

ees

REVISTA DE  
**HISTÓRIA**  
DAS IDEIAS



**O ESTADO E A IGREJA**

HOMENAGEM A JOSÉ ANTUNES

VOLUME 22, 2001

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

## O TEMPO DE PLATÃO A PLOTINO\*\*

1. São duas as questões que se levantam, quando se fala do tempo. A do seu conceito e a da sua realidade ou efectivo acontecer. O que é o tempo? E como acontece ele realmente, donde vem cada um dos momentos?

Vamos começar pela primeira. E podemos talvez avançar uma síntese, que nos ajudará a compreender o conjunto do problema. Aristóteles reprova a Platão que conte só o tempo e não diga o que ele é. De certo modo podemos dizer que o mesmo Aristóteles continua a contar o tempo e é Plotino que finalmente chega à sua definição.

Platão limita-se a contar o tempo porque tudo o que ele diz, no passo bem conhecido do *Timen* (37 c-39 e), é que o tempo é a série infinita das revoluções dos astros, sendo assim a "imitação móvel da eternidade". Depois de afeiçoado o mundo - escreve com efeito - o Demiurgo "compreendeu que ele se movia e vivia [...] e alegrou-se muito". Então, "na sua alegria, reflectiu na maneira de o tomar ainda mais semelhante ao seu modelo, e, tal como este último é um Vivo eterno, assim também ele se esforçou, na medida do seu poder, por tomar eterno esse próprio todo. Porém, era a própria substância do Vivo-modelo que era eterna, e adaptar inteiramente esta eternidade a um mundo gerado não era possível. Foi por isso que o seu autor procurou fabricar uma certa imitação móvel da eternidade e, justamente ao organizar o Céu, fez da eternidade, que é imóvel e una, esta ima-

\* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

\*\* Comunicação apresentada nas *Jornadas Platónicas* organizadas pela Faculdade de Letras em 23-24 de Março de 2000.

gem eterna que progride segundo a lei dos números, a que chamamos o tempo". Tudo o que interessa a Platão, como vemos, ao tratar do tempo, é a constituição com ele de uma "imagem móvel da eternidade". O que consegue graças ao número infinito das revoluções dos astros, nos planos do Demiurgo desde o princípio da construção do universo. Essas revoluções, com o seu movimento circular completo, permitem a existência de unidades bem determinadas, que deste modo se podem contar; mas é o seu número infinito que permite a sua semelhança com a eternidade. Se se tratasse apenas do acréscimo contínuo dentro de uma revolução (ou, pior, do acréscimo contínuo de um movimento retilíneo), isso não ofereceria, para um Grego, a determinação precisa daquilo que se junta de cada vez e teríamos uma "imagem da eternidade" muito imprecisa. Não se poderia contar. Assim pode. Pode, como ele diz, "progredir segundo a lei do número". Podemos na verdade contar "os dias, os meses, os anos", e mesmo as revoluções dos "astros errantes" ou a do "grande ano", que se encerrará quando as aparências celestes retomarem às suas posições iniciais. Podemos assim obter os grandes números, que nos darão uma ideia da eternidade. Isto, pois, tudo o que Platão nos diz acerca do tempo. Ele liga-se às revoluções completas dos astros, cujo número considerado ao infinito é a imagem da eternidade. Por isso Aristoteles dirá, primeiro, que uma simples "parte do movimento circular", por mais pequena que seja, "ainda é tempo", não sendo por isso necessário esperar pela revolução completa para o termos; e depois, e de uma forma mais grave, que Platão identifica afinal o tempo com o movimento, porque o que ele conta são as próprias revoluções.

