

O TEMPO NO TOMISMO E EM RAIMUNDO LÚLIO (1232-1316). LUZ PARA SITUAR O ETERNO RETORNO DE NIETZSCHE*

Esteve Jaulent

Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência «Raimundo Lúlio» (Ramon Lull)

RESUMO

Este trabalho propõe-se apresentar a noção de «tempo» tal como aparece nas obras de Raimundo Lúlio até os *Principia philosophiae complexa* (1299). Examinar-se-ão as conclusões de Fernand Van Steenberghen em seu artigo *Raymond Lull contre l'éternité du monde* (1989) no qual considera a crítica que Lúlio realizou contra este erro em sua *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* (1298). Na segunda parte do trabalho, examinar-se-ão, à luz da noção luliana do tempo, o conceito de «estrutura cíclica do tempo» implícito na doutrina do *Eterno Retorno* de Nietzsche e os seus primórdios na tese kantiana do tempo como condição formal *a priori* de todos os fenômenos.

Palabras Clave: Raimundo Lulio.

ABSTRACT

This paper intends to present the notion of «time» as it appears at Raymond Lull's works until *Principia philosophiae complexa* (1299). We will develop an analysis on Fernand Van Steenberghen's conclusions in his paper *Raymond Lull contre l'éternité du monde* (1989) in which he studies the critics done by Lull on that mistake, contained in his *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* (1298). At the second part of the paper we will be analyzing helped by the Lullian's notion of time, the concept of «cyclical structure of time» implicated in the Nietzsche's Eternal Return and its preceding ideas in the Kantian thesis of time as a formal condition *a priori* of all the phenomena.

Key words: Raymond Lull.

A partir de Aristóteles, o tomismo interpretou o homem como sendo um ente cognoscitivo que por sua natureza espiritual ordena-se a possuir em si, de um modo imaterial, a realidade, o ser, dos outros entes. O caráter imaterial do conhecimento teve sempre para o tomismo, como correlato, a imaterialidade do sujeito conhecedor; daí que o conhecer seja visto pela tradição como algo necessariamente enraizado no modo de ser do sujeito conhecedor.¹ Conhecer é um modo de ser, e, segundo o modo de imaterialidade de quem conhece, será, pois, o modo do conhecimento.²

Por ser imaterial, a alma humana está aberta a todas as coisas, e tende a possuí-las pelo conhecimento.³ Só assim alcançará sua perfeição própria. Todavia, por ser a alma forma substancial de um corpo, necessariamente terá de possuir potências sensíveis que lhe possibilitem conhecer os diferentes conteúdos que atribuímos às coisas externas.

* Agradeço aos professores Francesc Canals Vidal o terem publicado seus conhecimentos. Em suas obras encontrei explicadas a maior parte das teses defendidas nestas linhas.

1 Cf. SLEDC, p. 325.

2 Cf. *S. Th.* I. q. 16, a. 1, in c.

3 Cf. Aristóteles, *De anima*, III, cfr. 431, b 20-24.

Depreendem-se destas observações três importantes conclusões. Em primeiro lugar, que por carecer do conhecimento de sua própria verdade —como é próprio das substâncias intelectuais mais perfeitas—, a alma humana necessitará encontrar essa verdade fora dela e, além disso, pelo caminho dos sentidos. Em outras palavras, o homem se conhece ao conhecer as coisas. Em segundo lugar, quem propriamente entende e conhece é o homem, não suas faculdades. Com efeito, o ser humano unifica em sua consciência os conhecimentos universais e necessários, presentes em seu entendimento, com os conhecimentos obtidos através dos sentidos, aplicando esta unificação ao particular.⁴ É uma evidência inegável que quando sentimos, pensamos simultaneamente que sentimos e «o que» sentimos. Em terceiro lugar, conhecemos as próprias coisas extramentais (materiais ou imateriais), não suas representações psicológicas imateriais. As representações imateriais, formadas no ato abstrativo, embora simultâneas com tal ato, são só meios para alcançar algo da coisa conhecida e, só num segundo momento sua gênese poderá ser investigada.

É, pois, no encontro com as coisas exteriores —e também ao considerar seus próprios atos— que o homem alcança um conhecimento objetivo das mesmas. Contudo, este conhecimento objetivo não poderia ter lugar se não se originasse em uma consciência unitária. Dito de outro modo: se não apreendesse simultaneamente o próprio ser, não poderia dar-se conta de seu conhecer. Além do mais, juntamente com esta presença unitária do próprio ser na consciência, o ser humano unifica também nela, relativamente ao conhecido, os conteúdos sensíveis e os inteligíveis obtidos, a fim de poder conscientizar a coisa como um todo. Na consciência realiza-se a unidade do inteligente e do entendido. Portanto, o conhecer humano é um ato de consciência que, partindo da unidade do inteligente e do entendido, manifesta o ser de ambos.⁵

São importantes estes esclarecimentos iniciais porque no tema que hoje nos preocupa, o tema do tempo, poderia acontecer que, dado o caráter contingente e fatural das coisas naturais, atribuíssimos erradamente a percepção do tempo somente às faculdades sensíveis. Não é isso o que testemunha a experiência. Vejamos, pois, como o tomismo, em primeiro lugar, e Lúlio, depois, interpretam esta unificação dos dados sensíveis com os objetivos, promovida pela consciência ao entender o tempo.

1. O TEMPO NO TOMISMO

Para o tomismo, o tempo conota duração, embora ele próprio não seja duração. Ele define a duração como *permanencia rei in esse*, permanência da coisa no ser, que pode assumir três modos diferentes: a da total imobilidade no ser, na substância e na operação, que chamaram *eternidade*; aquela permanência pela qual se dá a imutabilidade com relação à substância, mas não quanto à operação, que chamaram *eviternidade* e, finalmente, a permanência no ser na qual a coisa é mutável quanto à operação e quanto à substância, que chamaram de *tempo*.⁶

Em toda duração distinguiram entre sua medida e o medido, sendo apenas o segundo sentido o que satisfaz a definição aristotélica de tempo: *numerus motus secundum prius et posterius*, o movimento medido, isto é, já numerado —*numerus numeratus*—, segundo o anterior e o posterior. Tudo quanto é mutável é suscetível de ser medido pelo tempo. Todavia, não é o tempo algo móvel, nem um «movimento», senão a «medida do movimento» ou o «movimento medido». Ele não sendo, por sua vez, medido por nada.

Tal interpretação nos leva a perguntar se o tempo é algo real ou apenas de razão. É já conhecida a resposta: o tempo é um ente de razão com fundamento *in re*. Isto significa que o movimento dá-se apenas nas coisas reais mutáveis. Contudo, a medição do movimento ocorre na consciência, até o ponto em que, se não existissem as almas, não haveria tempo, costumavam dizer.

