, tem como tempo um tempo de tudo⁷⁷.

Para apresentar o tempo em geral, Aristóteles começa pela constatação dos muitos movimentos particulares, pensando-os depois como simultâneos. Embora simultâneos, porém, eles teriam ainda o seu tempo particular, se continuássemos a pensá-los como diferentes, como sendo *cada qual* o movimento que é, com o seu tempo próprio. No entanto, porque, do ponto de vista do *antes*, do *agora* e do *depois*, não nos interessa saber quantas coisas se dão *simultaneamente* nesse antes, agora e depois, antes nos interessa só ordenar o que há segundo a *sucessão*, nós abstraímos dessa pluralidade simultânea e consideramos apenas a sucessão. Eis, agora sim, o tempo único. Mas único por abstracção. Tal como — e os exemplos são justamente do Estagirita — «sete cães» e «sete cavalos» têm o mesmo número «sete», ou os «triângulos isósceles» e os «triângulos escalenos» são igualmente «triângulos». Esta unicidade do tempo é assim simples e não apresenta propriamente problemas.

Ao contrário, em virtude das dificuldades inerentes ao outro modo de pôr a questão e porque Aristóteles é aqui sem dúvida extremamente conciso na

⁷⁵ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 14, 223 a 29-33; b 1-3.

⁷⁶ *Ibid.* 223 b 3-12; 224 a 2-15.

⁷⁷ *Ibid.* 223 b 12-224 a 2. — Cf. para o conjunto do problema J. M. DUBOIS, *o. c.* pp. 261-291.

apresentação da sua doutrina⁷⁸, já o mesmo se não pode dizer, ao menos imediatamente, da unicidade do tempo concreto. Tudo o que ele diz se reduz com efeito a poucas linhas: «Se portanto o que é primeiro é medida para o que é do seu género, o transporte circular uniforme é a principal medida, visto que o seu número é o mais conhecido. Nem, seguramente, a alteração, o crescimento ou a geração são uniformes, mas só o transporte. Por isso o tempo parece ser o movimento da esfera, porque é este movimento que mede os outros movimentos e também o tempo»⁷⁹. *Medida*, diz Aristóteles. Segundo a doutrina do livro I da *Metafísica*, medida é, como se sabe, um *princípio de conhecimento*, «aquilo por que primitivamente cada coisa é conhecida»⁸⁰. Mas Aristóteles acrescenta ainda que «o transporte circular uniforme é a principal medida, porque o seu número é o mais conhecido». Ou seja, parece que nesta evocação do movimento da primeira esfera o que está em jogo é simplesmente o «nosso conhecimento» do tempo: ele é na verdade não só «o mais fácil de conhecer» mas também «o mais apto a ser aplicado ao desenrolar dos outros movimentos»: o mais fácil de conhecer, porque é visível a todos e porque, sendo simples, é o mais facilmente apreensível pelo espírito; o mais apto a ser aplicado aos outros movimentos porque, sendo uniforme e infinito, os pode medir a todos. Parece que ele não passa assim, como Dubois resume este ponto, de uma «medida do tempo à maneira da clepsidra ou da ampulheta, só que com uma perfeição maior»⁸¹. Será mesmo assim? Se for esta a interpretação das curtas linhas de Aristóteles, não haverá um tempo real único, mas tantos quantos os movimentos, e simplesmente a sua «medição» pelo tempo do primeiro céu. Para haver um tempo «real único», é preciso que todos os restantes movimentos dependam ontologicamente do movimento deste primeiro céu, isto é, que sejam causados por ele. Ora, é efectivamente o que acontece no sistema aristotélico? Sem dúvida. E o que é mais: não é outra coisa o que o Filósofo diz aqui. Onde, há na verdade um tempo real único.

Que é esse o sistema aristotélico, quase não precisa de ser evocado. Pode dizer-se que todo o esforço do Estagirita vai precisamente no sentido de realizar o mais perfeitamente possível a ideia de causalidade, essa questão-mãe da filosofia grega dos Fisiólogos a Parménides e de Platão a Aristóteles. Depois de Platão, com efeito, para já só referir este, ter perguntado pela causa formal, ele vai pôr as quatro causas e só descansará quando, regressando da «potência» ao «movimento» — e ao próprio movimento «eterno» — tiver alcançado o Motor imóvel. Mesmo, na verdade, o movimento eterno precisa ainda de causa, porque,

⁷⁸ É pelas duas razões o que sucede a Carteron, que, na linha de Temístio e contra S. Tomás, se recusa a ver a unicidade real do tempo no movimento da primeira esfera, pondo-a antes na potencialidade própria das coisas materiais. «A consideração do tempo — escreve em conclusão — permite ultrapassar de algum modo a do sujeito movido na sua particularidade, para o atingir na materialidade que é um dos elementos de todo o móvel». Ou seja, como dizia antes, «o tempo atinge, mais que o movimento, a mobilidade». H. CARTERON, *art. c.* pp. 80-81. Cf. J. M. DUBOIS, *o. c.* pp. 262 e 280-281.

⁷⁹ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 14, 223 b 18-23.

⁸⁰ *Metaph.* I, 1, 1052 b 25.

⁸¹ J. M. DUBOIS, *o. c.* pp. 279-280.

sendo na sua essência sucessão, está sempre por fazer a cada momento novo⁸². Só o Motor imóvel — e precisamente porque imóvel — não é mais privação e por consequência não precisa de causa; nele se realizando uma Vida sem «distância» e por isso sem «carência», ele é à partida e sempre plenitude, acto puro. Esta realização da causa como o *suficiente* para o efeito é mesmo tão perfeita que se pode dizer que o mundo aristotélico não tem história, a não ser «a do movimento eterno» em si mesmo e nas mudanças das substâncias sublunares a que se comunica; não há nele «acções segundas», no sentido de movimentos que comecem por si mesmos. É o que é nítido a começar nos corpos inanimados. Dotados das qualidades de acção e paixão recíprocas — o quente, o frio, o seco e o húmido⁸³ — eles só não entram necessariamente em mudança se estiverem afastados localmente⁸⁴. Mas eis que, em primeiro lugar, a região sublunar mais próxima do sol é a que mais fogo encerra⁸⁵; acontecendo depois que, pela combinação dos movimentos das esferas — eles próprios o resultado do desejo do Motor imóvel por parte das respectivas almas — esse mesmo sol é dotado de dois movimentos: o diurno, paralelo ao equador, comunicado a todo o céu pela esfera das fixas, e o anual, ao longo da eclíptica, que lhe é próprio⁸⁶. Nestas condições, mediante os movimentos diurno e anual do sol, o fogo aproxima-se ou afasta-se dos restantes três elementos, transformando-os uns nos outros, e fazendo, segundo a natureza de leves ou pesados que assim adquirem, que subam ou que desçam. Eis como os corpos inanimados não se movem por si próprios mas — isto acontecendo em qualquer das suas mudanças — «são movidos»⁸⁷. Não, porém, só os corpos inanimados. Tal também acontece designadamente com os animais, apesar de, em contraste com aqueles, estes possuírem o princípio do seu movimento, a alma com as suas capacidades de nutrição, de consciência e de desejo. Aristóteles é igualmente formal em declarar que eles «são movidos»⁸⁸. O que se passa é que as capacidades dos corpos inanimados são imediatamente aparentes, são «fenómenos» (o quente ou o pesado, se existem, estão aí para quem os quiser experimentar), ao passo que as dos animais só mediatamente, são «númenos» (a consciência ou o desejo existem sempre, mas só se revelam e ainda interiormente na presença dos respectivos objectos), por essa razão parecendo que se movem por si próprios. Em rigor, pois, nenhum corpo sublunar inicia por si

⁸² O livro VIII da *Física* começa precisamente por estabelecer a eternidade do movimento (1, 251 a 8-252 a 5) e é depois para esse movimento eterno que vai exigir um Primeiro motor. O que igualmente acontece na *Metafísica*, L, 6, 1071 b 5-11. Cf. neste mesmo cap. a hipótese do primado da potência, caso em que nada existiria (1071 b 23-32), e a crítica da ausência de causa para o movimento eterno por parte de Leucipo e Platão (32-35). Quanto à tese básica de que todo o móvel é movido por um motor, cf. nomeadamente a demonstração do Primeiro motor em *Phys.* VII e VIII, particularmente VII, 1, 241 b 24-242 a 15 e VIII, 4, 254 b 7-24.

⁸³ ARISTÓTELES, *Gen. corr.* 3-4.

⁸⁴ *Phys.* VII, 2, 244 b 2-245 a 11.

⁸⁵ *De coelo*, II, 7, 289 a 30-34.

⁸⁶ *Metaph.* L, 6, 1072 a 9-18. Cf. *Gen. corr.* II, 10, 336 a 31-b 19.

⁸⁷ *Phys.* VIII, 4, 255 b 29-31. Cf. todo o passo, 254 b 33-256 a 3.

⁸⁸ *Ibid.* 2, 253 a 7-21; 6, 259 b 1-20. E em II, 2, 194 b 13 já havia dito: «É um homem que gera um homem, mais o sol».

mesmo as suas acções: sendo cada um dotado (desde a sua primeira edição eterna) dos poderes que lhe são próprios, passa imediatamente ao acto quando determinada conjunção da realidade produzida pelos movimentos do sol se perfaz. O que quer dizer que nada há de efectivamente novo no mundo sublunar, a não ser as mudanças a ele comunicadas pelo movimento eterno das esferas. Ou seja, para aquilo que aqui nos interessa imediatamente: dado que essas mudanças, para além de comunicadas, são simultâneas a tal movimento (não as há nem anteriores nem posteriores), considerar o tempo do movimento eterno é considerar todo o tempo real: não há em extensão mais do que tal movimento e é ele a causa dos simultâneos. Estes não são — precisemo-lo bem — um puro nada, posto que cada um é ele próprio e não os de si mesmos já plurais movimentos das esferas. Mas o universo é um todo e está de tal maneira organizado que o movimento do primeiro céu, ao efectuar-se, não pode deixar de arrastar todos os outros. Nesta exacta medida ligam-se-lhe efectivamente, o que dá um tempo só ⁸⁹.

Este o sistema aristotélico, que leva à concepção de um único tempo real. Mas acontece mesmo que já não é outra coisa o que o Filósofo diz no texto em apreço. Não que a perspectiva dominante não seja na verdade a do nosso conhecimento. Parece sem dúvida que, antes de tudo, o que está em causa é a facilidade e a evidência da «nossa medição» do tempo. Mas não é a única. E se é a dominante, é simplesmente porque Aristóteles já vem da outra. Já não é nem nunca foi problema para ele o aspecto ontológico implicado. Sendo esse o essencial do seu sistema, basta sucintamente referi-lo, e então realçar as vantagens que há em medir o tempo pelo movimento do céu. No entanto e justamente, ainda o refere, Aristóteles, ainda escreve que «o que é primeiro é medida». Isto na verdade significa que não se trata apenas de invocar a medida como um princípio de *conhecimento*, mas, antes disso, de invocar o *ser* que, enquanto tal e por isso *ontologicamente*, é primeiro, por essa razão sendo medida. «Primeiro» é, com efeito, como diz várias vezes e designadamente no capítulo 7 do livro VIII, «aquilo sem a existência do qual as outras coisas não podem existir, mas que existe sem elas» ⁹⁰. Trata-se claramente de um primado ontológico e não gnoseológico. Aliás, a caracterização do movimento como «circular» e «uni-

⁸⁹ Dubois sublinha, para além desta dependência causal, o «primado» do movimento local em relação às demais mudanças, e até, na linha de *Phys.* VIII, 7, 260 b 7-15, a *redução* destas últimas àquele. Cf. J. M. DUBOIS, *o. c.* pp. 351-355 e p. 438, nota 45. Mas é claro que não se pode tratar de uma redução pura e simples porque, nesse caso, não haveria mais as «outras» mudanças enquanto tais. E, além disso, é bem conhecido (cf. designadamente *Phys.* IV, 9, 217 a 21-b 11; e O. HAMELIN, *Le système*, ed. c. p. 312) o dinamismo do Estagirita em oposição ao mecanicismo de muitos dos seus antecessores. De qualquer modo, porém, para aquilo que aqui nos interessa, o ser «concomitante», ou, como diz Hamelin, o ser «condição e base» das demais mudanças não faz que estas *dependam* do movimento local. E por outro lado a mudança qualitativa é enquanto tal uma mudança — e pode ser contínua — pelo que para todos os efeitos pode ser a matéria (o movimento) para o tempo.

Enfim, em relação à unidade mesma dos movimentos, observemos apenas que — numa causalidade puramente sintética, em que os termos são *diferentes* — nada passa evidentemente de uns aos outros. Pelo que só dentro da ideia da causalidade analítica (de termos *idênticos*) essa ilusão é possível.

⁹⁰ Para além de ser o primeiro «no tempo» e «quanto à essência». ARISTÓTELES, *Phys.* VIII, 7, 260 b 16-19.

forme», antes de facilitar a nossa medição, vem primeiramente permitir a eternidade do movimento, e em consequência a realização da causalidade, pelo que é antes de mais no plano ontológico que ela se insere. Havendo ainda, no fim de tudo, o realismo incontornável de Aristóteles, do qual o próprio Hamelin diz, como já citámos, que a identidade entre a ciência e o objecto «se explica mais pela absorção do pensamento no seu objecto do que por este ser, no fundo, um momento do pensamento»⁹¹. Isto com efeito significa que «o mais conhecido» nunca é tal sobretudo *para nós* (*pros hêmas*), mas *em si* (*physei*); o mais conhecido é, de direito, o «ser» e o «mais ser». Embora pois também exista o aspecto imediatamente prático da medição do tempo, é em última análise ao seu universo ontológico e inconstitutamente causal que Aristóteles se refere. Há o tempo único medido pelo céu, porque este é a causa do restante.

II. A CONTINUIDADE E A DISCRETUDE DO TEMPO

Vimos que a continuidade e a discretude constituíam o problema maior do Estagirita em relação ao tempo. E indicámos onde está, em nosso entender, a solução: por um lado, numa nova noção de contínuo e, por outro, na concepção do presente não mais como o indivisível instante entre o passado e o futuro, mas como uma dimensão contínua própria, cujos elementos últimos são algo de concreto. É ao exame destes dois pontos que passaremos agora, começando pelo primeiro. Habilitar-nos-emos assim, por último, a um «aprofundamento» do conceito aristotélico de tempo e ao estabelecimento das verdadeiras relações entre «tempo e movimento».

§ 7. *Destruição do ponto e do instante tradicionais*

Antes de tudo, procedamos à destruição do discreto tradicional, o ponto e o instante como algo em si mesmos; só então, com efeito, haverá lugar para a proposta de uma nova noção quer do contínuo quer do discreto. Essa destruição, porém, é tão imediata que até parece que nada há a fazer. Equacionemo-la deste modo: «se eles são *in-extensos*, e só se definem em relação à extensão, como algo do *seu* domínio, eles são o nada puro e simples». Tudo aí está na verdade e é tão simples que, para que isso não se perca no meio das palavras, o melhor é mesmo não acrescentar mais nada; tudo o que se pudesse acrescentar só poderia vir turvar, e não completar, a respectiva evidência. Juntemos apenas que é como um conto de reis que se foi gastando e do qual, desgraçadamente, já não resta nem um centavo. Pois se isso pertence ao reino da extensão e, justamente, já não guarda em absoluto nada dela! — Dirão que, sendo inextensos, o ponto e o instante *já não* pertencem ao reino da extensão e, assim, não são o resíduo-nada dela? Sem dúvida, à primeira vista poderia parecê-lo. Mas Aristóteles, como já

⁹¹ Cf. *supra* nota 39.

o mostrámos para o instante, não estabelece a sua «indivisibilidade»? E não chama mesmo ao discreto em geral (excepção feita aos números, que não são aqui o problema) os «indivisíveis» (*adiáireta*)? Ou seja, numa palavra, eles não se definem precisamente *a partir* (e consequentemente como fazendo parte) *da extensão*, que é o «divisível»? E, por outro lado, eles não aparecem como as determinações da *própria* extensão, sendo mesmo por isso que esta pode ser a potência deles? É por demais claro. Eles não são inextensos por serem à partida de um outro género, mas porque, sendo da extensão, a perderam. E a perderam em absoluto. Ainda são alguma coisa? Tanto como o conto de reis que se gastou.

Mas então isto significa que o verdadeiro problema não é afinal o da destruição do discreto tradicional, mas o de sabermos — sendo ele como acabamos de analisar uma ilusão — as razões que o puderam constituir e manter. Esse, sim, parece ser um verdadeiro problema: como pôde um nada constituir-se como ser e mesmo como o ser mais importante do contínuo, ao ponto de este não passar de uma potência, ainda que infinita, dele? É, porém, mais adiante, e não já, que analisaremos este problema. Porque, antes, é preciso — até para compreendermos melhor essas razões — ver com nitidez o que é o contínuo, sem esses elementos discretos. Sem isso, não só não compreenderemos o que ele é, dado o hábito de o pensar como a potência do discreto, como não estaremos em condições de perceber o que se lhe acrescentou, alterando-o. Onde o problema pelo qual vamos efectivamente começar: uma vez sem o discreto tradicional, vamos ver *a que se reduz o simples contínuo*. Reduz, digo, porque perde o discreto. Mas essa redução é também, e ao mesmo tempo, uma libertação, porque perdido o seu estado de sabotado pelo discreto, é finalmente ele próprio que aparece.

