

CONHECER O TEMPO, CONHECER NO TEMPO (CONSIDERAÇÕES SOBRE O TEMPO, MITO E RAZÃO EM PLOTINO)

KNOW TIME, KNOW IN TIME: CONSIDERATIONS ON TIME,
MYTH AND REASON IN PLOTINUS

LORAINÉ OLIVEIRA*

Resumo: Este estudo objetiva investigar o que à primeira vista se afigura um paradoxo: como, na temporalidade própria do pensamento discursivo, o homem ascende à eternidade para conhecer o tempo? Uma solução encontramos no tratado *Sobre a eternidade e o tempo*: Plotino gera racionalmente uma narrativa mítica acerca da gênese do tempo. É a análise do tempo da narrativa, que descobre-se como tempo psíquico, que conduz a alma à eternidade.

Palavras-chave: tempo; conhecimento; mito; razão.

Abstract: This paper aims to investigate what seems at first sight a paradox: how, in the temporality proper to discursive thought, is it possible for man to ascend to eternity in order to know time? We find an answer in Plotinus' treatise *On eternity and time*. Plotinus generates a mythical narrative rationally about the genesis of time. The analysis of the time of narration, which turns out to be psychic time, is that which leads the soul to eternity.

Key-words: Time; Knowledge; Myth; Reason.

έσπετε νυν μοι, Μοῦσαι Οὐλύπια δόματ'έκχουσαι
(Homero, *Ilíada*)

Segundo Plotino, para conhecer o tempo precisamos conhecer a eternidade, seu paradigma. Mas, somos seres no tempo, seres situados no devir próprio ao mundo sensível. A estrutura do nosso pensamento é discursiva, e na sucessão forma-se a diferença entre passado e futuro. Nosso pensamento, no entanto, precisa de algum modo sair da sucessão para encontrar a eternidade. Como, no tempo podemos sair do tempo, ou seja, ascender à eternidade?

* Lorainé Oliveira é pesquisadora (CNPq) na Universidade Federal de Minas Gerais/MG. E-mail: lorainebpi@hotmail.com

Inicialmente Plotino parece apontar para dois caminhos que, como veremos, se encontram: a razão e o mito. Assim, objetivamos investigar a relação entre razão e mito a fim de compreender como se conhece o tempo a partir da imagem (eternidade) na temporalidade de nosso pensamento.

1. CONHECER O TEMPO

No tratado *Sobre a eternidade e o tempo* (III, 7) Plotino afirma que para conhecer o tempo, é mister antes conhecer a eternidade, pois uma vez conhecido o modelo, fácil será conhecer a natureza da imagem.¹ Nesta frase já encontramos uma primeira definição do tempo, imagem da eternidade, que de fato será analisada por Plotino no décimo primeiro capítulo do tratado, onde o filósofo tece sua concepção do tempo. É bem evidente o quanto tal enunciado, o tempo é imagem da eternidade, remete ao *Timeu* de Platão, afinal Plotino considera-se intérprete de Platão. Logo, não é estranho que já no primeiro capítulo do tratado encontre-se certo eco platônico.² O intrigante naquela frase no entanto, é que ela permite interrogar sobre a impossibilidade de conhecer o tempo na temporalidade, ou seja, a partir do seu próprio fluir no mundo sensível sem a necessidade de buscar o paradigma, a eternidade. Mas será que efetivamente não podemos conhecer o tempo no tempo?

Plotino admite ao final do primeiro capítulo do tratado III, 7 que quem quer imaginar o tempo antes de haver contemplado a eternidade pode chegar a ela, procedendo do tempo, pela reminiscência, desde que o tempo se assemelhe à eternidade. Se a imaginação é o ato com o qual a alma humana retém no escorrer do tempo as imagens que a sensação produziu, imaginar o tempo significa reter na alma a imagem do próprio fluir temporal. Todavia, só isso não parece ser conhecer o tempo, pois se fosse, não ficaríamos embaraçados com nossas idéias quando tentamos examinar atentamente o que é o tempo e o que é a eternidade,³ afinal, ao longo da vida, vamos re- tendo na alma a imagem do transcorrer do tempo através das suas mais

¹ Cf., III, 7, 1, 20.