4 Cf. *Verit.* II, 6, ad 3.

5 Cf. *De ver.*, q. 8, a. 6, in c.

6 Para esta parte, cf. CPT, vol II, 212 e seguintes.

Nem o passado, nem o futuro existem fora da nossa mente. Portanto, o tempo é real pelo que respeita à coisa que se move, mas é uma formalidade da razão pelo modo de conceber este movimento. Dito com outras palavras: o movimento natural entra na definição do tempo só materialmente, como algo que é medido. Formalmente, o tempo é dado por um ato da nossa consciência.⁷

1.1. Elementos do tempo

O tempo da nossa consciência tem como elementos partes anteriores e posteriores, unidas por instantes (*nunc fluens*) indivisíveis. Estas partes atualizam-se sucessivamente —não como as partes móveis do móvel, pois estas estão em ato simultaneamente—, fazendo com que nossa consciência veja o tempo como um fluxo sucessivo e contínuo das partes anteriores às posteriores. De outro modo, o fluxo apareceria interrompido, o que seria contraditório, pois uma duração real não pode ser interrompida. Assim, o tempo faz-se presente em nossa consciência só por razão destes instantes indivisíveis: em cada *agora* retemos⁸ o conhecimento das partes anteriores que já se foram, que denominamos «passado»; julgamos «presente» o que veio com posterioridade ao acontecido antes, e conhecemos como «futuras» às partes que ainda não aconteceram.⁹

Observe-se, contudo, que é só por sermos possuidores de uma consciência unificadora, capaz de rememorar o próprio eu, que podemos medir temporalmente os movimentos reais. Se não pudéssemos referir os sucessivos atos de conhecimento —com seus respectivos conteúdos— a um sujeito unitário com memória e capacidade de evocação, seria impossível ver uma seqüência unitária em uma sucessão de fatos conscientes.¹⁰

1.2. Nossa percepção do tempo não é uniforme no âmbito da sensação

Do ponto de vista da teoria do conhecimento, o tempo é um «sensível comum», diziam os medievais. Nós percebemos muitos dados sensíveis, cada um deles segundo sua especificidade própria. São os chamados «sensíveis próprios» pelo tomismo, e cada um deles, com suas formalizações próprias, é captado por um determinado sentido externo. Os «sensíveis comuns» —a extensão, a figura, o movimento, a quietude, o número, a magnitude—, exigem mais de um sentido externo para serem observados. Daí que nossa percepção do tempo (que é o número) venha já modulada pelos distintos sentidos externos que captaram o movimento. Assim, falamos do «tempo do tato»,¹¹ do «tempo da vista»,¹² do «tempo do ouvido»,¹³ etc.

7 Para o estudo da sucessão não passível de interrupção de instantes, cf. Inciarte, Fernando, *El instante y los instantes*, em *Tiempo, sustância, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 83-97.

8 Cf. Artigas, Mariano, *Filosofia da Natureza*, IBFCRL, São Paulo 2005, p. 264.

9 Para distinguir o tempo da nossa consciência da medição dos movimentos naturais, ou tempo físico, Polo usa os termos «antes» e «depois», em vez de «passado» e «futuro», que são próprios do homem. Para abrir-se ao futuro, planejando, é necessária a liberdade.

10 Cf. SLEDC, p. 414.

11 Cf. LCKC (a tradução é nossa): O tempo do tato é um passar, um chegar e um terminar. É um tempo com conotação espacial. O tato nos indica que o passar não é um transcorrer por um indefinido não chegar a nada: pois no tato o passar transmuta-se em chegar. Além disso, o tato é contato; quer dizer, se não se toca nada não resta nenhum remanescente sensível. Torna-se patente no tato o terminar temporal. A sensação tátil é susceptível de término; pois não conserva nenhum rasto de sua própria atualidade quando seu sensível próprio não se da (por isto é a sensação mais primitiva). A atualidade da vista continua quando não há cores, na escuridão; a atualidade do ouvido, quando não há ruídos, manifesta-se no silêncio. No tato não há nada parecido ao silêncio nem à treva. Por isto, nem o tempo do ouvido nem o da vista nos tornam patente o porquê do término temporal.

12 *Id. Id.*: O característico do tempo da vista, diferentemente do tátil e do auditivo, consiste em que é, por assim dizê-lo, interior à vista. O tempo do tocar e o do ouvir estão dados segundo o mesmo tocar e o mesmo ouvir. Os tempos da vista são interiores ao que se vê e isto é, precisamente, o que chamamos durar (em seu primigênio sentido sensível).

13 *Id. Id.*: A sucessão manifesta o tempo do ouvido. A sucessão sonora é o tempo preso numa série, numa continuidade e num fluxo que acompanha e não se separa do som. A sucessão, que se nos oferece —em sentido estrito— no ouvido, é a temporalização unida ao som, o tempo como concomitante do som.

Portanto, nossa percepção do tempo, já no âmbito da sensação, nunca é única e uniforme. Depende, por um lado, do próprio objeto apreendido e, por outro, do órgão da faculdade ou faculdades sensíveis que intervêm na apreensão.

Do lado do objeto apreendido, nos seres naturais se dão diversos graus no ser e no agir e, portanto, haverá neles diversos graus de duração real. Quando a substância atualiza suas potencialidades, aperfeiçoa-se no ser. Além disso, podem ocorrer também nela mudanças acidentais. Todos estes movimentos são vistos como sucessivos e podem ser medidos pelo tempo, mas sempre há de se ter em conta que os graus de ser determinam os graus de temporalidade. Portanto tratar-se-á de sucessões diferentes e de nenhum modo uniformes. Além disso, à medida que aumenta a densidade ontológica, terá de elevar-se o nível da temporalidade, que nos viventes é superior à dos não-viventes, e entre os primeiros destaca-se a temporalidade do ser humano, pois este, por causa de sua espiritualidade, pode transcender o âmbito dos seres naturais e descobrir o sentido radical de suas sensações e conhecimentos.¹⁴

1.3. Dois tempos decisivos

Após estas observações preliminares sobre nossa percepção do tempo e as diferentes durações dos seres naturais, convém examinar duas temporalidades particulares que, pela sua importância, mereceram uma análise detalhada pelo tomismo. Referimo-nos à temporalidade humana e à do mundo.

A fim de obtermos uma melhor compreensão da nossa percepção do tempo que mede a duração humana, será preciso antes entender como nos elevamos das representações sensíveis aos conceitos,¹⁵ isto é, do grau mais formal da imagem sensível, algo contingente e variável —o *fantasma* como era chamado pelos medievais—, ao verbo mental, algo necessário e universal. Por tratar-se de um processo mensurável em seus diversos elementos, sem dúvida isso contribuirá para um melhor entendimento do tempo.

Antes, porém, duas indicações devem ser feitas: o tempo das operações da alma e o repouso. Observemos primeiro que a alma humana, sendo uma substância imaterial e incorruptível, não pode ser medida pelo tempo, mas pela *eviternidade*. Todavia, se considerada como forma do corpo, sim que será medida por ele. As operações sensitivas da alma humana serão também mensuráveis pelo tempo. O mesmo se pode dizer das operações intelectivas, se consideradas em referência ao *fantasma*, pois dependem dos sentidos externos e internos.

Em segundo lugar, note-se que tanto o que permanece, como o que está em repouso, pode ser medido pelo tempo, pois repousar, que é o contrário do movimento, é permanecer no mesmo estado anterior, e como os contrários se medem pela mesma medida, o tempo que mede o movimento será também a medida do repouso.

Daí que o tempo meça os movimentos e os repousos das substâncias naturais. De fato, estas resultam de processos sucessivos, reais, físicos e químicos, cada um deles com durações reais diferentes, mas relacionadas entre si, formando um conjunto de sistemas e determinando a duração real da substância. O mesmo pode-se dizer da duração do ser humano. Por outro lado, quando consideramos e medimos durações e movimentos, o fazemos de um modo extrínseco a eles, relacionando-os com outros processos, ou com a nossa própria duração. Como se disse antes, os movimentos são reais, todavia, o modo como os medimos é uma formalidade da razão.