Ele, Aristoteles, vai perguntar o que o tempo é e justamente responder que é o "número do movimento segundo o antes e o depois (*arítmōs kinêseōs kata to proteron kai hysteron*): *Phys.* IV, 11, 219 b 2). "Número do movimento", diz; isto é, o movimento sozinho não é o tempo. Ele dirá mesmo mais adiante que o tempo não existe sem a alma, com a sua capacidade de contar. Mas, mesmo assim, "número do movimento", isto é, a realidade profunda do tempo é o movimento, e o número que o conta "segundo o antes e o depois" não é senão uma determinação ou predicado desse mesmo movimento. Este último é mesmo tanto a realidade profunda do tempo que, sem ele, não há tempo. Basta pensarmos, diz Aristoteles, nos casos em que "não há qualquer mudança" ou esta nos passa "desper-

cebida". Quando - continua o Filósofo - "estando nas trevas, nada sentimos através do corpo" e, psicologicamente, "nenhum movimento se produz na alma", "parece-nos na verdade que nenhum tempo passou; acontece-nos então o mesmo que àqueles que, segundo a fábula, se deixaram dormir em Sardes junto dos heróis: ao acordar, eles ligam o instante do antes ao do depois e fundem-nos num só, fazendo desaparecer o intervalo, de vazio de sensação". Como poeticamente o diz P. Claudel: "Chiu! Se fizermos barulho, o tempo vai recomeçar". E completamente claro: sem movimento, exterior ou interior, não há tempo.

Pois é. Só que Aristoteles, apesar da reivindicação deste lastro do tempo que é o movimento, depois separa-os e concebe um e o outro como independentes, de tal modo que quer o movimento pode medir o tempo quer o tempo o movimento. Precisemo-lo, para bem o compreendermos. Em primeiro lugar, o tempo não existe sozinho, mas apenas constituindo um composto com o movimento, do qual é uma determinação ou predicado; mas depois afinal cada um pode existir sozinho, porque cada um pode medir o outro. Se constituem um composto, eles não são mutuamente independentes. O tempo pode, decerto, como forma que é (a divisão do movimento segundo o antes e o depois), medir o movimento ao aplicar-se a ele; mas isso é esquecer que tal forma, sozinha, não é ainda o tempo. E por outro lado o movimento, como substrato que é desta divisão, pode existir sozinho sem o tempo; mas não o pode medir, porque, não havendo tempo como *pura* divisão, não havendo tempo sem o movimento, nada há, sem este, que possa ser o tempo. Como pode ser isto? Pode de facto haver um tempo que possa ser *independente* ou *para além* do movimento, de tal modo que, nesse caso sim, um pode medir o outro? Mas, se é assim, a concepção aristotélica não se aproxima então da kantiana? O seu tempo não é afinal já uma forma *a priori* do movimento? Porém, se é, para onde vai o seu realismo? E para onde vai a evidência, que ainda há pouco tivemos, de que sem movimento, interno ou externo, pura e simplesmente não há tempo?

A dificuldade é bem real em Aristoteles. E daí que não nos espante que haja autores, da envergadura de um Octave Hamelin, de um David Ross ou de um Joseph Moreau, que defendam justamente o idealismo da concepção aristotélica do tempo. Contudo, por nossa parte, não nos parece possível tal perspectiva. Em primeiro lugar porque a concepção kantiana não é possível. A relação só é possível

com os respectivos relacionados. Para invocarmos a relação mais simples de todas, a conjunção, se eu tiver os relacionados *a* e *b*, posso justamente dizer "*a e b*". Mas, se não os tiver, posso dizer "*e*"? "*E*" quê? A relação, esgotando-se desde as *Categorias* de Aristoteles em ser relação, só é em absoluto possível *com* os relacionados. O que se passa em Kant é que o tempo e o espaço são - precisamente nas Matemáticas, do ponto de vista das quais ele se coloca - abstraídos dos compostos reais onde eles existem (os corpos e os movimentos) e só depois se esquece isso. Não só, como acabamos de ver, a relação não é possível sem os relacionados, como, se teimamos nessa independência, então a relação passa ela mesma a movimento (mesmo que só interno ou do pensamento) e deixou de ser a *forma* que queríamos. Mas deixemos este ponto. Porque, para além do carácter próprio da relação, que só é possível com os relacionados, há uma explicação positiva para que Aristoteles tenha de facto tomado o tempo como separado do movimento e por conseguinte, aparentemente, como uma pura relação.