² O tema da interpretação da formula geral “o tempo é imagem da eternidade” por Plotino é importante para uma análise mais completa da concepção de tempo no tratado III, 7, entretanto extrapola os limites deste estudo. Pelo mesmo motivo, a supressão da figura do demiurgo, não será tratada aqui.

³ Cf., III, 7, 1, 7-9.

variadas manifestações sensíveis, por exemplo, a mudança da intensidade da luz ao longo do dia, a mudança da duração dos dias ao longo do câmbio das estações, o nosso próprio envelhecimento marcando linhas na face, o desabrochar e o fenecer de uma flor, e assim por diante. Não obstante, dizer o que é o tempo permanece um enigma.

Sobre a reminiscência, embora tampouco seja o caminho que Plotino seguirá na sua análise, cabe tecer uma breve consideração. Rememorar pressupõe já conhecer de algum modo aquilo que rememoramos. Ou seja, teríamos que conhecer “de antemão” a eternidade; a imaginação seria então como a *madeleine* de Proust, ativando a lembrança eternidade. De todo modo, mesmo sendo possível iniciar a busca pelo tempo, só vamos conhecer o tempo na volta, isto é, depois de conhecida a eternidade por meio da reminiscência. Porém, uma vez que Plotino opta claramente por conhecer antes a eternidade, e depois o tempo, neste trabalho proponho examinar como, na temporalidade própria do pensamento discursivo, é possível ascender à eternidade para conhecer o tempo.

Antes, porém, vejamos sumariamente qual é a estrutura do tratado III, 7. Primeiro Plotino trata de saber o que é a eternidade e só então passa à análise do que é o tempo, que se inicia com a pergunta sobre como podemos participar da eternidade, se estamos no tempo. Para resolver isso, é preciso saber o que é o tempo. E mais, é mister descobrir no tempo o posterior, ou seja, é preciso sair da eternidade e buscar o tempo no tempo.⁴ Plotino então enceta a busca confrontando as teorias de alguns filósofos anteriores, depois refutando as mesmas,⁵ o que demonstra que aquilo que encontramos no tempo – neste caso, os discursos dos antepassados vinculando o tempo ao movimento e, por conseguinte, a própria relação entre o tempo e o movimento dos corpos – nos leva a aporias. Ademais, Plotino não pretende fazer a história de um conceito, ou seja, percorrer todas as teorias anteriores acerca do tempo.⁶ O que interessa ao autor das *Enéadas* é conhecer filosoficamente o tempo, isto é, pensar o que é o tempo.⁷

⁴ Cf., III, 7, 7, 7-8.

⁵ Inicialmente Plotino distingue três grupos de teorias acerca do tempo, 1. o tempo é movimento; 2. o tempo é coisa que está em movimento; 3. o tempo é coisa que pertence ao movimento (Cf., III, 7, 7, 17-20). E refutá-las ocupa os capítulos 7 a 10. Em suma, Plotino quer demonstrar que o tempo não depende do movimento cósmico, dependendo tão-somente do movimento da Alma.

⁶ Cf., III, 7, 10, 9-12.

⁷ Cf., III, 7, 10, 18.

Então Plotino propõe gerar o tempo pela razão, e a seguir pede ao tempo que conte sua origem. Trata-se, pois, da narrativa mítica da gênese do tempo. Por que, justamente neste ponto do tratado, o filósofo recorre a este tipo de narrativa, o relato mítico? Algumas observações justificam tal pergunta. A primeira, oriunda de uma simples análise da arquitetura do tratado: III, 7 é basicamente um texto simétrico. Plotino segue três passos tanto para a análise da eternidade, como para a do tempo: o cotejo de algumas teorias antigas, a definição negativa e a definição positiva. Ao introduzir a definição positiva do tempo no capítulo onze, eis que surge a narrativa mítica, fraturando a simetria do texto. Donde a segunda observação: Plotino mesmo propusera gerar o tempo pela razão, e a seguir pede ao tempo que conte sua origem, ou seja, passa à narrativa mítica. O mito seria então algo racional? Com o fito de investigar as questões propostas, veremos primeiro como se dá a gênese do tempo pela razão, e depois pelo mito. Finalmente veremos como, neste caso, razão e mito constituem uma possibilidade de transcender o tempo.