14 Cf. Mariano Artigas, *id.*, p. 270.

15 Na terminologia kantiana dir-se-ia que precisamos compreender como se alcança a consideração transcendental.

Precisemos: a noção de um tempo absoluto, um tempo abrangedor de todos os tempos relativos, não se sustenta.¹⁶ A duração do que está em repouso é medida por um tempo que não é o tempo real do que repousa, mas um tempo pensado: o fluir da nossa consciência, o tempo da nossa consciência. O que ocorre ao medirmos um movimento ou um repouso é o seguinte: as coisas aparecem frente à nossa consciência com seu dinamismo próprio —movimentos e durações— que associamos a um «antes» e um «depois», porque introduzimos nesta observação o instante pensado por nossa consciência — o *nunc fluens*. Ao observarmos nossa própria duração no ser, ocorre exatamente o mesmo. Por conseguinte, é unicamente «por e em» nossa consciência que se forma e se dá o tempo homogêneo e unitário de que dispomos para medir. Só nela existe o tempo, e não prioritariamente em nossa sensibilidade ou na imaginação.¹⁷

Distingamos, portanto, o tempo da nossa consciência do tempo dos movimentos reais. Mas, além de distingui-los, teremos de advertir que ambos dificilmente se ajustam entre si. Por quê? Obviamente, por não serem homogêneos os movimentos e durações quantitativas das coisas reais externas, com o ato de medi-los efetuado pela consciência. Se somos capazes de perceber os movimentos como temporalmente mensuráveis, é porque nossa consciência percebe a duração do próprio ser individual, ao captar-nos como intimamente presentes e idênticos a nós mesmos. Concluimos, portanto, que é precisamente graças àquela falta de ajustamento que somos capazes de medir os movimentos.¹⁸

1.4. A passagem da representação ao conceito

Para entender agora como passamos da percepção do tempo desuniforme e variado dos dados sensíveis —o tempo como «sensível comum»— à concepção universal e necessária das coisas, na qual inexistente o tempo, é preciso ver de que maneira a teoria de conhecimento aristotélica, acolhida em boa parte pelos medievais, explica o papel do sentido comum, da imaginação, da memória e da cogitativa.

Contudo, note-se mais uma vez que a passagem do nível sensível ao intelectual é uma operação vital, e, como tal, seu princípio será a alma humana. Explica-se isto pelo fato de o ato de uma potência ser sempre causado pelo ato de outra e, em consequência, uma potência ser causada por outra. Portanto, estes processos sempre estão radicados na atualidade.¹⁹

Nos sentidos externos, a impressão produzida pelo dado é algo externo. No caso da imaginação não. A espécie impressa da imaginação —a impressão— provém da atividade dos sentidos externos, e radica no próprio órgão interno: o sistema nervoso. Tomás define a imaginação como: *motus factus a sensu secundum actum*.²⁰ Portanto, a atividade imaginativa não é puramente espontânea, pois pressupõe a atividade da sensibilidade externa, pressupõe o sentido comum.

O sentido comum unifica num ato comum os atos dos sentidos externos. Não objetiva nenhuma qualidade própria, apenas «sente» unitariamente as referências de cada sentido externo: sente que sente; é um sentir global, uma consciência sensível. Além disso, divide em graus o que sente, e os seleciona a fim de sentir apenas uma parte de tudo quanto vemos, ouvimos, etc. Este ato unitário do sentido comum se prolonga na imaginação, como um movimento, de acordo com a definição de S. Tomás, perdendo intensidade à medida que as imagens se constroem. Também há diversos graus nas imagens, em função da maior ou menor

16 Sobre o tema do tempo absoluto na Idade Média, cf. Ghisalberti, Alessandro, *Temporalità e storicità in Tomasso d' Aquino: Dalla fisica all' ontologia*, Collana «Dialogo di Filosofia», n. 12, Herder Università Lateranense, Roma 1996, pp. 63-78.

17 Cf. LCKC, pp. 54-55.

18 Cf. SLEDC, p. 414.

19 Cf. S. Tomás, *S. Th.*, I, q. 77, a. 7, sed contra; I, q. 78, q. 44, ad 3.

20 S. Tomás, III *De anima*, lect. 6.

distância do ato de sentir. Quando as imagens já não conotam nenhum sentir, recebem o nome de *phantasmata*. Por ser um *motus*, a imaginação não é algo fixo, senão algo susceptível de desenvolvimento: vai-se constituindo no sistema nervoso central à medida que se formam os circuitos neuronais. Tem uma base preponderantemente fisiológica, embora em última instância dependa da anatomia. Quando o circuito se completa, completa-se o órgão da imaginação e, simultaneamente, sua espécie impressa. A imaginação é a mais formal das faculdades orgânicas e, tanto mais formal quanto mais próxima estiver da constituição do *phantasma*.²¹

Chegados ao *phantasma*, estamos já muito perto do inteligível. Porém, antes nos é necessário —e ainda no contexto do conhecimento sensível— captar ou perceber o sujeito singular, não conceitual, daquilo que os sentidos nos deram a conhecer. É a função da cogitativa e da memória.

Como o objeto próprio do entendimento humano —as essências inteligíveis das coisas, separadas das condições materiais singulares— se encontra em um nível superior ao oferecido pela sensibilidade, será necessário superar este desnível, o que só será possível se existir na própria sensibilidade a capacidade de unificar os diferentes *phantasmata* ao reconhecer neles um único sujeito singular. É a função da cogitativa que, não apreendendo ainda a essência inteligível, apreende —são as *intentiones insensatae*— a realidade de um único sujeito singular. Não conhece Calíás como «homem», mas sim como «este» homem.²² O juízo particular da cogitativa apreende, pois, o particular como configurado numa determinada natureza.

A condição de possibilidade desse juízo particular radica no fato de que, por um lado, dá-se já nas imagens o ser das coisas em um modo intermediário entre seu ser natural e seu ser inteligível,²³ e, por outro, por estarem as faculdades sensíveis implantadas na alma intelectiva humana, pois elas emanam ordenadamente de sua essência. Portanto, não é a atividade pensante do entendimento quem supera o desnível antes mencionado —o que suporia um círculo vicioso—, mas a atividade que prepara e projeta as imagens, realizada pela cogitativa; atividade originada, esta última sim, pela atualidade natural da alma intelectiva, onde radicam todas as faculdades sensíveis.²⁴

Uma vez apreendido pela cogitativa o sujeito único das imagens, a memória o apreende no seu processo temporal, pois conhece o passado na sucessão do tempo. (Lembremos nesta altura que a memória pertence mais propriamente ao nível sensível do conhecimento, e, portanto, não se deve atribuir à faculdade intelectual).²⁵ Assim, já não temos mais imagens puras, mas uma conexão das imagens com o passado e o futuro, conexão que não se deve interpretar como uma nova forma, mas uma intenção sensível *per accidens*. Deste modo as imagens, já atribuídas a um sujeito único e temporalizadas, podem ser ponto de partida da abstração.

Como a alma intelectiva, por sua união com o corpo, tem constantemente seu olhar dirigido às imagens,²⁶ uma vez completada a preparação destas pela cogitativa e a memória já podem ser ponto de partida da elaboração da espécie inteligível. Esta elaboração se realiza mediante um ato abstrativo do entendimento, com o qual se completa o conhecimento intelectual do sensível.

1.5. O ato abstrativo

Vejamos, pois, em que consiste este ato abstrativo.

O tomismo atribui ao entendimento, por um lado, uma capacidade infinitamente aberta a todo ente, ou seja, uma capacidade receptiva das formas alheias. Esta capacidade ordena-se à

21 Cf. LCKC, pp. 54-55.

22 Cf. S. Tomás, *In Post. Anal.*, I, 2, c. 5, lect. 20. In SLEDC, p. 408.

23 Cf. S. Tomás, *S. Th.*, q. 56, a. 2. ad 2.

24 Cf. SLEDC, pp. 408 e 409.

Considerada como conservadora das espécies, pode dizer-se que a memória também se dá na parte intelectiva.