Trata-se dessa experiência simples mas imemorial da humanidade que deu origem, pelo menos nas línguas indo-europeias, à própria palavra "Tempo" como designando um domínio próprio *para além* e por isso como *independente* do movimento. Nós vemos decerto os astros, com os respectivos movimentos, que provocam os períodos regulares dos dias, dos meses e dos anos. Mas, em virtude das nossas preocupações quotidianas, que literalmente nos fazem voltar-lhes as costas, tais astros, com os seus movimentos, rapidamente passam para segundo plano e se perdem de vista, para ficarem apenas os seus períodos, esses "espaços-de-sucessão-vazios abertos às nossas acções". Por exemplo, agora há este espaço de quarenta minutos aberto às nossas reflexões sobre o tempo. O movimento do sol, que abre este espaço de quarenta minutos, lá continua; mas nós abstraímos dele, e só guardamos o espaço-de-sucessão-vazio, no qual então acontecem as nossas reflexões, e o próprio movimento do sol. Eis justamente o tempo como uma pura relação, como algo *para além* do movimento. Mas para além, porque simplesmente *abstrai* do movimento do sol, que o abre. Contudo não se sabe isso. E então julga-se que é algo *em si mesmo*, *para além* do movimento. Julgo que a teoria aristotélica se passa tanto nesta imemorial experiência da humanidade que só assim, de resto, é possível compreender a sua doutrina (e de toda a gente) 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, por falta de móvel, qualquer velocidade e não poderia ser quer uniforme quer não-uniforme.

Julgo que, se partimos disto, é perfeitamente clara a posição de conjunto do Filósofo. O tempo como *pura forma* acaba na verdade - porque ao fim e ao cabo começa - por ser a sua concepção dominante. Mas tal não significa de modo nenhum que se trate de um idealismo à maneira de Kant. O movimento supõe-se lá sempre. Supõe-se de forma expressa as inúmeras vezes que Aristoteles 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, para além* do movimento. Trata-se então precisamente de *abstrair* dele. O tempo é tanto apenas uma forma *abstraída*, e não uma forma *a priori*, que ainda conserva, como acabamos de ver, o ritmo do movimento da primeira esfera. O que na verdade acontece, e aí sim Aristoteles deixa de ter razão, é que também ele, levado pelos hábitos milenares da humanidade, esquece, ou antes, não sabe, que o tempo, como dimensão *em si* para além do movimento, é já à partida a dita abstracção; e, não o sabendo, tende pelo menos a tomá-lo como uma efectiva *outra coisa* para além do movimento. Essa aliás a razão pela qual ele se esforça por provar a necessidade do movimento como a sua imprescindível matéria; pois que, se se sabe isso, o tempo é à *partida* eminentemente *o movimento*: só o há na exacta medida em que há movimento, tal como só há espaço na exacta medida em que há corpos. Na verdade, o que sempre fazemos, ao medir o tempo, é medir movimentos: desde o movimento do sol aos ponteiros do relógio, e aos períodos de radiação do átomo de cézio, cujos nove biliões e tal definem hoje o segundo.

2. Ao estudar o tempo, Aristoteles não trata contudo só desta sua relação ao movimento. E ainda para ele um problema maior o da sua continuidade, e é deste ponto de vista que, apesar das suas críticas a Platão, ele continua a contar o tempo. Voltemos com efeito à definição: "número do movimento segundo o antes e o depois". O número é o instante que, à maneira da "unidade de um número",

como ele diz, percorre a continuidade do tempo e assim a determina quanto à sua totalidade. Na verdade, assim como, como também diz, por exemplo o "cavalo-unidade" percorre um determinado conjunto de cavalos e, ao fazê-lo, determina quantos são, assim também o instante percorre a totalidade do tempo. Este percurso não tem decerto por objectivo dizer quanto tempo houve: trata-se de percorrer uma continuidade. Mas mesmo assim o instante percorre todo o tempo, determinando deste modo a sua totalidade, a *totalitas temporis*, como dizia S. Tomás.

