

## DEVIR E TEMPO SEGUNDO JOÃO DUNS ESCOTO

PEDRO PARCERIAS  
CENTRUM VOOR METAFYSICA  
KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN  
pedro.parcerias@hiw.kuleuven.be

*Abstract:* In what way is it possible to consider time in a thought that refuses any quidditative pertinence to the concept of measurement, to the concept of undividable and, consequently, to the concept of *now*, in the same way that it refuses all and any thesis that proceeds from existence? Working on the inner part of the unsettled questions of these apparently scotistic contradictions is the purpose of this article.

*Palavras-chave:* devir, tempo, multidão, divisibilidade, contínuo.

*Key words:* becoming, time, multitude, divisibility, continuum.

### **Um outro Duns Escoto: devir, multidão e contínuo**

O principal problema, ou mesmo entrave, 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 as brechas do segundo com

a extensão alargada do primeiro foi uma tentação 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>1</sup>. Definir o ente como aquilo ao qual não repugna o *esse* foi rapidamente 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>2</sup>. Contudo, nada é mais estranho à produção ontológica de Duns Escoto ou à produção ontológica *in via Scoti*<sup>3</sup>. Precisamente, e nos antípodas do tomismo, a existência nem sequer goza de cidadania ontológica na metafísica virtual<sup>4</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>5</sup>. Demonstrando a compossibilidade das quididades que caem no seu âmbito, a metafísica virtual deve excluir a consideração da existência efectiva ou actual<sup>6</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, 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 quididade que esta é impossível. A impossibilidade de devir (*fieri*) 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 quididade – isto é, é a possibilidade de composição das partes compossíveis da quididade (*'impos-*

*sibile 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>7</sup>. Antes de toda a produção efectiva, qualquer entidade goza prévia e virtualmente de *esse possibile*<sup>8</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 quiditativas<sup>9</sup>.

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 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 heterogénea<sup>10</sup>. O devir virtual não prossegue necessariamente para o existente mas, primitivamente, de um virtual para um outro virtual.

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 possibilidades. O *summum cogitabile* é necessário se for previamente possível ou se, também previamente, não incluir contradição<sup>11</sup>, o que é demonstrado pela possibilidade 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>12</sup>. A produção do conceito de devir como conceito unívoco permite a seguinte afirmação: mesmo sendo necessário e, precisamente, também 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 ontológica 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 por toda a enorme escola escotista, a saber, o ente enquanto ente, o conceito unívoco de ente, é quiditativamente multidão<sup>13</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>14</sup>. Logo, quiditativamente (*primo modo*), o ente enquanto ente é o ente enquanto multidão, podendo devir como *um* apenas denominativamente (*secundum modo*)<sup>15</sup>, isto é, após a contracção por uma diferença numérica. 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 tentativa e à sujeição do *um*, desdobrando-se como pura pluralidade<sup>16</sup>.

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>17</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>18</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>19</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 quididade segundo a sua quantidade ontológica<sup>20</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>21</sup>, o que é facilmente demonstrável pela consideração 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>22</sup>. 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>23</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>24</sup>.

Este *outro* Duns Escoto que aqui se apresenta, não é mais do que o nome que permite nomear a ontologia segundo a conexão dos três conceitos anunciados: devir, multidão e contínuo; é a zona indistinta onde qualquer pertinência ontológica devém contínua e multitudinalmente.

### **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>25</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 o infinito absoluto. A demonstração desta tese passa pela consideração da existência na sua exterioridade relativamente à essência e consequentemente 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>26</sup>.

A impossibilidade de uma medida assim 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>27</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 divisível infinito, 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>28</sup>. O *agora* é apenas a negação da continuidade do tempo.

A análise do conceito de evo introduzirá, como foi enunciado, a incoerência no tratamento escotista da problemática da temporalida-

de 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 conservação do anjo<sup>29</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>30</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 deve ainda ser possível, sendo por isso compossível 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>31</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 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>32</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>33</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 possibilidade de um tempo comum a todos os entes<sup>34</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 quididade; o movimento enquanto movimento tem a sua essência, a sua entidade<sup>35</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 quididade antes do tempo.

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 escolástica 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), 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>36</sup>. É a ausência absoluta de dimensões que permite agregar todos os instantes que correspondem a um dado *agora* num mesmo conceito unívoco de tempo. É a existência que retorna à metafísica através do conceito unívoco de tempo; é o indivisível e a medida que retornam à cidadania ontológica depois de ter sido rejeitada qualquer tipo de quiddidade positiva ao número e ao descontínuo.