25 Cf. S. Tomás, *Quaest. Disp. De Anima*, a. 16, in c.

26 Cf. SLEDC, p. 516.

sua própria perfeição, e foi chamada de «entendimento possível». Além dela, o entendimento possui também uma virtude ativa que consiste em possuir-se de um modo conatural, antes de qualquer recepção, isto é, consiste em ser inteligível. Esta virtude ativa foi chamada de «entendimento agente». Pois bem, é precisamente esta atividade conatural do entendimento agente que torna inteligíveis em ato os inteligíveis em potência das imagens. Portanto, o próprio ser do entendimento —o ato de entender—, é o ato dos inteligíveis. Não poderia ser de outro modo: o ato de entender, por possuir a infinitude característica do ato cognoscitivo intelectual, transcende todas suas delimitações especificantes que provêm de sua finitude substancial, e dá inteligibilidade às espécies que, deste modo, passam «a existir» no entendimento por este ato iluminador.²⁷

No nível abstrato, portanto, a imagem está presente em conexão com as intenções da memória e da cogitativa, fazendo-se um único todo articulado. Abstrair, por conseguinte, é unir as intenções de passado e de futuro num único «mesmo», ao nível de objeto presente na consciência, que é um nível superior ao nível sensível.²⁸ Mas é importante observar que esta articulação realiza-se sem tempo, pois é um ato exclusivamente mental, que não inclui o tempo. Estar presente na mente não é um caráter próprio da realidade sensível. Só o inteligível em ato está presente na mente.

Concluindo. O ente, uma vez feito imaterial pelo longo processo que se acaba de descrever, torna-se, graças a essa imaterialidade, apto a existir, como entendido, no ente inteligente. Sua atualidade inteligível provém do ato de entender, realizado pelo ente inteligente.²⁹

1.6. O tempo humano

Quando o homem pensa sua vida, sua duração no ser, surge o tema do tempo humano. Evidentemente, por ser um composto de espírito e matéria, o tempo humano difere do tempo físico. Nós só podemos medir o fluir de nossa duração existencial por termos na consciência da permanência da própria identidade. Há, por um lado, o fluxo de nosso existir; de outro, a consciência em um «agora» deste fluxo. No «agora» presente, retemos o passado pela evocação voluntária, e antecipamos o futuro pela esperança ou o desespero. Nosso passado não passou totalmente e nosso futuro, de algum modo, já está presente. O modo de reter o passado ou de antecipar o futuro dependerá do uso da liberdade. Por isto, a perfeição humana atual dependerá das virtudes.

Conforme for a qualidade de nossas obras será a duração no ser. Se tivermos em conta a descrição do ato abstrativo que se acaba de fazer, concluiremos que o ser humano pode ultrapassar os limites espirituais e físicos do seu ser específico e durar além deles na consciência dos outros — porque quando nos entendem, entendem o nosso ser em ato de inteligível. Quanto aos limites físicos, pensemos nas obras de arte e da cultura, que tornam seu autor presente em nossa consciência mesmo após o decurso de vários séculos, e o mesmo se poderia dizer das relíquias dos santos e das obras de arte, quanto aos limites materiais.

27 Polo chama esta função da abstração de «articular o tempo».

28 Cf. SLEDC, pp. 503 e 502: Para a metafísica do ser, carece de sentido, e até hoje não se provou, a existência de um mundo inteligível de «idéias», aptas para ser captadas intuitivamente por nosso entendimento como objetos inteligíveis somente por causa de sua coerência essencial.

29 Cf. Steenberghen, Fernand Van, *Raymon Lull contre l'éternité du monde*, in «Studia Lullistica – Miscellanea in Honorem Sebastiani Garcias Palou», Maioricensis Schola Lullistica, Civitate Majoricarum 1989, p. 74.

1.7. O tempo do mundo

Na Idade Média houve uma grande controvérsia sobre o tema da temporalidade do mundo, concretamente se o seu passado foi temporal ou eterno. Aristóteles deixou o assunto inacabado, pois ao desconhecer a noção de criação, inclinou-se pela eternidade do mundo, embora segundo alguns, as demonstrações que apresentou para prová-la não são irrefutáveis. De fato, discutiu-se muito se a origem do mundo era um tema a ser investigado pela filosofia natural (Boécio de Dácia), pela metafísica (Raimundo Lúlio) ou pela fé (Tomás de Aquino) e nas diferentes argumentações apresentadas alguns. A tese aristotélica da eternidade do mundo acabou condenada pelo *Syllabus* de 1277 de Tempier, prevalecendo a idéia de que o metafísico não pode demonstrar o começo do mundo: *mundum incepisse sola fide tenetur*.³⁰

A eternidade do mundo conduz à idéia do eterno retorno, o qual implica uma sucessão infinita numerada, segundo um antes e um depois, algo impossível de acontecer sem quantidade infinita. Ora, o infinito quantitativo é irrealizável. Portanto, é preciso concluir que nem a geração, nem a corrupção, podem ser eternas e, portanto, nem a geração nem a corrupção humanas o serão. Por conseguinte, é necessária a existência de um primeiro e um último homem

Terminamos esta primeira parte insistindo em dois importantes pontos de grande transcendência metafísica. O ato de entender os inteligíveis em ato tem lugar graças à própria substância da alma intelectiva que possui seu ser independentemente da matéria. Nesse ato devemos distinguir duas vertentes: a objetiva, que entende os inteligíveis em ato, e a subjetiva, ou autoconsciência existencial, que consiste na autopresença que o inteligente tem, ao entender, de perceber intimamente e, de um modo experimental, seu próprio ser ao perceber seu ato de entender. Esta autoconsciência, embora mais difícil de ser reconhecida, é exatamente a que possibilita conhecer o ser inteligível alheio, como tal e distinto do próprio ser. «Como sabe alguém que sabe, sem saber de si mesmo?», perguntava. Agostinho.³¹ A própria substância da alma intelectiva é princípio de uma autoconsciência habitual, mas exerce-se em cada «agora» temporal de um ato de conhecimento.³²

O segundo ponto diz respeito ao erro que facilmente pode-se cometer ao não se lhe reconhecer, à alma intelectiva, a posse do seu ser independente da matéria. Nesta altura, o ato de entender se reduziria à sua vertente objetiva, isto é, à posse das essências. Esta redução é, por um lado, inaceitável, pois o ato de entender refere-se sempre ao ente: só é possível entender quando referimos as essências ao sujeito que as realiza, o que se faz pela *conversio ad phantasmata*. Por outro lado, reduzir o entender à posse das essências originaria a interpretação essencialista do ente, que tende a objetivar também o ato da essência, isto é, seu ser,³³ que não é objetivável.

2. RAIMUNDO LÚLIO

Começemos com o tema que acabamos de referir: a imaterialidade da alma. No *Livro da alma racional*,³⁴ Lúlio demonstra com dez argumentos a criação da alma, assim como em muitos de seus escritos demonstrará a criação do mundo no tempo.

30 *De Trinit.*, X, 3,5.

31 Cf. SLEDC, pp. 517 e 518.

32 *Id.* Cf. Llull, Ramon, *Libre de Ànima racional*, Obres de Ramon Llull, vol. XXI, Palma de Mallorca 1950.

33 A alma separada está no tempo, pois no tempo é criada e principiada, mas não se encontra em sucessão de tempo na qual estava enquanto era no órgão. Cf. Llull, Ramon, *Libre de Ànima racional*, ORL XXI, p. 267.

34 Lúlio define um sentido especial para a emissão das vozes que manifestam as vivências interiores: o *affatus*. Lúlio estreita ou amplia o significado do *affatus*, pois, embora queira ver nele o sentido da fala, às vezes o aplica ao fator originário deste sexto sentido, à sua função comunicativa, ou ao seu produto, que é a «fala». O *affatus* é, segundo Lúlio, um outro sentido particular do sentido comum, constituído pelo instinto da locução e por um conjunto de órgãos que comunicam as vivências internas mediante vozes ou palavras.

