

FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA



Tempo:
experiência e
pensamento



**FRANKLIN
LEOPOLDO E SILVA**

é professor
do Departamento
de Filosofia da
FFLCH-USP.



d

desde as origens do pensamento filosófico, as questões do tempo, do movimento e da mudança estiveram estreitamente associadas. E o motivo é muito compreensível: no momento em que se define o ser como plena estabilidade (*ser* equivale a *sempre igual a si mesmo*) qualquer variação nessa identidade absoluta aparece como fator de perturbação na coerência lógica que deveria governar fundamentalmente a realidade e o nosso modo de pensá-la. Por isso é que esse problema aparece emblematicamente, logo no alvorecer da filosofia na Grécia, em dois pensadores do período que chamamos pré-socrático, e que vai mais ou menos do século VII ao século V a. C. Parmênides coloca a exigência de absoluta identidade na célebre sentença “o ser é, o não ser não é”, indicando assim que qualquer predicação que venhamos acrescentar ao ser e que nos faria pensá-lo como algo mais do que idêntico a si mesmo seria erro e contradição, pois violaria a imobilidade e a invariabilidade próprias da plenitude lógica e real. Já Heráclito considerava, pelo que se pode inferir dos fragmentos que restaram de seu poema cosmogônico, que tudo é movimento e que nada pode ser idêntico a si, já que tudo flui num ritmo incompatível com qualquer grau de permanência. É bem conhecida a sua

frase “Ninguém pode banhar-se duas vezes no mesmo rio”, pela qual se refere ao fluxo contínuo do que chamamos realidade.

Quando analisamos essas duas concepções, experimentamos uma grande dificuldade para optar exclusivamente por uma delas. Por um lado, é certo que todo predicado adicionado ao ser afeta sua identidade, na medida em que nos obriga a considerar simultaneamente o que é e o que não é. Se algo é pequeno, não é grande; se está em movimento, não está parado; se está em um lugar, não está em outro; se é quadrado, não é redondo, etc. Mais do que isso, como podemos dizer que um objeto que era pequeno tornou-se grande; que algo que estava num lugar agora se encontra em outro; que outrora tinha uma forma e uma cor, e agora se apresenta de modo diferente; falar das coisas dessa maneira não significaria dizer que existem e não existem ao mesmo tempo? Nesse caso, posso perguntar: *de que* estou falando? Qual é a referência pela qual atribuo o ser às coisas que são visadas dessa maneira? Onde se ancora meu pensamento e minha linguagem para designar o que existe? Por outro lado, se considero que nada é permanente, se não há qualquer aspecto da realidade ao qual possa me referir de modo estável, se tudo desaparece num contínuo processo de *tornar-se outra coisa*, o mesmo problema se coloca: como é possível designar alguma coisa, conhecer algo do mundo, se é próprio da realidade escapar como um fluxo inapreensível?

O que está em jogo é, pois, o conhecimento da realidade e a possibilidade de uma experiência do mundo. Se mantiver a pretensão de conhecer a realidade por meio da apreensão da identidade, ou seja, daquilo que faz com que uma coisa seja ela mesma e não outra, logo me depararei com a percepção de que tudo existe no tempo e que os instantes são passagem e movimento, mais do que referências fixas. Se assumir que nada é fixo e que não há qualquer aspecto estável na realidade, terei de me haver com a completa ausência de referencial para alcançar um conhecimento pelo qual possa definir as coisas. Estamos

então diante de duas exigências: o requisito lógico de uma identidade definidora que me permita localizar objetos no tempo e no espaço; e a experiência da realidade como constante transformação e variação no espaço e no tempo. E a grande dificuldade é que, se desejo estabelecer o conhecimento e compreender a experiência, tenho de considerar tanto a permanência ou a fixidez quanto a transformação ou a temporalidade. E assim surge a questão: devo escolher um dentre esses elementos opostos ou devo entender que a própria realidade é constituída por essa oposição? Devo organizar o conhecimento e a experiência através de uma hierarquia entre a identidade e a diferença ou devo procurar um equilíbrio constitutivo da relação entre permanência e instabilidade?

Uma das interpretações predominantes da filosofia de Platão procura ver no dualismo platônico, isto é, na instauração de “dois mundos” – o sensível, lugar das aparências instáveis, e o inteligível, lugar das essências eternas e imutáveis – uma tentativa de solução que viesse a contornar o conflito. Com efeito, a experiência imediata nos mostra que tudo é mutável e que o tempo devora todas as coisas: elas nascem, se transformam e morrem. Mas a busca da verdade, pela qual nos elevamos acima dessa contingência, nos faria entender que tudo isso que percebemos sensivelmente é um reflexo empobrecido da verdade, a qual seria em si mesma incompatível com tamanha relatividade. Portanto, a realidade em si mesma, aquela que está além de nossa percepção, mas ao alcance de nosso intelecto, aquela que é inacessível ao corpo, mas compatível com a alma, não estaria sujeita nem ao tempo, nem à mudança, nem ao movimento, porque seria absoluta. Por isso, no diálogo *Timeu*, em que Platão procura explicar a organização do mundo sensível e sua referência aos paradigmas inteligíveis, o filósofo nos diz que “o tempo é a imagem móvel da eternidade”.