§ 8. *O contínuo e o discreto verdadeiros*

Seja, por exemplo, uma linha traçada no papel. Se não marcarmos os extremos com traços de início e de fim, ela é simplesmente essa continuidade que se percorre e que começa e acaba — ela mesma, sem a «pele» daqueles traços — onde justamente começa e acaba. Cortemo-la agora ao meio, mas igualmente nela mesma, isto é, sem a utilização de nenhum «traço de divisão». Passaremos a ficar com dois segmentos de linha, eles mesmos, sem mais. E assim indefinidamente. Isto significa que a discretude não se corporiza num «traço de divisão», mas é simplesmente o «hiato» que passa a haver entre segmento e segmento, quando se corta a linha. Ou melhor: não é ainda até esse «hiato» *em si mesmo*, como um nada que os *dividiria*, porque se trata justamente de um *nada* e portanto a única coisa que temos é «um e outro» dos topos mesmos dos segmentos de linha. Vamos pela linha e de repente ela acaba: é isso a continuidade com a respectiva discretude.

Continuidade, que é assim — importa precisar bem o seu conceito — a «ausência de hiatos»: o conceito primeiro é o da distinção, da separação dos corpos tal como eles nos aparecem, e o da continuidade é posterior; é, face a essa discretude (e deixando a simples linha), a superfície *sem buracos* de um corpo.

Isto, porém, como é claro, não é ainda dizer o que o contínuo é *positivamente*, mas negativamente, é defini-lo mais por aquilo que ele não é, o discreto, do que por aquilo que ele é, o contínuo; para além de que não se diz o que ele é de um modo suficientemente *explícito*. Para esta explicitude — e o aspecto positivo virá atrás — é preciso *percorrer* o «mais e mais», a pluralidade que o constitui. Passa-se aqui, na verdade, o mesmo que se passa com qualquer multiplicidade: se esta se considera de uma assentada, como um todo, visa-se apenas implicitamente, de modo vazio; para que se possa ver explicitamente, é preciso percorrer os seus elementos um a um, parte atrás de parte. O que significa que o contínuo, mesmo quando se trata da extensão dos corpos e portanto da extensão que permanece, implica o movimento do espírito que a percorre. E aí temos, sim agora, o conceito *explícito e positivo* de contínuo: é o que temos quando, ao percorrer um corpo, vemos que «a cada momento há mais ser e não um hiato, a falta dele». É claro que, se se trata, como estamos antes de mais a considerar, da extensão dos corpos, que já existe e só é justamente percorrida, cada «mais ser que aparece» já existe antes. Mas, para termos o contínuo *enquanto tal* e não só a sua «matéria», é preciso imaginar o nada a cada momento e precisamente constatar que *não é o nada que temos mas o ser*; ao mínimo nada que apareça (quando tal é o caso), temos a *discretude* e não mais a continuidade. Passa-se aqui exactamente o que em outro lugar vimos passar-se em relação ao conceito de «existência», enquanto «contraposição ao nada», isto é, enquanto é isso de que se trata que «aí está e não o nada»⁹²; importa só fazer a especificação de que a existência, aqui, se dá à medida de um «mais e mais», ao lume de um *percorrer*, já que se trata de um movimento, mesmo que só do espírito. Isto pois o que é, explicita e positivamente, o contínuo: a existência — o ser e não o nada — de um corpo (se atendemos antes de mais a este tipo de contínuo), enquanto medido por um percorrer. Mas tão importante como isto — não o esqueçamos — é a clara tomada de consciência de que o conceito de contínuo não implica mais do que esse contínuo mesmo: os seus extremos não são uma outra realidade que se lhe acrescente para o determinar, mas o próprio contínuo simplesmente findo, cortado.

Acabamos de considerar, antes de tudo, a continuidade da extensão propriamente dita, a continuidade dos corpos. Passa-se exactamente o mesmo com a continuidade do movimento. Seja por exemplo a ponta do lápis que traçou a linha, ou que já simplesmente a percorre. Mesmo que tal movimento não seja uniforme, mas mais lento ou mais rápido, é essa progressiva «existência da ponta do lápis *sempre* em outro lugar» a continuidade do movimento. Se houve uma paragem, houve, durante esse tempo, por mais curto que tenha sido, a falta de um novo lugar, houve a discretude. E nos casos do início ou do termo do movimento, tudo o que temos é esse movimento mesmo e, rigorosamente, nenhuma outra realidade: se se parou, temos movimento até aí, depois nada de movimento, e depois de novo movimento se se recomeçou: tudo o que há são porções de movimento, tal como havia os segmentos de linha, e nenhuma outra realidade que o venha determinar;

⁹² J. REIS, *Sobre o conceito de ser*, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 1 (1992) pp. 104-105. Cf. ID. *o. c.* pp. 165-166 e 153-154.

é ele próprio que se determina, existindo ou não. Tal como acontecia para os corpos, que «existindo sempre» eram contínuos, «não existindo» eram discretos (isto é, terminavam), assim também o movimento (seja ele do que for, local ou não) «existindo» é contínuo, «não existindo» é discreto (isto é, termina e não há mais movimento). Tudo é assim claro e, sem dúvida, simples.

Mas, decerto, concretamente, a continuidade complica-se às vezes. O movimento é por vezes tão pequeno, ou tão lento ou tão rápido, que quase não se vê. Os corpos, por seu lado, quando mais atentamente considerados, parecem resolver-se em descontinuidades. E os próprios meios técnicos, que aumentando, acelerando ou retardando os respectivos fenómenos no-los fazem sem dúvida ver melhor, trazem-nos por outro lado o problema da articulação dos diferentes planos assim constituídos. Afinal, concretamente, há a continuidade ou não? Julgo que a resposta só pode ser: claro que sim. Só é preciso não confundir os planos. Esta folha em branco é de imediato para os meus olhos e, sobretudo, para o meu tacto (para o percorrer dos meus dedos) uma perfeita continuidade. E apenas depois, olhando-a a uma certa luz, ou principalmente vendo-a à lupa ou ao microscópio, ela passa até a parecer menos contínua para os dedos. Mas, precisamente, o que acontece é que não só para os dedos ela continua a ser o que era — e o que vejo à lupa ou ao microscópio continua por sua vez a ser composto por partes interiormente contínuas — como também àquele primeiro nível de uma menor iluminação ou anteriormente à lupa ou ao microscópio já tínhamos a exacta continuidade. O mesmo se devendo dizer acerca do movimento. Se se trata por exemplo de um movimento muito pequeno, como seja o caso da ponta do lápis a percorrer meio milímetro, nós, sem dúvida (experimentemo-lo), quase não o vemos. Mas, em primeiro lugar, sempre o vemos minimamente porque, caso contrário, teríamos de dizer não vemos movimento nenhum. E depois, se à lupa o vemos bem e grande, não podemos esquecer que este último movimento, na sua grandeza, se situa naquele meio milímetro, por isso tendo de ser extremamente rápido. Há assim, pois, em concreto e em conclusão, todas as continuidades que efectivamente se dão na nossa experiência, e só é preciso não confundir os planos, que devem ao contrário ser articulados.

E não se diga — importa talvez acrescentá-lo para que não restem dúvidas — que a continuidade das coisas, aos seus diferentes níveis, não é senão o «aperfeiçoamento» de uma continuidade apenas «sugerida» pela realidade, não sendo por isso real. Porque isso é justamente o resultado da confusão dos planos: é em nome de pontos de vista em que a continuidade nos aparece menos nítida que depois nos parece que ela é, sempre, um «aperfeiçoamento» nosso. Se olharmos desprezivelmente para as coisas, há na nossa experiência uma efectiva *continuidade* e uma efectiva *discretude*, havendo também sem dúvida situações menos distintas, mas que se classificariam daquela maneira se as definíssemos. Não confundir os planos significa precisamente atermo-nos ao que directamente se experiencia, sem nada dessa ideia de que um é o aperfeiçoamento de outro: cada um é o que é, e só. Mas já agora que falámos de «aperfeiçoamento», aproveitemos a ideia e tentemos uma vez mais dizer o que o contínuo é — à luz desse ponto de vista «ideal» — na sua *pureza* e na sua

exactidão. Será puro de qualquer outra realidade que o venha determinar: é ele próprio que se determina, começando ou acabando. E terá a exactidão que deriva, conjuntamente, de *não* poder haver a mínima paragem (caso em que teríamos o discreto) e da presença efectiva *daquilo* que é contínuo: *continuando* a existir *isso* que é contínuo, nessa medida se irá criando *distância*, precisamente com a exactidão que advém — dos dois pontos de vista — do seu acontecer⁹³.

§ 9. Confirmação da posição tradicional e plano subseqüente

Isto pois o que o contínuo é, sem os elementos discretos que a tradição sempre lhe juntou, a eles o subordinando. Ou será que tal, no fim de contas, nunca aconteceu? Quando, na verdade, se vê o que ele é na sua pureza, até parece impossível essa afirmação dos elementos discretos, com o conseqüente golpe de estado sobre a realidade do contínuo. Tal terá acontecido mesmo? Sem dúvida. Basta lançar os olhos para os textos aristotélicos sobre o assunto.

Seja, com efeito, antes de tudo, o capítulo 1 do livro VI da *Física*. Ou antes, a sua primeira parte, relativa à linha⁹⁴: a segunda, relativa ao movimento (não referimos a terceira, relativa ao tempo), também estabelece o mesmo mas, pelas razões que então compreenderemos, utilizá-la-emos mais adiante. Trata-se de demonstrar, nas palavras do Filósofo, que «nenhum contínuo é formado por indivisíveis» — que, «por exemplo, nenhuma linha é formada por pontos, se é verdade que a linha é um contínuo e o ponto um indivisível» —, sendo a demonstração progressivamente conduzida segundo as etapas do «contínuo», do «contacto» e do «consecutivo». Mas a força do argumento está, sobretudo, na etapa do «contacto»⁹⁵. O que aliás é significado pela referência a esse mesmo tipo de argumentação no fim⁹⁶. «Além disso — escreve com efeito Aristóteles ao passar à segunda etapa — seria necessário que os pontos de que seria feito o contínuo estivessem, ou em continuidade, ou em contacto recíproco (...). Ora não podem ser contínuos, segundo o que se vem de dizer; e quanto ao contacto, é necessário que ele tenha lugar, quer do todo ao todo, quer da parte à parte, quer da parte ao todo; mas, sendo o indivisível sem partes, será forçosamente *do todo ao todo*; ora o contacto do todo ao todo não fará *de nenhum modo* uma continuidade, porque o contínuo tem partes exteriores umas às outras e divide-se em partes que se distinguem desta maneira, ou seja, que estão separadas quanto ao lugar». A primeira ideia do Estagirita, ainda que expressa no fim, mas já expressa na primeira etapa, é a de que os pontos não têm extremidades de lado nenhum, e nomeadamente, porque é isso que está em jogo, no sentido que faria de cada um deles um segmento de linha⁹⁷. Não as tendo, isto é, não possuindo

⁹³ Cf. o que dizemos acima acerca da *distância* (§ 2). — Para a completude da noção de contínuo, cf. *infra* as notas 119 e 136, bem como o § 17.

⁹⁴ 231 a 21-b 18.

⁹⁵ 231 a 29-b 6. Os sublinhados do texto já de seguida citado são naturalmente nossos.

⁹⁶ 231 b 15-18.

⁹⁷ 231 a 26-27.

extensão nessa direcção, ao entrarem em contacto não há nada que páre esse contacto e ei-lo que vai até à fusão de um ponto no outro. Para terem extremidades, os pontos têm de ser eles próprios «extremos», limites, com a obrigatoriedade da presença *daquilo* de que são limites⁹⁸; não havendo *tal*, porque justamente essa é a hipótese do Estagirita para provar por absurdo a impossibilidade da constituição do contínuo por indivisíveis, eles abatem-se um sobre o outro e nem sequer temos mais os *dois* pontos. O que em última análise Aristóteles diz é, sem dúvida, que *sem contínuo, não há contínuo*. Mas o que está em jogo é o *modo* como o diz. Não se trata de partir de «segmentos de linha na sua pureza» (tal como os concebíamos acima: portanto *sem* pontos) e de observar que, se já não há mais linha, não há evidentemente mais continuidade, mas de «partir de pontos» e de reconhecer que, se «eles não têm linha», evidentemente não há a continuidade. A questão está, assim, em que aquilo que nem sequer existia no primeiro caso é agora, se não a única, pelo menos a realidade principal da continuidade, pois se parte dela e se põe a hipótese de «ela mesma» constituir a continuidade. Quer-se uma prova maior de que o contínuo na tradição nunca foi o *puro* contínuo, mas um contínuo constituído, antes de mais, pelo discreto?

Este, porém, não é o único passo em que Aristóteles «reduz» o contínuo ao discreto. Vimos como, no caso do tempo, o instante, por ser o único elemento actual, tendia pelo menos a *reduzir* (agora sem aspas) todo o tempo a si próprio: desde o princípio do tratado do tempo, com efeito, e designadamente desde a apresentação da aporia do instante, que se constitui o tempo a partir de — e com — instantes, o que leva ao grande problema de saber como nesse caso é ainda possível a «unidade contínua» do tempo; os instantes não são sem dúvida «partes» do tempo, mas nem por isso são menos seus «elementos», a sua *grande realidade*. — E depois vimos como não só o instante mas também o ponto «dividiam» e «unificavam» os respectivos contínuos⁹⁹. Ora, não nos interessa agora saber como é possível essa unificação: vimos que isso acontece não só porque o instante é «indivisível», nada permitindo deste modo entre o passado e o futuro, mas também porque, mesmo indivisível, é «algo que liga». O que aqui nos interessa é a constatação de que, se o ponto ou o instante, para além de dividirem também unificam os respectivos contínuos, eles têm de ser obrigatoriamente algo *em si mesmos*, não se reduzindo aos *puros* contínuos. É que se tivermos apenas estes, se tivermos, por exemplo, os dois *puros* segmentos que resultam da divisão de uma linha, *não temos aí nada*, não há *aí coisa alguma* que os possa unificar: tudo o que aí temos é um segmento que acaba em certa altura, depois um hiato ou nada, e depois outro segmento que começa onde na verdade começa. Se há *aí* algo que *unifica*, tem justamente de ser *algo* e não o nada puro e simples; só *isso* pode unificar, e ser pensado como fim de um segmento e princípio do outro; sem tal, não só não há nada que possa unificar

⁹⁸ 231 a 28-29.

⁹⁹ Nas citações feitas, as referências iam naturalmente para o instante. Para o ponto, ver nomeadamente *Phys.* IV, 11, 220 a 9-11 e VIII, 8, 263 a 23-b 3.

como nada há que possa ser princípio e fim dos segmentos; há só mesmo cada um destes onde começam e acabam (onde o primeiro acaba e o segundo começa). Julgo que bastam estes três casos da doutrina aristotélica sobre o contínuo para podermos concluir, sem qualquer sombra de dúvida, que tal contínuo não foi nunca um puro contínuo, antes foi sempre também e até antes de mais os respectivos discretos.

Ora — é o problema — porque aconteceu isto? Quais as razões que levaram à realização de um nada e à troca da realidade anterior por esta nova totalmente ilusória? Eis-nos, agora sim, no problema propriamente dito. Adiantemos a resposta: houve uma razão «básica», a que historicamente se veio «associar» uma outra. A primeira é, sem dúvida, a propriamente dita; mas a segunda — derivada do movimento — não deixou de a vir reforçar, «dobrando-a» com o seu ponto de vista específico. Não vamos, porém, ainda desta vez, entrar na respectiva análise. Dado que a segunda, como acabamos de anunciar, implica o movimento, é preciso primeiro tratar deste. E tratar dele, de forma completa. Quero com isto dizer que o movimento é para Aristóteles, como é bem sabido, a passagem da potência ao acto; mas em *Nova Filosofia* destrói-se a potência; logo o movimento não pode ser essa passagem, devendo-se ao contrário saber o que é. Isto na verdade o que se passa: para se ver com nitidez o conceito de contínuo induzido pelo conceito aristotélico de movimento, é preciso ainda primeiro tratar de todo este conjunto de questões. É o que na sequência vamos fazer. Começaremos pela negação da potência e depois passaremos à apresentação daquilo que julgamos ser o verdadeiro conceito de movimento: estaremos nessa altura em condições de apresentar o conceito aristotélico do mesmo e de vermos como ele levou, por si próprio, ao aludido conceito de contínuo. De um outro ponto de vista, aliás, esta digressão não será certamente inútil: o movimento é também um contínuo — de resto, na base do tempo — e deste modo ficaremos, como será patente mais tarde, mais dentro dos vários aspectos implicados pelo problema do tempo.

§ 10. A tríplice negação da potência

São três as razões que levam à negação da potência¹⁰⁰. São mutuamente autónomas e qualquer delas é suficiente para esse fim. A primeira consiste na

¹⁰⁰ Trata-se, evidentemente, da potência activa (*dynamis poiêtikê*) e não da potência passiva (*dynamis pathêtikê*). Esta é a simples possibilidade e, portanto, o acto que ainda não está presente de nenhum modo; aquela, ao contrário, é já a presença do acto, só que justamente em potência. São exemplos respectivamente: «poder ser aquecido» e «poder aquecer» (*Metaph. D*, 15, 1021 a 15-18); os materiais «de construção» por um lado e a «arte de construir» que reside no agente por outro (*Ibid.* 12, 1019 a 15-21; cf. *Th.* 1, 1046 a 4-28); «poder aprender» e «poder ensinar» (*De an.* III, 4, 429 b 6-10).