Não vamos decerto aqui debater todo este imenso problema da continuidade do tempo. Diremos apenas que, se a continuidade em geral já é um problema extremamente difícil, ela faz-se ainda um problema maior quando se trata da do tempo. E que a continuidade em geral põe-se, como é sabido, em termos de potência; mas não mais a do tempo. Dado que o instante é agora a verdadeira realidade, porque o passado já não é e o futuro ainda não é, o tempo leva a pôr a sua própria continuidade (e depois, de algum modo, a continuidade em geral) em termos de actualidade: em termos do instante indivisível, ele mesmo, a constituir a continuidade. Tal põe evidentemente uma iniludível dificuldade, porque o contínuo não pode ser constituído por indivisíveis ou *adiaireta*. Como ele dizia logo no princípio do seu texto sobre o tempo, o instante, que percorre o tempo, não pode ser nem "um e o mesmo" nem "sempre novo": se é um e o mesmo, "os acontecimentos de há dez mil anos coexistiriam com os de hoje" (é sempre o mesmo presente, estamos na eternidade) e, se é sempre novo, os instantes seriam de alto a baixo diferentes e não haveria neste caso "passagem" entre eles, isto é, não haveria continuidade. E, não o esqueçamos, isto ainda sempre sobre o problema de que, sendo eles in-extensos, não se poderia constituir com eles a extensão. No estudo que realizei sobre o tempo em Aristoteles, propus uma solução. Mas não podemos aqui debruçar-nos sobre ela. Assinalemos apenas a dificuldade e, uma vez isso feito, chamemos a atenção para o facto de que é esta a principal perspectiva que Aristoteles toma em relação ao tempo: ele é exactamente uma continuidade, o instante a percorrer a sua extensão, dividindo-a progressivamente em passado e em futuro. Ou seja, numa palavra, Aristoteles toma o tempo, acima de tudo, na sua dimensão de *sucessão*. Não na *ontológica*, que é aquela que Plotino põe em relevo, e a partir da qual então se vê bem, por contraste, como Aristoteles continua a contar o tempo.

3. Para percebermos esta dimensão ontológica do tempo em Plotino, temos de expor sumariamente o seu sistema. Antes de tudo há o Uno, que como a palavra diz não tem em si nenhuma dualidade, nem mesmo a de sujeito-objecto. Esta mesma dualidade vai aparecer sob a figura do Nous ou Inteligência, que brota da superabundância do Uno. E desta segunda hipóstase vai por sua vez brotar uma terceira realidade ou hipóstase, na qual a dualidade do sujeito e do objecto se acentua muito mais. Na verdade, enquanto na Inteligência não há nunca sujeito sem objecto, agora a Alma nunca tem ao contrário nela mesma o objecto. E, não o tendo, tem de aspirar permanentemente a ele. Eis o tempo no seu próprio acto de constituição ou, o que é o mesmo, na sua dimensão ontológica. A Inteligência, com efeito, já tem sempre em si os Inteligíveis, que são o seu objecto. Mas a Alma (que é antes de mais a Alma do mundo, mas de que nós somos partes) não os tem, e é portanto, numa primeira fase, o nada deles. Sendo este nada, tem de se dirigir intencionalmente ao mundo inteligível, para os ter. Só então é, nesta segunda fase, ser. Todavia, não permanece na posse deste ser: em tal caso, embora tendo tido o nada no começo, passaria a ser como a Inteligência; ora ela é de si mesma sempre o nada; por isso tem de novo, e de novo ainda, e sempre, de se dirigir aos Inteligíveis da Inteligência, para possuir o seu objecto. No acto de constituição de cada momento temos a dimensão ontológica do tempo; nesta sequência sempre reiterada desse acto de constituição temos a sua dimensão de sucessão.

