

## Duns Escoto e o conceito heterogeológico de tempo

### 1. Os conceitos heterogeológicos

A heterogeologia dos conceitos é um problema da razão no conflito consigo mesma, que devém no violento encontro entre a razão como potência selvagem com outra tendência da razão que deseja submeter-se às leis da representação. É a subsunção de duas ordens heterogêneas e incomensuráveis num mesmo conceito, passível de servir de meio termo num silogismo, que produz o problema a que Kant chama de *antinomia da razão*: o argumento dialéctico que serve de base à antinomia é o que justapõe aquilo que é maximamente não-sintetizável, a saber, o condicionado e o incondicionado<sup>1</sup>. É por este motivo que, no seu uso ilegítimo (i.e., quando um conceito não é determinado por um objecto da experiência em geral), a razão pode encontrar o conceito incondicionado no fim da síntese da série das condições. Porém, e sempre segundo Kant, enquanto a premissa menor considera as condições de tempo, a maior abstrai das mesmas, o que conduz à

---

\* Centrum voor Metafysica – Katholieke Universiteit Leuven. O presente texto é uma versão alargada de uma primeira publicada na revista *Philosophia* (Argentina), sob o título «Tempo e devir segundo João Duns Escoto», publicação à qual o autor agradece a autorização para publicar esta nova versão. A participação no Iº Colóquio da SPFM não teria sido possível sem o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, instituição da qual o autor é bolsheiro de Pós-Doutoramento.

<sup>1</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* A 497 / B 525: «Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialektischen Argumente: Wenn des Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben; nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich etc».

falácia no silogismo<sup>2</sup>. A antinomia da razão kantiana é o resultado da doutrina da analogia. O princípio distributivo dos objectos através dos vários estratos conceptuais é dado como regra mas não como objecto – a regra não é conhecida mas dá a conhecer, enquanto primeiro análogo ou como primeiro ponto de referência que distribui o significado através da tábua das categorias, de maneira paralela à qual, em Aristóteles, o ente era dotado de sentido múltiplo segundo a também múltipla distribuição categorial, mas sempre por referência a um significado central<sup>3</sup>. O princípio geral das *analogias da experiência* afirma que a experiência apenas é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções – ou seja, só é possível porque todos os fenómenos estão submetidos a priori a regras que determinam a sua relação num tempo dado<sup>4</sup>, regras essas que encontram o seu primeiro referente na determinação geral do tempo como regra distribuidora das analogias da experiência<sup>5</sup>. Contudo, e embora determine a regra, pois as analogias da experiência são elucidadas a partir da determinação geral de tempo, o tempo não é percebido em si mesmo, e será nos fenómenos que o entendimento poderá encontrar a regra que representa o tempo em geral<sup>6</sup>. Perante a síntese impossí-

<sup>2</sup> Ibid., A 500-501 / B 528-529: «Die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Obersatze) führte gar nichts von Einschränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Sukzession bei sich. Dagegen ist die empirische Synthesis und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung (die im Untersatze subsumiert wird) notwendig sukzessiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die absolute Totalität der Synthesis und der dadurch vorgestellten Reihe hier nicht eben so wohl, als dort voraussetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben sind, hier aber nur durch den sukzessiven Regressus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, daß man ihn wirklich vollführt».

<sup>3</sup> Ibid., A 179-180 / B 522: «In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweener quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses viert Glied selbst erkennen, und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden»; cf. Aristóteles, *Metafísica* Γ, cap. 2, 1003a 33-35.

<sup>4</sup> I. KANT, op. cit., A 176-177: «Der allgemeine Grundsatz derselben ist: Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit»; Ibid., B 218: «Das Prinzip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich».

<sup>5</sup> Ibid., A 177-178 / B 220: «daß alle empirische Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müssen dergleichen Regeln sein».

<sup>6</sup> Ibid., B 225: «Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen, das Substrakt anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt».

vel, a regra deve ordenar, orientar a distribuição sem espessura nem dobras dos estratos conceptuais, através de um horizonte regulador que nunca é orientado mas que orienta. A regra, ou melhor, o seu conceito, nunca é conhecido na sua univocidade conceptual mas distribui a univocidade no interior de cada ordem: no incondicionado, tudo é condição não condicionada; no condicionado, toda a condição é sucessivamente condicionada. Aí, a diferença sempre contradiz o mesmo, opondo-se-lhe pela instauração de uma nova ordem disjuntiva.

O próprio de um conceito heterogeológico afirma-se no voo que se desenrola sobre o plano da antinomia da razão, enquanto nesse sobrevoar se deve desdobrar a capacidade ou o poder de incluir ordens díspares e incomensuráveis como partes formais de um mesmo conceito unívoco. Os conceitos heterogeológicos não formam uma espécie ou uma região conceptual mas afirmam o em si da comunidade conceptual dos conceitos enquanto conceitos, porque todo o conceito deverá ser produzido segundo a justaposição, a composição ou a sobreposição de partes formais heterogêneas; isto é, o próprio da sua produção é o desdobramento de ordens díspares possíveis com uma certa mesmidade intensiva, pois a essência escotista é o produto de um prévio arranjo intensivo, onde ordens heterogêneas mantêm a sua heterogeneidade numa ipseidade intensiva<sup>7</sup>. No âmago da ontologia escotista, o conceito de ente é produzido pela possibilidade de compor um mesmo conceito pela sobreposição não tangencial de dois conceitos que, embora se excluindo, não se contradizem. Enquanto Aristóteles, mais segundo o senso comum do que segundo critérios científicos, postulava que o conceito de ente não podia ser unívoco porque a diferença era dotada de consistência ontológica (as diferenças *são*, logo são entes num outro sentido análogo<sup>8</sup>), Duns Escoto afirmará que a diferença é absolutamente exterior ao conceito unívoco de ente. No entanto, isso não é o mesmo que dizer que a diferença é o contrário do ente e que, como tal, quando uma diferença contraísse

<sup>7</sup> João Duns Escoto, *Lectura I*, dist. 17, pars 2, q. 4, n. 228 (Ed. Vat. XVII 253-254): «‘quantum prius’ potest esse sine posteriore; unitas homogeneitas prior est unitate compositionis ex partibus essentialibus, quoniam facta resolutione unitatis compositionis ex partibus essentialibus usque ad ultima, in utroque extremo stat unitas compositionis secundum partes homogeneas (ut quando resolvitur compositum in materiam et formam, materia est tota unitate homogeneitatis ex partibus eiusdem rationis, quia non est tota sub tota quantitate et tota sub qualibet parte, sicut anima intellectiva est in toto; similiter de forma quae prius fuit extensa); ergo unitas homogeneitatis potest esse sine unitate compositionis ex actu et potentia».

<sup>8</sup> Cf. Aristóteles, op. cit., A, cap. 3, 998b 19ss.

o ente seria o mesmo que o nada contrair o ente ou, no caso da diferença ser também um ente, dar-se-ia o absurdo de uma contracção do mesmo pelo mesmo. Simplesmente, dizer *A* e *não-A* não é equivalente a afirmar *A* e o *contrário-de-A* pois, também a diferença *racional* que contrai o género *animal* para a produção da espécie *animal racional*, não é o mesmo que aquele género – excluindo-se as suas razões como determinante e determinável – e porém não é o seu contrário<sup>9</sup>. Entre o mesmo e o contrário, o qual constituía para Aristóteles o máximo da diferença<sup>10</sup>, estende-se o plano infinito da diferença escotista, um plano sem entradas e sem saídas que jamais se esbate na contrariedade, e onde o mesmo nunca se separa do outro: a diferença nunca conduz à contrariedade porque o ente é sempre o mesmo conceito em qualquer outro conceito em que se inclui; mantém sempre a sua heterogeneidade na composição porque é sempre uma *outra razão* formal entre muitas (*alius in multis*)<sup>11</sup>, jamais se deixando sintetizar. No seu *devir-outro*, o conceito unívoco de ente é sempre o mesmo conceito. A produção deste *devir-outro como mesmo* é desdobrada por uma revolução no conceito de diferença. Em todo o conceito, a diferença constitui a sua parte determinante: é a diferença que determina o ente como maximamente determinável. Porém, como se deduz de um

<sup>9</sup> João Duns Escoto, loc. cit., dist. 3, pars 1, qq. 1-2, n. 123 (Ed. Vat. XVI 272): «modus arguendi peccat in praedicationibus denominativis, nam 'rationale non est per se animal, igitur est per se non animal' non sequitur. Unde sicut 'rationale' dicitur animale denominative et non per se, sic illa differentia dicitur ens denominative, non per se primo modo, quia est praedicatio denominativa, et determinans est extra rationem determinabilis»; a expressão *non per se* não é um simples *não* mas uma verdadeira contradição. A absoluta exterioridade entre determinante e determinável, ou entre denominante e denominável é bem esclarecida pelo texto seguinte – Id., *Theoremata* t. 13, n. 4 (Ed. Wad. III 281): «Cuiuslibet resolubilis est aliquod ultimum determinans. <...> & hoc dicatur proprium determinans, quia quicquid aliud est in conceptu illo, respectu eius, est determinabile: licet respectu prioris, sit aliquo modo determinans: sed non totalis conceptus: itaque quot conceptus resolubiles, tot proprii determinantes, primo diuersi a determinabilibus <...> & inter se <...>. Itaque nullus conceptus communis omnibus <...>: sed stat resolutio cuiuslibet in qualitativum irresolubilem: nugatio namque sequeretur, & infinitas, nullumque alium esse conceptum simplicem: ac ideo nullos duos primos diuersos, quare nullos diferentes».

<sup>10</sup> Aristóteles, op. cit., I, cap. 4, 1055a 4-5: ἔστι τις καὶ μεγίστη διαφορά, καὶ ταύτην λέγω ἕναντίωσιν.

<sup>11</sup> João Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2, n. 16 (Ed. Vat. III 8): «cognoscendo de eodem conceptu simplici prius relationem unam quam aliam, sed et in hoc quod conceptus simplex est quodammodo alius in multis»; nesta passagem, o Doutor Subtil refere-se ao conceito de ente como conceito de nota conceptual singular.

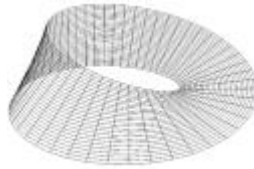
enunciado do escotista Maurício do Porto Hibernico, a determinação sempre pode ser reconduzida à simples denominação<sup>12</sup>. Em si, e enquanto se afirma apenas a si mesma e ao que contrai, a diferença não é senão afirmação de um modo do que é determinável – uma virtualidade intensiva de um arranjo compossível que se produz: o conceito comum de diferença não afirma uma predicação *in quid* mas *sim in quale*<sup>13</sup>. Por isso é que a última diferença, ou toda a diferença segundo o seu conceito comum, nunca afirma subjectivamente o determinável mas apenas o afirma abstractamente segundo o modo informante, porque a diferença nunca se sintetiza com a estrutura quiditativa da essência<sup>14</sup> – ou seja, a diferença sobrepe-se de maneira não tangencial a um determinável para o afirmar. O conceito é aí produzido por sedimentação, por sobreposição de estratos e jamais por síntese – é geológico e não genealógico. A revolução que a diferença introduz é uma revolução no plano do determinável, é uma dobra do devir-outro no plano do ente. A sobreposição de superfícies não se faz por acumulação mas por torção da superfície determinável do ente que sempre se afirma na sua ipseidade. São dois planos distintos de uma mesma superfície que se desdobram como um mesmo e singular plano tal como uma banda moebiana<sup>15</sup>:

<sup>12</sup> Maurício do Porto Hibernico, *Annotationes in Ioannis Duns Scoti theoremata*, in *Ibid.*, n. 8 (Ed. Wad. III 283): «Vbi aduerte signanter differentiam, quam facit inter *determinans*, & *denominans*, & *accidens* proprie *denominans* <...>. Vnde diuisiones entis per *passionis*, & *modos*, licet sint per *denominantia*, non tamen proprie per *determinantia*: quia *determinans* hic accipitur pro *distincto*, saltem *secundum* *realitatem*, quod cum *determinabili* facit *compositionem* *Metaphysicalem* saltem. *Determinans* enim *constituit* in *actu* *primo*; *denominans* vero in *actu* *secundo*, & *præssupponit* *primum*. Adde & cum *dicit*, quod *determinans* *per se* *includitur*, debet *referri* non ad *determinabile*, sed ad *tertium* *constitutum*, *denominans* autem *nec sic*, *nec per se* *includitur*»; o determinante distingue-se do denominante porque o primeiro produz sempre um terceiro constituído, isto é, uma síntese. Contudo, como se pode ver pelo texto inserto na nota 9, o determinante não é senão um momento parcial de um devir que o excede pois, embora a diferença ‘racional’, ao contrair o género «animal» produza um terceiro constituído em relação a uma nova diferença por vir, enquanto se consideram apenas e em si este género e esta diferença, esta é sempre denominável.