Aliás, por falar em distinções, é preciso igualmente não confundir as potências com o respectivo substrato (*hypokeimenon*). Mesmo quando se trata da matéria prima, esta tem de ser já um acto, para não ser uma pura função do que vai ser e, portanto, nada em si mesma. Qualquer potência, com efeito, a activa ou a passiva, é função daquilo que vai dar e portanto coisa nenhuma em si mesma. Se a

simples análise da própria noção de potência. Esta, com efeito, para ser a causa do acto, tem de ter já todas as determinações deste, só que em potência; ou antes, tem de *ser* já essas determinações, porque ela não é mais do que isso. E «em potência» quer dizer que essas determinações estão «implicitadas», isto é, dobradas para dentro e por isso não vistas, ou — para abarcar qualquer modelo de interpretação desse «em potência» — quer dizer que estão, embora presentes, «desaparecidas». Pois bem, temos tudo. É que elas têm de estar *completamente* desaparecidas, porque, por mais *pequenas* ou *vagamente* que ainda lá as pensemos, nessa exacta medida ainda são o acto e não a potência. E o que é, então, esta? Nada. Rigorosamente a *ausência* das determinações que lá começamos por supor. É irremediável. Isto só não é patente, e já o próprio senso comum ¹⁰¹, porque — a potência tendo nascido da *expectativa* da nossa *actuação prática*, e portanto julgando nós que «já temos antes» o que «depois vamos ter» — nunca se desceu a analisá-la. Se isto se faz, ela revela-se uma palpável contradição: é, repitamo-lo, «dizer que já temos aquilo que em absoluto não podemos ter porque, por minimamente que já o tenhamos, isso mesmo já é acto e não potência; esta mesma, só o nada puro e simples, a absoluta ausência das determinações em causa». Não há potência ¹⁰². — Não é porém só deste modo

matéria prima é, à imagem das outras matérias segundas, algo que não se reduz à funcionalidade da potência, antes é algo *nela mesma*, ela tem também de ser um acto. Se o pode ou não ser, isso é outra história, que não nos interessa aqui contar. O que aqui está em jogo é que não se podem confundir os três conceitos de *potência activa*, *potência passiva* e de *matéria*, o substrato delas. Confundi-los, como depois de os haver distinguido rigorosamente acaba por acontecer ao próprio Aristóteles — é bem conhecido o passo em que «a matéria deseja a forma tal como a fêmea deseja o macho» (*Phys.* I, 9, 192 a 22-25) —, é confundir tudo e fechar os olhos de vez ao que neste problema se passa.

¹⁰¹ Cf. para o conceito de senso comum, J. REIS, *o. c.* p. 210.

¹⁰² Cf. *ibid.* §§ 8, 18 e 19.

Para a origem da causalidade na «actuação prática do homem», cf. *ibid.* §§ 12, 13, 14 e 22 (no início). Bem como as obras de Th. REID (*Essays on the active powers of the human mind*: designadamente o Ensaio 4), R. G. COLLINGWOOD (*An essay on metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1940, part 3-c), D. GASKING (*Causation and recipes*, in *Mind*, 64, 1955, pp. 479-484), R. TAYLOR (*Action and purpose*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1966), G. H. von WRIGHT (*Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1971) e J. R. SEARLE (*Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1983). Estes autores, com efeito, defendem, desde o tempo de Hume e naturalmente contra ele, que a causalidade original e que dá sentido a todas as outras é a do fazer humano. Hume que, no fundo, acaba por defender já o mesmo; cf. SELBY-BIGGE (ed.), *Enquiries*, Clarendon Press, Oxford, 1957 (1902), p. 67, nota 1.

Aliás, não significa outra coisa, em Aristóteles, a sua tese central de que todo o móvel é movido por um motor (cf. *supra* nota 82), a sua tese não menos importante de que o motor move por contacto (*Phys.* VII, 1, 242 b 19-29; 2, 243 a 3-11; 244 a 15-b 1) e a sua teoria dos projecteis (*ibid.* VIII, 10, 266 b 27-267 a 21). Na verdade, ao contrário do que irá sendo mais tarde progressivamente estabelecido por Galileu, Gassendi, Torricelli e Descartes a respeito da «inércia do movimento» (cf. A. KOYRE, *Galilée et la loi d'inertie*, Hermann & Cie, Paris, 1939), a experiência *imediate* é a de que, desgrazadamente para o fazer humano, não há movimento *sem motor*. Só depois a experiência puramente contemplativa do movimento dos astros — e dos restantes movimentos já tomados na sua actualidade — levou à sua concepção como um «estado» (exactamente como o repouso) e não como um «processo» (a passagem do nada ao ser: o «acto do ente em potência...» da definição aristotélica). *Ibid.* pp. 161-162.

que ela se destrói. Se, em vez de partirmos da sua realidade, cujo conceito então se analisa, considerarmos o seu contributo para a realização da ideia de causalidade, ela revela-se ao fim incapaz e, por isso, desde o princípio inútil. A ideia de causalidade, com efeito, implica que tenhamos na causa o *suficiente* para o efeito: sem isso, dando-se a mínima insuficiência, pura e simplesmente não chegamos nunca a ter o último. Ora acontece que nem a potência é suficiente para o movimento nem este para o acto propriamente dito: à potência falta sempre a *explicitação* e ao movimento o acto *acabado*. Se a potência fosse já a explicitação, já seria o próprio movimento e não haveria a potência; e, se o movimento fosse já o acto mesmo, já seria o acto propriamente dito e não haveria o movimento. Se se diz que, antes do acto acabado, há o movimento, e antes do movimento a potência, a um e a outro desses elementos faltará sempre alguma coisa para ser o elemento seguinte e, obviamente, não o poderá dar, originar, causar. Ele não é, decerto, lá posto senão para isso; mas no último momento revela-se impotente e de nada adianta tudo o que já possua para tal: incapaz ao fim de pôr o efeito, é como se desde o princípio nada lá estivesse: a inutilidade atinge-o todo. Não na sua realidade, mas na sua função, não há igualmente potência¹⁰³.

Mas também não é precisa. Porque — e é o terceiro modo de destruição da potência — as coisas já têm de estar sempre feitas *no seu tempo próprio*: pensá-las como não feitas é «*espacializar* o tempo em termos de *nada*». É simples. Passa-se aqui algo de muito semelhante ao que se passava com a Terra e o Sol antes de Copérnico. Assim como, estando na Terra mas voltados para o Sol, o imediato não era ver aquela a andar mas transferir o *seu* movimento para o Sol, assim também, estando no hoje mas voltados para o ontem e para o amanhã, o imediato não é pensar estes como o ser que eles são nos seus tempos próprios, mas como o *nada* que eles são no hoje. Está tudo aqui. É durante o tempo do hoje que o ontem e o amanhã são naturalmente *nada*: o ontem acabou quando começou o hoje e o amanhã só começará quando tiver terminado este mesmo hoje; durante os seus tempos próprios são o *ser*, o ser «de quando lá estávamos» e o ser «de quando lá estaremos»: se fossem o nada, pura e simplesmente não teria havido o passado e não haveria o futuro. Mas como nós, estando no hoje, em que eles são nada, estamos voltados para o ontem e para o amanhã — porque é naturalmente a eles que nos estamos a referir — pensamos-os imediatamente, a eles próprios, como o *nada* que são *no hoje*. Isto na verdade o que se passa: *presos imediatamente no nada* que eles são no presente, pensamos-los, a eles próprios, *através* desse nada. Mas isto, como é óbvio, não se pode fazer. Pensá-los como nada nos seus lugares próprios é *transferir* o nada que eles são num determinado lugar para outro. É durante o tempo do hoje que eles são nada, não nos seus lugares próprios. E depois, e com maior gravidade, mais do que uma transferência, trata-se de *estender* o nada *do hoje* ao ontem e ao amanhã, o que leva à transformação do respectivo ser *anterior* e *posterior* em *nadas contemporâneas do presente*; ou, o que é o mesmo, mais do que uma transferência, pensar o próprio ontem e o próprio amanhã como *nadas* é concebê-los em termos do que

¹⁰³ Cf. J. REIS, *o. c.* § 33.

eles são *no presente*, é *presentificá-los*, é *especializar* o tempo. O passado e o futuro deixam de ser o próprio *ser* «de quando lá estávamos» e o próprio *ser* «de quando lá estaremos» (o futuro é obviamente contingente, mas não é esse aqui o problema), para passarem a ser o nada do presente a eles *estendido*, eles mesmos *transformados no nada do presente*. Tão transformados, que o tempo, nesta concepção da tradição, não é mais a simples *sucessão* do «ser de ontem, ser de hoje e ser de amanhã», mas a passagem da *simultaneidade* constituída pelo «nada de ontem, ser de hoje e nada de amanhã» para trás. Há, na nova e, segundo julgo, correcta concepção, tantos *presentes* quantos os *sucessivos* momentos temporais, «ontem, hoje, amanhã»: o passado e o futuro são tão *presentes* (lá no seu tempo próprio) como o presente actual e só se distinguem deste porque são apenas «visados» desde o momento actual e não «vistos em pessoa»; enquanto, na da tradição, há só *um* presente, o presente actual, e o nada restante que o rodeia. Sendo mesmo por isto que o tempo, na sua sucessão (que na concepção tradicional evidentemente continua, mas sempre com a referida simultaneidade), só se pode então conceber como a passagem desta simultaneidade pelo presente, com a inerente transformação do nada em ser e, de novo, do ser em nada. O que significa — para aquilo que aqui nos interessa imediatamente — que na concepção tradicional, sem dúvida, não só há lugar como é precisa uma potência, para que o nada se possa transformar em ser¹⁰⁴. Mas na nova concepção, havendo «sempre já ser no seu tempo próprio», não; não só não é precisa como não há lugar para ela. Supor a sua necessidade, e consequentemente o respectivo lugar, é, por minimamente ou de modo subreptício que isso se faça, conceber o passado e o futuro como nadas, com a dita *transferência* e com a impossível *especialização*. O tempo é *exclusivamente* uma sucessão, não é também e até antes de mais uma simultaneidade. E porque, nestes termos, o que sucede já existe sempre, já está sempre feito no seu tempo próprio, o que existe temporalmente necessita tanto de provir de uma potência, como Deus, sendo eterno, necessitava dela. De Deus, com efeito, não perguntamos normalmente *porque* está aí: está, *porque sempre esteve*. Ora, também cada momento do tempo sempre *está aí* no seu tempo próprio, nunca se pensa como nada: «só há esse nada — nunca é demais repeti-lo — *se se especializa o tempo*; se isto não se faz, e evidentemente não se pode fazer, o passado e o futuro são, muito simplesmente, os seus próprios presentes (onde são o ser e não o nada), vistos do actual presente; ou seja, são, muito simplesmente, o ontem e o amanhã das nossas preocupações quotidianas»¹⁰⁵. Contraditória no seu conceito, inútil na sua incapacidade e agora, mais do que desnecessária, até sem lugar para ela na verdadeira concepção do tempo, não há mesmo a potência.

¹⁰⁴ Já estamos evidentemente a pensar na solução aristotélica da aporia de Parménides: nada podendo vir do nada ou do ser, tudo pode no entanto vir do ser em potência. Este, aliás, como vimos, é aparentemente idêntico ao nada, porque é o «desaparecido por completo».

¹⁰⁵ Cf. *ibid.* §§ 10, 35 e pp. 275-276. A citação é da p. 36.

§ 11. *O verdadeiro conceito de movimento*

Pelo que o movimento não pode ser, como é óbvio, a passagem dessa potência ao acto, antes tem de se efectuar já — exclusivamente — ao nível do último. Mas nem por isso deixa de ser, tal como acontecia antes, a contraposição do ser (ou acto) ao nada. Na verdade, assim como a potência, idêntica ao nada (porque, mesmo admitindo-se, em relação ao acto era como o nada), «desabrochava no acto», assim no verdadeiro movimento nós temos — agora — o nada primeiro e depois o ser. O movimento — seja ele qual for, substancial, qualitativo, de crescimento ou local — é com efeito um *acontecer* e este só é possível se a coisa em questão não existir antes. Se já existe, pode acontecer a minha tomada de consciência dela ¹⁰⁶, mas não o seu próprio acontecer. E mais, pode mesmo dar-se o caso de a coisa começar a existir em perfeita simultaneidade com essa tomada de consciência: se não vi o seu nada anterior, não vi o seu acontecer, não houve (sob os meus olhos) o seu movimento. Este implica pois o nada anterior da respectiva coisa. — Tal, porém, necessita de explicações. De que modo o implica, exactamente? Não pode haver nenhuma coisa no campo onde vai surgir a coisa em questão, ou pode já lá existir uma, que desaparece ou continua, consoante a nova toma o seu lugar ou se situa ao lado? E esse nada vê-se antes, depois ou ao mesmo tempo que o respectivo ser? Quanto ao primeiro ponto, é claro que todos os casos são possíveis e se dão na nossa experiência. Mas o que aqui importa sublinhar é que em nenhum deles há menos o nada da coisa que vai surgir. Acontece apenas que no primeiro, não havendo nenhuma coisa, o nada é total, no terceiro, continuando a primeira e aparecendo a segunda, o nada é só o desta e portanto parcial, e no segundo há igualmente um nada parcial até ao aparecimento da segunda, altura em que passa a haver o nada da primeira. É preciso termos a consciência nítida de que, simultaneamente às coisas existentes, há o nada de todas as outras e nomeadamente, porque é esse que nos interessa, o nada daquelas que vão acontecer: temos as que temos, e «não» — isto é, «nada» — das outras. E nem poderia ser, repitamo-lo, de outro modo, porque se trata do *aparecimento* das coisas e tal só é possível se elas não existirem antes, se elas antes forem o nada; na exacta medida em que já fossem elas mesmas, não poderiam aparecer ainda, ser ainda. E depois, em relação ao modo como se vê esse nada, é igualmente claro que ele só se pode ver ao mesmo tempo que o ser. Pode talvez estar-se mais do lado do nada, se se está na expectativa do ser e portanto no seu nada anterior, ou mais do lado do ser, se não esperamos o dito aparecimento mas mesmo assim nos apercebemos dele em fundo. Mas tem sempre de haver, como essencial, o contraste mesmo, porque não é outra coisa o aparecimento. E, se não, vejamos.

Para o determinarmos bem, partamos da simples presença óptica, mas efectiva, de uma coisa qualquer, por exemplo o canto de um pássaro. No momento

¹⁰⁶ Para o dizermos deste modo tradicional que admite o conhecimento. Na realidade o que se passa é que as coisas só são o que são porque são pensadas lá, a partir de um momento determinado, em toda a sua duração; e então tudo o que acontece é a passagem do formal ao material, com as suas diversas gradações e articulações. Cf. *ibid.* §§ 47, 48, 60 e 69 (no fim).

anterior ele não estava aí e depois — porque o ser temporal, como acabámos de ver, já está sempre feito no seu tempo próprio — está. Está, mas só deste modo não temos ainda o movimento, e nem mesmo a existência. A última, com efeito, como já referimos ¹⁰⁷, implica a «contraposição do ser ao nada»: só a temos, só temos a existência desse canto de pássaro, se imaginarmos o nada no seu lugar e logo dissermos que não é o nada que lá está mas o canto. Acontece o mesmo com o movimento. Também ele é uma «contraposição» e uma contraposição «do ser ao nada». Só que, naturalmente, com diferenças precisas. Em primeiro lugar, a contraposição própria da existência é apenas *pensada*, razão pela qual ela pode ser *simultânea* (imagina-se que está lá o nada, mas logo se diz que não é o nada que lá está mas o ser), enquanto a do movimento é *real*, acontece de facto, pelo que ela, por sua vez, só pode ser *sucessiva*: é ao seu «nada real anterior» que o canto se contrapõe, ao existir no momento seguinte. Deve aliás aqui notar-se que, sempre que se trata de coisas que permanecem, nós temos pelo menos a tendência para dizer que elas se *transformam*, e não apenas se sucedem. Por exemplo, se dado um buraco numa superfície de amarelo que aí temos num vídeo, surge depois uma correspondente porção de azul que o tapa, nós pensamos, não que o azul simplesmente *sucede* a esse nada, mas que, caindo sobre *ele*, o *transforma* em azul. O que obviamente não pode ser, porque não só o nada, sendo exactamente essa determinação «nada», não se pode transformar *ele mesmo* em qualquer outra determinação ¹⁰⁸, mas também porque é só *depois* que o azul existe, não é já durante ao menos parte da duração do seu nada anterior (durante o tempo dessa transformação). E assim o movimento é sempre e por toda a parte uma *rigorosa* sucessão. Mas não se trata — é agora a vez de o sublinhar — de uma simples sucessão em que nada acontece (simplesmente «uma coisa antes» e «uma coisa depois»), antes trata-se, sobre ser real, precisamente de uma sucessão de *contra-posição*, isto é, da «posição de uma coisa *contra* a outra», da «constituição fáctica da *diferença*», com o vivo carácter de *acção*, de mudança *em efectividade de funções*, que tal implica. Se a isto acrescentarmos que, até para ser possível a dita contraposição, *não há continuidade entre o nada e o ser* ¹⁰⁹, teremos não só dito tudo mas compreendido por dentro onde está a essência da *acção*: justamente nessa passagem *brusca*, e por isso *viva*, entre *diferentes*, em contraste com o *parado*, o *morto* do repouso, que se passa entre o idêntico. Donde — era o problema — a necessidade, para termos o próprio movimento, de vermos o nada

¹⁰⁷ Cf. *supra*, nota 92.

¹⁰⁸ Pode perder-se ele e aparecer outra coisa, mas assim como amarelo não é azul, assim o nada, *enquanto tal*, não pode ser, *directa* ou *indirectamente*, qualquer outra coisa. Cf. ID. *o. c.* nomeadamente pp. 220-221. Trata-se do problema da mudança, que não foi teorizada como a perda da forma anterior, a permanência da matéria e a aquisição da forma seguinte, mas como a permanência do todo que é a matéria com a forma anterior e, conseqüentemente, como também a transformação desta na seguinte. É o que diz o famoso axioma de Lavoisier e de Kant (este, com a sua substância única que não nasce nem morre): «nada se perde, tudo se transforma».