2. A GÊNESE DO TEMPO PELA RAZÃO

Se na última linha do capítulo 10 enuncia-se a questão sobre o que é (*tí pote*) o tempo, nas primeiras do capítulo 11, Plotino introduz a resposta, dizendo que devemos remontar àquele estado de nós mesmos que havíamos caracterizado como eternidade, a vida no Uno e em torno do Uno,⁸ onde o tempo ainda não existe, ou ao menos não existe para os seres eternos, mas nós geramos o tempo pela razão (*lógos*) segundo a natureza do posterior.⁹ Mais uma vez, é dito que para conhecer o tempo é preciso ir à eternidade, seu paradigma. Ou seja, ao que tudo indica, devemos contemplar o paradigma para poder produzir o tempo racionalmente.

Mas o termo *lógos* da passagem em questão indica que o raciocínio humano gera conceitualmente o tempo? Em primeiro lugar, é preciso observar que traduzimos aqui o termo *lógos* por razão, ou seja, uma das atividades realizadas pelo pensamento discursivo.¹⁰ Afinal, tratando-se da alma

⁸ A eternidade é definida como “a vida igualmente do ser no Uno” (III, 7, 6, 7-8). Ou seja, vida da Inteligência, que é ser e pensamento.

⁹ Cf., III, 7, 11, 5-6.

¹⁰ Cabe observar que o termo *lógos* tem um sentido bem mais amplo para Plotino. Nas *Enéadas* encontramos uma cadeia de *lógoi* cujo primeiro é o ato da Inteligência, e o último é a imagem sensível dos *lógoi* que a Alma (o que inclui a alma humana) contempla na Inteligência: “<A Alma> é uma certa imagem da Inteligência. Como o *lógos* proferido é uma

humana, *lógos* (razão) aparece como o princípio do *logismós* (raciocínio),¹¹ que por sua vez julga, junta e separa as aparências vindas das sensações.¹² Ademais, O pronome reto nós (eu, no singular; o homem, em sentido amplo), na frase “nós geramos o tempo...”, parece significar que quem gera o tempo é o nosso modo próprio de pensar.

Isso porque “nós”, que estamos no tempo, geramos o tempo reproduzindo o nascimento do tempo no pensamento. Logo, só podemos gerar o tempo no pensamento porque a estrutura ontológica e a natureza do posterior determinam o nosso ser.¹³ E o que é a natureza do posterior, senão o próprio tempo, que permite a sucessão de momentos posteriores a anteriores? Em outros termos, gerar o tempo pela razão é gerar o tempo conceitualmente no pensamento discursivo que é o modo próprio de pensar da alma. É porque o tempo surge do movimento da alma do mundo, que ele está em “nós”, ou seja, na nossa alma. E por isso, quando “nós” geramos o tempo no pensamento discursivo, parece que estamos gerando o tempo no tempo. No entanto, é justamente neste tempo racional, isto é, tempo que a alma humana vai gerar pelo seu modo próprio de pensar, que vamos chegar à eternidade. Afinal, a eternidade é a condição ontológica arquetípica na base da qual o tempo pode ser conhecido.¹⁴ Sendo vida da Inteligência, a eternidade é, por um lado paradigma do tempo, que é vida da Alma, por outro, está em estreita conexão com o pensamento puro, do qual o discursivo é imagem, mas ao qual deve se converter, posto que tenciona atingir a essência das coisas. E este parece ser afinal o objetivo de Plotino: considerar o tempo em si mesmo, donde a necessidade de conhecer a origem do tempo.¹⁵

De modo geral, conhecer pressupõe que o pensamento discursivo e a razão efetuem o cotejo de impressões recebidas tanto do inteligível, como

imagem do *lógos* que está na Alma, assim ela é ela própria o *lógos* da Inteligência, seu ato total e a vida que esta emite para outra hipóstase” (V, 1, 3, 7-9). Observamos, contudo, que há ocorrências em que *logos* e *dianóia* se equivalem, como é o caso em V, 3, 2, 7-25.