Um dos argumentos utilizados para demonstrar a criação da alma apóia-se na sua liberdade. Para Lúlio, a liberdade da alma é manifesta e evidente em suas potências, o que torna necessária a sua criação e impossível a sua geração, pois se fosse gerada, relacionar-se-ia de modo natural com seus objetos, tal como faz a potência sensitiva, ou seja, não seria livre. Além deste argumento apresenta outros. Se fosse gerada, amaria mais suas próprias perfeições que as do corpo, e amaria mais seus pais que outros parentes, coisas que não acontecem. Se fosse gerada, a alma não poderia viver de suas perfeições interiores, e precisaria nutrir-se de outras partes externas, não conjuntas com ela. Por isso morreria, ficando impedida de retornar em seu mesmo número, e não poderia ser premiada ou punida por Deus, porque não seria nada, o que tornaria Deus injusto, e isso é impossível.

Após a criação, a imaterialidade. Deus criou a alma como substância espiritual porque Ele é lembrável, inteligível e amável, e é necessário que exista, além da essência divina, alguma criatura capaz de objetivar adequadamente Deus, lembrando-O, entendendo-O e amando-O. E não bastariam os anjos para tanto, pois somente as almas racionais têm suas potências unidas a um corpo, possibilitando deste modo todas as outras criaturas corporais atingirem seus fins em Deus, e n'Ele repousarem, através da alma humana, se esta atingir seu próprio fim em Deus ao lembrá-lo, entendê-lo e amá-lo.

Por ser criada, é principiada no tempo. A alma, porém, só toma dele um «agora». Por ser substância espiritual, não lhe convém mudança de um «agora» para outro. E ainda devemos lembrar que a alma é substância indivisível, e, por isto, não se encontra na sucessão do tempo.

Portanto, a alma permanece perpetuamente naquele «agora» no qual foi criada, e possui seus princípios essenciais —bondade, grandeza etc.— nesse mesmo «agora»; pois Deus pode criar em um instante, sem sucessão de tempo, muitas partes, uma na outra, todas no todo e o todo nas partes. Por isso, suas potências —memória, entendimento e vontade, partes constitutivas da alm— são criadas no mesmo instante que ela. Se a alma não estivesse em um simples «agora», não poderia ter princípios simples; estes seriam compostos, como os princípios do corpo.

2.1. A alma humana não se encontra no tempo, mas é principiada no tempo

Por conseguinte, por si mesma a alma não se encontra no tempo. Todavia, após sua criação, o entendimento humano numera dias e anos, isto é, mede o tempo. Este tempo, porém, está diante do «agora» da alma, diz Lúlio, e não atrás, pois se atrás estivesse, a alma já seria criada com horas, dias e anos de existência. Há, pois, diferença entre um «agora» espiritual e um «agora» corporal. Este último é do tempo, que é um acidente do corpo; o «agora» espiritual está no nível dos princípios: é princípio de uma substância espiritual principiada no tempo. Se não fosse principiada no tempo, o seria na eternidade.

É principiada no tempo porque Deus criou as almas conjuntas ao corpo. Portanto, em «agoras» diferentes, pois é impossível uma alma ser criada antes da sua união com o corpo, uma vez que estaria ociosa ao não ter órgãos com os quais realizar seus atos.

Ao estar unida ao corpo, ela é movida de um lugar para outro, ou de um tempo para outro, pelo movimento do corpo. Portanto, a alma é movida pelo corpo, não por si mesma. Por si mesma, a alma não precisaria das coisas materiais, nem do tempo. É só por razão de sua união com o corpo que precisa deles. Ela permanece em um «agora» do qual nunca sai, e com este «agora» está em muitos outros «agora» que são do corpo. O corpo, de fato, abandona um «agora» para tomar outro; o que deixa, passa para o tempo pretérito, enquanto que o «agora» que toma estava no tempo futuro. Lúlio insiste em que só por razão do corpo a alma se encontra num tempo sucessivo. Apenas a alma separada está em um «agora», sem sucessão de tempo.³⁵

Vemos, portanto, que Lúlio distingue por um lado, os tempos das coisas naturais, que mede a sucessão natural do que é sensível e, por outro, os tempos da alma. As sucessões naturais estão relacionadas umas com outras, e a alma deve tomar alguma como referencial principal. Como a maioria dos medievais, Lúlio indica que não haveria sucessão de tempo —horas, dias e anos— se o sol não se movesse de um lugar para outro.

Daí Lúlio afirmar que o «agora» onde se encontra a alma convém a ela por causa do tempo, de tal maneira que a alma não poderia ser sem ele, e não haveria «agora» se o tempo não fosse. Mas esclarece algo importante ao dizer que o «agora» no qual a alma se encontra não é da essência da alma, pois se fosse, seria uma parte de alma, e esta estaria composta de acidentes que pertencem ao corpo e de acidentes que pertencem ao espírito, o que é impossível.

Resumindo: o instante interior da alma projeta-se em sucessão de tempo para fora, devido à sucessão do corpo movido de um «agora» para outro. Lúlio evita cuidadosamente a contradição quando diz que a alma se encontra em sucessão de tempo e que o tempo não constitui uma parte dela, ao dizer que a alma se encontra em sucessão de tempo por causa do corpo, o qual está em um tempo sucessivo indo de um «agora» em outro.

2.2. Os atos da alma conjunta ao corpo são temporais

A alma, com ajuda dos órgãos do corpo, obtém e multiplica as espécies das coisas, vendo, ouvindo, pelo gosto, pelo tato, pelo olfato, pelo afato,³⁶ imaginando, recordando, entendendo e amando um objeto após outro, discorrendo por um e por outro, tendo seus atos em diferentes «agora», isto é, na sucessão do tempo. Primeiro apreende pelo sentido o objeto visto ou tocado em um «agora»; em outro «agora» apreende na imaginação a figura do ato do sentido, impressa na imaginação, e o ato do sentido o apreende em privação e como algo pretérito.

Da mesma maneira, escolhe, delibera e ama em sucessão de tempo, pois suas potências permanecem um instante no sujeito interior, que é a alma, e se projetam sucessivamente escolhendo um objeto para amar, e desamando o outro. O entendimento busca o que é verdadeiro e o que é falso, e busca os nomes das substâncias e os atos delas. Por isso possui a potência deliberativa indo de um tempo em outro, apreendendo um objeto mediante outro, e uma verdade mediante outra, sucessivamente. Feita a deliberação, julga as coisas que atinge. Com a potência desiderativa, a alma deseja as coisas futuras, sustentadas em movimentos sucessivos, sem os quais não poderiam vir a ser. Por isso, as potências da alma, na medida em que são, estão sempre em um instante —aquele «agora interior» no qual a alma foi criada— e exercem seus atos em sucessão de tempo por muitos «agora» exteriores, enquanto suas operações são sustentadas pelos órgãos do corpo, mediante os quais tomam as semelhanças. Como a mãe, diz Lúlio, que em uma hora e depois em outra deseja ver seu filho.

Adverte também que o entendimento entende mais pela imaginação que pelo sentido. E explica: intelecto extrai materialmente a imagem do sentido, saindo portanto aquela do sentido para a imaginação. Formalmente, o intelecto a toma na imaginação, e por isso se diz que entende mais pela imaginação que pelo sentido. Se não fosse assim, entenderia antes por matéria que por forma, e por aquela potência que está mais longe que por aquela que tem mais perto, o que é impossível. Mas, insiste: o ato de entender é imaterial.

36 Cf. Id., *Libre de Home*, ORL XXI, p. 35: «Si en la memòria no era continu membrar, e enteniment entendre, e en la volentat voler, les formes e les matèries sperituals de la ànima que dites havem en lo capítol «Com és hom», serien ocioses e no haurien ab què s poguesen ajustar, e car les formes no haurien actió ni les matèries passió sens radicals membrar, entendre e voler, l ànima no hauria ab què enformàs los cors, ni ab què li donàs ésser ni vida, e ab ell no s poria ajustar ni conjunir. Cové, donchs, que ls radicals membrar, entendre e voler sien en continu actu en aquell temps en què home és home». Cf també *Libre de Home*, ORL XXI, p. 28.