¹⁰⁹ É o que resulta da simples análise dos dois elementos. Por mais ténue que o ser seja, se já é isso mesmo que é e não o nada, ele é *toto coelo* diferente deste, é, como ser, tanto ser como o ser mais forte. O «pouco», por mais pouco que seja, nunca é evidentemente o «nada».

ao mesmo tempo que o ser. Se víssemos só um deles ¹¹⁰, ou mesmo ambos mas numa sucessão simples, não haveria o contraste, a mudança em efectividade de funções de «um ao outro». Não é porém isto o que acontece. Ao contrário, acontece que esse contraste é, já ao nível pré-relacional, um facto ôntico e que nós estamos abertos a ele: acontece que há «o nada antes e logo o ser», e que nós podemos ver isso como vemos qualquer outra coisa, designadamente as diferenças. Pelo que, se nos colocarmos na própria *divisão*, podemos situar-nos *no próprio coração da mudança*, nesse «fim do nada e começo do ser», nessa *diferença* de nada e ser. É claro que se trata sempre de dois elementos, o nada e o ser. Mas a mudança, o movimento mesmo, está no ponto de «encontro» dos dois, nesse seu «cruzamento», na dita *diferença* enquanto tal. E assim é claro que, se estamos na atitude da expectativa, se esperamos por exemplo o canto do pássaro, estamos sem dúvida mais do lado do nada deste canto do que na própria e exacta divisão; mas o surgimento mesmo do canto dá-se quando, após essa espera, *ele salta*, aí, imponente, glorioso, indestrutível, na sua *diferença* em relação ao nada. Tal como estamos mais do lado do ser, se a atitude é diferente, se por exemplo, não estando atentos ao aparecimento do canto do pássaro mas mesmo assim não nos passando ele completamente despercebido, a explicitação desse aparecimento se faz «depois» e «a partir» do canto aparecido; mas mais uma vez, só se pode explicitar o que já e no seu exacto momento se nos *impôs*, mesmo que vagamente; caso contrário, não teria havido a nossa «percepção» do aparecimento do canto, a explicitação não passando de uma imaginação nossa a partir de outras experiências do mesmo género. Há pois sempre um momento em que a *diferença acontece*. E nem poderia ser de outro modo porque, repitamo-lo, ela é um facto ôntico e nós estamos-lhe abertos ¹¹¹. É isso exactamente o movimento: o *acontecer* da *diferença*, entre o nada e o ser. Acrescentemos apenas que não há naturalmente só o movimento positivo, de «aparecimento», do «nada ao ser», mas também o de «desaparecimento», do «ser ao nada». Mas este não precisa de ser analisado à parte, porque não põe nenhum problema próprio do específico ponto de vista do movimento ¹¹².

¹¹⁰ O nada, com efeito (talvez não seja de todo inútil referi-lo), também se pode ver. Ele é relativo ao ser, a «ausência dele», e por isso o modo como se vê melhor é sem dúvida «logo a seguir», ainda «em relação» com ele; que na verdade assim é, podemos experimentá-lo fazendo desaparecer num vídeo um objecto que aí observávamos; de repente ele falta e fica o buraco. No entanto, é óbvio, não é só deste modo material ou a cheio que ele se vê; pode ver-se também, como qualquer outro objecto, de modo formal ou vazio, com os respectivos graus diferentes. Se não se pudesse ver (e dos dois modos), não sealaria nele.

¹¹¹ O que está de acordo com o comportamento dos animais, que não ficam indiferentes ao que «mexe»: o movimento também se lhes «impõe». No entanto, há uma diferença fundamental. Eles já estão sempre e só no «ser» e não no nada anterior e no respectivo contraste. Havendo, ao nível «pré-relacional», a realidade «ôntica» que há e que descrevemos, eles seguem-na (porque ela está aí e não o nada) na sua dimensão de «extensão», mas não têm a dimensão «ontológica», aquele «contraste». E nem, como é óbvio, têm a própria dimensão de «extensão» enquanto tal, antes só há para eles a respectiva materialidade, o dito ser «ôntico» que está aí «como» está. Cf. para a distinção destas duas dimensões o que dizemos já abaixo no § 12, assim como as referências da nota 113. E para o tema do mundo «pré-relacional» por sob o «relacional», J. REIS, *o. c.* § 61.

¹¹² Põe-no, sim, do ponto de vista de sabermos se ele precisa ou não, tal como o outro, de uma causa. Porque nós desejaríamos que o tempo não gastasse e reduzisse a pó tudo o que levantamos e

§ 12. *A dimensão contínua do movimento*

Isto pois — não havendo a potência — o que o movimento é na sua essência mais profunda: a *contraposição real do ser ao seu nada anterior*. E é esta contraposição que depois é *contínua*. Há no movimento, com efeito, como o diz já Dubois, duas dimensões: a «ontológica» e a da «extensão»¹¹³. A primeira diz respeito ao «aparecimento» da coisa em questão e é o que Aristóteles significa com a sua famosa definição do movimento enquanto o «acto do que está em potência...»¹¹⁴; a segunda diz respeito à «extensão progressiva» desse aparecimento e é o que Aristóteles significa insistentemente dizendo que o movimento é «contínuo»¹¹⁵. Mas o Filósofo, como é sabido, para além de não distinguir expressamente os dois aspectos, não os articula. Nem em geral o fazemos os seus comentadores, como observa Dubois. De resto, este último — é preciso acrescentá-lo ainda — distingue-os e diz que «o primeiro funda intrinsecamente o segundo»; mas não faz mais do que isso, não diz minimamente como, em concreto, eles se articulam. Contribuíram sem dúvida para este facto o carácter «imperfeito» do movimento¹¹⁶, o qual, sendo «acto», mas sempre «em potência», não se presta à definição, e a concepção da continuidade do movimento em última análise em termos de discretude, que levava igualmente à sua «potencialidade» e consequentemente à indeterminação. Deixemos, porém, estas razões — que compreenderemos melhor mais adiante — e voltemo-nos já só para o lado positivo. O que importa aqui observar é que, posto o movimento na *exacta* «contraposição do ser ao nada» e libertado o *puro* contínuo da sabotagem do discreto, estamos agora em condições não só de distinguir mas também de articular, com rigor, as duas dimensões.

Dissemos atrás que mesmo a continuidade dos corpos, para ser positiva e explícita, implicava o movimento, ainda que só do espírito: que ela era a «existência de um corpo enquanto medido por um percorrer». E dissemos logo a seguir que a continuidade do movimento era, por exemplo, a «existência da ponta do lápis *sempre* em outro lugar», querendo com este «sempre» significar que tal continuidade podia ser vagarosa ou veloz, uniforme ou não, mas que não podia *parar*: à mínima paragem, teríamos imediatamente o discreto e não o contínuo. Pois bem, na altura ainda não sabíamos com exactidão o que era o movimento e assim a sua continuidade aparecia antes de mais como a existência sempre «da própria coisa tomada onticamente» e não como a existência sempre «da própria

pomos de pé, até nos parece, tal como sucede a Aristóteles no famoso passo da usura do tempo (*Phys.* IV, 13, 222 b 16-27), que esse movimento não precisa de causa: desgraçadamente, demasiado já acontece ele! No entanto, é óbvio, isto não é assim. Se «não há efeito sem causa», *toda* a mudança a tem de ter, mesmo a mudança de aniquilação, do ser para o nada. Cf. J. REIS, *o. c.* § 24, nota 2. E depois o que este caso nos mostra, mais uma vez, é que toda a causalidade — incluindo o seu princípio universal acabado de enunciar — deriva da nossa experiência prática. Cf. *supra*, nota 102.

¹¹³ J. M. DUBOIS, *o. c.* p. 226. Ver a sua nota 19, e já a 18.

¹¹⁴ ARISTÓTELES, *Phys.* III, 1, 201 a 10-11.

¹¹⁵ Ver em particular o liv. VI da *Física*, que é dedicado expressamente a esse tema.

¹¹⁶ *Ibid.* III, 2, 201 b 32.

contraposição da coisa ao nada». Quero com isto dizer que antes do plano das *relações* há o plano *pré-relacional* das coisas — por exemplo e como dizíamos acima, a «presença ótica» do canto de pássaro —, as quais, por serem «essências» e não simples «relações», tendem a impor-se mais. Donde o entendimento ou, pelo menos, a possibilidade de se entender a «existência *sempre*», que é a continuidade do movimento, não como a existência da própria «contraposição», mas como a existência da «simples» coisa. Ora é importante tomar atenção a esta distinção. Porque, embora a «simples» coisa não seja o repouso, ela pode ser confundida com ele, o que nos daria um movimento-repouso! A «simples» coisa, na verdade, é anterior às relações e, como tal, não é nem a coisa enquanto «se contrapõe ao seu nada anterior», o movimento, nem a coisa enquanto «não se altera e por isso se identifica com o que já é antes», o repouso. Mas porque este — justamente limitando-se a ser o que já é antes — não tem aquela contraposição, pode haver a sua identificação com a simples coisa. E, em tal caso, o movimento seria constituído pelo repouso! Não. O que é estendido, o que é contínuo — sublinhem-lo assim bem — não é a «simples» coisa, mas a própria *contraposição* da coisa ao nada.

O que faz com que — no que respeita à distinção e articulação das duas dimensões — já esteja afinal tudo feito. Em primeiro lugar — não o esqueçamos — não há nenhum «processo» do nada ao ser, nenhum «fazer» do que acontece no movimento, sobre o qual, depois, se constituiria a respectiva continuidade. E depois, assim sendo, só há rigorosamente — porque já está tudo feito no seu tempo próprio — quer a «presença ótica *sempre*» da coisa em questão quer a «contraposição» (também *sempre*, porque igualmente sempre feita) dessa coisa ao nada. «Dando-se *sempre*» a «diferença entre o nada e o ser», temos justamente a «continuidade» e a continuidade «do movimento». Ou seja, temos aquelas duas dimensões e a sua respectiva articulação.

§ 13. *O movimento e o repouso: sua articulação*

Falámos há pouco em repouso. A determinação que falta ao movimento é a da relação entre ambos. O movimento leva ao repouso, mas nem todo. É bem conhecida a doutrina aristotélica a este respeito, com a sua famosa distinção entre o *pratein*, o movimento que «nada de feito deixa atrás de si», como «pensar, viver, dançar, tocar cítara», e o *poiein*, o movimento que «deixa algo feito», como «emagrecer, estudar, caminhar, construir»¹¹⁷. O que fica feito, no último, é o repouso, o qual é assim o «fim» para o qual o movimento é «meio». E foi mesmo esta «mediação» que, como veremos a seguir, levou não só ao carácter «imperfeito» do movimento mas também à segunda das razões procuradas para a sabotagem do contínuo. No entanto — para já — o que é necessário notar não é ainda isto. Ao contrário, o que é preciso para já ver com toda a clareza é que esta «mediação» — que naturalmente existe — não leva de modo nenhum à perda

¹¹⁷ *Metaph.* Th, 6, 1048 b 18-35; 8, 1050 a 21-b 2. Cf. *Eth. Nic.* I, 1, 1094 a 4-6; VI, 2, 1139 b 1-3; 4, 1140 a 1-23; 5, 1140 b 3-4 e 6-7. Cf. ainda *Magn. Mor.* I, 34, 1197 a 3-10.

da «perfeição» do movimento. Basta, para de tal nos convenceremos, observar o que cada um deles é e articulá-los a essa luz.

O movimento é, como já sabemos, a «contraposição do ser ao nada»: é o «impacto», o «acontecer» do ser. Ao contrário, o repouso, se o tomamos na sua simplicidade, isto é, como a mera privação de movimento, em vez do «ser *contra o nada*» é o simples «*ser*», é o «nada acontecer». Só que, é óbvio, as coisas complicam-se um tanto. Se nada acontece — não só «de ser», positivamente, mas também «de nada», negativamente —, o ser, entretanto acontecido, passa de «repouso» a «permanência»: esta é, com efeito, e por sua vez, a «identidade temporal» de uma coisa, algo que. não desaparecendo após o aparecimento, «continua a ser depois o que já é antes». O repouso, apenas enquanto tal, é simplesmente a privação de movimento; mas, para não permanecer, se desaparecesse logo após o aparecimento, pura e simplesmente não haveria nada que fosse repouso. Tal como, inversamente, porque para permanecer é preciso obviamente não mudar, não pode haver permanência sem repouso. Quer isto dizer que ambos se implicam mutuamente. Há, porém, mais, sucede ainda, como veremos já de seguida, que, do ponto de vista «prático», é a permanência o mais importante; mesmo que, do ponto de vista do «contrário imediato» do movimento, se lhe deva chamar, antes, repouso. Ou seja, então, para tudo resumir: ao dizermos «repouso» é afinal à «permanência» que nos referimos. É este o facto e é isto o que acontece já a Aristóteles¹¹⁸. O que significa — para aquilo que aqui nos interessa imediatamente — que, com ou sem o nome de repouso, é antes de mais a permanência que é preciso articular com o movimento. Ora, é essa a questão, como se faz isso?

A resposta tem que ver antes de tudo com o que chamámos a «essência profunda» ou dimensão ontológica do movimento. Dissemos que, embora a partir de dois elementos — o nada e o ser —, o movimento está no ponto «de encontro» dos dois, no seu «cruzamento». Pois bem, digamo-lo agora do seguinte modo. «Haja ou não “mais” cruzamentos, o “primeiro” dá-se instantaneamente¹¹⁹ e

¹¹⁸ Ver nomeadamente *Phys.* VI, 3, 234 b 5-7; 8, 239 a 27-29; 10, 240 b 30.

¹¹⁹ Instantaneamente, na verdade, porque no *exacto* momento em que aparece a *diferença* enquanto tal do nada ao ser. — Mas não se trata, é óbvio, do instantâneo «em absoluto inextenso» da tradição: esse, como já dissemos, é nada, é a ausência «absoluta» de extensão. Antes trata-se de um instantâneo só «relativamente inextenso»: na concretude da nossa experiência imediata, ele não tem nenhuma duração, nenhum *continuum* de existência; mas, se submetermos esse acto psicológico a um cronómetro adequado, poderemos sem dúvida encontrar ainda uma certa duração. — Mas mesmo que de facto não encontremos, notemo-lo bem, o essencial é que esse instantâneo não é mais, como quer a tradição, um «nada de extensão», mas *algo*, uma «parte constituinte» dela, só que, para a experiência *imediate* (ou *última*, se for o caso), sem qualquer duração, sem antes nem depois. É que, como vimos Aristóteles demonstrá-lo, a extensão «não pode ser constituída pelo in-extenso» e, então, qualquer que seja o nível considerado da experiência, há sempre a correspondente «parte» que a «constitui»: parte, porque justamente a *constitui*, não porque a «divida» e ao nível em consideração seja «extensa»; precisamente, ao nível da constituição da continuidade, essa parte não tem extensão nem é considerada como dividida das restantes. Se nos lembrarmos do primeiro caso, em que o instantâneo se revela depois a outro nível uma duração, compreenderemos igualmente bem o último: ele não é senão um caso deficiente: se houvesse meios para estender essa «parte», também ela adquiriria duração. Não há extensão «perfeita». Ou antes, «última», «absoluta». Porque, por um lado,

acaba; depois, se o respectivo ser não foi destruído, esse ser *permanece*. Se há "mais" cruzamentos — e naturalmente é nesse domínio que se dá a continuidade *do movimento* —, e por outro lado também há uma continuidade de aparecimento *do repouso*, temos precisamente as duas continuidades, a primeira com a precedência temporal que lhe é própria». Está aqui tudo. E eis como, na verdade, a «mediação» do movimento em relação ao repouso, em relação à permanência, em relação ao repouso que permanece, não acarreta de modo nenhum a sua «imperfeição». O ser óntico, pré-relacional, é o *mesmo*. Contrapondo-se ao nada, é o «movimento»; sem esse nada, é o «repouso», que «permanece» em relação ao novo aparecimento.

§ 14. *O conceito aristotélico de movimento*

No entanto — e passamos agora à doutrina aristotélica acerca do movimento — não é este o pensar da tradição. As coisas não estão feitas no seu tempo próprio, antes têm de fazer-se; elas estão em potência no seu tempo anterior e justamente o movimento é a passagem dessa potência ao acto. A passagem, porém, em que termos? Aristóteles define o movimento, segundo é bem conhecido, como o «acto do que está em potência enquanto está em potência»¹²⁰. Ora, se se trata de um acto que está «sempre» em potência e, portanto, que «nunca» é acto, pode pelo menos pôr-se a hipótese de se esse «acto» do movimento (primeira realidade) se dá ou não antes do «movimento propriamente dito» (segunda realidade), que nós *vemos* anteceder o «repouso» (terceira realidade): seria assim, apenas, o «processo» que permanentemente levaria ao próprio movimento. É claro, se olharmos para os exemplos do Estagirita, não é assim que deve ser entendido o movimento. Mas, dados os termos da definição (que na verdade, como veremos a seguir, o caracterizam antes como potência «face ao repouso») e, sobretudo, dado que o movimento vem de uma potência, *a qual precisa de se explicitar* antes de mais *no próprio acto que o movimento é já*, poderá pelo menos haver a tendência para uma tal interpretação. Pelo que, quanto mais não seja para definir bem o acto do movimento, é necessário primeiro que tudo afastar esta hipótese. — Fá-lo-emos de dois modos. Em primeiro lugar, como o mostrámos atrás, não há a potência — esta não é senão o «desaparecido completamente» —, pelo que não há nada donde o acto do movimento possa vir. E depois, mesmo que a houvesse, o seu acto, a sua explicitação não poderia ser «anterior» ao acto do movimento, mas já «só este», dado que, como já dissemos,

a «absolutamente última» só a do in-extenso, que não existiria; e, por outro, perfeita é, ao seu respectivo nível, cada uma.