<sup>13</sup> *Quæstiones super librum Porphyrii Isagoge*, q. 27, n. 13 (Ed. Bon. I 167): «*Differentiæ* autem in *communi* est *sufficiens* *deffinitio* ‘*praedicari* de *pluribus* in *quale*’».

<sup>14</sup> *Ibid.*, q. 28, n. 7 (Ed. Bon. I 177): «*dico* quod ad ‘*praedicari* in *quid*’ non *sufficit* quod *praedicet* ‘*quid*’, sed quod *praedicet* ‘*quid*’ per *modum* *quid*. *Differentia* autem *praedicat* *essentiam* per *modum* *informantis* et non per *modum* *subsistentis*».

<sup>15</sup> Para a construção da banda moebiana – cf. A. F. MÖBIUS, *Der barycentrische Calcul*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1827, pp. 182-183.



Ainda que aparentemente esta superfície seja constituída por dois planos, é possível desenhar sempre uma linha que inclua dois pontos quaisquer que se localizem em lados opostos da banda<sup>16</sup>, tarefa que seria impossível se os dois planos não se afirmassem como um só. A univocidade do conceito de ente não é mais do que o prolongamento do ente na diferença pois, embora a diferença ocorra num plano distinto do ente, é possível estender univocamente a compreensão do conceito de ente através de um número infinito de diferenças; é possível o *devoir-outro* do ente na sua estrita univocidade; é possível combinar numa mesma indistinção intensiva o ente e a diferença. A sobreposição é então e sempre uma torção do plano do ente; uma torção provocada pelo denominante que incide sobre o denominável. A torção ignora a antinomia da razão para introduzir uma dobra de uma razão distinta da contrariedade, para fazer operar uma selvajaria que ignora o limite. A torção é afirmação do poder da univocidade dos conceitos como poder para incluir ordens díspares, como poder para incluir estratos heterogéneos e incommensuráveis; é assim afirmação da heterogeologia dos conceitos. A torção torce a legitimidade do pensamento prolongando-o na sua ilegitimidade, porque não permite nenhuma separação entre os distintos usos de si – ou melhor, nem sequer permite uma separação entre o pensamento e o seu uso, num desdobramento infinito que recusa a separação e a representação como fins do pensamento<sup>17</sup>. O plano do ente que sempre se desdobra ilimitada e infinitamente como um mesmo plano

<sup>16</sup> A recondução de planos distintos a um mesmo é permitida pelo seguinte axioma da geometria projectiva: «Existe um plano  $a$ , e um ponto  $A$  não incidente em  $a$ , tais que qualquer ponto reside em alguma recta que contém tanto  $A$  como um ponto em  $a$ » – cf. A.N. WHITEHEAD, «Axioms of geometry» in Id., *Science and philosophy*, Philosophical library, Nova Iorque 1948, pp. 254-281, p. 258.

<sup>17</sup> É a ausência de separação entre o que pensa e o pensado, a indistinção entre o interior e o exterior da banda moebiana que caracteriza as belas páginas que Lyotard escreveu sobre a superfície libidinal, precisamente, enquanto plano moebiano – cf. J.-F. LYOTARD, *Économie libidinal*, Minuit, Paris 1974, pp. 9-55; ver por exemplo p. 32: «La polymorphie diverse connaît qu'il n'y a pas de trou, pas d'intérieur, nul sanctuaire à respecter. Qu'il n'y a que peau. «L'enfant», ce fantasme de l'Occident, l'enfant, c'est-à-dire le désir, est énergétique, économique, non représentatif».

é o conceito primitivo por excelência: não é um conceito fundador porque não se separa do fundado; não termina, não começa, nem doa nenhum começo; é primitivo porque sempre mantém o mesmo e primitivo significado ao longo de todas as suas modalidades afirmativas, incluindo-se sempre como parte determinável de um conceito e incluindo o seu devir-outro em toda a estrutura quiditativa possível, manifestando sempre a sua superfície singular; conceito primitivo e selvagem, a sua extrema integralidade impede-o de significar.

Se todo e qualquer conceito é heterogeológico, dizer o *conceito heterogeológico de tempo* é dizer uma redundância. No entanto, o efeito estilístico dessa redundância é justificável, porque reforça uma dobra do ente na sua virtualidade, que à partida parecia excluída da ontologia escotista, a saber, a existência. Será através da torção imposta pelo conceito de tempo que a existência reentrará na superfície ontológica. Mas, para produzir essa dobra, para afirmar essa revolução, será necessário operar um desvio, ao invés de entrar imediatamente no conceito de tempo, desvio esse que conduzirá ao cerne da ontologia de *um outro Duns Escoto*.

## 2. Um outro Duns Escoto: devir, multidão e contínuo

O principal problema com que se têm debatido os comentadores escotistas contemporâneos reside na grelha conceptual que, depois do século XIX, a historiografia medieval foi produzindo. Particularizando, poderá dizer-se que o maior entrave ao estudo do Doutor Subtil foi constituído pelos estudos tomistas que o antecederam. Naturalmente, a tradição historiográfica tomista não padece de nenhuma enfermidade congénita. O mesmo, porém, não se pode dizer da recorrente aplicação dos conceitos tomistas ao estudo de Duns Escoto, fazendo dos primeiros o aparato significável dos conceitos significantes a descobrir no segundo. O erro foi natural e compreensível: o tomismo contemporâneo era mais extenso do que o escotismo hodierno. Colmatar rapidamente as brechas do segundo com a extensão alargada do primeiro foi uma tentação hermenêutica a que muitos não souberam resistir. O caso mais significativo (e também mais alarmante) do que acabou de se expor atacou directamente o âmago da ontologia escotista, a saber, o enunciado segundo o qual *ens, hoc est, cui non repugnat esse*<sup>18</sup>. Definir o ente como aquilo ao qual não repugna o *esse* foi rapidamente

<sup>18</sup> João Duns Escoto, *Opus Oxoniense* IV, dist. 8, q. 1, n. 2 (Ed. Wad. VIII 407).

interpretado de acordo com a referida grelha tomista – ou seja, tal como foi afirmado por Allan B. Wolter, o ente seria aquilo ao qual não repugna a existência, ou o ente seria «o sujeito da existência possível»<sup>19</sup>. Contudo, nada é mais estranho à produção ontológica de Duns Escoto ou à produção ontológica *in via Scoti*<sup>20</sup>. Precisamente, e nos antípodas do tomismo, a existência nem sequer goza de cidadania ontológica na metafísica virtual<sup>21</sup> do Doutor Subtil. A metafísica virtual é uma ciência dos possíveis e não das realidades efectivas ou das existências subjectivas em acto: a ontologia enquanto metafísica virtual é possível ainda que o homem, o mundo ou mesmo Deus não existam, porque o possível retira a sua possibilidade da compossibilidade das suas partes quiditativas e não da afirmação ou negação da existência possível<sup>22</sup>. Demonstrando a compossibilidade das quididades que caem no seu âmbito, a metafísica virtual deve excluir a consideração da existência efectiva ou actual<sup>23</sup>. A produção do conceito de ente como aquilo ao qual não repugna o *esse* deve então ser absolutamente imanente à metafísica virtual. A construção deste problema, bem como da sua solução,

<sup>19</sup> Cf. A.B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, Franciscan Institute Publications, Nova Iorque 1946, p. 69; outra apropriação tomista, mas também leibniziana, foi evidenciada por T. BARTH, «De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum» in *Antonianum* 14 (1939), 181-209, 277-298, 373-392, p. 286: «sed tantum id cui non repugnat esse in effectū, inde quod potest existere (tendentia ad existentiam)».

<sup>20</sup> Para o esclarecimento desta expressão, que constitui o método que tenho vindo a desdobrar nos meus textos escotistas, remeto para P. PARCERIAS, *La pléthore de l'étant: multitude et devenir in via Scoti*, Fieri, Matosinhos 2006.

<sup>21</sup> Sobre o conceito de metafísica virtual – cf. Id., *Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual*, volume monográfico de *Medievalia. Textos e estudos* 19 (2001).

<sup>22</sup> João Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n. 5 (Ed. Vat. VI 353-354): «nihil est simpliciter impossibile nisi quia simpliciter repugnat sibi esse; cui autem repugnat esse, repugnat ei ex se primo, et non propter respectum aliquem affirmativum vel negativum eius ad aliquid aliud primo. Repugnantia enim quaecumque est extremorum ex ratione sua formali et per se essentiali, circumscripto quocumque alio respectu utriusque extremi – positivo vel negativo – ad quodcumque aliud, sicut album et nigrum per se ex suis rationibus formalibus contrariantur et habent repugnantiam formalem, circumscribendo per impossibile omnem respectum ad quodcumque aliud. Illud ergo est simpliciter impossibile cui per se repugnat esse, et quod ex se primo est tale quod sibi repugnat esse, – et non propter aliquem respectum ad Deum, affirmativum vel negativum; immo repugnaret sibi esse, si per impossibile Deus non esset».

<sup>23</sup> Id., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* VI, q. 2, n. 25 (Ed. Bon. IV 45-46): «cum ista accidentalitas non respiciat rem secundum esse quiditativum, sed tantum secundum esse existentiae <...> – scientia autem stricte sumpta, scilicet per demonstrationem simpliciter, abstrahit ab actuali existentiae».



encontra-se explicitamente na Distinção 43 do primeiro livro da *Ordinatio*, cujo título é *Utrum prima ratio impossibilitatis rei fiendae sit ex parte Dei vel rei factibilis*. A resposta da metafísica virtual impõe-se através do primeiro termo que a disjunção da questão afirma. Ou seja, é por uma impossibilidade de *esse* na própria quiddidade que esta é impossível. A impossibilidade de devir (*feri*) é uma impossibilidade de *esse*. Não é a relação com o criador que manifesta a possibilidade ou impossibilidade de uma coisa, mas a sua própria estrutura deveniente (*impossibilitas rei fiendae*). A impossibilidade de *esse* (*non potest esse*) ou de devir (*ut fiat*) é uma impossibilidade que se desdobra na própria estrutura da possibilidade da quiddidade – isto é, é a possibilidade de composição das partes compossíveis da quiddidade («*impossibile simpliciter*» *includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia*) que afirma a estrutura deveniente de uma coisa, produzindo o conceito de *esse* e o de devir numa rigorosa ipseidade com o conceito de composição das compossibilidades de uma quiddidade<sup>24</sup>. Antes de toda a produção efectiva, qualquer entidade goza prévia e virtualmente de *esse possibile*<sup>25</sup>. Assim, o ente como aquilo ao qual não repugna o *esse*, no interior da ontologia escotista, é o conceito ao qual não repugna o devir (*feri*) enquanto composição das suas compossibilidades quidditativas<sup>26</sup>. O devir é a torção multitudinal e infinita que prolonga ilimitadamente o plano do ente segundo as suas dobras, as suas torções, as suas revoluções. O *esse* como devir ou enquanto *feri*, a estrutura deveniente de uma quiddidade, é a afirmação do *tornar-se* de uma quiddidade ou de um possível, aquém da existência efectiva, à qual foi recusado o estatuto de cidadania ontológica. As quiddidades *tornam-se*, contínua e incessantemente naquilo que são. O puro devir ontológico, enquanto afirmação virtual da possibilidade de um possível, é afirmação permanente da possibilidade do possível, enquanto aquela tira a sua possibilidade da compossibilidade das suas partes formais. Conceito virtual, o conceito de devir que não repugna ao

<sup>24</sup> ID., *Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, nn. 15-16 (Ed. Vat. VI 359): «Quantum autem ad impossibilitatem, dico quod illa non potest esse primo ex parte Dei, sed ex parte rei <...> quia ipsa est impossibilis propter repugnantiam eius ut fiat. Quod intelligo sic: 'impossibile simpliciter' includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales».