¹¹ Cf., TURLLOT, F. “Le ‘lógos’ chez Plotin”. *Les études philosophiques* (4) 1985, 517-528, p. 517.

¹² Cf., V, 3, 2, 1-9.

¹³ Cf., BEIERWALTES, W. *op. cit.*, *commentario, gennésomen*, p. 238. Neste verbete, Beierwaltes analisa as posições adotadas por diferentes intérpretes quanto à difícil interpretação do sujeito do verbo em questão.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 245.

¹⁵ Cf., PUENTE, F. R. “O tempo e a alma em Plotino e Aristóteles”. In: SOUZA, D. G. (org.) *Amor Scientiae*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 245.

do sensível, sobre um mesmo plano, a alma.¹⁶ Isto é, não se pode conhecer sem recorrer ao inteligível. Mas no tratado III, 7 já vimos que não se efetua o cotejo do que seriam as impressões do tempo físico com impressões da eternidade ainda que Plotino admita que o movimento dos corpos celestes manifesta o tempo, e que o movimento mais que a estabilidade conduz a conhecer e conceituar o tempo.¹⁷ Contudo, em III, 7, 11 não se trata de observar o movimento dos corpos celestes e medir sua duração. Mas então, como a alma humana conhece o tempo, se não é por meio do cotejo das impressões sensíveis e inteligíveis? Ao invés do tempo físico, em III, 7, 11 aparece o tempo gerado racionalmente pelo pensamento discursivo. Mas observemos que o pensamento discursivo gera o tempo racionalmente a partir de uma narrativa mítica. E sendo assim, em III, 7, 11 a razão e o mito são modos do pensamento discursivo chegar à Inteligência, isto é, à eternidade. Ou seja, a alma conhece o tempo pelo cotejo da imagem (o tempo) com o paradigma (a eternidade). Mas trata-se agora do tempo racional, que é também tempo da narrativa, tempo do mito como veremos.

3. GÊNESE DO TEMPO PELO MITO

Assim, após a afirmação de que para pensar o que é o tempo devemos remontar à eternidade e gerar o tempo pela razão segundo a natureza do posterior, segue-se a narrativa mítica do surgimento do tempo. De início, encontramos uma quase evocação às Musas, que de fato não são evocadas pois que ainda não existem. Uma vez que elas não podem falar, Plotino parece dar voz ao tempo para que narre sua origem. Todavia, o tempo fala no plural, especificamente na primeira pessoa do plural. E é da interpretação dessa fala que surge a conhecida definição do tempo como imagem da eternidade. Ora, se tal definição alude ao *Timeu*, diálogo onde encontramos um longo mito cosmológico, é legítimo indagar sobre a relação entre ambos os mitos. Movidos por tais perquirições, começaremos comentando muito sumariamente esta quase evocação das Musas, bem como a relação com o mito do *Timeu*. Somente então teceremos a análise da narrativa mítica do tempo em III, 7, 11.

¹⁶ Cf., V, 3, 1-3. Nestes capítulos iniciais do tratado V; 3 Plotino parece considerar razão e pensamento discursivo como sinônimos, uma vez que ambos fazem coincidir (*synesis*) as impressões sensíveis e inteligíveis.

¹⁷ Cf., III, 7, 13, 1-8.