Este ponto é obviamente importante para o completo conceito de contínuo. Já vimos que ele deve ser *explícito*, o que leva a pôr a própria continuidade dos corpos em termos do *movimento* do espírito que a percorre, e insistimos sobre a sua *concretude*. Mas só agora — e graças à noção de «cruzamento» — este ponto aparece de verdade. Voltaremos a ele na nota 136 e sobretudo no § 17, ao falarmos de como se deve pensar o presente.

¹²⁰ *Phys.* III, 1, 201 a 10-11. Cf. 201 b 4-5 e 10-11.

não há continuidade entre o nada e o ser. É certo que o nada, agora, está preenchido pela potência. Mas esta, para não ser já o acto, tem de ser exactamente «como» o nada, e então, ao mínimo ser que apareça, nós temos logo o *ser* e não o *nada*, temos o próprio acto do movimento. Este último acto pode ser (digamo-lo ainda) progressivamente mais forte. Mas — notemo-lo bem — qualquer grau é já o *ser* que é e pertence por isso ao acto do movimento propriamente dito; o que não há nunca é um «processo» do nada para o respectivo grau de ser e, consequentemente, para o grau de acto do movimento. Deve, de resto, acrescentar-se que há sem dúvida «continuidade» na passagem da potência ao movimento, tal como a há depois na passagem deste ao acto propriamente dito: sem isso, não valeria de nada admitir uma potência antes do movimento e este antes do repouso. Mas tal continuidade significa apenas que algo «permanece» de um estado a outro: trata-se claramente do que Aristóteles chama a «causalidade material» e não da continuidade propriamente dita. A última, aliás, não poderia completar-se, no caso vertente, como Aristóteles já o disse em geral ao estabelecer que não pode haver continuidade entre coisas «qualitativamente diferentes»¹²¹. Tudo o que assim poderia haver, se admitíssemos a potência, seria o «desabrochamento» desta (com a respectiva permanência) no próprio acto do movimento, tal como depois haveria a «permanência» desse acto no próprio acto do repouso; ou seja, tudo o que poderia haver seriam «transformações discretas e instantâneas» (com a respectiva permanência) entre os três estados, a potência, o movimento e o repouso.

O movimento, em Aristóteles, passa-se, deste modo, não da potência para o acto do movimento, mas deste último para o repouso. E a sua potencialidade ou imperfeição só pode vir da sua «funcionalização» a este repouso. É o que pelo menos os exemplos dizem claramente. Sejam, nomeadamente, o da «construção da casa»¹²² e o da «ida a Tebas»¹²³. A casa, enquanto «acabada», enquanto já «construída», não é o acto de a «construir»; tal como «ir para Tebas» não é já «estar lá». O movimento (das pedras ou do viajante) está antes do repouso (das pedras na parede ou do viajante em Tebas). Está antes e é «função» dele, é o «meio» de que nos servimos «para» o obter. Se a realidade fosse tal que nós tivéssemos as coisas que permanecem — as casas, as estradas, os instrumentos de trabalho — sem as termos de mediar pelos respectivos movimentos, nunca teríamos «submetido» estes àquelas, ao ponto de não ver neles *senão* justamente o meio para as alcançar. Mas porque é assim — e porque, obviamente, o que mais queremos, neste mundo em que o tempo tudo consome, são as coisas que permanecem — eis os movimentos transformados na *potência* dos respectivos repousos. É óbvio, os movimentos do *poiein*, os movimentos que deixam «algo de feito atrás de si». Mas Aristóteles está já tanto a pensar nisso que nem julga necessário dizê-lo explicitamente: a *Física* trata do movimento e movimento, *kinêsis*, diz respeito, sem mais, por definição, a esse género próprio de *actividade*. Isto, evidentemente, como primeiro estádio: porque há o seu produto, que se

¹²¹ V, 4, 228 b 7-9.

¹²² III, 1, 201 b 5-11.

¹²³ VI, 1, 231 b 18-232 a 18.

chama *energeia* ¹²⁴. Tal como há ainda, em terceiro lugar — mas como o primeiro em grau de importância —, o *prattein*, cujo acto é a *entelecheia*. Este, no seu conjunto, o universo bem estruturado do Filósofo. E isto sem dúvida significa que, para o biólogo que Aristóteles antes de mais é ¹²⁵, o acto por excelência é efectivamente o do *prattein*. Mas isso não invalida em nada que, do ponto de vista do *poiein*, o acto por excelência seja o repouso, com a respectiva «funcionalização» do movimento. É o que com toda a nitidez diz quer na *Metafísica* quer na *Ética a Nicómaco*. Naquela, com efeito, escreve: «Em certos casos, o fim confunde-se com o próprio exercício: por exemplo, a visão tem por termo a visão, sem que dela resulte nenhuma outra obra a não ser a vista; mas em outros casos é uma *outra* coisa que é produzida: por exemplo, da arte de construir deriva, não só a acção de construir [aquele exercício], mas a casa». E imediatamente antes tinha dito, de forma lapidar: «a obra é aqui o *fim*, e o acto a *obra*». Indo mesmo ao ponto de acrescentar: «por esta razão a palavra *acto* (*energeia*), que deriva de *obra* (*ergon*), tende para o sentido de *entelecheia*» ¹²⁶. E escreve na *Ética*: «Dos fins para que se tende, uns são actividades, outros as *obras exteriores às actividades*». Ajuntando: «quando se trata dos fins exteriores às acções, *as obras valem mais que as actividades*» ¹²⁷. Seria difícil dizê-lo melhor. Mais do que distinguir o ponto de vista do *poiein*, o Filósofo assinala com exactidão o que está em jogo: «as obras valem mais que as actividades»; quer dizer, estas são «meios» para aquelas, que são os seus «fins»; ou, nos termos (que são os implicados) de acto e potência, as actividades são a *potência* das obras, que são o respectivo *acto*. Assim como, na experiência «técnica» do *poiein* (quero dizer, respectivamente, na experiência que «articula» os diferentes meios de «produção»), desgraçadamente não temos o movimento sem o emprego da força ¹²⁸, assim também não temos as coisas «feitas», o «repouso», as coisas «que permanecem», sem o movimento que as «faz», que as «põe», que as «eleva» ao ser. Digo «eleva», mais do que «põe», porque o movimento agora, ao funcionar-se ao repouso, perde o acto que é, a favor do acto a que leva. Vimos que

¹²⁴ Embora habitualmente Aristóteles o converta com *entelecheia*. No entanto, há o passo abaixo citado (referido na nota 126), que permite minimamente esta hierarquização, em que a actos diferentes se dão nomes diferentes.

¹²⁵ Cf. J. M. LE BLOND, *Logique et Méthode chez Aristote. Etude sur la recherche des principes dans la Physique aristotélicienne*, Paris, 1939, pp. 369-370. In J. TRICOT, *La Métaphysique*, nova ed. inteiramente refundida, com comentário, Paris, Vrin, 1964, t.II, p. 512, nota 2.

¹²⁶ ARISTÓTELES, *Metaph.* Th, 8, 1050 a 21-27.

¹²⁷ *Eth. Nic.* I, 1, 1094 a 4-6. Todos os sublinhados são naturalmente nossos. Cf. os outros passos em que Aristóteles faz esta distinção e que foram referidos na nota 117.

¹²⁸ Hoje em dia, graças ao emprego generalizado da energia, já quase não temos esta experiência. A experiência de levantar, puxar, empurrar pedras, troncos... o que fosse preciso mover, em função de um objectivo. Mas basta até prolongar mais um pouco um simples exercício físico para a termos: já não somos «capazes», não temos «força» suficiente. Experiência, que esteve na base da constituição da categoria da causalidade analítica. E até da simples causalidade sintética, uma vez que desde Th. Reid se diz que, por exemplo, «o dia não causa a noite». Causalidade em geral é assim «pormos uma coisa para obtermos outra». Cf. *supra*, na nota 102, o que já dissemos a este respeito e as respectivas referências.

o movimento se articula com o repouso de tal modo que não perde a sua «perfeição», o seu carácter de «acto» tão pleno e íntegro como o acto do repouso: ele não é senão o próprio acto do repouso, só que no primeiro momento da sua duração e por isso «em contraste com o nada», coisa que o repouso já não tem: justamente, tendo-se dado o acto do movimento, *se não há a sua destruição*, «tal» acto, ele próprio, é o repouso. Mas agora — em Aristóteles — não é assim. Tendo-se funcionalizado ao repouso, não é mais «algo em si», antes é um «simples meio» para esse repouso; o acto agora é só este último e o movimento não passa de uma «potência» dele. Sem dúvida, uma potência «actuante», porque a potência que o movimento já é não é a simples «potência propriamente dita»¹²⁹. Mas, mesmo assim, «potência», porque agora se considera que «só» o repouso é acto. Daí o «acto do que está em potência *enquanto está em potência*» da sua definição; ou, como também diz um pouco adiante, «acto, sim, mas *incompleto*»¹³⁰. — Resumindo: dado o «maior valor» da permanência, e dado que o movimento é uma «condição experimental» dela, ao prosseguirmo-la, eis que o movimento tende a deixar de ser aquilo mesmo que é, para passar a ser o seu «simples» meio. Evidentemente que continua a ser o que é. Mas não se atende mais a tal, antes, «nisso mesmo» que ele é, passa a ver-se aquilo que lhe «sucede» e portanto que ele agora passa a dar, a «produzir»: o movimento, interiormente sabotado, passa a simples «função» do repouso.

É claro que o Estagirita não tem inteira consciência disto. Se a tivesse, teria superado o seu conceito de movimento, com as implicações que tal arrastaria. Ele nem sequer tem a consciência clara de que o que está em jogo — no problema da produção — é antes de mais a contraposição entre o «movimento» e o «repouso» *enquanto tais*, uma vez que, como é bem sabido, o seu movimento é antes de tudo uma «passagem entre contrários», ou, para o dizer de uma forma completa e explícita, é a «passagem de uma *matéria da privação ao hábito*»¹³¹; interessando-lhe antes de tudo a «concretude» das diferentes mudanças que ocorrem no mundo e a sua «classificação»¹³², pura e simplesmente não presta atenção a essa simples contraposição do «movimento» e do «repouso» enquanto tais. Quando no capítulo 6 do livro V parece finalmente ir pôr o problema em tais termos, imediatamente se vê que não é esse o caso: como o diz de modo expresso, «o movimento que leva a um estado no qual pára [como o movimento que leva à saúde] é antes uma *vinda* ao repouso» e não o seu *contrário*¹³³; contrários são por exemplo o «repouso na saúde» e o «repouso na doença», o «repouso na saúde» e o «movimento que vai da saúde para a doença» e, em geral e propriamente, todos os «movimentos contrários». Como quer que seja, porém,

¹²⁹ Como é o caso da *força*, a que há pouco aludimos.

¹³⁰ *Phys.* III, 2, 201 b 31-32.

¹³¹ I, 5, 6 e 7. Ver particularmente 5, 188 a 26-b 26 e 7, 191 a 4-5.

¹³² Como é bem sabido, a «geração e a corrupção», o «crescimento e a diminuição», a «alteração» e o «movimento local», respectivamente nas categorias da substância, da quantidade, da qualidade e do lugar. Ver V, 1, a partir de 224 b 35, e cap. 2.

¹³³ 230 a 4.

o Filósofo refere ao menos, expressamente, a dita contraposição entre o movimento e o repouso. E é isso — como é óbvio — o que permanentemente está implicado na produção do «contrário» a que o movimento leva ¹³⁴. Pelo que o movimento é bem — por baixo da concreta teorização da mudança — a simples «função» do repouso: não é mais o «acto que é», mas, em vez disso, sabotando tal acto, é a «potência do repouso». Ser isto e não se assumir formalmente como tal foi, sem dúvida, mais um factor que contribuiu para a «indeterminação» própria do movimento. Mas não nos devemos deixar enganar. Se é preciso uma última prova de que foi a «submissão» ao repouso que provocou a «imperfeição» do movimento — e não qualquer pretensa natureza sua — podemos tê-la comparando o movimento que está em causa com a actividade «que nada de feito deixa atrás de si». «Dançar», por exemplo, é para todos os efeitos um «movimento» — quero dizer, é igualmente um «acontecer», «contínuo» e que «advém da potência» ¹³⁵ — e mesmo assim é «perfeito». É um «acto», e mesmo o acto «por excelência» para o biólogo que Aristóteles é, porque é um «fim», porque «não se subordina» a nenhum acto mais. Na verdade, enquanto «ir para Tebas» é justamente isso, ir «para» Tebas, «dançar» obviamente não é ir «para» parte nenhuma.

§ 15. Redução tradicional do contínuo ao discreto: a segunda razão

Donde, finalmente, a segunda das razões da redução — aristotélica e depois tradicional — do contínuo ao discreto. Começando o repouso — como vimos na nova concepção — só «após» o momento de «cruzamento» do nada com o ser, a continuidade do repouso «segue» a do movimento, de tal modo que também acaba «depois» um igual momento. O movimento é assim — ao longo de toda a sua duração — *anterior* ao repouso, que lhe é *posterior*. Pois bem, apliquemos agora isto ao caso do movimento aristotélico. Tudo deve passar-se a partir daí, mas obviamente com algumas diferenças. Em primeiro lugar, este movimento é a potência do repouso, o que faz com que ele não seja mais algo em si mesmo, mas apenas «o que leva» àquele. Depois, do ponto de vista do trabalho (que está na origem destes conceitos), o repouso não começa logo após o primeiro momento do movimento, mas quando este último «pára», trate-se do alto definitivo ou de altos de descanso: preocupados, na verdade, com o fazer, não temos disponibilidade prática para observar que o respectivo repouso vai ficando para trás. Finalmente, o contínuo não se concebe segundo a *concretude* da nossa experiência, mas como o «sempre divisível», isto é, como sendo constituído *sempre*

¹³⁴ Seja de resto, tal contrário, positivo (do nada ao ser) ou negativo (do ser ao nada).

¹³⁵ Que todo o «exercício» vem da potência, isso faz parte do essencial da teoria aristotélica da causalidade (ver *supra* nota 82) e vê-se com particular nitidez por exemplo no passo em que o aluno mostra o respectivo saber adquirido: «os mestres só julgam ter atingido o seu fim quando mostram o aluno em acção; sem isso (...) não se sabe se o aluno *possui* ou *não* a ciência» (*Metaph.* Th. 8, 1050 a 18-21). Aliás, todo o movimento vem de um motor e o acto deste, pelo seu lado, é um exercício.

já por «partes extensas»¹³⁶. Do conjunto destas diferenças resulta, não que há duas dimensões de continuidade (com a passagem constante do movimento para o repouso), mas uma só, a do movimento, o qual é constituído sempre já por «partes extensas» e que, quando pára, tem «à sua frente» o repouso¹³⁷. Ou seja, aí temos justamente o repouso como o «limite» do movimento: este não «acaba» só, mas há *outra* coisa que o acaba, que o limita. Outra coisa, que vem do movimento sabotado por ela: este é, a cada momento que se considera a sua paragem, a potência «daquilo a que leva» e que o «limita»; é, em resumo, a «potência de limites». — Isto, como é óbvio, ao nível da continuidade do «movimento». Mas generalizá-lo à continuidade da «extensão» propriamente dita ou que permanece não foi difícil. Ao ser percorrida por tal movimento, nada mais natural do que interpretá-la em idênticos termos: a cada momento, a parte anterior passou a ser a «potência de limites».

§ 16. A primeira razão

Este, pois, um dos modos da redução do contínuo ao discreto. Só que tal modo não é inteiramente preciso. Nós estamos — e julgo que com Aristóteles — a interpretar o «repouso», que vem «a seguir» ao movimento, como «limite» deste, generalizando-o depois à extensão. Mas isto não é bem assim. Ou antes, o repouso é sem dúvida um limite, porque vem imediatamente «depois» do movimento, mas não é um limite tal como este se constituiu e generalizou, isto é, como algo que, se não é «inextenso», tende pelo menos para isso. O repouso enquanto tal tem tão pouco desta necessidade que, ao contrário, pela sua própria natureza, pode estender-se «por uma enorme duração». O que significa que, ao interpretarmos o repouso em termos efectivos de limite — como na verdade acontece ao dizermos que o movimento é a «potência de limites» — já temos de ter antes esses limites constituídos enquanto tais. A partir daí, sem dúvida, eles podem ser produzidos pelo movimento. Mas só a partir de então. E eis-nos na primeira e *fundamental* razão da redução do contínuo ao discreto.

Seja uma simples linha. Se não a determinarmos interiormente, não sabemos, ao percorrê-la, «onde» estamos. Este é um primeiro dado: a linha precisa — do

¹³⁶ Aristóteles — e depois dele julgo que sempre — quer com efeito um contínuo «acabado», «absoluto» (como dizíamos na nota 119) e então é levado a uma concepção de contínuo que envolve o infinito: o seu contínuo é, como bem se conhece, o «sempre divisível». — Tal concepção, porém, não é possível. É certo que tal infinito, que tal divisibilidade está em potência. Mas não se pode manter sempre, como precisamente se supõe. O *progresso efectivo* do movimento exige a *actualidade* do respectivo percurso: não pode «saltar» segundo as «partes» consideradas. Isto é aliás bem visível do ponto de vista da *actualidade* do instante e já observámos como Aristóteles, precisamente deste ponto de vista, foi levado à concepção da continuidade do tempo em termos dessa *actualidade*, com as dificuldades que daí derivavam (cf. *supra*, nota 74). Pelo que, ou se vai até ao «in-extenso», e com ele não se pode constituir a extensão, ou se aceita resolutamente a *concretude* da nossa experiência. Não vejo outro modo de se poder constituir a continuidade senão o desta concretude já referida na nota 119. Cf. *infra* o § 17, onde, a propósito de se pensar o presente, se sintetiza toda a questão.