<sup>25</sup> Ibid., n. 9 (Ed. Vat. VI 355): «ante omnem productionem rei ad extra, res habet possibile esse».

<sup>26</sup> Para uma mais completa elucidação da produção da ipseidade entre *esse*, devir e composição de compossibilidades, reenvio para o já citado P. PARCERIAS, *La pléthore de l'étant...*, cit., principalmente o capítulo 3.

ente é um conceito indiferente ao tempo. O virtual excede o real. O possível não pode ser encarado como a outra face do efectivo, do qual apenas se distinguiria logicamente, porque a possibilidade de uma coisa é-lhe heterogênea<sup>27</sup>. O devir virtual não prossegue necessariamente para o existente mas, primitivamente, de um virtual para um outro virtual, segundo a revolução permanente de uma banda moebiana torcida ilimitada e indefinidamente, de maneira singular e ímpar.

A ontologia *in via Scoti*, é uma ciência de conceitos unívocos que procede por demonstrações. Logo, este conceito de devir assim produzido deve respeitar essa regra científica de univocidade. Sendo unívoco, o conceito de devir deve aplicar-se, não só à criatura mas também a Deus, o que parece à primeira vista estranho para um teólogo medieval, mas que ganha consistência se se examinarem os princípios ontológicos que regem esta construção conceptual. Se a ontologia é uma ciência dos possíveis, a consideração metafísica de Deus deve começar por produzir o seu conceito como possível, e apenas depois demonstrar a sua necessidade. Isto é, é necessário demonstrar previamente a possibilidade do conceito de ente infinito. Ora, é precisamente essa tarefa que é levada a cabo pelo Doutor Subtil na chamada *coloratio* do argumento ontológico de Anselmo. O conceito de Deus enquanto *summum cogitabile*, tal como havia sido definido por Anselmo, é possível se o mesmo puder ser produzido através da composição das suas compossibilidades. O *summum cogitabile* é necessário se for previamente possível ou se, também previamente, não incluir contradição<sup>28</sup>, o que é demonstrado pela compossibilidade entre os conceitos de ente e de infinito: o conceito de finito não esgota o conceito de ente porque o finito é aquilo que sempre pode ser excedido – logo, o infinito não repugna ao ente<sup>29</sup>. O infinito como diferença ou como modo intensivo é uma torção do plano do ente; o finito não é mais do que um limite aparente. A produção do conceito de devir como conceito unívoco permite a seguinte afirmação: mesmo sendo necessário e, precisamente, também

<sup>27</sup> Sobre a heterogeneidade entre a possibilidade e o possibilitado – cf. Id., *Pensar o excesso*, Edições Mortas, Porto 2002, pp. 11-12.

<sup>28</sup> João Duns Escoto, *Tractatus de primo principio*, ed. F. ALLUNTIS, BAC., Madrid 1989, cap. 4, n. 79, p. 152: «Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio eius sic: «Deus est quo», cogitato sine contradictione, «maius cogitari non potest» sine contradictione».

<sup>29</sup> Ibid., n. 78, pp. 148-150: «finito non est aliquid impossibile esse perfectius <...>. Cui non repugnat infinitas intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum; quia si est finitum, potest excedi, quia infinitas sibi non repugnat. Enti non repugnat infinitas; igitur perfectissimum est infinitum».

para o poder ser, Deus deve continuamente demonstrar a sua possibilidade; a sua estrutura deveniente deve devir incessantemente, tal como a possibilidade de todo e qualquer conceito: tudo aquilo que goza de cidadania ontologia devém permanentemente. *<E>ns, hoc est, cui non repugnat esse*: o ente é aquilo ao qual não repugna o devir.

Um outro aspecto fulcral da ontologia escotista tem sido constantemente esquecido pela historiografia contemporânea, embora, pelo menos até ao início do século XVIII, fosse conhecido e trabalhado no interior da escola escotista, a saber, o ente enquanto ente, o conceito unívoco de ente, é quiditativamente multidão<sup>30</sup>. A produção do conceito passa pela demonstração da impossibilidade do seu contrário: se o ente fosse quiditativamente *um*, a diversidade seria impossível. Como a pluralidade é um facto ontológico, o ente é quiditativamente multidão. A indivisibilidade faz parte da razão do *um* mas é excluída do conceito de ente<sup>31</sup>. Logo, quiditativamente (*primo modo*), o ente enquanto ente é o ente enquanto multidão, podendo devir como *um* apenas denominativamente (*secundum modo*)<sup>32</sup>, isto é, após a contracção por uma diferença numérica, que como que define um corte na superfície moebiana, introduzindo aí a aparência do limite. A importância do conceito de ente afirmado como multidão é dada pela sua produção na independência da disjunção entre múltiplo e *um*: o múltiplo é aquilo que sempre pode ser reconduzido ao *um*, pois o múltiplo é aquilo que sempre é constituído pela reiteração das unidades que inclui. O múltiplo é apenas um agregado que se deixa dobrar pela razão do *um*. A multidão, ao invés, é aquilo que sempre se furta à tentação e à sujeição do *um*, desdobrando-se como pura pluralidade<sup>33</sup>; é o que sempre escapa

<sup>30</sup> Cite-se, a título de exemplo dessa permanência do conceito, o Anónimo Escotista de Coimbra (início do séc. XVIII), *In methaphysicam seu primam philosophiam*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, cod. 2401, fol. 13r: «etenim multitudo unitim arbitrata, non deprehenditur ut compositam ex unitatibus, atque superadditibus rationibus, alias ens et multitudo se mutuo excluderent, quod non accidit, quatenus mutuo convertuntur».

<sup>31</sup> João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* IV, q. 2, n. 20 (Ed. Bon. III 324): «quia indivisio est de intellectu unius, sed non de ratione entitatis».

<sup>32</sup> *Ibid.*, n. 151 (Ed. Bon. III 357): «multitudo non est una per se primo modo – sic intellige ‘in quantum’ –, sed per se secundum modo. Est autem ens per se primo modo. Ergo non idem per se intellectus entis et unius»; *Ibid.*, n. 18 (Ed. Bon. III 324): «quod significat idem alicui, praedicatur de eo ‘in quid’. Sed ‘unum’ denominative praedicatur de ente».

<sup>33</sup> *Id.*, *Quaestiones super libros Elenchorum*, q. 36, n. 3 (Ed. Wad. I 255): «differentia est inter multitudinem, & multiplicatam: nam *multitudo* importat absolute pluralitatem; *multiplicitas* autem supra pluralitatem addit vnitatem. Vnde multiplicitas est plica multorum sub vno. Sed vnum dicitur multipliciter, sicut & ens; vnum enim in Substantia dicitur identitas; in Quantitate aequalitas».

à legislação do limite e do significado. Por outro lado, a fertilidade e a necessidade do conceito de ente enquanto multidão encontram-se intimamente ligadas à produção do conceito de ente como conceito unívoco e como conceito ao qual não repugna devir. Se o ente é um conceito unívoco, deve sempre e continuamente afirmar a sua mesmidade, qualquer que seja o conceito com o qual entre em composição. Ou seja, o conceito de ente deve poder devir outro, permanecendo sempre na sua estrutura quiditativa ou deveniente. Só um conceito multitudinalmente indeterminado pode permanecer na sua mesmidade, devindo como outro na composição com uma qualquer diferença. Apenas porque é quiditativamente multidão o ente pode permanecer na sua univocidade, distinguindo-se quiditativamente como um *outro* conceito no interior das várias combinações possíveis<sup>34</sup>. É porque é quiditativamente multidão que o ente pode devir incessantemente. A estrutura multitudinal e deveniente do ente manifesta assim a sua fertilidade: dado que todo o possível deve de algum modo incluir o ente<sup>35</sup>, todo o possível inclui a multidão como sua parte quiditativa – logo, todo o possível, e mesmo qualquer um que seja afectado pela indivisibilidade da diferença numérica, deve incluir a multidão e a divisibilidade ou a disseminação plural<sup>36</sup>.

É através do conceito de multidão que se desdobra a relevância do conceito de contínuo quantitativo para a ontologia. É importante não esquecer que todo o ente afirma a sua quidade segundo a sua quantidade ontológica<sup>37</sup>. Precisamente, e ao contrário de antecessores como Alberto Magno, Tomás, Egídio Romano ou Henrique de Gand, Duns Escoto afirmará que a paixão próxima do conceito de quantidade – o paradigma onde este conceito deve ser considerado – não é a medida mas a divisibilidade<sup>38</sup>, o que é facilmente demonstrável pela consideração

<sup>34</sup> Ver supra nota 12.

<sup>35</sup> Cf. P. PARCERIAS, «Heterogeneidade e afirmação do ente: Duns Escoto e a estrutura da ontologia», *Revista filosófica de Coimbra* 25 (2004), 95-128, 110-111.

<sup>36</sup> Para uma elucidação mais alargada da produção do conceito de ente enquanto multidão, ver o já citado *La pléthore de l'étant...*

<sup>37</sup> E. GILSON, «Sur la composition fondamentale de l'être fini», in COMMISSIO SCOTISTICA (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Roma 1968, vol. II, pp. 183-198, p. 187: «la quiddité est la quantité d'être dont une réalité est capable».

<sup>38</sup> João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* V, q. 9, n. 17 (Ed. Bon. III 532): «propria ratio <quantitatis> est divisibilitas in partes eiusdem rationis»; para a tese contrária, veja-se por exemplo Alberto Magno, «*In praedicabilia*» in *Opera Omnia*, ed. A. BORGNET, vol. I, Paris 1890, tr. 3, cap. 1, p. 194b: «si per definitionem notificaremus eam <id est, quantitatem>, non possumus dicere nisi quia est mensura substantiae».

do conceito de multidão que todo o ente inclui quiditativamente. Todo o ente é multitudinal – logo, todo o ente recusa quiditativamente a indivisibilidade; todo o ente afirma a sua quididade de modo quantitativo e, recusando a indivisibilidade do número e da medida, não pode desdobrar a sua possibilidade quantitativa senão segundo a divisibilidade. O número, que sempre se pode reconduzir ao *um* e à medida, nada acrescenta ao contínuo a não ser a razão da negação<sup>39</sup>. A separação introduzida na superfície não é senão um momento parcial e aparente, pois a identidade do *um* sempre se deve sujeitar à torção permanente. O Doutor Subtil irá mesmo mais longe nesta tematização do *um* como medida: a medida é um quase *ens rationis*. As quantidades discretas e mensuráveis apenas têm ser quiditativo no intelecto e não no seu exterior, onde o seu devir é apenas denominativo – isto é, é sempre exterior à quididade da quantidade enquanto contínuo<sup>40</sup>, bem como é sempre exterior ao ente enquanto multidão, que assim se manifesta como pura afirmação do contínuo. Que dizer então do indivíduo, do numericamente discreto? Não é mais do que uma denominação do contínuo? Por muito aberrante que possa parecer que um teólogo o tenha escrito, na verdade assim é, o que aliás é completamente corroborado pela teoria da individuação escotista. A última diferença, o princípio de individuação, apenas contrai materialmente a estrutura formal da quididade, apenas a afirma denominativamente. A diferença individuante *Platão* não devém parte da estrutura formal da quididade *homem*, mas somente a afirma segundo o modo de ser da *Platoneidade*<sup>41</sup>. Este *outro* Duns Escoto que aqui se apresenta, não é mais do que o nome que permite nomear a

<sup>39</sup> João Duns Escoto, *Reportata Parisiensia* I, dist. 24, q. unica, n. 12 (Ed. Wad. XI-1 127): «numeris, siue discreta quantitas, nihil addit super continuum, nisi rationem negationis, aut respectum partium ad inuicem, ex quibus habet aliam rationem mensurandi, quam habet quantitas continua, & est altera species quantitatis quam continua».

<sup>40</sup> *Ibid.*, n. 24 (Ed. Wad. XI-1 129): «duplex est quantitas, vna realis, quæ est continua extra animam; alia rationis, quæ est discreta in anima, quam anima mensurat per aliquid sui <...> primo significabit illam quantitatem in anima, & denominatiue prædicari potest de quantitate extra animam».