De fato Plotino não pode evocar as Musas pois ainda não existem.¹⁸ Por um lado, se consideramos esta alusão às Musas um eco da tradição grega, elas ainda não existem porque sendo filhas de Zeus e Mnemosyne, nascem no tempo.¹⁹ Por outro lado, o fato delas não poderem ser evocadas, quiçá signifique a recusa, da parte de Plotino, em ascender ao inteligível pelo caminho da beleza uma vez que a questão é conhecer filosoficamente o tempo. Esta hipótese fundamenta-se, em primeiro lugar, na própria metodologia investigativa do tratado III, 7, na qual primeiro são analisadas e criticadas teorias acerca do tempo dos filósofos antigos. Depois, não querendo fazer a história de um conceito, Plotino deixa a análise doxográfica e propõe pensar o que é o tempo, conforme vimos. Em segundo lugar, fundamenta-se na análise das ocorrências do termo Musas nas *Enéadas*, a qual não teremos ocasião de aqui desenvolver,²⁰ mas que em grandes linhas mostra serem as Musas um acompanhamento para que o homem sensível à beleza possa contemplar a beleza inteligível. Ainda assim, admitamos que a menção às Musas apresenta o contexto mítico da passagem.²¹

Poderíamos, em um primeiro passo, situar o interesse de Plotino pelo mito no seu intento de ser um exegeta de Platão. Sabemos que Platão faz uso de mitos e de imagens poéticas, como ocorre no *Timeu* a propósito da gênese do mundo. O personagem homônimo, Timeu, narrar o surgimento do mundo por meio de um mito pode se justificar nos limites que o discurso filosófico encontra naquilo cuja referência lhe escapa. É o que ele parece querer dizer:²² se o mundo foi produzido de acordo com o paradigma eterno, terá de ser apreendido pelo *lógos* e pela sabedoria. As palavras devem ser afins com aquilo que expressam, por conseguinte, se falam do que é único, estável e claro para a inteligência, ou seja, o paradigma eterno, o dis-

¹⁸ “Talvez não seja possível evocar as Musas, que ainda não existiam, para que nos contem ‘como o tempo se desprende pela primeira vez’. Mas, supondo que as Musas então existissem, talvez seja possível evocar o tempo mesmo originado, para que nos conte como apareceu e como se originou” (III, 7, 11, 7-11).

¹⁹ Cf., HESÍODO, *Teogonia*, vv. 53-67 e 915-917.

²⁰ Há apenas quatro ocorrências do termo Musas, duas em V, 8, *Sobre a beleza inteligível* (V, 8, 1, 7-13 e V, 8, 10, 41-45) e duas em III, 7, 11, 7-11, *Sobre a eternidade e o tempo*, como vimos.

²¹ A propósito, a passagem ‘como o tempo se desprende pela primeira vez’ (*ὅπως δὴ πρῶτον ἐξέπεσε*) parece ser uma alusão a Homero, a *Iliada* P 113 (*ὅπως δὴ πρῶτον πῦρ ἔμπεσε...* como o primeiro fogo ateou-se às naus aquéias), cujo verso anterior é justamente uma evocação às Musas: “dizei-me agora Musas da morada olímpica”. A alusão a Homero conflui para situar o contexto mítico.

²² O que segue refere-se a *Tim.*, 29a – d.

curso deve ser único e imutável e tanto quanto é possível, as palavras devem ser irrefutáveis e inabaláveis. Se falam da imagem, devem ser verossímeis na mesma proporção em que a imagem o é. Assim, se falamos da gênese do mundo, devemos proferir um mito verossímil. É certo que Plotino, a seu modo, está se referindo ao *Timeu*, e isto é evidente na afirmação de que o tempo é imagem da eternidade. Porém, Plotino não parece ser em tudo fiel a Platão. O mito plotiniano em questão não é tão-somente “verossímil”, questão a que voltaremos adiante. Dispensando um narrador especialista em astronomia e na natureza do universo²³ e frente à impossibilidade de evocar as Musas, Plotino evoca o próprio tempo para que narre seu nascimento:

Eis aqui, mais ou menos, o que ele diria de si mesmo: antes, antes que tivesse gerado o anterior e de necessitar do posterior, ele próprio repousava no ser e não era tempo, mas permanecia em quietude no ser. Havia, no entanto, uma natureza inquieta, desejosa por comandar a si mesma e pertencer a si mesma, a qual optou por buscar mais que o presente, movendo-se e movendo também < o tempo >; movendo-nos em direção ao que é sempre futuro e posterior e não mais idêntico, mas outro e sempre outro, ao percorrer este trecho do caminho, produzimos o tempo, imagem da eternidade” (Cf., III, 7, 11, 11-20).