2.3. A virtude ativa do entendimento provém da alma e visa o aperfeiçoamento desta

Lúlio insiste na importância da autopresença, da consciência experimental do próprio ser, sem a qual seria impossível entender o alheio. Explica que no ato de entender, o intelectual atinge em si próprio sua semelhança, na qual entende a si mesmo e, nesse entender, entende também o inteligível em ato, ao apreender a semelhança deste.

Por outro lado, todo o esforço por conhecer os outros entes tem como última finalidade o aperfeiçoamento de si próprio. Pela sua teoria dos atos próprios e apropriados, Lúlio distingue em cada uma das substâncias atos com objetos interiores (*de dins*) e atos com objetos exteriores, e esclarece que «os objetos exteriores têm-se nos interiores».³⁷ Os atos próprios são intrínsecos ao sujeito e o caracterizam. Por exemplo, Lúlio diz ser necessário que existam na alma racional um ato permanente de amor, um ato de entendimento e um ato de memória, em cada uma de estas potências. São os «atos próprios», intrínsecos à alma, com os quais o entendimento se entende, a vontade se ama, e a memória se lembra de si mesma. Todos os outros atos extrínsecos —conhecer, amar e lembrar as coisas exteriores— devem realizar-se sob o amparo daqueles atos próprios interiores. Esclarece ainda que esses atos interiores são substanciais, radicais, graças aos quais o ente se mantém naquilo que é. São atos permanentes, isto é, estão sempre em ato, não passando de potência a ato, e seu conteúdo se transforma na própria substância. Se não houvesse na memória um contínuo lembrar, no entendimento um contínuo entender e na vontade um contínuo amar, não poderia haver nenhuma outra ação no homem e, conseqüentemente, não poderia dar-se aquele ato pelo qual o homem é homem. Portanto convém «que os radicais lembrar, entender e amar estejam em contínuo ato, durante todo o tempo em que o homem for homem».³⁸

Não entenderíamos coisa alguma se não houvesse em nós um entender a nós mesmos contínuo. Por sua vez, cada ato operativo de conhecer que realizamos aperfeiçoa em nós o conhecimento de nós mesmos, pois revela-nos o que somos. Conscientemente ou não, essa experiência vital está presente no nosso dia a dia, e constitui parte da nossa realidade atual.

Além disso, faz notar que este ato no qual se entende e entende o inteligível é realizado sem tempo, por ser a alma humana uma substância espiritual criada. O mesmo ocorre com o entendimento prático: quando busca e multiplica as espécies, antecipa-se à memória, pois coloca nela espécies novas, e antecipa-se também à vontade a fim de que esta última seja deliberativa e eletiva. Mas esta antecipação e este atraso realizam-se sem sucessão de tempo, pois estas três potências são partes da essência da alma e se encontram num mesmo «agora», como as partes do rosto no espelho no qual nos olhamos. Porém, do lado externo da alma há sucessão de potências, por causa de seus órgãos, que são de natureza corporal e se encontram na sucessão do tempo, sem a qual o entendimento prático não poderia ganhar nem multiplicar as espécies.

Lúlio resolve o tema da virtude ativa do entendimento mediante sua teoria dos princípios do ente, pois afirma que cada uma das três potências da alma está constituída pelos mesmos princípios da alma, isto é, bondade, grandeza, eternidade, poder, etc. O entendimento é da essência da alma, e só pode atuar por ela. Além disso, pela teoria luliana dos correlativos, cada um destes princípios —por exemplo, a bondade da alma— existe, quer na alma concreta, quer em suas potências, segundo o que ele chama «os três concretos de sua essência»: o bonificativo,

37 Sirva de exemplo: *Liber de XIV articulis fidei catholicae* (1285), *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* (1298), *Ars generalis ultima* (1307), *De perversione entis removenda* (1309), *Ad librum reprobatinis aliquorum errorum Averrois* (1310), *De Fallacijs quas non credunt facere aliqui qui credunt esse philosophantes...* (1310), *Liber de ente* (1311), *Liber de modo naturali intelligendi* (1310), *Liber natalis* (1311).

Publicado em 1989 em «*Studia Lullistica – Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*», Maioricensis Schola Lullistica, Civitate Majoricarum.

38 Cf. *Declaratio Raymundi*, em *Raimundi Lulli Opera Latina*, tomo XVII, p. 333, Brepols, Turnholt 1989.

o bonificável e o bonificar. Os concretos da essência, convenientemente ordenados, constituem as três potências da alma que produzem seus atos conforme o que são: a memória lembra a bondade espiritual e nela, lembra o bonificativo, bonificável e bonificar, dado que a memória é daquela mesma bondade. Por sua vez, o lembrar ativo da memória é bom pela bonificatividade primeira, e assim o lembrar passivo é bom pela bonificabilidade, e o ato de lembrar é bom pelo bom bonificar, etc.

Por conseguinte, quando o entendimento entende, entende pela bondade, pela grandeza, etc. da alma, e seu ato bom, grande, etc. de entender ocorre em si mesmo, no seu intelectivo e no seu inteligível: o intelectivo move o inteligível a ser entendido, sendo o ato de entender ato de ambos. O próprio ser do entendimento é o ser do inteligível.

2.4. O começo do mundo

Lúlio empenhou-se até o final de sua vida em combater o erro aristotélico (*I Caeli et mundi e VIII Physicorum*) da eternidade do mundo. Além do período que se costumou chamar de «campanha anti-averroísta luliana». Preocupou-se com o tema em muitas outras ocasiões.³⁹ Não poderia ser diferente, se levarmos em conta as conseqüências que esse erro acarretava, segundo a mente de Lúlio. Com efeito, se o mundo fosse eterno, diz o maiorquino, Deus não seria mais a causa ótima *simpliciter*; a eternidade divina ficaria impedida; o poder divino deixaria de ser causa de todos os outros poderes; não haveria um primeiro homem, nem um último, e o mundo passaria a ser um lugar confuso no qual a moralidade careceria de concordância com a eternidade; os homens seriam para não serem e viveriam para morrerem, e pouco viveriam, para perpetuamente estarem mortos, etc.etc.

O tema do começo do mundo no tempo aparece muitas vezes em seus escritos. Às vezes apresenta-o como exemplo, ou como uma aplicação de um determinado método demonstrativo. Em outras, dedica-lhe páginas inteiras, ou até capítulos, construindo um pequeno tratado sobre o assunto. Em sua *Ars generalis ultima*, por exemplo, Lúlio dedica uma *Questio única*, num total de 3.710 palavras, ou seja o 2,3 % da extensão total da obra, ao tema «Se o mundo é eterno?»