<sup>41</sup> *Id.*, *Lectura* II, dist. 3, pars 1, qq. 5-6, n. 171 (Ed. Vat. XVIII 283): «natura specifica est determinabilis et contrahibilis per realitatem a qua accipitur differentia individualis <...>. Sed tamen in hoc est dissimile, quod differentia cum natura generis constituit in esse quiditativo, quod dicitur in esse formali, – sed differentia individualis cum natura non constituit in esse quiditativo, quia est extra rationem quiditatis, et ideo non constituit in esse formali nec constitutivo, sed in esse materiali, prout esse materiale opponitur esse formali»; *Ibid.*, n. 177: «Et quando dicitur ‘ex quo illa unitas est in uno numero, quod sit numeralis’, dicendum est quod hoc verum est prædictione denominativa, non autem prædicatione formali».

ontologia segundo a conexão dos três conceitos anunciados: devir, multidão e contínuo; é a zona indistinta onde qualquer pertinência ontológica devém contínua e multitudinalmente.

### 3. Temporalidade e existência

Para a produção do conceito de tempo em João Duns Escoto, a questão a pôr é: se o Doutor Subtil havia recusado a cidadania ontológica à existência, relegando-a para o exterior da coordenação predicamental de todo o ente, porque motivo a fará reingressar à metafísica através de uma temporalidade propriamente ontológica – o evo –, a qual será passível de medir a existência na sua permanência ou duração? Para responder a esta aparente contradição é necessário expor de modo sucinto a distribuição conceptual da temporalidade segundo os seus três tipos, a saber, eternidade, tempo e evo.

A eternidade é a medida da existência do ente infinito: é, como dizia Boécio, vida interminável segundo a simultaneidade e enquanto perfeita posse de si<sup>42</sup>. Porém, a eternidade não é o modo próprio da existência divina. O seu modo próprio é o modo da essência, ou seja, é o seu ser segundo a totalização infinita. A demonstração desta tese passa pela consideração da existência na sua exterioridade relativamente à essência e conseqüentemente à metafísica. Se, por absurdo, Deus fosse arrebatado de si (como numa experiência mística, aqui invertida – *raptim transiret*), manteria, de acordo com os princípios da metafísica virtual, tanto a infinidade do seu modo intensivo e essencial, como a existência virtual da sua intensidade própria, a qual se indiferencia com a sua essência – não manteria no entanto a existência eterna. Assim, a eternidade enquanto eternidade não é afirmação da infinidade de Deus – é um outro conceito para além da infinidade intensiva; é apenas o conceito de infinidade da duração mas não da essência. O conceito de eternidade é apenas um conceito relativo que afirma, na duração, a coexistência com qualquer outro possível<sup>43</sup>. A impossibilidade de uma medida as-

<sup>42</sup> Boécio, *Consolatio Philosophiae*, ed. L. BIELER, Brepols, Turnhout 1957, V, pr. 6: «Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio»; cf. João Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales* q. 6, n. 14 (Ed. Wad. XII 150).

<sup>43</sup> *Ibid.*, n. 15 (Ed. Wad. XII 150): «quod, scilicet aeternitas sit proprius modus existentiae diuinæ, sicut infinitas essentiae diuinæ, hæc est neganda: quia si per impossibile, essentia diuina raptim transiret, adhuc haberet tam essentia, quam existentia modum intrinsecum, scilicet infinitatem intensiuam, sed non haberet illa existentia aeternitatem, per quam intelligimus infinitatem

sim determinada, como algo absoluto que se distingue do medido, é coerente com a afirmação do paradigma da divisibilidade para a consideração da quantidade. A medida não é senão um quase ente de razão que não diz mais do que uma relação extrínseca com outro possível. A impossibilidade da medida no tempo reafirma esta estrita coerência: se a medida não faz parte da razão da quantidade, não é possível estabelecer uma correspondência biunívoca entre quantidades distintas. Ou seja, o tempo é uma quantidade com a qual não se pode fazer corresponder uma outra quantidade como o movimento<sup>44</sup>. Ao contrário do que havia sido postulado por Aristóteles na *Física*, o tempo não é mais medida do movimento porque, enquanto quantidade, não pode ser medida de uma outra quantidade. A medida implica a indivisibilidade, o número, a negação do contínuo. Recusando mais uma vez um velho enunciado de Aristóteles, o Doutor Subtil dirá que não é possível um indivisível percorrer o tempo – não é possível a um indivisível transitar no infinitamente divisível, ou seja, no contínuo. Logo, ao contrário do que havia sido dito por Aristóteles, o *agora* não é no tempo idêntico segundo a substância e distinto segundo o *esse*<sup>45</sup>. O *agora* é apenas a negação da continuidade do tempo. A análise do conceito de evo introduzirá, como foi enunciado, a incoerência no

---

durationem, quæ vltra infinitatem intensiuam, non addit nisi negationem deficiendi, vel relationem rationis potentialitatis, scilicet coexistendi cuicumque possibili, quæ relatio non est nisi rationis».

<sup>44</sup> Id., *Ordinatio* II, dist. 2, pars 1, q. 2, n. 111 (Ed. Vat. VII 205-206): «si tempus differat a motu, hoc ideo est quia partes eiusdem proportionis alicuius motus non necessario sunt aequales in numero et quantitate partibus eisdem proportionis temporis; nulla autem quantitas est eadem quantitati alteri nisi partes eiusdem proportionis in reliquo, et hoc aequales tam in numero quam in magnitudine <...>. Possunt tamen aliquae partes motus, puta decem partes integrantes totum motum, esse cum decem partem temporis, – sed non sunt eadem eis, quia cum eisdem partibus temporis possent esse plures partes motus aequales prioribus partibus motus, vel iterum tot: quia si dupla virtus moveret idem mobile et per consequens duplo velocius, nulla pars erit in motu tardiore quae non sit in motu velociore (loquendo de partibus quas habet in magnitudine, secundum formam secundum quam est), quia movens mobile motu velociore non facit simul pertransire aliquas partes magnitudinis, sed praecise alterum post alterum; igitur tot partes sunt in motu velociore et tantae (loquendo de ista quantitate), quot et quantae in motu tardiore».

<sup>45</sup> Id., *Lectura*, II, dist. 2, p. 1, q. 2, n. 92 (Ed. Vat. XVIII 129): «Si enim instans est idem secundum substantiam – copulans partes temporis – et variatum secundum rationem, et maior est distinctio instantis in diversis partibus temporis quam in una, sicut de puncto in linea, sequitur quod instans nec secundum substantiam nec secundum rationem manet in toto tempore. Et licet Philosophus ibi dicat aliqua verba quae videntur sonare aliud, tamen si attendatur solutio praedicta, non sonant aliud, sed secundum haec dicta faciliter possunt exponi; non enim est intelligibile quod aliquod indivisibile manet idem in omnibus partibus».

tratamento escotista da problemática da temporalidade e do contínuo. Tratando da temporalidade angélica, Duns Escoto aceita que o evo seja medida da duração angélica. Contudo, essa medida não se distinguirá da própria natureza do medido na sua duração. O *agora* do evo não é separável da duração da quididade angélica: se fosse separado enquanto acto ou separável enquanto potência, o *agora* do evo seria requerido para a conservação do anjo<sup>46</sup>. Assim, o evo não é mais do que a afirmação metafísica daquela existência enquanto duração: é afirmação da essência na duração. E isto porque todo o ente em si deve ter uma duração própria; uma duração própria à sua quididade, independentemente da sua correlação com um outro possível – uma duração propriamente metafísica como afirmação da quididade na existência e no fluxo do tempo. Mas, no mesmo texto em que o afirma, Duns Escoto afirmará também a independência do evo como medida própria em relação à medida de si pelo tempo: o que é medido pelo tempo tem uma outra medida própria que lhe é heterogénea<sup>47</sup>. As contradições avolumam-se: por um lado a existência retorna à cidadania metafísica de onde havia sido excluída; por outro, a impossibilidade da medida é iludida através da hipótese de uma medida que se indiferencia com a própria natureza. Para além disto tudo, o tempo como medida heterogénea à natureza deverá ainda ser possível, sendo por isso composível a reabilitação da correspondência biunívoca entre quantidades distintas. As contradições não se ficam no entanto por aqui: é ainda necessário considerar a indiferenciação entre o evo e o tempo, ou melhor, a indiferenciação entre o evo e o *tempo comum*<sup>48</sup>.

Depois de definida a natureza da medida da existência angélica, era necessário inquirir acerca da medida das suas operações. Contrariando a tese de Henrique de Gand, a qual indicava uma temporalidade intermédia e discreta para a

<sup>46</sup> Ibid., n. 81 (Ed. Vat. XVIII 126): «Sed si ‘nunc’ ponitur in existentia angeli, non est actu separatum ab eo nec est potentia separabile ab eo, quia necessario requiritur ad conservationem angeli; igitur non differt ab existentia angeli. Non igitur est ponere aliquid in existentia angeli quod realiter differat ab angelo tamquam mensura eius».

<sup>47</sup> Ibid., q. 1, n. 35 (Ed. Vat. XVIII 111): «Angelus est aliquod ens in se, igitur in se habet propria durationem; igitur oportet in se assignare ei aliquam durationem. Ergo non mensuratur propter hoc quod concurrat aliquid aliud, habens moram; hoc patet in caelo, quod est cum suo motu qui mensuratur, et tamen caelum secundum se habet propriam mensuram».

<sup>48</sup> A expressão é de Duns Escoto mas, contemporaneamente, foi pela primeira vez revelada por O. BOULNOIS em «Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps l’aevum et l’éternité», in *The Medieval Concept of Time*, P. PORRO (ed.), E. J. Brill, Leida – Boston – Colónia 2001, pp.161-188.



operacionalidade angélica, a tese escotista atribui ao tempo contínuo da criatura a possibilidade de medir aquelas operações bem como todo e qualquer movimento, temporalidade essa que, num aparente retorno a Aristóteles, seria determinada pelo movimento do primeiro corpo, isto é, seria determinada pelo movimento do céu<sup>49</sup>. No entanto, o movimento do céu, enquanto movimento de algo que dura, deve também ser medido pelo evo pois toda a existência que permanece o deve, porque toda a permanência deve ser ligada ao que é em si mesmo permanente, a saber, a substância ou a natureza da coisa<sup>50</sup>. O céu não goza assim de nenhum tipo de privilégio: servirá, apenas e no máximo, como modelo ao tempo comum se este se considerar segundo a perspectiva do quase ente de razão que era atribuído à medida. Aliás, nem perante o evo nem perante o tempo comum, o céu detém qualquer tipo de eminência, porque a operação angélica poderia continuar a dar-se se o céu parasse o seu movimento. E qual seria aí a medida do movimento? Duns Escoto responde com um exemplo teológico: a possibilidade da ressurreição após o fim do tempo, após o fim do movimento celeste. Que temporalidade deveria medir o movimento ambulatório de Pedro após o fim do tempo? O próprio tempo! Aquele movimento seria medido pelo movimento do céu como se este se continuasse a mover. Certamente que o céu não manifesta aqui nenhuma essencialidade do tempo – trata-se apenas de uma convenção. Este tempo comum é um quase ente de razão que toma o céu como modelo, embora a medida se pudesse dar com outro modelo qualquer. Ou seja, se se abstrair o modelo, fica apenas a possibili-

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 181-182; João Duns Escoto, *Ordinatio* II, dist. 2, pars 2, q. 7, n. 501 (Ed. Vat. VII 380): «Dico igitur ad questionem quod pluritas non est ponenda sine necessitate, et non est necessitas quare debeat poni tempus discretum mensurans motum angeli, – nam quidquid salvatur per illud tempus discretum, salvatur etiam per tempus continuum in communi: sicut enim oportet eos dicere quod si pertranseat in instanti, non potest immediate habere alium transitum instantaneum, ita potest poni – si transeat instantanee in instanti temporis communis – quod licet immediate possit habere post illud instans motum continuum in tempore habito, non tamen potest habere transitum instantaneum immediatum. Non igitur est inconveniens ponere angelum, in quantum participat condicionem corporalem <...>; igitur etiam potest mensurari mensura primi corporis moti»

<sup>50</sup> *Id.*, *Lectura* II, dist. 2, pars 1, q. 3, nn. 124-125 (Ed. Vat. XVIII 139): «caelum secundum suam substantiam manet uniformiter; et ideo non sequitur quod ‘si ut est sub fluxu, mensuratur tempore, – ut est sub terminis fluxu, mensuratur instantibus secundum diversa esse, – quod ideo secundum suam substantiam mensuretur instanti secundum suam substantiam’, sicut non sequitur ‘in ente composito est diversitas, ergo in ente simplici’. Unde dico quod exsistentia angeli mensuratur aevo; et etiam exsistentia lapidis et omnis existententia quae uniformiter manet, mensuratur aevo».