À primeira vista, parece tratar-se de uma prosopopéia, algo cujo uso não é de todo estranho ao texto plotiniano. Em III, 8, 4, 1-15, encontramos a prosopopéia da natureza.²⁴ Em III, 2, 3, 19-42, encontramos a prosopopéia do mundo.²⁵ Enquanto as falas da natureza e do mundo ocorrem na primeira pessoa do singular, o que poderia de fato caracterizar uma personificação, estranhamente, a fala do tempo se dá em estilo indireto, registrando-se ainda a ocorrência da primeira pessoa do plural. Para Beierwalties, não obstante tal dificuldade insuperável, parece mais adequado tomar *chrónos* como sujeito do passo: “O tempo refere-se à sua história metafísica como qualquer coisa de outro, de objetivo, para reportar a reflexão, através dos participios *kinoúmenoi* e *poiesámenoi*, ao sujeito inicial (nós) que co-age nessa história do tempo”.²⁶ Então, tratando-se de uma certa ação em conjunto, pensamos que o tempo não se personifica efetivamente e sim ressoa nas vozes deste sujeito coletivo “nós” que em última instância é o homem. Ora, mas o sujeito “nós” aparecia justamente na linha seis: “nós” geramos o tempo pela

²³ *Timeu* é assim apresentado por Crítias em *Tim.*, 27 a.

²⁴ Que aliás é um diálogo entre um interlocutor indefinido e a natureza.

²⁵ Parece aludir ao *Timeu* 30d, 32d, 39e.

²⁶ BEIERWALTES, *op. cit.*, *commentario, légoi*, p. 243.

razão narrando o seu nascimento. E “nós” fazemos isso como se fosse o tempo ele próprio quem estivesse a narrar porque “nós” ao buscarmos o tempo na eternidade, ou seja, no ser inteligível, não em uma aparência sensível, o encontramos em nós mesmos, como vida da nossa própria alma, na medida em que a nossa alma é parte da Alma.

Para Plotino é uma “natureza inquieta”, uma “potência da Alma” que produz o tempo. Segundo a exegese que, adiante, o próprio Plotino faz da narrativa, é a alma do mundo, que efetivamente produz. Como ela produz então? Movendo-se e movendo também o tempo: efetivamente, na Alma há uma potência inquieta, desejosa por transferir a outra coisa o que vê na eternidade. Assim, ela manifesta (*emphanízon*) essa multiplicidade às custas de sua própria unidade interior, por um movimento homólogo ao movimento inteligível, temporalizando a si mesma, e assim, produzindo o tempo e produzindo um cosmo sensível inserido no tempo.²⁷ O movimento da Alma é o desejo²⁸ de organizar conforme aquilo que contempla. Tal desejo surge como fruto da distância do Uno e faz com que a Alma se fragmente: uma parte permanece contemplando, enquanto outra, a alma do mundo, produz. Plotino caracteriza a alma do mundo como um *lógos* vital e produtor, na medida em que transmite vida ao mundo sensível. Efetivamente, se nossa alma faz parte da Alma, ao gerarmos racionalmente o tempo, agimos segundo a própria ação psíquica, gerando pois, através da narrativa, uma imagem da própria gênese do tempo.

Logo, ao gerar racionalmente o tempo na narrativa, a alma de fato reencontra o próprio tempo, que justamente vai conduzi-la à eternidade. Afinal, quando gera em si o tempo, a alma volta seu olhar para si mesma. Nesta introversão, vê o tempo sendo produzido com o mundo e junto contempla a Inteligência; nela, a eternidade. Ora, no ato da contemplação, o próprio pensamento discursivo se destemporaliza pois converte-se em pensamento intelectivo. Isso significa conhecer o tempo na eternidade a partir da temporalidade do pensamento humano.