### 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 reconverter na identidade reencontrada. Uma solução demasiado fácil e demasiado rápida seria recusar o estatuto ontológico ao tempo, deixando toda a relevância do tempo a uma escolha arbitrária entre a ontologia e o tempo. Como foi visto, a solução deve ser procurada noutro 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.

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 se deve mesmo encontrar como divisão em acto ao infinito<sup>37</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, os 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>38</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, isto é, pelo número infinito de mónadas ou de pontos do agregado<sup>39</sup>. O ponto, o infinitamente pequeno e simples não é senão um princípio de acção afirmado por uma imaterialidade<sup>40</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>41</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 pon-

tos 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>42</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 distinguíssem assim, não só a mudança seria imperceptível como impossível, porque a composição não seria a partir de pontos distintos mas de indistinções<sup>43</sup>. O ponto como ideal metafísico dotado de qualidade é pois, 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 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>44</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 *epocal*, 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, consequentemente, a uma impossibilidade do tempo de se desdobrar do presente para o futuro ou do passado para o presente<sup>45</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 da idealidade do ponto a partir da naturalidade da extensão<sup>46</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>47</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>48</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 como aquilo que não repugna ao ente. Se o possível é independente da existência, o *esse possibile* de uma quididade 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 necessi-

dade 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>49</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>50</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>51</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, tal como no caso do género *animal* e da diferença específica *racional* que, não sendo *animal*, não é seguramente o seu contrário<sup>52</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>53</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 ne-

cessário 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>54</sup>, pois o virtual deverá conter a assimetria 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 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>55</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 quiddidade. Logo, o virtual compreende em simultâneo os vários encontros possíveis, sendo que aí se devem distinguir, segundo a quiddidade 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 nexó 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 efetivação 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 incompossível; 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: o não-devir indiferenciado denomina-se na vizinhança de um 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*.



## NOTAS

O presente trabalho foi objecto de uma comunicação ao Iº Colóquio da Sociedade Portuguesa de Filosofia Medieval (Coimbra, 21-22 de Abril de 2006). Para esse efeito, o autor contou com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal), instituição da qual é bolseiro de Pós-Doutoramento.

<sup>1</sup> JOÃO DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense* IV, dist. 8, q. 1, n. 2 (Ed. Wad. VIII 407).

<sup>2</sup> Cf. WOLTER, Allan B., *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, Nova Iorque, Franciscan Institute Publications, 1946, p. 69; outra apropriação tomista, mas também leibniziana, foi evidenciada por BARTH, Timotheus, *De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum* in *Antonianum* 14 (1939) pp. 181-209, 277-298, 373-392, p. 286: «sed tantum id cui non repugnat esse in effectu, inde quod potest existere (tendentia ad existentiam)».

<sup>3</sup> Para o esclarecimento desta expressão, que constitui o método que tenho vindo a desdobrar nos meus textos escotistas, remeto para PARCERIAS, Pedro, *La pléthore de l'étant: multitude et devenir in via Scoti*, Porto, Fieri, 2006 (no prelo).

<sup>4</sup> Sobre o conceito de metafísica virtual – cf. ID., *Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual*, volume monográfico de *Mediævalia. Textos e estudos* 19 (2001).

<sup>5</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>6</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».

<sup>7</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 principiatively impossibilia, a quo principiatively habent suas rationes formales».

<sup>8</sup> IBID., n. 9 (Ed. Vat. VI 355): «ante omnem productionem rei ad extra, res habet possibile esse».

<sup>9</sup> Para uma mais completa elucidação da produção da ipseidade entre *esse*, *devir* e composição de possibilidades, reenvio para o já citado PARCERIAS, Pedro, *La pléthore de l'étant...*, principalmente o capítulo 3.

<sup>10</sup> Sobre a heterogeneidade entre a possibilidade e o possibilitado – cf. ID., *Pensar o excesso*, Porto, Edições Mortas, 2002, pp. 11-12.

<sup>11</sup> JOÃO DUNS ESCOTO, *Tractatus de primo principio*, ALLUNTIS, F. (ed.), Madrid, B.A.C., 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>12</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».

<sup>13</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>14</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>15</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