dade de um tempo comum a todos os entes<sup>51</sup> que assim se indiferencia com evo. Não serve, para contrariar esta tese, o argumento segundo o qual o evo mediria a substância e o tempo o movimento pois, se é verdade que o movimento, como qualquer mutação, pode ser considerado um acidente da substância, não é menos verdade que a mutação enquanto mutação é afirmada segundo a sua própria quiddidade; o movimento enquanto movimento tem a sua essência, a sua entidade<sup>52</sup> – logo, se o ente é um conceito unívoco, o tempo comum não o será menos. Então, o tempo comum não é apenas comum ao anjo e à criatura no fluxo do tempo, mas também comum a Deus na eternidade – pois, se o tempo é passível de medir a existência de uma natureza após o fim do tempo, não há razão nenhuma para que não meça também a existência ou a permanência de uma quiddidade antes do tempo. O antes do tempo não é senão mais uma dobra na superfície contínua da temporalidade, que assim recusa qualquer separação ou começo. Se o modelo é meramente accidental na afirmação de um tempo comum, importa assim saber qual a condição de possibilidade desta comunidade do tempo. Isto é, importa saber o que é que permite afirmar o tempo como conceito unívoco e comum. A resposta escotista é mais uma vez surpreendente: o que permite agregar todos os tempos num só tempo é o *agora*, é um indivisível; o mesmo indivisível ao qual se havia recusado a permanência no contínuo; o mesmo indivisível ao qual se havia recusado a possibilidade de transitar no tempo. O fluxo do movimento produz-se linearmente. Assim, da mesma maneira que é possível ordenar paralela e simultaneamente várias linhas infinitas segundo a dimensão de que carecem (a latitude),

<sup>51</sup> Id., *Ordinatio* II, dist. 2, pars 2, q. 7, n. 502 (Ed. Vat. VII 381): «Et si obicis quod posset moveri stante caelo, igitur non oportet motum eius esse in tempore, – respondeo: Ita stante caelo poterit Petrus post resurrectionem ambulare, et tamen ista ambulatio non fingetur esse in tempore quodam alio a communi tempore nostro continuo et tamen est non existente primo motu caeli. Mensuratur quidem quies ipsius caeli potentialiter (sicut dictum est prius) tempore illo quo motus primus mensuraretur – si esset – positive et actualiter; et illo tempore potenciali potest mensurari motus alius tunc actualiter existens, ita quod non est necesse mensuratum primi caeli dependere in essentia (vel esse) a motu illo (sicut fuit motus sub tempore Iosue, stante caelo), quia mensuratio ista quanti per ‘quantum’ et ‘quale’ non est per aliquid a quo mensuratum essentialiter dependeat (sicut est in mensuris quidditativis), sed tantum sufficit quod motus ille – quando est – posset distincte cognosci secundum quantitatem suam ex cognitione distincta temporis, actualis vel potentialis. Et ita dico quod quando iste motus caeli non erit, poterit tamen alius motus mensurari per tempus huius motus primi caeli, in quantum scilicet motus ille posset fieri cum tanta parte motus istius si esset, et modo est cum tanta parte quietis cum quanta posset esse pars motus».

<sup>52</sup> Ibid., pars 1, q. 2, n. 107 (Ed. Vat. VII 203): «sed mobile ut est sub una mutatione est ‘idem secundum substantiam’, – hoc est, secundum esse illius mutationis consideratae secundum se».

poderão também ser ordenados os vários instantes do tempo, de acordo com um *agora* presente e comum que permita agregar todos os *agoras* que correspondam à intersecção de uma perpendicular que corte todos os fluxos paralelos, dotando esses mesmos *agoras* das necessárias correspondências bijectivas entre si<sup>53</sup>. Desta maneira, a existência retorna à metafísica através do conceito unívoco de tempo; o indivisível e a medida retornam paradoxalmente à cidadania ontológica depois de ter sido rejeitada qualquer tipo de quiddidade positiva ao número e ao descontínuo.

#### 4. Tempo e devir

Pode então parecer que o tempo é o lugar da suspensão do devir, zona branca e transparente onde as indivisibilidades se fazem equivaler entre si, de acordo com as relações bijectivas das cardinalidades das linhas dos fluxos entre si. Zona idêntica propícia à igualdade e à medida – logo, à comutatividade –, o tempo seria uma espécie de receptáculo ontológico que negaria a própria pertinência da ontologia enquanto ciência virtual; lugar onde a continuidade ontológica deveria ceder o passo à descontinuidade existencial, transparência onde o mesmo enquanto devir-outro de si se deveria reverter na identidade reencontrada, alisamento da banda moebiana e conseqüente distinção e separação entre os seus lados. Uma solução demasiado fácil e demasiado rápida seria recusar o estatuto ontológico ao tempo, deixando toda a relevância do tempo entregue a uma escolha arbitrária entre a ontologia e o tempo. Como foi visto, a solução deve ser procurada noutra lado, porque o Doutor Subtil simplesmente dotou o tempo de estatuto ontológico, afirmando-o segundo a coerência ontológica dos conceitos unívocos, estendendo a sua compreensão a toda a entidade possível.

A resposta a esta aporia encontra-se nos próprios textos escotistas. Porém, a sua elucidação revestir-se-á de maior potência afirmativa se se fizer um desvio por outros dois autores onde, de maneira também bastante vincada, se afirmou a mesma aporia entre o contínuo e o descontínuo, a saber, Leibniz e Whitehead.

<sup>53</sup> Id., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* V, q. 10, n. 18 (Ed. Bon. III 567): «Omnes enim motus fluunt secundum dimensionem linearem, et tempus mensurat motum secundum dimensionem linearem. Sicut ergo infinitae lineae simul esse possunt ex ea parte qua dimensione carent, scilicet a parte latitudinis, ideo omnes motus, quia fluunt linealiter, simul sunt respectu nunc praesentis. Et quia tempus mensurat motus omnes secundum quod sunt linealiter fluentes, et sic simul sunt, ideo habent rationem unitatis subiecti respectu temporis, et ideo tempus est unum».

Em Leibniz, a aparente contradição entre o contínuo e o indivisível põe-se de modo paralelo ao que foi descrito no Doutor Subtil. Por um lado, Leibniz coloca não só a possibilidade de uma divisibilidade ao infinito como, tal como Duns Escoto, se permite a afirmar que essa divisibilidade deve mesmo encontrar-se como divisão em acto ao infinito<sup>54</sup>. Cada coisa material é constituída por um número infinito de *átomos formais*, pois os conceitos de extensão e de divisibilidade infinita são paralelos. Surge então a questão: como é possível que um agregado de indivisíveis – partes sem extensão, ou átomos – pode, por simples agregação ou soma, constituir um corpo dotado de extensão? A resposta leibniziana é dada pela idealidade metafísica do ponto. Cada ponto, cada mónada, constitui uma perspectiva singular do universo<sup>55</sup>; cada mónada inclui na sua natureza o seu *conatus* ou força para agir. É o *conatus* que impele um corpo segundo uma certa direcção e uma certa velocidade. O ímpeto, enquanto factio quantitativo do agregado de todas as mónadas que constituem o corpo em movimento, é produzido pela força para agir que se distribui infinitamente pelos infinitos graus sucessivos de força, ou seja, pelo número infinito de mónadas ou de pontos do agregado<sup>56</sup>. O ponto, o infinitamente pequeno e simples não é senão um princípio

<sup>54</sup> G.W. LEIBNIZ, «Carta a Foucher» in Id., *Die philosophischen Schriften*, ed. C. GERHARDT, Berlim 1875 (doravante, GP), I, p. 416: «Je suis tellement pour l'infini actuel, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte par tout, pour mieux marquer les perfections de son auter. Ainsi, je crois qu'il n'y a aucune partie de la matiere qui ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée, et par consequent, la moindre particelle doit estre considerée comme un monde plein d'une infinité de creatures diferentes»; João Duns Escoto, loc. cit., q. 9, n. 92 (Ed. Bon. III 551): «aut illud impedimentum coniunctum repugnat simpliciter divisibilitati, et tunc repugnat quanto, et ita minimum non erit quantum. Si non, sed stat cum divisibilitate (et potentia non est ad impossibile), ergo possibile est actu aliquando inesse; ergo hoc minimum potest dividi».

<sup>55</sup> G. W. Leibniz, Systeme nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps, GP IV pp. 482-483: «Il n'y a que les Atomes de substance, c'est-à-dire, les unités reelles et absolument destituées de parties, qui soyent les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers elemens de l'analyse des choses substantielles. On les pourroit appeller points metaphysiques: ils ont quelque chose de vital et une espece de perception, et les points mathematiques sont leur points de vue, pour exprimer l'univers».

<sup>56</sup> Id., Specimen dynamicum pro admirandis Naturae legibus circa Corporum Vires et Mutuas Actiones detegendis et ad suas causas revocandis, GP VI, pp. 237-238: «Velocitas sumta cum directione Conatus appellatur; Impetus autem est factum ex mole corporis in velocitatem, ejusque adeo quantitas est <...>. Porro ut aestimio motus per temporis tractum fit ex infinitis gradibus successive eidem mobili impressis, habetque elementum quoddam, quo non nisi infinities replicatio nasci potest».

de acção afirmado por uma imaterialidade<sup>57</sup>. Há ainda a considerar o seguinte: as formas geométricas não constituem senão idealidades ontológicas e, enquanto tal, são noções incompletas pois, se é verdade que um triângulo equilátero é em si mesmo possível, sendo por isso dotado de consistência ontológica, não deixa também de ser verdade que o mesmo triângulo, rigorosamente desenhado, jamais se pode dar na natureza<sup>58</sup>. É, precisamente, a partir da idealidade do ponto e da sua incompletude enquanto noção geométrica ou matemática que pode nascer o corpo por agregação de pontos ou de simples infinitesimais, isto é, por agregação de mónadas. Como diz Leibniz nos primeiros parágrafos da *Monadologia*, todos os compostos se compõem de simples enquanto partes imateriais. O composto não é senão um agregado de simples, de *átomos da natureza* ou *elementos das coisas*<sup>59</sup>. Porém, as mónadas não são de todo desprovidas de qualidades, senão nem sequer seriam entes. É através dessas qualidades que elas se distinguem entre si; é através dessas qualidades que a mudança se deixa perceber pois, se não se distinguissem assim, não só a mudança seria imperceptível como seria impossível, porque a composição não seria a partir de pontos distintos mas de indistinções<sup>60</sup>. O ponto como ideal metafísico dotado de qualidade é então, e desde sempre, tendência para o composto, tendência para o contínuo – a força do simples desdobra-se como contínuo, como composição e proliferação do contínuo.

A idealidade do conceito de ponto, de átomo ou de indivisível será, na obra

<sup>57</sup> G.W. LEIBNIZ *Carta a Varignon*, in Id., *Mathematische Schriften*, ed. C. GERHARDT, Berlim – Halle 1859, IV, p. 110: «je ne suis trop persuadé moi-même, qu'il faut considérer nos infinis et infiniment petits autrement que comme des choses idéales ou comme des fictions bien fondées <...>. Il est que les substances simples <...> sont véritablement indivisibles, mais elles sont immatérielles, et ne sont que principes d'action».

<sup>58</sup> G.W. LEIBNIZ, *Carta a De Bolder*, GP II, pp. 249-250: «Scilicet non nisi incompletas abstractasque adhibere notiones sive mathematicas, quas cogitatio sustinet sed quas nudas non agnoscit natura».

<sup>59</sup> G.W. LEIBNIZ, *Monadologia* nn. 1-3, GP VI, p. 607: «La Monade, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composées; simple, c'est-à-dire, sans parties. Et il faut qu'il y a des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou aggregatum des simples. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ny étendue, ny figure ny divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature, et en un mot les Elements des choses».