²⁷ Cf., III, 7, 11, 11-32. O mundo sensível, para Plotino é imagem do inteligível, e nesse sentido, esse manifestar da Alma que produz o tempo, produzindo sua própria vida, pode ser entendido como um refletir a vida (eternidade) da Inteligência. A multiplicidade que a Alma manifesta parece ser a multiplicidade inteligível.

²⁸ “Obviamente, o movimento a que Plotino se refere aqui é o movimento hipostático que se manifesta no plano do Intelecto pelo pensar e no plano da Alma pelo desejo” (PUENTE, F. R., *op. cit.*, p. 258).

4. MITO E RAZÃO: POSSIBILIDADES HUMANAS DE TRANSCENDER O TEMPO?

Plotino usa abundantemente mitos e imagens míticas nos seus tratados. Apenas de modo muito geral podemos aqui tratar desse assunto, restringindo-nos tão-somente em tentar demonstrar a inserção do mito na filosofia de nosso autor. Um simples flunar pelas *Enéadas* permite verificar, por exemplo, que a cada hipóstase corresponde um deus. A matéria, por sua vez, corresponde a Penia. Em síntese, os mitos recobrem todos os níveis do sistema plotiniano, do inefável Uno à matéria.

Mas qual a função dos mitos? Como no *Timeu* o mito é um tipo de discurso verossímil? Efetivamente Plotino parece extravasar esta noção; ele não pode se restringir sua narrativa a um mito verossímil. Entenderemos seus motivos verificando as sete ocorrências do termo mito presentes nas *Enéadas*. As seis primeiras, embora não tematizem a função dos mitos, deixam claro que os mesmos aludem (verbo *ainíttomai* – figura em quatro das seis passagens), sinalizam (*semaínoi*), mostram (*emphaíno*) algo que está para além deles, sendo então como que imagens sensíveis de verdades inteligíveis.²⁹ Assim, por um lado Plotino propõe o mito como um discurso verídico, não verossímil, na medida em que remete à verdade e traz em si a possibilidade de ultrapassar os limites do discurso, conforme explica o autor das *Enéadas* em um tratado tardio, *Sobre o amor*, no qual faz a exegese do *Banquete* de Platão. É a última passagem onde encontramos o termo “mito”. Nela, Plotino efetivamente explicita a função dos mitos, conectando-os inextricavelmente ao tempo: os mitos introduzem a sucessão temporal onde não há, referindo-se a seres ingerados através de uma linguagem genealógica. As genealogias representam diferenças de grau ou potência. Mas isto só nos é revelado pela análise dos mitos: quem inteligiu o seu sentido pode reunir o que foi dividido no esquema genealógico.³⁰

Assim Plotino procede em III, 7, 11: depois do tempo falar em uníssonos conosco, ou seja, depois de narrarmos a geração do tempo, devemos

²⁹ Cf., I, 6 (1) 8, 11; VI, 9 (9) 9, 26; V, 1 (10) 7, 32; III, 6 (26) 14, 10; IV, 3 (27) 14, 5 e V, 8 (31) 4, 26. Dizemos seis primeiras referindo-nos à ordem cronológica dos tratados, que está indicada no número entre parênteses.

³⁰ “Os mitos – se são verdadeiramente mitos – devem dividir aquilo de que falam em diferentes tempos, e separar (*diairêin*) uns dos outros seres que estão juntos, mas que se distinguem por seu grau ou sua potência (...). Depois, tendo instruído como podem, eles permitem a quem inteligiu (*tô noesánti*) o seu sentido a possibilidade de reunir (*synairêin*) < o que foi dividido >” (III, 5 (50) 24-29).

interpretar o mito, remontando à eternidade. O que só é possível graças à relação por um lado, entre tempo e eternidade, por conseguinte, entre tempo e pensamento; por outro lado, entre tempo e alma, por conseguinte entre tempo e pensamento discursivo. Logo, concluímos que ao propor gerar o tempo pela razão, primeiro Plotino precisa gerar o tempo na narrativa mítica, pois é sobre esse tempo que a razão vai operar. Segundo Trotta, explicar a narrativa é expor o objetivo do *lógos*, a saber, ascender à eternidade. Assim, a narrativa mítica, longe de ser desvalorizada, “constitui-se em uma indissolúvel conexão com a estrutura temporal do nosso pensamento que é forçado a proceder em modo descontínuo e sucessivo”.³¹ Deste modo, o tempo do mito é o próprio tempo da alma pensando.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: CONHECER NO TEMPO