¹³⁷ Não que, terminado o movimento, se faça ainda alguma coisa. Mas é «depois» que «isso», permanecendo (porque não se destrói), é repouso.

ponto de vista prático e depois teórico — de ser «determinada interiormente». Há dois modos de o fazer. Um consiste simplesmente em considerá-la como «cortada»: haverá uma parte antes, um hiato e uma parte depois. Não foi isto o que aconteceu; pelo menos, não foi o que se impôs e generalizou. Se tivesse sido, teria havido logo ao princípio a continuidade não-sabotada que expusemos e não se poria o presente problema, que é o de saber como apareceram os limites enquanto «algo em si mesmos», «sabotando» depois aquela continuidade. O que aconteceu, na verdade, foi que a linha se determinava, no imediato da experiência, pelo sinal «gráfico» do ponto (para já não falar por exemplo nos efectivos marcos de uma estrada) ou pelo «móvel» que a percorria ¹³⁸. E eis já feito o essencial. Tratando-se de coisas efectivamente «extensas» — que demarcam *na linha* igual extensão ¹³⁹ —, estes «sítios» não são de modo nenhum o nada. Sem dúvida que tendem para a «in-extensão»: tal como é preciso ainda determinar interiormente cada uma das partes da linha inicialmente obtidas, para continuar a saber onde estamos, assim também é preciso determinar o próprio espaço ocupado pelo móvel utilizado, o que leva em última análise à transformação dos «círculos» dos corpos em pontos; e estes últimos, eles próprios, sendo ainda extensos, tendem pela mesma lógica — a fim de se poder determinar toda e qualquer porção de extensão — para a *rigorosa* inextensão ¹⁴⁰. Mas nunca a atingem. Em primeiro lugar, porque não esquecem a sua *origem* extensa. E depois e sobretudo porque, como acabámos de ver, não estamos simplesmente a «cortar» a linha — isso foi justamente o que não se fez, pelo menos o que não se impôs como a determinação da linha — mas a considerar uma «parte», um «ponto», «algo» *dela*: se, com efeito, não se trata de um «hiato», temos ainda sempre, como é óbvio e por mais pequeno que seja, *algo* «da própria linha». É claro que isto implica a ambiguidade: se o ponto fosse mesmo *in-extenso*, ele seria o *nada* puro e simples e só se poderia pensar como a «pura» divisão, como o «hiato» entre as duas partes. Mas tal ambiguidade é-lhe essencial: é porque quer a inextensão mas nunca vai até ao fim que «já não tem partes mas é ainda algo»: a extensão dá-lhe a realidade e a função a inextensão. Daí que ele possa ser, como vimos Aristóteles dizê-lo, simultaneamente o que «une» a linha e o que a «divide», sendo neste caso «o fim de uma parte e o começo da outra» ¹⁴¹. Une-a, se o pensamos como uma «parte» efectiva da linha, que então, embora em acto em relação à restante linha, não é um «corte» mas justamente «algo» que estabelece a união. Divide-a, se o pensamos com essa função; mas, como vimos, porque só havendo algo em si

¹³⁸ Para o ponto, isto é evidente. Quanto ao papel do móvel na determinação do movimento, é bem conhecido o que Aristóteles a este respeito diz, nomeadamente no seu tratado do tempo. Ver *Phys.* IV, 11, 219 b 17; 23-25; 220 a 3-4; etc.

¹³⁹ Para já só considerarmos a linha e não o que se lhe sobrepõe.

¹⁴⁰ Notemos que mesmo o «cruzamento» de que falámos não é, neste sentido e naturalmente, a determinação última do contínuo, visto que é ainda uma «parte»: cf. *supra*, nota 119. Limite, só o pode ser o limite, o topo da própria linha. Aliás, como o dizíamos há pouco, não tem sido assim que a tradição tem posto o problema do contínuo, mas em termos do «sempre divisível»: cf. *supra*, nota 136.

¹⁴¹ Cf. *supra*, notas 99 e 56.

mesmo isso pode ser simultaneamente «fim de uma parte e princípio da outra», divide-a precisamente sendo «algo em si mesmo». Algo em si mesmo, que não só é o mais importante da linha (e do contínuo em geral) porque — não o esqueçamos — o ponto nasceu como o seu «onde», a sua «necessária determinação», mas, sendo de uma outra natureza, sendo inextenso face à linha extensa, «transforma até ao fundo» a própria realidade desta. Se ele é *inextenso* e é o que *determina* a continuidade, esta passa a ser, até ao âmagô, até ao fim interior de si mesma, *sua* função: deixa de ser a «extensão» que é, para passar a ser a «potência de inextensos», a «potência de limites».

Em *Nova Filosofia*¹⁴² defendemos que a determinação da continuidade pelos limites não era suficiente para «criar» os limites e com eles «sabotar» a continuidade; pelo que, esse duplo facto só poderia ter advindo da sabotagem do movimento pelo repouso, ou seja, através da razão há pouco analisada. Isso aconteceu por dois motivos. Em primeiro lugar, só recentemente me apercebi de que os limites podiam ser pensados — ainda que ambigualmente — como algo «da própria continuidade» e não, portanto, necessariamente em termos de «pura» divisão, como um «corte» nela. Pelo que, assim sendo, não só não é preciso criar os limites, como é possível o eles aparecerem como o *acto* da simples *potência* que a continuidade então passa a ser. E depois, se a solução pôde parecer exactamente a da concepção aristotélica da correlação «movimento-repouso», isso foi evidentemente porque já se pensava essa correlação a partir dos termos da «continuidade-limite» que nos tinham advindo da simples «determinação interior» das grandezas. Ou seja, foi já *sobre* esta última concepção da continuidade que se pôde pôr o problema naqueles termos. Mas — sobre esta base — não se poderá dizer que a correlação movimento-repouso não veio acentuar, não veio «dobrar» a anterior concepção, do seu específico ponto de vista. Basta, para disso nos convenceremos, voltar ao argumento da ida a Tebas. «Se com efeito — escreve o Filósofo — a extensão é composta por indivisíveis, também o movimento sobre esta extensão será composto por movimentos indivisíveis: por exemplo, se ABC é formada pelos indivisíveis A, B, C, o movimento DEF do móvel Z sobre a distância ABC terá as respectivas partes indivisíveis. Ora, se a presença do movimento acarreta que algo se move e o facto que algo se move acarreta a presença do movimento, então a acção de ser movido será também formada por indivisíveis: Z será movido segundo A com o movimento D, segundo B com o movimento E e segundo C com o movimento F. *Só que, é forçoso, o movido não pode, ao mesmo tempo, ser movido daqui até lá e ter acabado o seu movimento no ponto para o qual ele se move quando move*: por exemplo, se se vai a Tebas, não se pode, ao mesmo tempo, ir e ter ido a Tebas»¹⁴³. Parece claro: o que o ponto é para a linha é-o, para todos os efeitos, o repouso para o movimento. O paralelo é completo. Mas, se completo — é essa a questão —, o mínimo que então se poderá dizer é que a funcionalização da «continuidade ao limite» *também* se pôs em termos de «movimento-repouso», com toda a importância que esta

¹⁴² Pp. 61-63.

¹⁴³ ARISTÓTELES, *Phys.* VI, 1, 231 b 21-232 a 1. O sublinhado é nosso.

última correlação sempre teve no conjunto da experiência humana (não esqueçamos que foi esta experiência que, como o observámos na nota 102, constituiu a categoria da causalidade). De qualquer modo, porém, repitamo-lo, as duas correlações são especificamente diferentes e o limite *enquanto tal* é só da segunda. Donde a resposta: a razão básica e fundamental é uma, mas houve uma outra que historicamente a dobrou do seu ponto de vista específico.

§ 17. O presente como concreto e contínuo

Sabemos agora — ao menos nas suas grandes linhas — qual é a nova noção de contínuo e conhecemos melhor a antiga, bem como um conjunto de outras noções que com estas se relacionam. Falta saber, para tentar responder à dificuldade aristotélica da continuidade do tempo, como se deve efectivamente pensar o presente. Isso levar-nos-á não só a uma «última precisão» do que é o contínuo e à concepção do presente «em termos de continuidade», mas também a um «aprofundamento» do conceito aristotélico de tempo, quer encontrando o seu verdadeiro «conceito básico» quer estabelecendo as «últimas relações» entre tempo e movimento.

Vimos — e é bem conhecido — que o presente é para o Estagirita, não só o que há de *actual* no tempo, mas também um indivisível *limite* que, para além de dividir, estabelece a *continuidade* entre o passado e o futuro. Pois bem, ele é sem dúvida o que há de *actual* no tempo, mas não pode nem ser um verdadeiro limite nem o que estabelece a continuidade entre o passado e o futuro.

Depois das análises efectuadas, isto já não é difícil e nem mesmo longo. Não pode ser um limite, porque este, com a sua indivisibilidade, com a sua in-extensão, nada é. E não pode estabelecer a continuidade entre o passado e o futuro, porque não só, se os divide, não pode — como vimos ao analisar no § 5 a opinião de Carteron — enquanto tal uni-los, mas também porque, se é algo de «*actual*», é algo de «*qualitativamente diferente*» do passado e do futuro e não pode haver, como observámos o próprio Aristóteles estabelecê-lo em geral, nenhuma passagem contínua entre o qualitativamente diferente; entre, por exemplo, «uma linha e uma marcha»; não havendo, com efeito, nada de especificamente comum entre estas duas coisas, não pode evidentemente haver a «*unidade*» que a continuidade exige, «*mesmo — sublinha o Filósofo — que o tempo da passagem seja sem lacuna*», contínuo portanto¹⁴⁴. É estranho nunca se ter visto este último ponto e sempre se tenha posto a continuidade do tempo em termos da passagem do «passado para o futuro através do presente». Isso deve-se provavelmente a que se vem do movimento, de tal modo que, se o instante rompe a sua continuidade, deve depois restaurá-la. E também, sem dúvida, porque o instante, sendo um limite, não pode constituir ele mesmo uma continuidade, acontecendo ao contrário que *pertence* à continuidade do passado e do futuro. E ainda — de forma positiva — porque mesmo que (como o vamos dizer) o próprio presente *tenha a sua dimensão*

¹⁴⁴ Cf. *supra*, nota 121. Ver todo o passo: V, 4, 228 a 20-b 10.

continua própria, tal como o passado e o futuro têm cada um a sua, é preciso articulá-los ainda a todos numa única unidade, uma vez que o presente é por definição o «acto» que se dá «entre o passado e o futuro». Mas deixemos estes pontos para já. Antes de tudo, o que é preciso relevar é que o tempo introduz uma diferença «qualitativa» no movimento¹⁴⁵. Se se tratasse simplesmente de «dividir» este último, estabeleceríamos a divisão e teríamos antes «movimento» e depois «movimento». Ao instituímos o tempo, não nos limitamos a fazer isto; ao contrário, consideramos a parte anterior como «passado» e a posterior como «futuro». Ora, o que pode significar o passado como passado e o futuro como futuro? É evidente: se é passado, «já não é» e, se é futuro, «ainda não é». Ambos se contrapõem *mutuamente*, porque um «já» e o outro «ainda» não são, e se contrapõem *em conjunto* ao presente, porque ambos «não são», face a um presente «que é». Mas — precisemo-lo bem — este «não ser» do passado e do futuro não significa um não-ser *absoluto*. Na concepção das nossas preocupações quotidianas, o passado são «as próprias coisas» de ontem e o futuro «as próprias coisas» de amanhã. E se depois, na concepção tradicional do tempo como *nada*, que atrás expusemos (§ 10), essas coisas tendem a ser pensadas como «nada», é sempre ainda «em função delas» que tal acontece: o nada do passado é ainda pelo menos a tumba «delas» e o futuro o «seu» torrão natal: jamais se esquece em absoluto o antigo ser que aí esteve ou o futuro ser que aí estará; se em absoluto se esquecesse, pura e simplesmente não haveria o tempo tal como o concebemos, como a «tríplice» dimensão do passado, do presente e do futuro, mas só o puro presente: o nada, como dimensão, é com efeito o nada *de* tal ser; se, para além do presente, há aquelas dimensões, é porque o ser «por lá anda», sob esse nada. É bem conhecida, de resto, e vê-la-emos mais adiante, a solução augustiniana para o nada ôntico do passado e do futuro: o passado existe ainda «na memória» e o futuro «na imaginação». Tal como é bem conhecido, e vê-lo-emos também no seu lugar próprio, que em Bergson e em Husserl o tempo começa com a «memória». O «não ser» do passado e do futuro não é pois, repitamo-lo, um nada absoluto mas as «próprias coisas» de ontem e de amanhã, que nós temos nas nossas preocupações quotidianas «imediatamente» e «acabamos por ter» na concepção do tempo como *ser*, a única enfim possível; pelo caminho, na concepção do tempo como *nada*, acentuamos o nada ôntico do passado e do futuro, mas conservamos a respectiva memória e imaginação. Ora, nestas condições, que pode esse «não ser» significar, face ao «ser» do presente? É óbvio: «o que é», próprio do presente, só pode ser — para o dizermos com a palavra de Husserl que se tornou clássica — o que se nos dá «em pessoa», «em carne e osso», na *sensação*¹⁴⁶, enquanto o que «já não é» ou «ainda não é» é por sua vez o que se nos dá *em imaginação*, mediante a «memória» ou a «previsão». Esta a diferença qualitativa introduzida

¹⁴⁵ Como o sublinhámos acima no § 4.

¹⁴⁶ Husserl (e com ele a tradição) diz naturalmente «percepção». Porque, sem dúvida, do ponto de vista da «identificação» das coisas, é ela o mais importante. Mas porque ela é já um composto de «sensação» e «imaginação», do ponto de vista da «evidência» é a sensação o mais importante. Sendo a evidência que aqui está em jogo, é a sensação que nomeamos. Cf. para o conjunto do problema J. REIS, *o. c.* § 60, pp. 161-163.

pelo tempo no movimento: a «memória» para o passado, a «sensação» para o presente, a «previsão» para o futuro. O que vem a significar — era o ponto — que não há mesmo, como agora é claro (sensação não é imaginação), a passagem contínua entre os três elementos. Porém, isso não significa — importa contrapô-lo logo — que a dita continuidade não possa existir dentro de cada um deles. Aliás, que a há dentro do passado e do futuro, tal é um dado da tradição. Só não é um dado pensar o presente, ele próprio, como uma continuidade. No entanto, o simples facto que o passado e o futuro não são senão, respectivamente, o «anterior presente» e o «posterior presente» deveria ter levado — já que eles são contínuos — a essa própria continuidade do presente. Foi talvez o conjunto das razões já assinaladas — e nomeadamente a segunda — que não o permitiu: se o presente, com efeito, é um instante *indivisível*, ele não pode de toda a evidência, ele próprio, constituir uma continuidade, antes pertence por definição às continuidades do passado e do futuro. Parece que estamos numa aporia: por um lado, a própria continuidade do passado e do futuro parece exigir a continuidade do presente; mas, por outro, esta não é possível por ter de ser constituída por indivisíveis. Não se poderá — podemos nós perguntar agora — conceber o presente como «indivisível sem dúvida ao nível da concretude da experiência», no entanto nem por isso como *limite*, como *absolutamente* indivisível, de tal modo que, sim, poderíamos constituir a continuidade com a sua mais pequena «parte», sem incorrer na objecção aristotélica de que se o presente não é indivisível então ele encerra até o «passado no futuro» e o «futuro no passado»¹⁴⁷?

O que evidentemente está em jogo — mais uma vez — é a própria noção de contínuo. Já vimos que os «limites» como «algo em si mesmos» nada são e, consequentemente, que a continuidade não é a «potência deles», antes é «alguma coisa em si mesma», os limites não sendo senão o deixar de haver a coisa em questão, o seu «acabar». Mas vimos mais. Só depois de termos a *explicitude* daquilo em que falamos se pode dizer que temos as coisas «a que nos referimos»; porque o contínuo é uma multiplicidade, ele precisa obviamente desta explicitação. Nesse sentido, já dissemos igualmente (no § 8) que a própria extensão dos corpos implica o movimento do espírito que a percorre. Tal como dissemos mais tarde, referindo-nos desta vez ao movimento propriamente dito, e portanto a todo ele, que justamente o *movimento* implica a *actualidade* do seu percurso, posto que não pode avançar «aos saltos», segundo as «partes» do contínuo não interiormente actualizadas¹⁴⁸. Destes dois pontos resulta que a *concepção aristotélica do contínuo como algo que em última análise é sempre uma «parte interiormente em potência» — ou, o que é o mesmo, como o «sempre divisível» — não é afinal possível*. Só o parece, porque não se põe o problema da *explicitude* nem o da necessária *actualidade* do movimento. Mas onde nós encontrámos — de um modo ainda mais nítido — que isto era assim foi na «articulação do movimento com o repouso» e é agora na questão da *actualidade* do tempo, ou seja, na questão de saber o que é efectivamente o presente «entre

¹⁴⁷ ARISTÓTELES, *Phys.* VI, 3, 234 a 11-13.