Resumamo-lo, para o compreendermos bem. Enquanto o Uno, ele próprio, é uma vida ou "acto", mas completamente contido em si mesmo e por isso um puro "estar vigilante", e por sua vez a Inteligência, com a sua dualidade de sujeito-objecto, mas objecto possuído, é um "movimento" sim mas "em repouso", a Alma, tendo de contemplar os seus objectos *na* Inteligência, é um movimento efectivo e por isso tempo. Agora, havendo sempre primeiro o nada de cada acto de contemplação, porque os objectos nunca estão nela, há verdadeiramente lugar para a passagem desse nada ao ser; a cada momento ela dirige-se intencionalmente para a Inteligência, donde, como diz Plotino, "recebe o seu acabamento ou perfeição, como de uma mãe que a alimenta". Como ele escreve no seu passo nuclear acerca do tempo (*En* III, 7, 11 (35-44): a Alma contempla os Inteligíveis; porém não o faz de uma vez por todas, antes "com um acto gera o que se segue", assim "os produzindo todos, um após outro, numa



sucessão que não pára". Ao fazer-se - continua - "uma vida progressivamente diferente, ela ocupa um tempo diferente; dissociando-se, ocupa tempo; a parte desta vida que avança ocupa a cada momento um tempo novo, enquanto a sua vida passada ocupa o tempo passado". Donde a sua definição de tempo: "é a vida da alma, que consiste no movimento pelo qual ela passa de um estado a outro". Como se vê, a "dissociação", a "distensão", a famosa *diastasis* processa-se sem dúvida, pelo menos de um modo mais visível, na dimensão da sucessão, e já não é a distância que vai do nada ao ser. Mas ela está permanentemente suspensa, ela assenta continuamente nesse "acto que gera o que se segue". Plotino só não distingue suficientemente as duas dimensões. Se o fizesse, seria nítido - porque a própria arquitectura do sistema o pede - que é a passagem do nada ao ser a dimensão mais importante, sendo a de sucessão apenas o resultado da repetição desta.

4. E eis como, se o tempo é na sua essência mais profunda, esta passagem do nada ao ser - se ele é o ser "que tem o nada antes", ao contrário do eterno, que nunca tem tal nada - eis como, dizia, então o que Aristoteles ainda faz, ao concentrar-se na dimensão de sucessão, é, como acontecia com Platão, a contagem do tempo. Nele, é claro, 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 até medir as partes infinitamente pequenas dessas revoluções. Mas não é menos claro que a simples mudança de unidade de medida não faz com que se deixe de contar o tempo. Ele procura, sem dúvida, uma definição do tempo e chega a ela: o número do movimento segundo o antes e o depois. Mas isto, face à respectiva definição básica - justamente o ser "que tem o nada antes", a passagem do nada ao ser -, é antes, e ao fim e ao cabo, a definição da "sua contagem". O verdadeiro tempo põe-se antes desta sucessão de um momento a outro, e outro, indefinidamente. Para haver a sucessão, é preciso primeiro que haja os momentos que se sucedem. Por baixo da dimensão da sucessão, há a dimensão ontológica. Foi isso que Plotino viu, assim aprofundando o conceito aristotélico de tempo.

Todavia, não devemos deixar de ver também o seu lado negativo. Se o verdadeiramente importante de Plotino para a concepção do tempo é esta dimensão ontológica, ele esqueceu por outro lado

a sua dimensão sucessiva, com todos os seus problemas, nomeadamente o da constituição de uma continuidade em acto. E mais: mesmo esse acento na dimensão ontológica deriva mais do seu próprio sistema (da diferença da Alma em relação à Inteligência) do que de uma efectiva análise do conceito de tempo. E por outro lado Aristoteles, ao exigir o movimento como a autêntica matéria do tempo, já no fundo fala nesta mesma dimensão ontológica. Isto é nítido nomeadamente na sua doutrina do que significa para as coisas em geral "estar no tempo". Estar no tempo, com efeito, não é simplesmente "coexistir com ele", sem interferência mútua, mas ao contrário há um autêntico cruzamento, as coisas que se movem contribuem com o seu acontecer e o tempo com a sua forma, o número. 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 não pode mesmo numerar o simples repouso enquanto tal, mas só enquanto é movimento em potência, porque nele, enquanto justamente repouso, também nada acontece. O que significa que a forma do tempo, longe de determinar *por si própria* o antes e o depois, de modo a possibilitar (como acontece a partir de Kant) o próprio movimento, é antes e em primeiro lugar *determinada* por este mesmo movimento. Como diz Jacques Marcel 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 intelecto". E mais adiante: "Segundo a realidade do movimento, o espírito é relativo ao movimento", e só "do ponto de vista formal do tempo é o inverso". Se Aristoteles não acentua esta dimensão ontológica, isso é porque, dada a sua concepção do movimento em termos de potência, está longe de ser nítida nele a passagem do nada ao ser, e porque - justamente partindo deste movimento na sua continuidade - está à partida muito mais atento à dimensão sucessiva do tempo, com todos os problemas da sua continuidade.