Surpreende por isso que Fernand Van Steenberghen, no seu conhecido artigo *Raymond Lull contre l'éternité du monde*,⁴⁰ termine seu texto dizendo que, ao examinar a «*Declaratio Raymundi*, encontrou lacunas e debilidades que impediram a Lúlio refutar adequadamente o erro da eternidade do mundo». De fato, o artigo do professor Van Steenberghen dedica-se exclusivamente à análise da *Declaratio*, mas ocorre que esta obra foi escrita com a intenção de defender cada uma das 219 condenações de Tempier em 1277, não para defender as futuras teses que haveria de patrocinar o professor Steenberghen. Com efeito, este último afirma categoricamente que «Lúlio ignora a verdadeira razão pela qual um mundo eterno é impossível, a de que um mundo tal implicaria uma série infinita de acontecimentos, o que é absolutamente impossível.» Acontece que, como o próprio professor reconhece mais adiante, Lúlio sabia que o infinito quantitativo é irrealizável, e se Lúlio «não tira proveito desta impossibilidade em suas discussões contra a eternidade do mundo,» como também acusa o professor, é porque o infinito quantitativo é irrealizável, justamente pelas razões apresentadas por Lúlio, isto é, o infinito quantitativo irrealizável é apenas uma conseqüência delas: o poder divino não pode agir no seu efeito (o mundo) tanto quanto ele próprio é. Pela equivalência dos atributos divinos, nega-se a eternidade do mundo, pois ela implicaria que o poder divino poderia causar uma infinita duração temporal não por si mesmo, mas por causa da eternidade divina, o que é impossível

39 Cf. NCPDD, p. 234.

40 Cf. *De modo naturale intelligendi*, p. 217

de acontecer, pois, neste caso, o poder poderia, em relação a outro atributo, mais do que em relação a si próprio. Lúlio inclusive oferece um exemplo em outro nível: uma infinita duração temporal é impossível, assim como é impossível que a inteligência possa inteligir mais por sua relação à vontade do que em relação a si mesma.⁴¹

A crítica do professor Van Steenberghe a Lúlio é precipitada; e as palavras com que termina seu interessante artigo confirmam nossa apreciação. Conclui o professor que em outras obras lulianas «encontram-se exposições mais extensas, que mereceriam um estudo especial.»

Lúlio sabia que a prova da existência do começo do mundo, embora pudesse ser assunto da filosofia da natureza, pertencia mais propriamente à metafísica, e a ela se dedicou com todas suas forças. Além dos inconvenientes indicados acima, conviria não esquecer que a crença na eternidade do mundo contribui também ao fortalecimento do erro do eterno retorno do universo, com as penosas conseqüências que acarreta, entre elas a liquidação da moral humana. Já naquele tempo contemporâneos de Lúlio acreditavam que após trinta e seis mil anos os corpos celestes, devido ao seu movimento circular uniforme, retornariam ao seu ponto original, e o mesmo aconteceria com os efeitos desse movimento. Lúlio derruba racionalmente esta tese, condenada por Tempier, no capítulo sexto de sua *Declaratio*, com argumentos novos e profundos.

Tal repetição circular dos acontecimentos traria consigo uma profunda alteração do curso das coisas e dos acontecimentos, melhor dito, uma inversão. Vejamos. Como tudo se rege por seus princípios, Lúlio recorda que os agentes naturais sempre intentam alcançar a perfeição de seu apetite no fim em que seu ser se aperfeiçoa. Com o eterno retorno, ao não existir mais este fim, pois tudo volta a começar num movimento circular, deverão buscar sua perfeição não mais no fim da atividade, mas no próprio atuar.

Dá se conclui que, se fosse verdade a existência do eterno retorno, todos os agentes naturais viriam repousar na própria operação e não no objeto dela. Assim, exemplifica Lúlio, o fogo repousaria no esquentar e não no esquentado; a imaginação, no imaginar e não no imaginado; o intelecto, no inteligir e não no inteligido. Neste caso, as espécies existiriam pela primeira intenção, e seus indivíduos pela segunda, o que é impossível, já que maior é a grandeza na bondade e na virtude de um determinado homem do que na espécie humana.

Nesta sintética afirmação está implícita, de modo extraordinário, a teoria de conhecimento luliana. A continuidade que se dá entre o mundo e nosso pensamento explica-se por um contato muito especial entre o inteligível do mundo e o nosso ser inteligente. Quando Lúlio disse que é por força da atualidade do nosso ser inteligente que o inteligível em potência passa a ser inteligível em ato, e, a seguir, que o ato de entender é o ato de ambos, não se afastava nem por um triz da doutrina tomista. Estava se referindo à inclinação natural da alma para possuir todas as coisas em si mesma, por identificação, e alcançar, desse modo, sua perfeição. A alma necessita, por causa de sua atualidade, formar a idéia, o verbo mental cujo objeto lhe manifesta a essência do que conhece. Ora, conhecer, como já se disse, não é só conhecer a essência, mas também o sujeito real da essência conhecida, e isto se consegue mediante a *conversio ad phantasmata*, ou seja, dirigindo o olhar do intelecto para a imagem de onde abstraiu a essência.

O conhecimento — e o que acabamos de descrever é, sem dúvida, o conhecimento — só é possível graças à atualidade do ser cognoscente, um ser que repousa e descansa no seu ato próprio de conhecer e conhecer-se, pois saber que se está conhecendo é conhecer-se. Ora, se, como diz Lúlio, em vez de repousar no inteligido, se repousa no inteligir, a finalidade do entender não são mais os entes concretos individuais, mas as essências universais abstratas. Só a postura idealista poderia aceitar uma conclusão semelhante.

41 Cf. NCPDD, pp. 245-249.

3. FRIEDRICH NIETZSCHE

As idéias até aqui expostas, sobretudo as últimas, que se referem à necessidade metafísica de um começo do mundo, podem ajudar a compreender melhor, ou pelo menos a situar adequadamente, a noção do eterno retorno das coisas, uma das convicções que em 1881, já quase no final de sua vida de pensador, completaram o edifício filosófico de Nietzsche. Em primeiro lugar, isso não é uma noção moderna: o próprio Nietzsche conhecia as velhas versões do eterno retorno da filosofia grega. A idéia persistiu na Idade Média, e certamente será defendida por algum setor da humanidade até o final dos tempos, pois sempre houve e haverá quem deseja tornar dionisiacamente eternos os felizes instantes da vida. «Todo prazer requer eternidade», canta a hora décima.⁴²

À primeira vista, parece que o eterno retorno nietzscheano derruba o obstáculo que o passado apresenta à vontade de poder. Em Nietzsche, a vontade de poder é uma categoria não suportada por qualquer sujeito, nem o exige: o poder não atua perseguindo qualquer finalidade, apenas cresce indefinidamente, negando-se a si mesmo e se auto-superando. Nietzsche contrapõe a vontade de poder ao nada. Seria semelhante ao ser, se persistisse. Contudo, o que busca ansiosamente Nietzsche, a eternidade, um poder infinito que não seja impedido por nada —Lúlio dizia que nada pode impedir um poder infinito, *velle infinitum impediri non potest in*—,⁴³ não o encontra na vontade de poder, porque esta é finita e não tem domínio sobre o passado, por restar este definitivamente fixado para sempre. Este é o obstáculo. Por isso Nietzsche exige o eterno retorno.

Contudo, Nietzsche não pensava num tempo que, como uma roda, girasse infinitamente sobre si mesmo. Esta concepção não eliminaria a idéia de linearidade, pois haveria dois tempos, o circular e a multiplicidade das voltas. As voltas seriam diferentes e haveria um tempo que abraçaria todas elas. Este tempo não seria a eternidade. Nietzsche não quer isto, quer o retorno do mesmo. Só o conseguirá se ajustar o tempo ao ser.

Com efeito, no começo destas linhas viu-se que a nossa consciência de tempo originava-se justamente na falta de ajustamento entre os movimentos e durações das coisas reais externas e o ato de medi-los efetuado pela consciência, mediante os instantes percebidos da nossa própria duração. Ora, o tempo real, medida de uma duração, não tem instantes, porque, se os tivesse, a duração interromper-se-ia; é pois um instante só: aquele que corresponde ao nosso presente, uma vez que o passado e o futuro só existem em nossa mente. O que Nietzsche quer é algo muito difícil de acontecer: que o nosso presente se ajuste ao único instante real das durações físicas, e que estas sejam eternas. Todavia, como a duração é permanência no ser, é impossível uma duração física ser eterna. Por outro lado, a eternidade não retorna, porque está fora do tempo. Portanto, a expressão «eterno retorno do mesmo» não significa o que realmente Nietzsche está pensando e querendo. Ela deveria causar em nós o mesmo efeito que causa a balconista quando nos diz que nos mostra «uma malha de lã de acrílico».