<sup>60</sup> *Ibid.*, n. 8, p. 608: «Cependant il faut que les Monades ayent quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne differoient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrediens simples, et les Monades étant sans qualités seroient indistinguables l'une de l'autre».

de Alfred North Whitehead, decisiva para a concepção do tempo. O tempo é essencialmente incompletude: o que é temporal é em si mesmo incompleto. Apenas assim se pode encontrar, a cada instante do tempo, a possibilidade do futuro incluída no *agora* presente. A relevância do futuro no presente é afirmada como composição entre o ser e o não-ser<sup>61</sup>, ou, *in via Scoti*, como devir e não-devir ou como possibilidade e não-possibilidade. Na sua incompletude, o tempo é também *ultrapassagem*: todas as partes se devem ultrapassar entre si. O futuro deve estar incluído no presente segundo a sua possibilidade e segundo a sua não-possibilidade. O futuro ultrapassa o presente quando uma das suas partes se sobrepõe de maneira não tangencial ao presente. Então, se o tempo não fosse *epochal*, se não fosse atômico, dar-se-ia algo semelhante aos paradoxos de Zenão de Eleia. Se a parte *A* do tempo, para ultrapassar a parte *B* (a qual seria contínua), tivesse primeiro que ultrapassar uma sua parte, seja *C*, aí teria também de ultrapassar previamente uma parte de *C*, o que conduziria a uma redução ao infinito e, conseqüentemente, a uma impossibilidade do tempo de se desdobrar do presente para o futuro ou do passado para o presente<sup>62</sup>. O tempo deve ser atômico, deve ser composto de instantes, de pontos. Porém, a incompletude necessita da extensão, do contínuo: nada pode acontecer na natureza sem extensão, nada se pode passar sem a divisibilidade ao infinito e sem o contínuo. A passagem da natureza num instante não é uma entidade natural, da mesma maneira que para Leibniz as noções matemáticas eram simples ideais que não ocorriam *in re*. Logo, será necessário poder dar conta

<sup>61</sup> A.N. WHITEHEAD, «Time», in E.S. BRIGHTMAN (ed.), *Proceedings of the sixth international congress of philosophy*, Longmans Green, Nova Iorque 1927, pp. 59-64, p. 61: «the category of incompleteness means that every occasion holds in itself its own future; so that anticipation is primarily a blind physical fact by reason of the partial analysis effected by conceptual mentality <...>. This doctrine, that the objectified future is prehended in each actual occasion, is only a version of the old doctrine that the process of becoming is a union of being with not-being».

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 63-64: «Supersession is not a continuous process of becoming. If we try to combine the notions of Supersession and continuity we are at once entangled in a vicious infinite regress. For if *B* supersedes *A*, then the continuity of *B* requires that some earlier portion of *B* has superseded *A* antecedently to the later portion of *B*. This argument can be repeated on the earlier portion of *B*, however you chose that portion. Thus we are involved in an infinite regress. Also the supersession of *A* has to commence at what should be the infinite end of the regress. But there is no infinite end. Hence supersession cannot be regarded as the continuous unfolding of a continuum. I express this conclusion by the statement that time is *epochal*. The occasion *B* which acquires concreteness so as to supersede *A* embodies a definite quantum of time which I call the *epochal character* of the concrescence. The epochal theory of time is the foundation of the theory of atomic organisms, and of the modern physical quantum-theory».

da idealidade do ponto a partir da naturalidade da extensão<sup>63</sup>. A noção que permite resolver a aporia é o conceito de *conjunto abstractivo*. O ponto ou o instante enquanto ideais da abstracção não são postulados enquanto entidades sem extensão, mas produzidos geometricamente como resultado de um conjunto infinito de extensões (conjunto abstractivo), das quais nenhuma se encontra incluída como parte em todas as outras, e onde entre cada duas uma deve incluir a outra como parte. O lugar produzido por este processo infinito, sobre o qual nenhuma sobreposição incide, é o ponto ou o instante. Ou seja, é um ideal – e um ideal que não se pode dar na natureza – mas um ideal produzido através da composição ou da sobreposição de entidades naturais<sup>64</sup>. É um ideal produzido pelo devir infinito das quididades. O instante é produzido por uma rota infinita de aproximação na sobreposição do devir das quididades extensas<sup>65</sup>. O ponto, o instante, enquanto noções incompletas – enquanto conceitos possíveis em si que não se podem dar *in re* –, e também enquanto descontinuidades atômicas, são contudo requeridas para que o contínuo possa proliferar; o descontínuo é exigido pelo contínuo, o indivisível pelo divisível. *In via Scoti*, deverá ainda ser afirmada uma outra exigência: o devir exige o indivisível; o devir exige o tempo enquanto composição de instantes.

De acordo com Aristóteles, nenhuma possibilidade autêntica poderia permanecer para sempre irrealizada. Este princípio é, no entanto, precisamente aquilo que uma ontologia virtual deve excluir para conservar o conceito de devir

<sup>63</sup> ID., *Concept of nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920, p. 57: «Instantaneous is the concept of all nature at an instant, where an instant is conceived as deprived of all temporal extension. For example we conceive of the distribution of matter in space at an instant. This is a very useful concept in science especially in applied mathematics; but it is a very complex idea so far as concerns its connexions with the immediate facts of sense-awareness. What sense-awareness delivers over for knowledge is nature through a period. Accordingly nature at an instant, since it is not itself a natural entity, must be defined in terms of genuine natural entities».

<sup>64</sup> Ibid., p. 60: «Consider a set of durations all taken from the same family. Let it have the following properties: (i) of any two members of the set one contains the other as a part, and (ii) there is no duration which is a common part of every member of the set»; Ibid., p. 61: «I will call such a set of durations an 'abstractive set' of durations. It is evident that an abstractive set as we pass along it converges to the ideal of all nature with no temporal extension, namely, to the ideal of a nonentity. What the abstractive set is in fact doing is to guide thought to the consideration of the progressive simplicity of natural relations as we progressively diminish the temporal extension of the duration considered <...>. Thus an abstractive set is effectively the entity meant when we consider an instant of time without temporal extension».

<sup>65</sup> Ibid., p. 62: «In this explanation a moment is the set of natural properties reached by a route of approximation. An abstractive series is a route of approximation».

como aquilo que não repugna ao ente. Se o possível é independente da existência, o *esse possibile* de uma quiddidade afirma-se desde sempre e eternamente. Assim, se qualquer possível devesse sempre realizar-se, não haveria nenhum possível que não se realizasse. O possível seria necessário e o campo virtual não se poderia distinguir do campo da existência, o qual fora, à partida, afastado da cidadania ontológica. É necessário que o possível seja contingente, mesmo podendo ser necessário: a necessidade será apenas uma afirmação de um possível de uma intensidade tal que esse possível não poderá ser possível sem ser necessário: é uma distinção de grau, não de razão<sup>66</sup>. Todo o possível deve devir demonstrando a sua possibilidade. Desta maneira, essa mesma possibilidade não pode ser dada, independentemente da existência e do tempo, sem a sua não-possibilidade, sob pena de o possível sempre se realizar necessariamente. Para que seja mantida a coerência da ontologia virtual, para que o virtual sempre se possa distinguir do existente, a possibilidade do possível deve ser simultânea com a sua não-possibilidade. A ontologia virtual deve incluir a contingência de maneira absoluta. A contingência é a sincronização simultânea do possível e do seu contrário; é a possibilidade do devir contrário à possibilidade mesmo quando esta devém; é a possibilidade de algo ser contingente e temporalmente causado<sup>67</sup>. A ontologia deve incluir a possibilidade virtual (a noção matemática de Leibniz ou o ponto de Whitehead) mesmo quando esta não se possa dar *in re*: apenas desta maneira é possível a ontologia virtual pois, apenas desta maneira, foi possível que antes do mundo ser este fosse possível, tal como é possível que, enquanto o mundo é, este possa não ser possível<sup>68</sup>. Porém, este contrário da possibilidade, esta impossibilidade *in re*, não deve ser tomada em sentido estrito, mas apenas como aquilo que se situa no exterior do devir considerado. O enunciado segue paralelamente à produção do conceito unívoco de ente: sendo um não-ente, a diferença não é o contrário do ente mas apenas uma razão que se desdobra no seu exterior, ou melhor, e seguindo o modelo da banda moebiana, como exterioridade

<sup>66</sup> Cf. P. PARCERIAS, «Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual», cit., p. 137.

<sup>67</sup> João Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 2, p. 1, qq. 1-2, n. 86 (Ed. Vat. II 178): «dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit; ideo dixi ‘aliquid contingenter causatur’, et ‘non aliquid est contingens’».

<sup>68</sup> Id., *Lectura* I, dist. 39, qq. 1-5, n. 49 (Ed. Vat. XVII 494): «Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilia quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit aliqua possibilitas in re: et sic fuit haec vera antequam mundus esset ‘mundus potest esse’; et si intellectus aliquis creatus tunc fuisset, vere potuisset dixisse hoc, scilicet ‘mundum posse esse’, et tamen nulla fuit realitas in re correspondens extremis».



que prolonga a interioridade, tal como no caso do género *animal* e da diferença específica *racional* que, não sendo animal, não é seguramente o seu contrário<sup>69</sup>. No que diz respeito ao encontro ideal entre o possível e o não-possível, o que devém no exterior do devir = x, não é imediatamente o seu contrário, mas apenas um não-devir = x, ou seja, um devir = y impossível com x. O possível não é em si mesmo contingente. Ao invés, as conclusões tiradas da quiddidade do possível são em si mesmas necessárias<sup>70</sup>. O possível pode apenas ser causado contingentemente. Enquanto contingente o possível dá-se como tempo. Para que o devir possa virtualmente devir, deve paralelamente poder devir como tempo. Para tal, não basta ao possível que possa devir como tempo. É necessário que o possível se possa encontrar simultaneamente com a sua não-possibilidade. Tal como dizia Whitehead, é necessário que o presente inclua o futuro enquanto sobreposição de ser e não-ser ou de devir e não-devir. Se a contingência requer a simultaneidade do possível e do não-possível, a metafísica virtual exige o instante, a simultaneidade dos *agoras* num só agora, porque a simultaneidade sempre deve ser balizada pelo limite: a ontologia virtual exige a medida; exige o indivisível como ponto ideal e metafísico enquanto condição do tempo, pois toda a simultaneidade é afirmada por uma correspondência bijectiva entre quantidades distintas. O virtual compreende o tempo. A simultaneidade virtual é, não só a condição de possibilidade do tempo *in re*, como a exigência de um tempo virtual. É verdade que a contingência se inclui no tempo *in re*. Contudo, para que este seja possível, deve ser possível virtualmente – e isto mesmo no caso de se considerar o tempo como irreversível<sup>71</sup>, pois o virtual deverá conter a simetria do tempo como problema a resolver, como devir entre o possível e o não-possível. O devir de uma possibilidade é irreversível no que diz respeito à composição ideal com a sua não-possibilidade, porque esta pode perder pertinência com a progressão do tempo. Logo, os vários encontros possíveis – as várias composições ideais

<sup>69</sup> Ver supra nota 10; cf. P. PARCERIAS, «Heterogeneidade e afirmação do ente», cit., p. 114.

<sup>70</sup> João Duns Escoto, *Tractatus de primo principio* cap. 3, n. 26, pp. 76-78: «Sed malo de possibili proponere conclusiones et praemissas. Illis quippe de actu concessis, istae de possibili conceduntur, non e converso. Illae etiam de actu sunt contingentes, licet satis manifestae, istae de possibili sunt necessariae. Illae ad ens existens, istae ad ens etiam quidditative sumptum possunt proprie pertinere».