¹⁴⁸ Cf. nota 136.

o passado e o futuro»¹⁴⁹. — Naquela articulação, com efeito, o repouso não poderia começar ao mesmo tempo que o movimento, não poderia ser-lhe simultâneo, antes teria de haver «um primeiro momento», que seria o do movimento, e só depois, isso permanecendo, isso seria o repouso. Ora, como se poderia determinar este «momento»? Poderia ser um limite e por isso inextenso? É evidente que não, porque, a ser in-extenso, nada seria, e não haveria a anterioridade do movimento em relação ao repouso. Então seria uma parte? Mas se fosse uma parte, não teríamos o movimento — o contraste entre o ser e o nada — já num primeiro momento dessa própria parte, de tal modo que, depois, já teríamos o repouso no próprio movimento? Donde, a solução apontada: o contínuo, na sua actualidade, não podendo ser constituído pelo limite, que nada é, só pode ser constituído por «partes» que, *na concretude da experiência, não têm qualquer extensão*, pelo que podem efectivamente ser o constitutivo último da continuidade¹⁵⁰. O «cruzamento» entre o ser e o nada, a que se reduz o movimento, era mesmo um exemplo particularmente feliz: dando-se num único momento, justamente o momento (à letra) de «cruzamento» entre o nada e o ser, não tinha nem uma duração para antes nem uma duração para depois, embora tivesse uma duração concreta, que a um outro nível poderia ser revelada. — Acontece o mesmo agora com o presente, entre o passado e o futuro. Se ele fosse, como é em Aristóteles e depois em toda a tradição, um simples limite, rigorosamente inextenso, ele nada seria, e então o tempo só seria composto por «passado» e «futuro»; ou seja — e porque isso naturalmente não se daria só para um presente mas para todos — seria composto pela referência¹⁵¹ a um absoluto — justamente o presente — que *não existiria*; o que quer em última análise dizer que seria composto por uma referência que, ela própria, não poderia existir, por falta do referido, e portanto não haveria até, para além desse presente, *quer o passado quer o futuro*. Se for já uma parte, será «extenso» e prestar-se-á à objecção aristotélica há pouco recordada de que nele haveria tempo, com o «futuro no passado» e o «passado no futuro». Mais uma vez, só a «concretude experimental» da continuidade permite a solução. No «imediatamente da experiência» há «partes» — isto é, constituintes efectivos dessa continuidade — que, no entanto, a esse nível, não têm qualquer duração, qualquer extensão. Chamar-lhes-emos, para as distinguir dos instantes in-extensos da tradição (mas poderíamos perfeitamente continuar a chamar-lhes «instantes», desde que lhes devolvêssemos o seu real sentido), «instantâneos»: algo que efectivamente *existe*, e portanto que a um nível mais microscópico pode revelar-se extenso, mas que ao nível considerado *não* tem extensão. É o caso dos referidos «cruzamentos», e o caso, por exemplo, da «aresta» de um cubo a percorrer a face de um outro cubo. A aresta, mesmo que não seja muito perfeita, é, em relação às faces, «algo sem

¹⁴⁹ Foi aliás deste último ponto de vista que Aristóteles também foi levado, como observámos, a pôr a continuidade do tempo — e depois, de algum modo, a continuidade em geral — em termos de *actualidade*. Cf. a nota 74, acabada de referir na nota 136, para a qual remetia a nota anterior.

¹⁵⁰ Cf. nota 119.

¹⁵¹ Refiro-me naturalmente à doutrina husserliana, há pouco evocada, da articulação entre «imaginação» e «percepção»: o «formal» ou «vazio» é sempre *função* do «material» ou «cheio».

extensão», justamente a «unidade» dessas ou de outras extensões. Ou se se quiser, e isso estará no limite da nossa «experiência quotidiana imediata», é o caso dos «gumes» das nossas ferramentas: isso não é ainda o puro limite, isto é, o nada — ele está lá tanto que corta! —, mas ao nível dessa experiência imediata (isto é, sem meios suplementares de análise) não tem quaisquer partes, não é minimamente divisível. — Isto, pois, o que é o contínuo na sua *actualidade* e última *explicitude*. Não podendo ser composto por puros limites, que nada são, nem por partes extensas, que já são contínuas, ele é composto por efectivas «partes», que ao nível considerado «não» têm extensão.

Donde, o *concreto* presente. Ele é um «cruzamento», uma «aresta», um «gume». E um gume que — se o passado e o futuro são contínuos — se constitui como uma *continuidade própria*. É preciso não pensar o presente só como «o que está entre o passado e o futuro», mas também — e até antes de mais, porque é ele o original, o absoluto da referência (e é mesmo isso que se passa na maior parte da nossa experiência) — como uma «dimensão contínua própria». O que está antes do presente não é assim, deste ponto de vista, o passado e depois o futuro (isto é, a *imaginação*), mas o presente anterior e o presente seguinte (a *sensação*): vimos do presente anterior (e do outro e do outro... desde o primeiro) e vamos para o seguinte (e outro e outro... até ao último). O presente é deste modo, efectivamente, uma continuidade própria, que abarca a totalidade do tempo. É certo que lhe vai no encaço o passado e o antecede o futuro, mesmo que, atentos ao presente, ao que «efectivamente acontece», não os pensemos nessa altura. Mas isso não vem em nada anular essa «dimensão contínua do presente», esse seu «fluir próprio». Para o vermos bem, digamos primeiro em que consiste, com exactidão, essa continuidade e depois articulemos mutuamente as três dimensões contínuas do tempo.

Sintetizemos o primeiro ponto do seguinte modo. «Se o gume, ao seu nível, é inextenso, sair dele é estar em outro e outro, etc. Pois bem, se em vez de *pararmos* minimamente (para que um não seja o outro)¹⁵², não pararmos *em absoluto*, e assim pura e simplesmente avançarmos, teremos a continuidade que procuramos». Acrescentemos apenas que — para ser o *puro* tempo, em que *nada* permanece — esta continuidade tem naturalmente de se pensar, não à maneira da «linha» traçada pelo lápis, a qual vai ficando para trás, mas como um «ponto luminoso que se desloca». Ou melhor: ele obviamente não se desloca, antes é sempre «outro»; mas é como se fosse o mesmo a deslocar-se, para efeitos de se ver que nada fica para trás; «estamos *sempre* em outro presente, nada conservando do anterior, que desaparece na exacta medida em que outro aparece», eis o que é o presente na sua continuidade¹⁵³.

E agora, apesar de não poder haver continuidade entre o passado, o presente e o futuro, a sua articulação é fácil. Digamo-lo assim. «A continuidade do presente arrasta atrás e adiante de si — à distância de um «cruzamento», de uma «aresta»,

¹⁵² Lembremo-nos de que parar era a discretude.

¹⁵³ Mesmo este «deslocar» sempre «outro», como veremos ao tratar de Bergson, ainda conserva a memória do espaço. Mas para o que aqui nos interessa é suficiente esta imagem.

de um “gume” — um aumento da continuidade do passado e uma diminuição da continuidade do futuro. No fundo, podemos mesmo considerar que eles constituem ainda uma única continuidade, só que não mais “enquanto tais”, mas enquanto o “puro acontecer” que está por baixo deles, ou seja, enquanto justamente abstraído o “já não”, o “agora sim” e o “ainda não”.

Julgo que assim se vê que, apesar de o passado ir no encalço do presente e o futuro o anteceder, há bem uma dimensão contínua do presente. Quando se salta (em continuidade) para um novo «gume» é que o anterior se transforma em passado; e esse para que se saltou já não é futuro, porque entretanto o futuro recuou para além do novo presente. Como dizíamos, o passado e o futuro estão sempre, em relação ao presente, «à distância de um “gume”», o qual é esse mesmo presente, na sua continuidade. Tudo depende, em última análise, do modo como consideramos os elementos do tempo. Continuando na efectividade do presente (como nos sucede na maior parte da experiência, sempre que tomamos atenção ao que acontece), temos a continuidade deste. Cortando essa continuidade e estando num presente que não é mais uma sensação mas — ocupando o tempo dessa sensação possível — uma imaginação para o passado ou para o futuro, temos justamente o passado e o futuro; com a sua continuidade mais ou menos explícita, consoante o modo efectivo como os pensamos. Tudo está em caminhar na crista do presente (como nos sucede na efectividade da experiência) ou, durante partes desse presente, referirmo-nos ao passado ou ao futuro.

§ 18. *O verdadeiro «conceito básico» de tempo*

E estamos agora em condições de compreender que o «conceito básico» de tempo não é ainda afinal o de Aristóteles. Nas suas referências a Platão, o Filósofo reprova-lhe, como vimos, que ele se tenha limitado a «contar» o tempo, segundo os dias, os meses e os anos, em vez de dizer «o que ele é» (*ti esti*). Esperaríamos que, por sua vez, ele haveria de seguir pelo verdadeiro caminho. As coisas, no entanto, não são assim tão simples. Sem dúvida, nele, a unidade de medida não são mais as «revoluções completas» dos astros (os dias, os meses, os anos), antes é o instante inextenso, que desta maneira pode medir toda e qualquer parte dessas revoluções, incluindo as infinitamente pequenas. E por outro lado, partindo do movimento, ao juntar-lhe a divisão segundo o «antes», o «agora» e o «depois», ele parece na verdade descobrir em quê o tempo é especificamente diferente daquele, ou seja, parece encontrar a sua efectiva definição ou essência. Mas encontra mesmo? Digamos, em primeiro lugar, que a mudança de uma unidade de medida para outra não faz evidentemente que se deixe de contar o tempo. E depois, e sobretudo, é um facto que Aristóteles consegue encontrar um conceito próprio, específico, para o que o tempo é. Mas na realidade trata-se muito mais de um conceito de «contagem do tempo», do tempo como «contagem», do que daquilo que ele é «em si mesmo» e portanto «basicamente». No fim de tudo — ou antes de tudo — o tempo é «em si mesmo» o simples *movimento*, enquanto a *contraposição do ser ao nada*. É que, como vimos, só há tempo se *algo acontece*, e é a *esse nível* que se dá o acontecer. Isto é aliás tanto assim que

Aristóteles faz do movimento o sujeito do tempo: é o «acontecer contínuo» do movimento que se conta como «antes», «agora» e «depois». Só que, em primeiro lugar, o movimento é, para o Estagirita, da ordem da potência e por isso «imperfeito», pelo que não é visível que ele seja a «contraposição real e sucessiva do ser ao nada» (§ 11) e portanto o *original* «antes e depois»: o «acontecer do ser, a partir do seu nada anterior» ou o «acontecer do nada, a partir do seu ser anterior». E depois e sobretudo Aristóteles está, à partida, ao tratar do tempo, tanto na perspectiva da «contagem» desse acontecer contínuo que o acontecer mesmo passa para segundo plano e quase desaparece. Ele está lá sem dúvida, pelo que, deste ponto de vista, até se pode dizer que é já o Filósofo que diz que o tempo é o movimento. Mas este último, o acontecer contínuo, não é senão o sujeito, a matéria para a *determinação formal* do tempo, e é a «contagem» que fica como a sua nota *definidora*, a sua *essência*: tempo, para o Estagirita, significa rigorosamente, uma vez posto o acento nos sublinhados: «movimento *já não presente*», «movimento *presente*» e «movimento *ainda não presente*», os três elementos constituindo a *totalidade*. Daí que não seja por acaso que Dubois, na sequência de Festugière, aprove vivamente S. Tomás por ter posto o problema justamente em termos de *totalitas temporis*¹⁵⁴; e que o próprio Aristóteles não só diga, na sua famosa definição, «o número [e não simplesmente a *divisão*, por exemplo] do movimento segundo o antes e o depois», mas compare o instante, como «unidade de número», ao «cavalo unidade» que percorre um conjunto dado de cavalos para ver *quantos* são¹⁵⁵. A despeito da afirmação do papel do movimento no tempo, este último é assim, de toda a evidência, para Aristóteles, eminentemente uma «contagem». Aliás, veremos já no próximo parágrafo que a despeito desse papel do movimento no tempo — patente na própria definição — este último abstrai ao fim e ao cabo daquele, constituindo-se como algo isolado; o que é mais uma razão para que, longe assim do efectivo acontecer, se não veja onde está, antes de tudo, o tempo.

E não se diga — importa talvez acrescentá-lo para que não restem dúvidas — que o passado e o futuro são, enquanto tais, «não ser», face ao «ser» do presente, e portanto que o acontecer do tempo se passa a esse nível e não ao nível da «contraposição entre nada e ser» que é a própria essência do movimento. Porque, como o analisámos há pouco, o «não-ser» do passado e do futuro não é absoluto, antes trata-se apenas de ter «em imaginação» o que no presente se tem «em pessoa». Pode, sem dúvida, em virtude da concepção tradicional do tempo como nada (§ 10), ter-se a ilusão de que a passagem do futuro para o presente e depois para o passado se dá respectivamente entre o nada e o ser e o ser e o nada. Mas, justamente, não passa de uma ilusão. O passado e o futuro de *cada coisa* — porque ela só dura o tempo que dura — é de facto o nada. Mas é o nada *dela*: durante esse nada, há as *outras* coisas; se precisamente não as houvesse, nem teria sentido falar nesse passado e nesse futuro como «dimensões próprias»: o simples nada, como então realçámos, *não* constitui qualquer dimensão. O passado e o

¹⁵⁴ J. M. DUBOIS, *o. c.* p. 109.

¹⁵⁵ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 12, 220 b 19-20.

futuro são pois as *próprias coisas* passadas e as *próprias coisas* futuras, só que não «aí», «à mão», mas «lá», «fora de alcance». E assim a mudança, o acontecer que procuramos para que possa haver tempo não é na verdade o da passagem do futuro ao presente e deste ao passado. Nesta passagem, sublinhemo-lo mais uma vez, só muda o estar «em imaginação» ou «em pessoa»; e muda porque nós vamos naturalmente no rio do tempo e, a cada novo presente (que está «aí», que nos fica «à mão»), nos fica «longe» o passado e o futuro. Se é necessário, para haver tempo, que haja mudança, que algo efectivamente aconteça, então ele *só pode estar* no próprio acontecer do movimento. Se Aristóteles ao fim e ao cabo não o viu, isso deve-se, como o assinalámos, à sua atitude básica de contar o «antes», o «agora» e o «depois» do tempo, à sua concepção do movimento como «potência» e ao anunciado «isolamento» do tempo em relação ao movimento. Se não se pratica este isolamento, se não se está naquela atitude e se se vê com nitidez o que o movimento é — a simples mas exacta «*contraposição do ser ao nada*», o «*acontecer do ser*»¹⁵⁶ —, é imediatamente claro não só que o movimento é um acontecer mas também que ele já tem o «antes» e o «depois», e o tem «no sítio certo», a saber, no que Dubois chama a sua «dimensão ontológica»¹⁵⁷.

Não se quer, obviamente, dizer com isto que não seja importante a dimensão da «extensão» e consequentemente da «contagem». Ao contrário, ela é mesmo tão importante que — sob um outro nome, a «sucessão» — acabou até por, sem mais, *definir* o tempo, designadamente desde Kant. Precisamos também de saber como o «ser» se sucede um ao outro. Mas — e a questão é essa — esta própria sucessão — que vai do «ser» anterior ao «ser» posterior — *funda-se* na sucessão que vai do «nada» anterior ao «ser» posterior: é porque uma coisa *acontece* a seguir à outra que ela vem *a seguir* a esta; se ela já existisse antes, não lhe seria, como é óbvio, sucessiva mas simultânea. E assim não basta ficar na superfície dessa dimensão da extensão, da sucessão kantiana, «contando» o tempo à maneira de Aristóteles ou de Platão, antes é preciso ir mais fundo, ao próprio «tempo» na sua essência básica. Aliás — e só isto nos deveria fazer pensar já — dizemos justamente «tempo» passado, «tempo» presente e «tempo» futuro. *Tempo* é já cada um dos momentos da sucessão do tempo. Ele é o próprio «acontecer», que está na base — e é a «dimensão ontológica» — dessa sucessão. O que vem a significar que o «conceito básico» de tempo é afinal o de Plotino: se o movimento é a *contraposição do ser ao nada*, temos precisamente «isso que aí está e não estava», ou seja, estamos a lidar com um ser que, «face ao ser eterno, tem o nada antes». Mas deixemos naturalmente este último ponto para já e voltemos antes, para terminar, a pôr o problema aristotélico da diferença entre tempo e movimento, alargando-o agora também ao descoberto tempo «básico». Encontraremos alguns aspectos novos que vêm iluminar toda a sua teoria do tempo e mesmo a teoria geral do tempo.

¹⁵⁶ E sempre, negativamente, a «*contraposição do nada ao ser*», o «*acontecer do nada*».

¹⁵⁷ Cf. *supra*, nota 113. E igualmente J. REIS, *o. c.* p. 52, nota 3 e p. 69, nota 2.