“Pode-se narrar o tempo, o próprio tempo, o tempo como tal e em si”? – pergunta-se o narrador em *A montanha mágica*. A indagação poderia ser respondida pela filosofia de Plotino: não, não se narra o próprio tempo; mas é possível narrar no tempo aquilo que não é temporal. E neste caso, o conhecimento perfaz o caminho da narrativa. Plotino evidentemente não é autor de um romance caracterizado como uma das grandes narrativas acerca do tempo que o século XX produziu, como Mann. Mas a seu modo, ao tematizar o tempo, nosso filósofo está tentando subtrair o leitor do seu tempo mundano, do tempo cotidiano que se divide em dias e noites, e cujos dias se dividem em horas, que em outro registro são as horas dos banhos, das refeições, da visita ao cabeleireiro e dos colóquios com os amigos, tarefas mui adequadas a um cidadão romano “do seu tempo”. Pontuadas pela marcação simbólica do tempo, são tarefas que preenchem o tempo. Tarefas temporais, que por fim em nada ajudam a conhecer o tempo. Ao contrário, absorvendo-nos cada vez mais no seu inelutável fluir, afastam-nos da eternidade.

Por outro lado, ao versar o tempo, Plotino também desvia o foco de nosso olhar do fluir natural do tempo. É evidente que o tempo do mundo sensível, que é o tempo da alma do mundo, é igualmente imagem da eternidade. Mas vimos que Plotino ao propor gerar o tempo pela razão nem cogita um caminho que inicie na observação do tempo na natureza, que se manifesta, por exemplo, através das gerações vegetais e animais. Logo, para

³¹ TROTTA, A. *Il problema del tempo in Plotino*. Milano: Vita e Pensiero, 1997, p. 253.

conhecer o tempo no tempo, é necessário entrar em outro tempo, no próprio tempo psíquico, para o qual afinal pouco importa se agora o Sol está luzindo alto, ou se estamos sob o véu negro da Noite.

Este então é o modo como opera a narrativa mítica, racionalmente gerada, para Plotino: introduz na alma o tempo propriamente seu. Lembremos: o mito cinde as realidades eternas, pondo-nas no tempo. Mas no tempo do mito. Se o mito é inventado pela alma, se ele é criado para conduzir a alma ao inteligível, o que ele faz em primeiro lugar é conduzir a alma a si mesma. A alma deve recolher-se em si para analisar o mito, ou seja, a alma deve nela mesma encontrar o tempo que efetivamente é imagem da eternidade. Plotino propõe um caminho que inicia na própria alma humana, cuja vida é o tempo, pois que é parte da Alma. Então podemos compreender como se conhece no tempo.

REFERÊNCIAS

- BEIERWALTES, W. *Eternità e Tempo*. Saggio introduttivo, testo con traduzione e commento. (Traduzione di A. Trotta). Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- PLATON. *Timée, Critias*. Présentation et traduction par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1999.
- PLOTIN. *Ennéade III, 7[45]. De l'éternité et du temps*. Traduction et commentaire Agnès Pigler. Paris : Ellipses, 1999.
- PLOTINO. *Enneadi*. Traduzione, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggin. Presentazione e iconografia plotiniana di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000.
- PUENTE, F. R. "O tempo e a alma em Plotino e Aristóteles". In: SOUZA, D. G. (org.) *Amor Scientiae*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, pp. 245-269.
- TROTTA, A. *Il problema del tempo in Plotino*. Milano: Vita e Pensiero, 1997.
- TURLOT, F. "Le 'lógos' chez Plotin". *Les études philosophiques* (4) 1985, 517-528, p. 517.

[recebido em julho 2006]