<sup>71</sup> Sobre a irreversibilidade do tempo na mecânica quântica contemporânea (isto é, após a entrada em cena de Ilya Prigogine) e a indeterminação do tempo em João Duns Escoto – cf. A. SCHMIDT, «The concept of time in theology and physics», in O. BOULNOIS *et al.* (ed.), *Duns Scot à Paris 1302-2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 595-606.

possíveis – deverão exceder o campo da existência possível enquanto manifestação efectiva de um problema virtual pois, se é verdade que o Doutor Subtil distingue entre potência remota e potência próxima, correspondendo a primeira à natureza ou à essência e a segunda à indeterminação do tempo – sendo por isso deste dependente, sob a forma dos encontros fortuitos na existência, e não dependente do devir virtual<sup>72</sup> – não é menos verdade que, como se viu, toda a mudança, toda a corrupção, todo o acidente e todo o fortuito têm, enquanto considerados em si, a sua própria quididade. Logo, o virtual compreende em simultâneo os vários encontros possíveis, sendo que aí se devem distinguir, segundo a quididade da própria contingência, as várias diferenciações temporais dos eventos. Esta distribuição do contingente pela existência e pelo virtual permite que o virtual sempre entre em composição com aquilo que existe efectivamente – o virtual no tempo é afirmação do nexu de compossibilidades possíveis, impossíveis ou apenas idealmente compossíveis. A conceptualidade do tempo deve ser possível mesmo que o homem, o mundo, Deus ou mesmo o tempo não existam. É sempre a virtualidade do tempo que permite a sua efectivação na existência: é o *agora* virtual que permite unir todos os *agoras* interceptados pela mesma perpendicular. Da mesma maneira que, mesmo que o tempo não exista, a simultaneidade dada no encontro do possível com a sua não-possibilidade será medida por um *agora* virtual. É o encontro que requer a medida; é a própria composição ontológica que requer a simultaneidade; é o compossível que requer o impossível; é o devir que requer o tempo. Em paralelo com o produzido na univocidade do conceito de ente no seu encontro com o conceito de diferença, a não-possibilidade do possível não é o contrário do possível – não é o impossível – mas a diferenciação *desta* possibilidade, porque apenas a *esta* possibilidade corresponde a sua não-possibilidade. É um devir exterior que denomina o devir possível através de uma denominação recíproca e simultânea, onde um e outro se prolongam mútua e ilimitadamente: o não-devir indiferenciado denomina-se na vizinhança de um

<sup>72</sup> João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* VII, q. 16, n. 31 (Ed. Bon. IV 319): «potentia ad corrompi sive ad non-esse, potest intelligi dupliciter, scilicet remota, quae est quaedam aptitudo consequens naturam sicut passio eius; et ista est scibilis in medio commune et abstrahit ab existentia <...>. Alia est potentia propinqua, quae est ordo immediatus ad actum in proprio et proximo receptivo actus. <...> ista potentia non est scibilis; nec materia, ut est principium huius, est pars quiditatis. Nam, ut sic, includit materia et individuationem et existentiam, quorum neutrum includit materia ut est pars speciei, sed abstrahit ab utroque».

qualquer conceito possível como impossível específico desse conceito = x, o qual sofre reciprocamente a denominação inversa. A temporalidade virtual deve assim ser requerida para toda a composição possível ou para todo o devir possível. Não é apenas o encontro ideal do possível com o não-possível que é encontro com uma exterioridade indeterminada ou indiferente, mas todo e qualquer encontro, tal como o encontro do ente e da diferença é uma composição de duas formalidades estranhas ou exteriores entre si. O *agora* como medida do tempo não só não contradiz os enunciados primitivos da ontologia virtual como é por estes exigido. Isto não quer contudo dizer que a ontologia virtual deva fazer concessões à existência para poder sobreviver. Ao invés, a re-inclusão do tempo e da medida na ontologia virtual afirma a possibilidade do devir e da proliferação infinita do contínuo se estender mesmo naquela zona branca onde as identidades são transparentes a si mesmas. Não se pode assim dar nenhuma identidade, nenhum *um*, nenhuma medida ou nenhuma comutatividade no tempo e na existência que não entre, desde sempre e continuamente, em composição com o ente enquanto multidão, com o ente no seu devir-outro.

### 5. O conceito heterogeológico de tempo

Em *Process and reality*, Whitehead precisará a construção do conceito de ponto a partir do conceito de extensão. Em vez do método de abstracção extensiva virá o método da conexão extensiva: o ponto como componente do conceito de tempo deixará de precisar do conceito de duração para se definir, recorrendo apenas ao conceito de conexão extensiva<sup>73</sup>. A conexão extensiva é um esquema que envolve regiões. As regiões são os *relata* da conexão extensiva, a partir de cujas relações se poderão deduzir todas as possibilidades geométricas, bem como todo e qualquer nexa entre o ente e a diferença, ou entre o virtual e a existência<sup>74</sup>. Consequentemente, o ponto não será postulado como entidade

---

<sup>73</sup> A.N. WHITEHEAD, *Process and reality*, ed. D.R. Griffin & D.W. Sherburne, The free press, Nova Iorque 1978, p. 440: «This defect of a starting point revenged itself in the fact that the ‘method of extensive abstraction’ developed in those works was unable to define a ‘point’ without the intervention of the theory of ‘duration’. Thus what should have been a property of ‘durations’ became the definition of a point. <...> the somewhat more general notion of ‘extensive connection’ can be adopted as the starting-point for the investigations of extension <...>. In this way, <...> my difficulty in the definition of a point, without recourse to other considerations, can be overcome».

simples e indivisível mas será produzido a partir das conexões entre regiões. Segundo os vários tipos possíveis de conexões entre as suas regiões, um conjunto abstractivo pode convergir tanto para uma superfície, como para uma linha ou para um ponto<sup>75</sup>. O ponto será definido por ausência: é o elemento geométrico<sup>76</sup> sobre o qual não incide nenhum elemento geométrico<sup>77</sup> – é um tipo de limite intensivo da série de convergência ou do elemento geométrico que define o ponto; o ponto é o que é exterior à passagem, à sobreposição das regiões entre si. Como limite intensivo, o ponto já não é uma entidade apenas extensa, mas uma entidade cuja extensão (ainda que seja uma extensão sem extensão) é produzida por um arranjo intensivo, ou seja, o ponto é produzido pela concentração de um número ilimitado de regiões numa dada conexão. A quantidade manifestada nesta concentração é a intensidade característica de toda e qualquer entidade – quantidade que, devindo, permite afirmar a entidade e que, ausentando-se, produz o inverso<sup>78</sup> – o que é o mesmo que dizer que o ponto enquanto limite de uma convergência é produzido

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*, p. 449; de acordo com Whitehead, a geometria não constitui apenas um ramo da matemática, mas constitui-se como investigação da morfologia dos nexos em geral (o que inclui a possibilidade do nexo entre género e diferença, ou do nexo ente-diferença), permitindo a classificação de todo o tipo de entidades em geral – *Ibid.*, p. 461: «A point is a nexus of actual entities with a certain 'form'; and so is a 'segment'. Thus geometry is the investigation of the morphology of nexūs»; *Id.*, *Axioms of projective geometry*, Cambridge University Press, Cambridge 1906, p. 2: «Thus the points mentioned in the axioms are not a special determinate class of entities; but they are in fact any entities whatever, which happen to be inter-related in such a manner, that the axioms are true when they are considered as referring to those entities and their inter-relations»; p. 4: «Geometry, in the widest sense in which it is used by modern mathematicians, is a department of what in a certain sense may be called the general science of classification. This general science may be defined thus: given any class of entities *K*, the subclasses of *K* form a new class of classes, the science of classification is the study of sets of classes selected from this new class so as to possess certain assigned properties»; *Id.*, «Axioms of geometry», *cit.*, p. 256: «Thus the fundamental ideas of geometry (e.g., those of *points* and of *straight lines*) are not ideas of determinate entities, but of any entities for which the axioms are true».

<sup>75</sup> *Id.*, *Process and reality*, *cit.*, p. 454: «By reference to the particular case of three-dimensional space, we see that abstractive sets can have different types of convergence. For in this case, an abstractive set can converge either to a point, or to a line, or to an area. But it is to be noted that we have not defined either points, or lines, or areas; and that we propose to define them in terms of abstractive sets».

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 455-456: «A geometrical element is a complete group of abstractive sets equivalent to each other, and not equivalent to any abstractive set outside the group».

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 456: «A geometrical element is called a 'point', when there is no geometrical element incident in it».

por um arranjo intensivo ilimitado, tal como toda e qualquer entidade natural, ou tal como todo e qualquer possível virtualmente. O ponto como ideal não goza de qualquer tipo de privilégio, inserindo-se no estatuto genérico de produção ontológica. O paralelismo entre Whitehead e os enunciados escotistas é notório: também em Duns Escoto toda a entidade é dotada de uma certa extensão enquanto relação ou de participação ou das partes formais entre si<sup>79</sup>; essa extensão não é senão resultado de um arranjo intensivo característico prévio de cada entidade nas suas partes multitudinais, enquanto concentração ontológica característica<sup>80</sup>. Da mesma maneira, deverá ser a intensidade, como modo geral de produção ontológica, a produzir o instante, a possibilidade de simultaneidade como condição da contingência e da existência. Será pois o conceito de intensidade a conduzir a construção do conceito heterogeológico de tempo, *in via Scoti*, através dos seus vários estratos geológicos, distinguindo-os, distribuindo-os e determinando-lhes os eixos de relação possíveis.

A primeira parte formal a considerar (o género ou o indiferente) no conceito heterogeológico de tempo é o devir segundo a sua produção *in via Scoti*, isto é, o devir como aquilo que não repugna ao ente, o devir que devém multitudinalmente ao longo da banda moebiana, o devir que sempre devém com o ente no plano do ente; o devir como devir-outro do ente num plano não orientável sem entradas e sem saídas. Aí, não há lugar ao problema da simultaneidade ou da simetria – afirma-se apenas a superfície primitiva e selvagem onde não se dá nenhuma descontinuidade, nenhuma medida, nenhuma correspondência bijectiva. A medida, o descontínuo, não são mais do que operações artificiais depositadas e desdobradas sobre a banda moebiana do puro devir. A natureza da superfície primitiva permite somente a torção e não o corte ou a separação. É de torção em torção que se desdobram os relevos, as figuras e os volumes na banda unilateral. A diferença não é senão um movimento de torção no plano do ente – mas, para tal, a diferença sempre deve ser singular, deve ser ímpar (se se considerar que a primeira superfície é

<sup>78</sup> ID., *A treatise on universal algebra, with applications*, Cambridge University Press, Cambridge 1898, pp. 119-120: «Each thing <...> involves a quantity special to it, to be called its intensity. The special characteristic of intensity is that in general a thing is absent when the intensity is zero, and is never absent unless the intensity is zero».

<sup>79</sup> João Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 8, pars 1, q. 2, n. 37 (Ed. Vat. IV 168): «dico quod ‘participare’ est idem quodammodo quod ‘partem capere’ <...>. Nec tamen sumitur pars pro eo quod est aliquid rei, sed extensive, prout omne minus dicitur pars maioris».

<sup>80</sup> Ver supra notas 8 e 38.

desde sempre torção primitiva, primeira e, como tal, ímpar). O par da diferença – aquilo que permite fazê-la corresponder simetricamente a um outro – é a introdução da orientação no não-orientável, no singular, ímpar e unilateral: é a passagem à primeira diferença que contrai o indiferente no conceito heterogeológico de tempo. Topologicamente, uma superfície não-orientável é sempre produzida por um número ímpar de revoluções de  $180^\circ$  pois, se à primeira torção se adicionar uma nova revolução de  $180^\circ$ , a superfície voltará a ser bilateral e, por isso, orientável. O que sobre ela retorna é a possibilidade da simultaneidade; é a possibilidade dos pontos antípodas que se fazem corresponder simétrica e bijectivamente. A diferença devém descontínua e faz incidir a suspensão do devir sobre o plano do ente – é o tempo da medida, é o tempo da identidade branca e transparente dos *agoras* a si mesmos. As puras singularidades intensivas, que proliferavam na divisibilidade incessante do contínuo, tornam-se partes extensas que é possível opor e sobrepor tangencialmente, simetricamente por uma operação de *involução*<sup>81</sup>. Este é o tempo virtual da oposição dos contrários: superfície virtual onde os contraditórios em si se podem compor num mesmo instante virtual, e ainda que essa composição nunca encontre paralelo *in re*, como condição de possibilidade da contingência, de acordo com o modelo sincrónico escotista; é a superfície onde todo o virtualmente contingente encontra a sua não-possibilidade no ponto antípoda da outra face. Naturalmente, a intensidade ontológica como característica de toda a entidade não se ausenta deste tempo virtual, apenas lhe é imposto um limite, um limite à divisibilidade. A suspensão do devir é suspensão da divisibilidade incessante do contínuo. Esta suspensão do devir é dada por um equilíbrio simétrico que tem por limite a zona de saturação da sua simetria, isto é, a rota de aproximação a uma nova torção ímpar a partir da qual se afirmará a assimetria, a não-orientabilidade de uma nova banda moebiana. O conceito de simetria tem o de

<sup>81</sup> A. LAUTMAN, *Symétrie et dissymétrie en mathématique et en physique: le problème du temps*, Hermann, Paris 1946, p. 13: «La propriété fondamentale de la symétrie par rapport à un plan, c'est qu'opérée une fois, elle donne une figure distincte par son orientation de la figure primitive, et que répétée une deuxième fois, elle redonne la figure primitive. C'est en ce sens que la symétrie est dite une opération *involutive*».