Ou seja, em conclusão. Dissemos que Aristoteles reprova a Platão que só conte o tempo, mas que ele mesmo cai nessa falta, sendo por fim Plotino que diz o que o tempo é. Tal sem dúvida é assim, porque foi através deste acontecer do tempo no sistema de Plotino que nós ganhámos a nitidez da sua dimensão ontológica.

Mas, no conjunto, é Aristoteles que verdadeiramente põe o problema de saber o que o tempo é e discute os seus vários elementos integrantes. Estamos aqui reunidos em nome da transmissão do platonismo. Também em relação ao tempo, Aristoteles é, a meu ver, o mais ilustre representante dessa tradição. E porque Plotino não põe o problema do movimento no tempo que ele pode, no exame das opiniões dos antigos, rejeitar liminarmente que o tempo seja movimento, mas mesmo assim aceitar depois candidamente que o seu tempo seja o *movimento* da Alma. O que nos levanta um último problema nele: porque se chama afinal tempo a um movimento? É sem dúvida, em primeiro lugar, porque o tempo se liga, queiramos ou não, ao movimento. E depois porque o movimento de que se trata funciona, para todos os efeitos, como a *pura relação* que fica da abstracção do movimento do Céu. Ou, como o dissemos, é o espaço-de-sucessão-vazio que fica do movimento do Céu, quando, atarefados com as nossas acções, lhe voltamos as costas. Plotino justamente diz do seu tempo que ele é "uniforme, silencioso e invisível", sendo "manifestado" pelo movimento dos astros. Se o movimento da Alma fosse efectivamente, fosse audível ou visivelmente alguma coisa, já se passaria, ele próprio, "no tempo": seria movimento e não tempo

5. Dissemos no início que são duas as questões que se levantam quando pomos o problema do tempo: a do seu conceito e a da sua realidade. Depois de referida a sua dimensão ontológica, sabemos agora de que se trata quando falamos na realização ou acontecer do tempo. Se ele é a passagem do nada ao ser, donde vem este ser que ele é? Trata-se, como se vê, do problema da causalidade. Não vamos, é claro, tratar de toda esta questão. Mas vamos, ao menos, apontar as soluções de Platão, Aristoteles e Plotino, e terminar com uma ou duas notas finais.

Aristoteles é quem realiza mais perfeitamente esta origem. Não há à partida só o Primeiro Motor e o nada de tudo o mais, mas também desde sempre os Corpos celestes com as suas almas e, no mundo sublunar, o que podemos chamar a "primeira edição" das coisas. E há mesmo, quer no céu quer na terra, as respectivas potências de tudo o que podem fazer, faltando só desencadeá-las. É - este desencadeamento - o que o Primeiro Motor faz, deixando-se simplesmente desejar pelas almas das esferas. É certo que o simples desejo não faz mover. Mas como têm a potência ou o poder de o

fazer, ei-las que se movem. Não só não há assim nenhum nada por trás do ser das substâncias, e das suas potências, como o próprio exercício destas é desde sempre actuado graças ao desejo das almas das esferas, que se faz movimento nos Corpos celestes e depois, por intermédio destes, se faz todas as mudanças no mundo sublunar. Neste recuo do efeito à causa, tudo é deste modo cerzido até ao fim, e nenhum buraco de nada fica por colmatar.

Em Platão não é assim: ao princípio, *não* há as coisas. Mas há, por um lado, a matéria informe e, por outro, as Formas, bem como um Demiurgo que as transpõe para a matéria. E, se é certo que não são as próprias Formas que ele contempla que baixam do céu à terra, antes, embora qualitativamente idênticas, elas têm de existir como numericamente diferentes a informar o seu próprio poder, não é contudo menos certo que este poder se supõe no Demiurgo, que assim faz as coisas desde sempre, de modo que quase não há o respectivo nada.