§ 19. *Tempo e movimento*

Vimos que — considerado o tempo como «sucessão» — Aristóteles negava a identidade entre tempo e movimento. Por duas razões: porque há muitos movimentos e o tempo é único e porque os movimentos podem ser mais rápidos ou mais lentos quando o tempo é uniforme. Isto, para além de o tempo implicar uma divisão, o número, que o movimento na sua continuidade não possui. Deixemos, porém, este último ponto, porque não é ele o essencial; para a contagem do tempo segundo o antes, o agora e o depois, é preciso sem dúvida introduzir essa divisão e essa qualificação, mas não é isso que antes de mais está em jogo. Antes dessa contagem, é preciso saber «onde» está o tempo, se neste ou naquele movimento, se em nenhum, e com que velocidade. O Estagirita diz que o tempo não pode ser o movimento porque estes são vários e aquele é único. Mas quando quer encontrar mesmo o tempo único, não só parte de tempos efectivamente múltiplos como, por outro lado, chega a movimentos únicos. Parte de tempos múltiplos, ao estabelecer a unidade abstracta do tempo: sendo este o número do movimento e havendo múltiplos movimentos, haverá por definição tanto de uns como de outros: «na medida em que há movimento — escreve — há um número *para cada um*»¹⁵⁸; e logo a seguir: «é um facto que no mesmo instante se realizam os movimentos de várias coisas, *os quais deveriam ter o seu respectivo número*». Acrescentando, sob a forma de pergunta: «Há pois um outro tempo, e *dois tempos iguais existiriam simultaneamente*»¹⁵⁹? O tempo não é assim, à partida e de modo absoluto, único, antes começa mesmo, no processo para a obtenção da sua unidade, por ser múltiplo. Isto, quanto ao tempo. Acontece o mesmo para o movimento. Partindo da sua multiplicidade, com efeito, o Filósofo procura a sua unidade, para depois sobre ela alcançar o tempo único. Isto é patente, ainda ao estabelecer a unidade abstracta do tempo e, depois, ao estabelecer a sua unidade concreta. «Por isso [porque havendo vários movimentos, deveria haver outros tantos tempos] o tempo é o número do movimento contínuo *em geral*, não de tal movimento»¹⁶⁰ — escreve em relação ao primeiro caso. E em relação ao segundo: «o tempo parece ser o movimento da esfera, porque é este movimento *que mede os outros movimentos e também o tempo*»¹⁶¹. É pois esta a realidade: Aristóteles não quer identificar o tempo com o movimento, porque estes são múltiplos e aquele é único; mas quando depois quer mesmo estabelecer a unidade do tempo, não só este é tão múltiplo como o movimento, como o último pode ser elevado à unidade e dos dois modos como aquele o é, por abstracção e por causalidade. Não é assim por esta razão que o próprio movimento não pode ser o tempo.

Todavia, este é ainda, como não será difícil percebê-lo, um modo de argumentação puramente negativo. Do ponto de vista da razão invocada por

¹⁵⁸ ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 14, 223 a 32-33.

¹⁵⁹ *b* 1-3.

¹⁶⁰ 223 a 33-b 1.

¹⁶¹ *b* 21-23. Os sublinhados de todos estes passos são naturalmente nossos.

Aristóteles, nada obriga à distinção entre o tempo e o movimento. Mas será que se podem mesmo pensar — à partida — como uma *dualidade* e portanto como constituindo, cada um, um domínio próprio? O que terá levado Aristóteles a esta convicção, patente — apesar da afirmação nuclear de que o tempo é o número «do movimento» — ao longo de todo o seu tratado?

Julgo que dois factores contribuíram para esse facto. Em primeiro lugar, a própria «diferença específica» do tempo em relação ao movimento. Partindo deste, para termos o tempo, é preciso acrescentar-lhe o «antes e depois», a «sucessão»; isto leva a que o tempo não seja outra coisa senão esse «antes e depois», a «sucessão». Evidentemente, ele não é só isso; é isso *sobre* o movimento. Mas tal é assim, apenas se pararmos um pouco e formos ver tudo; no imediato, o que surge é a *forma* do tempo, aquilo que o *diferencia em relação ao movimento* e que faz com que imediatamente apareçam duas coisas. De resto, este esquecimento do movimento no conceito de tempo é tanto mais irresistível quanto para Aristóteles o movimento é da ordem da «imperfeição» e portanto até parece não possuir determinações que aquele possa guardar. O primado da forma próprio do sistema aristotélico — associado ao carácter «imperfeito» do movimento — foi assim o primeiro factor a contribuir para a consideração do tempo como um domínio próprio para além do movimento. Mas não foi o único. Antes disso, havia um outro, bem mais poderoso, e dentro do qual já se passa afinal toda a teoria aristotélica. Trata-se dessa visão ancestral e generalizada do tempo como a «sucessão dos períodos regulares dos dias, dos meses e dos anos», que levou, pelo menos nas línguas indo-europeias, à própria constituição da palavra «tempo» como designando *um domínio próprio*¹⁶². Os astros — com os respectivos movimentos — que provocavam esses períodos não podiam obviamente deixar de se ver. Mas — em virtude das nossas preocupações quotidianas imediatas, que, literalmente, nos faziam voltar-lhes as costas — rapidamente passaram para segundo plano e se perderam de vista, para ficarem apenas os seus «períodos», esses «espaços-de-sucessão abertos às nossas acções». Eis o tempo como um «espaço-de-sucessão vazio» onde tudo acontece, incluindo depois aqueles próprios movimentos dos astros, «que o medem»¹⁶³. Espaço vazio, digo, mas nem por isso menos «real», porque se trata do espaço de sucessão do próprio movimento do céu que causalmente a tudo se estende. No entanto «vazio», e por isso transformado em algo *em si mesmo, independente* de todo o acontecer real, porque esquecido, de costas voltadas para o movimento do céu, que o abre. Julgo que a teoria aristotélica se passa mesmo tanto nesta ancestral visão da humanidade que só esta última permite por outro lado compreender a doutrina da *uniformidade* do tempo: se este, com efeito, face à lentidão ou rapidez dos movimentos, se diz dotado de uma velocidade uniforme, isso é visivelmente porque se trata da sucessão «do movimento da primeira esfera»; se se tratasse de uma sucessão «puramente abstracta», da «pura forma» de sucessão (a única hipótese que restaria a um tempo em si mesmo, separado de todo e qualquer movimento), não teria,

¹⁶² Cf. *supra*, nota 15.

¹⁶³ Cf. nota 161.

por falta de móvel, qualquer velocidade e não poderia ser quer uniforme quer não-uniforme. No entanto, o outro factor, o primado da forma no sistema aristotélico, não deixou decerto de exercer também a sua influência. Seja porém como for, o facto é que o Filósofo considera efectivamente o tempo como um domínio próprio para além do movimento. Prova-o — se é preciso — quer o modo como ele inclui o repouso no tempo ¹⁶⁴, quer a teoria acerca da medida recíproca de tempo e movimento ¹⁶⁵, quer esta mesma pretensa distinção entre ambos que aqui estamos a analisar. Se o tempo fosse sempre o *composto* de «sucessão e movimento», a única diferença possível entre eles seria a implicada nessa «composição»: o movimento seria simplesmente o «movimento» e o tempo «o movimento com a sucessão», de tal modo que o último não poderia constituir um domínio próprio *para além* daquele. Pois se ele o implicava sempre! Não se podendo deste modo, como é claro, «pôr sequer» o problema de se um é único e o outro múltiplo, ou estabelecer qualquer outra comparação do mesmo género. Se acontece a dualidade e consequentemente a comparação, é porque Aristóteles está à partida nessa visão e isso em virtude dos factores assinalados, mormente o daquela tradição imemorial da humanidade.

Julgo que, se partirmos disto, é perfeitamente clara a posição de conjunto do Filósofo. *O tempo como simples «sucessão», como o «número (...) segundo o antes e o depois» acaba na verdade por ser a sua concepção dominante.* Mas isso — importa sublinhá-lo logo — não significa de modo nenhum que se trate de um idealismo, à maneira de Kant, Hamelin ou Moreau. Vem, sem dúvida, explicar também de algum modo essas próprias interpretações. Mas é preciso não confundir as coisas. O movimento supõe-se lá sempre. Supõe-se de forma expressa as inúmeras vezes que Aristóteles o refere, nomeadamente na definição. E supõe-se de forma não-expressa sempre que dele se abstrai e se considera o tempo como uma realidade em si mesma, *ao lado* ou *para além* do movimento. Precisamente trata-se então de *abstrair* dele. Ele é tanto uma «sucessão» *abstraída* e não uma *forma a priori* «do sujeito» que ainda conserva, como acabamos de ver, o ritmo do movimento da primeira esfera. O que se passa é que essa simples sucessão, embora derivada do movimento, e antes de tudo do da primeira esfera, depois o esquece. E aqui é que há um momento em que Aristóteles deixa de ter razão. É quando o esquecimento deixa de ser o da «abstracção» para passar a ser «absoluto». Abstrair, com efeito, é sem dúvida «esquecer» uma coisa para

¹⁶⁴ «Se — diz com efeito — o que está no movimento deve necessariamente ser movido, não é assim para o que está no tempo; porque o tempo não é movimento, mas número do movimento». Se o tempo fosse movimento, o repouso não poderia estar nele, porque são contrários. Mas, porque ele é número, já pode estar. *Phys.* IV, 12, 221 b 9-11. Cf. todo o passo: 7-23.

¹⁶⁵ Cf. 220 b 14-32. Se o tempo fosse sempre o composto de «sucessão e movimento», não só não poderia medir o movimento, porque já o incluiria, como menos poderia ser medido por ele, porque pura e simplesmente não haveria movimento fora do tempo. De resto, o paralelo que o Filósofo estabelece entre, por um lado, a grandeza e o movimento e, por outro, o movimento e o tempo só é possível se, à imagem e semelhança do que acontece entre os primeiros, os últimos forem também algo de mutuamente separado. E isto só é possível se justamente considerarmos o tempo como a pura forma da «sucessão», o simples «número (...) segundo o antes e o depois».

«guardar» outra (segundo o duplo sentido da palavra: abstrair *de* e abstrair *algo*). Mas não pode esquecê-la em absoluto: se o faz, transforma em «independente» uma coisa que é «não-independente», para usarmos a terminologia husserliana; no caso, transforma uma «sucessão», que só pode existir *com* o respectivo relacionado, o movimento, numa sucessão independente e portanto «de nada».

Pelo que — se queremos resumir a doutrina aristotélica, acentuando o seu incontornável sentido realista — só o podemos fazer do seguinte modo: trate-se da unidade do tempo em termos de causalidade e portanto como a «sucessão *do movimento do primeiro céu*» ou em termos de abstracção e portanto como a «sucessão *do movimento em geral*», sucessão é sempre uma relação que implica os respectivos relacionados. Se não os há, evidentemente não há relação nenhuma (§ 2). O que significa que *nunca se podem perder de vista* os movimentos a que a sucessão se refere. Se é o tempo real do movimento do primeiro céu que se considera, não se pode perder de vista esse movimento, bem como cada um dos outros por ele causados, na medida em que não se lhe reduzem: o tempo não é uma espécie de «meio» em que tudo decorre — e que por isso mesmo mediria o repouso ¹⁶⁶ — mas só o há, rigorosamente, «onde» e «quando» houver movimento. Se é o tempo abstracto que por sua vez se considera, ou seja, se se trata da «sucessão *do movimento em geral*», porque este «movimento em geral» também não se pode conceber como «independente» — agora em virtude de ser um universal ¹⁶⁷ —, é em última análise a todos e cada um dos movimentos concretos que o tempo se refere. Assim como vimos o espaço existir apenas *com* os respectivos corpos (§ 2), assim também o tempo só existe *com* e *nos* diversos acontecimentos. Estes, sucessivamente, constituem o tempo «sucessivo»; o acontecer enquanto tal — não nos esquecemos dele — é o tempo «básico».

Isto, porém, não é ainda tudo. Embora já só haja tempo *onde* e *quando* houver movimento, o mais natural, dado o hábito, é continuarmos a pensar que ele é um «composto» — de *movimento* e de *antes e depois* — de tal modo que ainda seria, se não numericamente, pelo menos formalmente, algo em si mesmo, precisamente esse «antes e depois». Ora, se queremos respeitar mesmo e prosseguir até ao fim o sentido realista de Aristóteles, isto não é assim. O movimento é, «em potência, o antes e depois», sendo mesmo por isso que é necessária uma alma para o

¹⁶⁶ É bem conhecida, com efeito, a doutrina do estagirita em relação à medição do repouso pelo tempo. Embora isso aconteça só «por acidente» (*Phys.* IV, 12, 221 b 8), não se trata, aqui como em todo o «estar no tempo», de uma mera «coexistência» entre ambos mas da «necessária correspondência da existência da coisa [no caso, do repouso] com o tempo» (221 a 19-26). Ora isto justamente não pode ser assim. Como o mostrámos em outro lugar (*J. REIS, o. c.* p. 59), a permanência, precisamente para *permanecer*, não se desfaz, dando nesse caso lugar a um refazer; ao contrário, tudo o que há é que *nada* lhe acontece, pelo que o tempo da sua duração não é real mas apenas imaginário: é o tempo dos outros *efectivos* movimentos que há enquanto ela permanece; o seu tempo real é o do seu *começar* e o do seu *acabar*. Pelo que não se poderá dizer que no repouso se exerce a «acção do tempo», que tudo destrói (221 a 30-b 3).

¹⁶⁷ Desde Aristóteles que o universal se quer «pura função» dos respectivos singulares. Mas julgo que só em *Nova Filosofia* isso se consegue completamente. Cf. por isso *J. REIS, o. c.* § 56.

«actuar» — vimos declarar Aristóteles¹⁶⁸. Pois bem, que significa exactamente isto? Este é o ponto crucial da sua doutrina. Significa que o antes e depois *não* pertence ao movimento, antes *pertence* à alma, que lho atribui porque ele o pode *só passivamente* receber? Nesse caso o antes e depois pertence efectivamente à alma e de tal modo que — se nada há no movimento que *positivamente* requeira a determinação de antes e depois — então é arbitrária tal atribuição: trata-se precisamente do que vimos acontecer na concepção idealista do tempo, na qual a sucessão, ela mesma «ordenando», «dispondo sucessivamente» as partes do movimento, o possibilitava. Se não é esta — claramente — a intenção de Aristóteles, então o «antes» e «depois», eles próprios, já estão *no* movimento e a alma nada mais faz do que «descobri-los» lá, do que ver «explicitamente» que, dando-se ele «parte atrás de parte» na sua dimensão de extensão, tem as suas partes sempre nessa relação de «antes» e «depois». E assim o que é preciso ver com nitidez é que mesmo estas determinações de «antes» e «depois» — com a respectiva «divisão» — *já pertencem ao movimento*, não lhe vindo por conseguinte acrescentar nada, mas tão-só «explicitá-lo», fazer ver «sem abstracções» aquilo que ele já é. — Na verdade, sendo uma multiplicidade de determinações, podemos naturalmente abstrair de umas e guardar outras. Sendo no mínimo uma «continuidade» (como o sublinha Aristóteles), pode ser tomado — começando pela sua maior implicitude — como essa simples «continuidade», sem sequer distinguir ainda entre a simultaneidade e a sucessão. Uma vez tal continuidade dividida, temos «uma parte» e «outra», ainda sem a dita distinção. Feita esta — e considerado o caso que aqui nos interessa, a sucessão — então, sim, já temos uma parte «antes» da outra, isto é, já temos partes tais que quando se dá a primeira ainda não temos a segunda e quando se dá a segunda já não temos a primeira. Já temos, assim, a sucessão propriamente dita, mas ainda não temos o presente enquanto tal. Para termos este, é preciso, por fim, explicitar o movimento de forma completa: é preciso considerar o «acto mesmo» do movimento ao longo da sua continuidade, *que faz com que*, a cada momento, só haja de «actual» isso mesmo e, por conseguinte, que o que fica para trás «já não seja» e o que fica para diante «ainda não seja». É isto, na sua completa explicitude, o movimento: um presente — um «agora sim» — que avança entre um «já não» e um «ainda não». É o próprio movimento que já possui, que já é o «antes» e o «depois», e isto na sua completa explicitude, que implica também o «presente». Ou seja: *é ele próprio o tempo*. Este último só tinha de ser alguma coisa em si mesmo quando, tomando-se o movimento como uma «simples» continuidade — sucessiva sem dúvida, mas abstraindo-se disso —, então era necessário dividi-la e qualificá-la como o «já não», o «agora sim» e o «ainda não». Se isto, como acabamos de ver, já pertence ao próprio movimento que não abstrai do que é, então o que sucede é que pura e simplesmente *não* há tempo. Evidentemente, as palavras não são o mais importante e nós próprios continuaremos a falar nele, a fim de prossequirmos o exame das suas teorias. Mas aquilo que, sim, é importante — e por

¹⁶⁸ Cf. *supra* notas 19 e 20.

consequente de que é preciso tomar bem consciência — é que, primeiro, só há tempo *onde e quando* houver movimento e, em seguida, que o próprio «antes e depois» já pertence ao movimento e não é por conseguinte a forma própria de um tempo que se lhe acrescentaria ¹⁶⁹. Tal «tempo» não é senão a «forma vazia» do movimento dos astros que imemorialmente as nossas preocupações quotidianas nos fizeram abstrair deles — o «espaço vazio» de um dia, um mês, um ano, de que dispomos para as nossas acções — e que depois naturalmente aí ficou «para além» de todos os movimentos, incluindo aqueles. É esse *simples* «antes e depois» que Aristóteles à partida toma como tempo e, então, simultaneamente o liga ao movimento — sem o qual nada aconteceria, pelo que não haveria tal antes e depois — mas também sempre o distingue, porque (mais do que o aludido «primado da forma») já era justamente à partida algo de distinto. Distinção esta que, vimo-lo, foi mais um motivo — a par da natureza «imperfeita» do movimento e da preocupação em «contar» o tempo — para o Estagirita não considerar, por baixo do tempo «sucessivo», o tempo «básico».

Quanto ao problema de saber se o movimento, assim concebido na sua completude, não é afinal «coisa da alma» e não uma realidade objectiva, vê-lo-emos mais tarde ao tratarmos do tempo «psicológico» e do tempo «cosmológico», nomeadamente a partir de Bergson ¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Convirá, de resto, observar ainda que não só a Física, de todos os tempos, mas também a nossa prática quotidiana — se a consideramos na sua concretude — jamais fizeram outra coisa, ao falar no tempo, do que lidar com movimentos: desde as revoluções mesmas dos astros a toda a sorte de relógios, de sol, água, areia, pêndulo, balanço, quartzo, atómicos: há movimentos que se comparam com outros movimentos e é tudo.

¹⁷⁰ Devo a terminologia de tempo «psicológico» e tempo «cosmológico» — e sobretudo o acento no seu contraste — a P. RICOEUR, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983, 1984 e 1985. Não estaremos sempre de acordo com o autor, mas isso em nada invalida a dívida.