<sup>82</sup> P. CURIE, «Sur la symétrie dans les phénomènes physiques, symétrie d'un champ électrique et d'un champ magnétique», in Id., *Œuvres*, 2<sup>a</sup> ed., Société française de physique, Paris 1984, pp. 118-141, p. 119: «Au point de vue des idées générales, la notion de symétrie peut être rapprochée de la notion de dimension: ces deux notions fondamentales sont respectivement caractéristiques pour le milieu où se passe un phénomène et pour la grandeur qui sert à en évaluer l'intensité».

dimensão por correlato: o limite da simetria distribui a medida e as implícitas correspondências biunívocas<sup>82</sup>. A passagem da simetria à assimetria é irreversível porque é a assimetria que cria o fenómeno, a partir do qual não mais será possível retornar ao limite máximo compatível com a simetria anterior. Em 1894, Pierre Curie escrevia que é a assimetria que é necessária à ocorrência de um evento e não a simetria. Mais: «é a assimetria que cria o fenómeno»<sup>83</sup>. A simetria não é senão um momento intermédio entre o devir multitudinal e a assimetria do tempo material. A passagem da simetria do tempo virtual à assimetria do tempo material (a diferença última do conceito heterogeológico de tempo) é produzida por um incremento intensivo sobre o máximo compossível com a simetria, ou seja, a dissimetria é transportada por um novo arranjo de razões formais, arrastando consigo as suas intensidades características, que se sobrepõe ao anterior arranjo simétrico. Esta passagem é irreversível porque não pode haver mais simetria nos efeitos do que nas causas, sendo que a simetria é considerável somente nos fenómenos tomados isoladamente, e nunca no interior da multidão de eventos tomados colectivamente<sup>84</sup>. Neste tempo material, não é nunca possível eliminar a consideração da energia potencial da matéria<sup>85</sup>, da determinabilidade contínua e incessante da multidão; não é nunca possível uma descrição local ou isolada de uma trajectória no tempo, mas apenas a afirmação multitudinal da soma de todas as inter-determi-

<sup>83</sup> Ibid., pp. 126-127: «La symétrie caractéristique d'un phénomène est la symétrie maxima compatible avec l'existence du phénomène. Un phénomène peut exister dans un milieu qui possède sa symétrie caractéristique ou celle d'un des intergroupes de sa symétrie caractéristique. Autrement dit, certains éléments de symétrie peuvent coexister avec certains phénomènes, mais ils ne sont pas nécessaires. Ce qui est nécessaire, c'est que certains éléments de symétrie n'existent pas. C'est la dissymétrie qui crée le phénomène».

<sup>84</sup> Ibid., p. 127: «quand plusieurs phénomènes de natures différentes se superposent dans un même système, les dissymétries s'ajoutent. Il ne reste plus alors comme éléments de symétrie dans le système que ceux qui sont communs à chaque phénomène pris séparément. Lorsque certaines causes produisent certains effets, les éléments de symétrie des causes doivent se retrouver dans les effets produits. Lorsque certains effets révèlent une certaine dissymétrie, cette dissymétrie doit se retrouver dans les causes qui lui ont donné naissance. La réciproque de ces deux propositions n'est pas vraie, au moins pratiquement, c'est-à-dire que les effets produits peuvent être plus symétriques que les causes».

<sup>85</sup> Esta impossibilidade dá-se nos chamados sistemas não integráveis por oposição com os sistemas integráveis. O que marca, segundo a oposição de Poincaré, esta distinção é a possibilidade da consideração das trajectórias individuais no segundo caso, e a impossibilidade, no primeiro caso, dessa consideração sem o desdobramento estocástico e dissipativo da colectividade na sua inteireza. Será esta oposição que Prigogine aplicará para a afirmação do problema da «flecha do tempo» – cf. I. PRIGOGINE, *La fin des certitudes*, Odile Jacob, Paris 1996, pp. 44-46.

nações possíveis entre partículas. Como diz Ilya Prigogine, ao longo desta última mudança de século, o sistema devém instável: as modificações ampliam-se com o curso do tempo; a distribuição das probabilidades acrescenta sempre algo ao sistema, impedindo-o de se rever na reversibilidade. A informação adicional desta interacção perde-se com a mera descrição local e individual<sup>86</sup>. A assimetria do tempo material é definida por Duns Escoto como tendência para a corrupção da matéria que não faz parte da quiddidade, assimetria essa que se opõe ao tempo virtual puramente quiditativo onde não há lugar à privação ou à corrupção, da mesma maneira que não se dá privação na estrutura devenida das quiddidades (*privatio nihil pertinet ad esse rei*)<sup>87</sup>. Porém, esta assimetria entre passado e futuro não é topologicamente definível: no espaço-tempo de Minkowski, a distinção entre o cone do passado e o cone do futuro é produzida pelo observador ou pelo movimento dissipativo dos elementos que atravessam o espaço-tempo, mas nunca pelas características intrínsecas da sua superfície, tal como num movimento perfeitamente isocrónico de um pêndulo é o observador (exterior à geometria do movimento) que determina a distinção entre o passado e o futuro<sup>88</sup>. Por outro lado, o tempo material, sendo produzido por uma saturação da simetria do tempo virtual, corresponde a uma nova torção de 180° que deve originar uma nova banda moebiana, onde qualquer figura que se mova latitudinalmente deve retornar segundo a sua imagem especular. Esta descrição topológica do tempo material permitiria que, um astronauta retornando da Lua, chegasse com o seu coração do lado direito. A assimetria do tempo material é, segundo a banda moebiana, enantiomór-

<sup>86</sup> Ibid., pp. 41-42: «Le moindre changement dans les conditions initiales sera amplifiée. Le système est instable. <...> la distribution de la probabilité nous permet d'incorporer dans le cadre de la description dynamique la microstructure complexe de l'espace des phases. Elle contient donc une information *additionnelle*, qui est perdue dans la description des trajectoires individuelles».

<sup>87</sup> João Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* VII, q. 16, n. 49 (Ed. Bon. IV 326): «Modo materia, in quantum pars quiditatis, non habet privationem, licet sit ibi privatio; semper tamen, in quantum pars quiditatis, non habet privationem, quia privatio nihil pertinet ad esse rei. Unde quiditas potest esse et non esse, destructo eo quod habet quiditatem. Sed quiditas non secundum se nec per se corrumpitur. – Aliter: quod materia non est pars quiditatis nisi ut consideratur a ratione, et, ut sic, non est principium quo aliquid corrumpitur, sed in quantum existit in aliquo particulari».

<sup>88</sup> I. STENGERS, *Cosmopolitiques II*, 2ª ed., La découverte / Poche, Paris 2003, p. 103: «Pour que le pendule “dise le temps” il faut le munir d'un observateur externe qui “voit” le pendule <...>. A travers l'observateur qui compte les battements du pendule ou qui, armé d'un chronomètre, mesure sa période, comme il mesurait la course d'un cheval ou les gestes d'un ouvrier, la pratique humaine de mesure affirme la différence entre passé et futur».



fica – logo, não-orientável, o que não serve para caracterizar a distinção entre o antes e o depois, a assimetria entre o passado e o futuro<sup>89</sup>. A solução deste problema é a seguinte: o passado não se encontra no tempo material mas no tempo virtual. O passado afirma-se como condição de possibilidade do futuro – é, como dizia Whitehead, mistura de ser e de não-ser do futuro; é, pois, condição que inclui a contingência que não se pode dar materialmente, mas apenas virtualmente. A relação entre o tempo virtual e o tempo material é então de determinação recíproca: o passado virtual afirma as condições do tempo material mas, após uma nova composição de singularidades ocorrida no tempo material, as condições de possibilidade de um novo futuro encontram-se alteradas – isto é, o tempo material determina um novo passado virtual. Este novo passado virtual é orientável em relação ao passado virtual anterior, tal como qualquer evento material na existência é orientável em relação ao seu passado virtual, mas nunca em relação ao seu passado material. O tempo material é um puro tempo multitudinal no seu permanente devir-outro; é um tempo-diferença: um tempo inteiramente determinado pelo conceito comum de diferença escotista, onde não há nenhuma identidade que não seja sempre e desde sempre diferida pela diferença. É o tempo onde *Sócrates na velhice* difere contínua e incessantemente de *Sócrates na juventude*<sup>90</sup>, segundo uma aproximação infinita e infinitamente divisível, na qual, evocando o paradoxo platónico do *Parménides*, o mais velho devém mais novo do que o mais novo e o mais novo devém mais velho do que o mais velho, diferindo assim ambos entre si e em si ilimitadamente<sup>91</sup>. Geometricamente, o tempo material e o tempo virtual são simétricos porque a banda moebiana é produzida por uma nova torção segundo uma projecção dos pontos da primeira superfície por identificação com os pontos simétricos da segunda<sup>92</sup>, de modo paralelo ao qual se pode dizer que o tempo virtual é simétrico em relação ao puro devir multitudinal. De que maneira pode ser então produzida a assimetria entre os vários estratos do conceito heterogeológico de tempo? Como é que é produzida a saturação da simetria no tempo virtual? A

<sup>89</sup> E nem sequer se pode, no âmbito de uma ontologia virtual, recorrer ao princípio do observador.

<sup>90</sup> João Duns Escoto, *Quaestiones super librum Porphyrii Isagoge* q. 24, n. 6 (Ed. Bon. I 151): «Ad quaestionem dicendum quod propositio <scilicet ‘Socrates senex differt a se ipso puero’> est distinguenda secundum aequivocationem, quia sumpto ‘differre’ in communi est propositio vera, quia isto modo quodcumque accidens impedit omnimodam identitatem».

<sup>91</sup> Cf. Platão, *Parménides* 154e – 155a.

<sup>92</sup> Cf. L. Boi, *Le problème mathématique de l'espace. Une quête de l'intelligible*, Springer, Berlim – Heidelberg – Nova Iorque 1995, p. 450.

resposta encontra-se na primitiva banda moebiana do ente enquanto multidão e enquanto contínuo no seu devir-outro. É o contínuo que produz o descontínuo, é a multidão que produz o tempo virtual pois, como foi dito no início desta última parte, o ponto não é mais do que um limite intensivo de uma conexão abstractiva ilimitada. O ponto inclui a intensidade que concorre para o limite de modo paralelo ao qual um ponto é definido pelo elemento abstractivo que inclui<sup>93</sup> – logo, a medida do tempo virtual, a sua dimensão, inclui a potência selvagem e multitudinal que a produz. É precisamente a partir de um novo arranjo intensivo provocado pela multidão que a superfície virtual, onde se organizam as simultaneidades, sofre uma saturação da sua simetria desembocando no tempo material assimétrico em si. A passagem pode ser geometricamente simétrica mas é ontologicamente irreversível. A reversibilidade dá-se onde há simetria, onde há dimensão, mas a banda primitiva é indiferente à simetria e à assimetria no seu devir-outro, tal como exclui a medida do seu campo. E, se a passagem de um estrato a outro é determinada por incremento intensivo, através de um novo arranjo multitudinal, a passagem exclui a simetria e furta-se a qualquer reversibilidade possível, porque a passagem é, ela própria, multidão.

É a força do devir que distribui os estratos ao longo do conceito heterogeológico de tempo; é a sua intensidade que conduz ao tempo virtual e que o força, por saturação da sua simetria, à projecção no tempo material. É a intensidade do devir multitudinal que irrompe no tempo material para o afirmar no exterior do paradigma da medida como pura continuidade, pura divisibilidade ou pura concentração intensiva. É o puro incondicionado da multidão que se desdobra no interior da série das condições entre tempo virtual e tempo material. É a razão que não se retira perante a legitimidade da representação nem perante as leis da medida, mas que impõe o seu devir incessante, primitivo e selvagem.

---

<sup>93</sup> É o conjunto abstractivo, que faz parte do elemento abstractivo que define o ponto, que é incluído neste como seu membro e não a inversa – A. N. WHITEHEAD, *Process and reality*, cit., p. 457: «An abstractive set which is a member of a point will be called ‘punctual’».