E em Plotino que este nada se faz mais nítido. Pois, sendo a sua imagem de marca o transbordamento - que imediatamente faz pensar numa realidade originalmente sozinha, sem ainda as outras -, as coisas vêm, a começar pela Inteligência, após o seu *próprio* nada anterior. E certo que, coisa alguma ao fim e ao cabo transbordando, a origem das coisas é, mais uma vez, o poder ou potência que a hipóstase anterior tem. Mas aquela imagem, tendo-se imposto, jamais se apaga. E pelo menos no que diz respeito ao tempo, este é precisamente, na sua própria constituição, o ser "que tem o nada antes". O Autor das Enéadas já está a meio caminho entre a concepção filosófica grega, que tende a supor na causa todo o efeito para o poder fundar, e a concepção religiosa judaico-cristã, que suspende todo o real de uma Vontade primitiva, fazendo-o assim conceber antes de mais como nada. Plotino ainda é eminentemente um Grego, porque não há nele esta Vontade; mas já há bem um nada, o mesmo que Aristoteles se esforçou por eliminar.

6. Nos três casos contudo - e vamos terminar - a origem do ser temporal, do ser "que não é antes", é a potência. Ora não só esta potência desaparece se a analisamos, como, se lá a supomos, nessa exacta medida já temos no antes o que em princípio só devíamos ter no depois, e não há tempo; porque, como o acabamos de ver, a partir do sistema de Plotino o tempo é o ser "que tem o nada antes". E na

verdade irremediável: não só o tempo não se pode fundar, porque a potência é uma contradição, mas também fundá-lo seria anulá-lo, seria converter o tempo, que é o ser "que tem o nada antes", em eternidade, no ser que tem o *ser* antes. Ele, por definição, não pode vir de parte alguma.

O que naturalmente levanta um problema grave. Porque o certo é que o tempo acontece. Se ele não vem de parte alguma, como é então possível? Por exemplo, o amanhã ainda hoje é o nada. Se ele não vem de parte alguma, como pode aí estar amanhã? Enunciarei apenas a resposta. Em primeiro lugar, ele é ainda nada, *hoje*. Lá, no lugar do amanhã - que só começa à meia noite - ele é o ser que for. Nós pensamos o passado e o futuro como nada, porque transferimos o nada que eles são hoje para os seus lugares próprios. O que evidentemente não se pode fazer. Porque *lá* eles são o ser e não o nada: o ser do que fizemos ontem e o ser do que faremos amanhã. O verdadeiro passado e o verdadeiro futuro são os *presentes* do passado e do futuro, e não há nunca o nada; se verdadeiramente houvesse este nada, então não teria havido o ontem e não haveria o amanhã. Assim cada presente do tempo é nada antes e depois, mas no seu sítio certo é, e é só, o ser que é. O que significa que o tempo *não precisa* de vir de parte alguma.

E depois essa própria ideia de "vir de", de que as coisas "vêm de" algures, não passa de um engano que adveio à humanidade através da sua experiência do fazer das coisas. Para pôr por exemplo uma pedra na parede, era preciso o *movimento* que para lá a levava; e, sendo pesada, era precisa por sua vez *a força* capaz de produzir esse movimento. Eis - como ainda hoje se diz - a força como uma "quantidade de movimento", e o movimento como a "acção" que leva a um "resultado" ou a "energia" que leva a um "produto". Força, em verdade, é o que se sente ao empurrar, é resistência, não é movimento; e movimento é o passar de um ponto a outro, não é repouso ou a coisa feita. Mas, porque o que nós queremos da força é o movimento, e do movimento é a coisa feita, aquilo que já vemos das duas vezes no primeiro elemento é afinal o segundo. Decerto, em potência. Mas ele já lá se supõe - e até só lá se supõe isso, porque o primeiro elemento desaparece na exacta medida em que aparece o segundo - e eis o movimento a *vir* da força, tal como a coisa feita a *vir* do movimento. Eis nascida a própria ideia da causalidade.