Nietzsche só pôde aplacar suas ânsias de eternidade deformando as noções de tempo e de instante. Com efeito, do ponto de vista do objeto a conhecer —o tempo real—, ele denomina de Ano Cósmico, ou Grande Ano, a cada uma das voltas da roda do tempo; e chama de Todo ao número infinito dos Anos Cósmicos iguais uns aos outros. Cada Ano Cósmico contém todas as determinações possíveis e todas as novidades. Por outro lado, os sucessivos Anos Cósmicos não podem acrescentar nada aos anteriores. Portanto, o que retorna é sempre o mesmo. O eterno retorno é o Todo. Como tal situação, pelo tédio que dela resulta, é contraditória com o espírito dionisiaco, Nietzsche impõe ao sujeito a condição de que em cada Ano Cósmico não se lembre do que ocorreu nos outros.

42 Cf. NCPDD, p. 234.

43 Cf. *De modo naturale intelligendi*, p. 217

Como vemos, Nietzsche não só modifica a noção de tempo, mas altera também algumas de suas próprias categorias iniciais: por exemplo, a vontade de poder. No começo, esta vontade de por si não exigia um sujeito —pois a vontade ter poder de dar-se a ela mesma o poder de querer sempre mais, significa que, em última instância, o que conta é a pluralidade de atos voluntários, isto é, o poder em si. O eterno retorno, assim interpretado, evidentemente passará a exigí-lo. É preciso, portanto, um sujeito para focalizar o tema do eterno retorno como Nietzsche o apresenta. Este sujeito é o super-homem. Essa noção também acabou sendo modificada, pois super-homem agora é aquele capaz do Grande Anseio, um desejo intenso que se experimenta com grande angústia e aflição, por não se possuir e só poder contemplar o que se deseja. O super-homem passa ser um contemplativo. Só um espírito livre vivendo no mundo e ansiando ardentemente por esse Todo no qual se sentirá livre de qualquer transcendência, isto é, da religião, da moral e do idealismo, é capaz de começar a vislumbrar a eternidade como eterno retorno.⁴⁴

Nietzsche, em seu afã de transformar o tempo real em eternidade, sofreu, em parte, a influência do kantismo, apesar de ter querido rejeitá-lo, ou até mesmo por causa disso. Vejamos apenas três pontos.

Em primeiro lugar, para Kant, o tempo é uma forma pura da sensibilidade, de tal maneira, diz ele, que é impossível considerar o que nos atinge se não estiver espacializado e temporalizado. O conhecimento, para Kant, já na parte que diz respeito à sensibilidade, não é puramente passivo, pois ao recebermos as modificações lhes imprimimos formas: as formas do espaço e do tempo. Portanto, ao começarmos a considerar a modificação sensível recebida, as formas do espaço e do tempo já se imprimiram nela, de tal maneira que, tudo o que podemos observar, está já no espaço e no tempo.

Em segundo lugar, o tempo, na teoria kantiana, não entra em jogo apenas no contexto da sensibilidade, mas sobretudo se vincula ao conhecimento espontâneo, *a priori* e transcendental, do entendimento e suas categorias. O conjunto do espaço, tempo e modificação —o fenômeno— é apenas o conhecimento na perspectiva do sensível: um puro aparecer; a espaço-temporalidade do que nos afeta. Ainda não é o objeto de conhecimento, e carece de objetualidade por estar totalmente fundido com o sujeito, por ser uma sensação sua, uma alteração do sujeito, e este a forma de recepção daquela.

Em terceiro lugar, para configurar o objeto, o entendimento precisa dos conceitos, ou categorias, que consistem em determinados modos de unidade que têm um valor necessário, de regra; e que, ao mesmo tempo, valem para os objetos: são universais. Estas sós, sem os fenômenos, não são objetos; mas são pensáveis, isto é, podem ser reduzidas ao sujeito. Este pode destacar-se e se destaca delas. Contudo, para se constituir o objeto, o conhecimento humano, além dos fenômenos e das categorias, precisa ainda referir estas últimas às representações sensíveis —de um modo análogo à *conversio ad phantasmata* do tomismo— e o faz mediante construções ou organizações temporais chamadas por Kant de «esquemas imaginativos da imaginação transcendental». Com eles, voltamos a encontrar o tempo. Kant considera que o tempo é a forma de construir representações segundo as regras das categorias. Ou, em outras palavras: as categorias só podem aplicar-se ao sensível construindo, no tempo, as representações. Assim sendo, a representação inclui o sensível na categoria; e esta subsume aquele. É o que Kant denomina uso transcendental do tempo. Graças a este uso, a unidade da categoria se transfere para a sensibilidade.

Ora, a experiência não corrobora a interpretação de Kant. As três conclusões que acabamos de relatar poderiam ser destruídas da seguinte maneira: 1) As coisas sensíveis que chegam a nós, como vimos acima, já vêm com suas formalizações próprias. Antes do espaço e do tempo, o sensível já tem formas próprias não transitivas. Além disso, a interpretação kantiana do tempo

44 Cf. NCPDD, pp. 245-249.

faz dele uma forma puramente receptiva, o que é inaceitável, pois, onde há forma há sempre ato, atividade. 2) Kant desmembrou o conhecer em dois segmentos: o sensível e o transcendental; enquanto que a experiência nos diz que ao sentir, pensamos o que sentimos. 3) O uso transcendental do tempo não nos eleva à ordem das condições de possibilidade de conhecimento intelectual do sujeito, porque seu caráter *a priori* não é suficientemente explicado. Kant usa o tempo para construir o esquema no espaço, ou para aplicar o conceito à imagem. Qual dos dois usos é *a priori*? Kant oscila entre as duas opções. Contudo, a aplicação do conceito à imagem supõe sempre a construção no espaço, e neste caso não se sai da ordem da representação sensível, além de se substancializar o espaço.

Apesar disto, a interpretação kantiana teve sucesso. Kant parece ter influenciado Nietzsche, indireta e parcialmente. Com efeito, Nietzsche rejeita o idealismo porque rejeita o objeto, por causa de sua fixidez. Além disso, o eterno retorno elimina qualquer determinação final da vontade ou do entendimento. Nem Kant, nem Hegel satisfazem Nietzsche; o primeiro, porque cindiu o conhecer e não alcança a realidade ao vê-la sobre a idéia geral do «eu penso». O segundo, porque só se atinge a totalidade no final. Nietzsche quer algo mais que um «uso transcendental» do tempo. Deseja que o tempo seja o ser. Por outro lado, parece depender de Kant ao reduzir, como ele, o alcance do conhecer humano. A realidade, para Nietzsche, parece não ultrapassar os limites do físico; por isso rejeita o objeto. Não acaba de encontrá-lo no mundo sensível, daí seu constante apelo ao símbolo.

Ao não existir no eterno retorno do mesmo um fim, os agentes, dizia Lúlio, deverão buscar sua perfeição, sua felicidade, não mais no fim, mas no atuar. Este parece ser o caso de Nietzsche. Seu eterno retorno implica uma compreensão imanentista da vida, da produção artística e de qualquer atuar: traz uma impossibilidade de centrar-se no vivido, no produzido, na obra artística: só interessa o atuar.

BIBLIOGRAFÍA

- SLEDC – CANALS, Francesc, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU (Promoções Publicações Universitarias), Barcelona 1987.
- CPT – HUGON, A. R. P. Eduardo, *Cursus Philosophiae Thomisticae*, in VI vol., P. Lethielleux Editoris, Editio Tertia, Paris 1920.
- LCKC – POLO, Leonardo, *La crítica kantiana del conocimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 175, Universidad de Navarra.
- NCPDD – POLO, Leonardo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, EUNSA, Pamplona 2005.

Esteve Jaulent
e-mail: ejaulent@ramonllull.net