Com isso ele nos previne para não conferirmos ao tempo, isto é, ao fluxo pelo qual as coisas parecem fugir de si mesmas, o estatuto de realidade plena: ele é *imagem*,

e o bom uso que podemos fazer dessa imagem, que é toda mobilidade, é superá-la pelo esforço de conhecimento, para assim chegar à verdade original que é a pura e simples eternidade. Há um teor dramático nessa relação em que a imagem é o contrário de sua referência verdadeira. Mas isso se explica por ser a imagem uma aparência e não uma reprodução fiel. Entre o original e a imagem se interpõem a desordem do sensível e a incongruência das opiniões que formamos enquanto presos às aparências. Se nos libertarmos dessas opiniões nos libertamos da tirania da multiplicidade temporal, que em si mesma não resiste às exigências do verdadeiro. Assim nasce a metafísica e uma de suas ideias mais influentes: o sentido do conhecimento é libertar-nos do tempo e possibilitar a intuição da eternidade, antecipação do gozo que será o prêmio das almas voltadas para a sabedoria.

Essa relação de forte oposição entre tempo e eternidade sofre grandes modificações em Aristóteles, o discípulo de Platão que introduziu profundas e decisivas transformações na doutrina do mestre. Em lugar da separação rígida entre existência e essência, figurada na distância entre o tempo sensível e a eternidade inteligível, Aristóteles optou por uma distinção entre o sensível e o inteligível, combinada com modos de articulação entre eles. Aristóteles não é, como Platão, o filósofo da transcendência, da dualidade metafísica pela qual concebemos dois mundos hierarquizados. Aristóteles pode ser considerado o filósofo da imanência, isto é, aquele que procura distinguir na mesma realidade os elementos que se referem ao conteúdo sensível e aqueles que, do ponto de vista inteligível ou lógico, terão a função de ordenar a multiplicidade para que ela ganhe coerência e sentido – para que aí mesmo, e não num mundo suprassensível, se possa encontrar a verdade. Assim, a essência não está em outro lugar além do mundo empírico, mas nas próprias coisas, desde que saibamos como ordená-las pelas categorias intelectuais que lhes conferem inteligibilidade.

Essa distinção articuladora se manifesta na concepção do tempo. Este, nos diz

Aristóteles, “é o número do movimento, segundo o antes e o depois”. Essa definição célebre, que se encontra no quarto livro da *Metafísica*, nos leva a entender que o tempo é um modo de divisão e articulação da realidade em instantes, que são anteriores e posteriores. Assim aparece para nós a sequência das dimensões temporais, passado, presente e futuro. Note-se que o tempo não é imediatamente referido à eternidade, como uma imagem deficiente da verdade a que estaríamos destinados pela desordem intrínseca da experiência sensível. Há uma verdade do tempo pela simples razão de que o mundo empírico é verdadeiro, desde que o compreendamos através das articulações inteligíveis de que dispõe nosso intelecto. Assim como a verdade do mundo sensível não está num “mundo” inteligível, cuja existência Aristóteles recusa, também a verdade

Aristóteles em pintura de Rembrandt

Reprodução



do tempo não se situa na eternidade. O que não significa que Aristóteles não considere a eternidade: na hierarquia das causas que constituem a ordem do ser, a causa primeira – o Primeiro Motor Imóvel – possuirá as características que Platão atribuía às Ideias. No entanto, o tempo é uma articulação do mundo sensível que faz parte do conhecimento que dele podemos ter. Os instantes são reais, em que pese a dificuldade de figurá-los, pois o instante passado é aquele que *já* não existe, o instante presente é apenas uma transição difícil de apreender em si mesma e o instante futuro é aquele que *ainda* não existe. Essa dificuldade permanecerá no centro de todas as teorias do tempo e reflete a aporia inicial da filosofia às voltas com o tempo: seu caráter problemático deriva de que ele parece incluir em si mesmo as dimensões do ser e do não-ser, o passado que já não é, o futuro que não é ainda.

Por isso o tempo tem de ser algo relacionado à consciência: somente ela pode afirmar a “existência” do passado (pela lembrança) e a “existência” do futuro, pela expectativa ou antecipação. Entretanto, embora a consciência seja necessária para tornar “presentes” o passado e o futuro, Aristóteles não chega a afirmar que o tempo *dependa* da consciência.

O caráter verdadeiramente íntimo dessa vinculação será estabelecido por Santo Agostinho. Nas análises do Livro XI das *Confissões*, texto que há tantos séculos provoca admiração pelo rigor, beleza e profundidade porventura jamais atingidos em qualquer outra exposição do problema do tempo na literatura universal, Agostinho enfrenta a questão, cuja dificuldade assinala no trecho que se tornou famoso: “Se não me perguntam o que é o tempo, sei o que é o tempo; se me perguntam o que é o tempo, então já não sei o que é o tempo”. Essa constatação inicial, além de indicar a dificuldade do problema, já expõe também o caráter íntimo do tempo: trata-se de algo tão inerente ao espírito, tão profundamente alojado nas suas profundezas, que se torna vã qualquer tentativa de trazer ao domínio externo da palavra o que habita em nós de forma tão íntima. Essa interioridade está,

no pensador cristão, vinculada à eternidade. Com efeito, sendo Deus causa e razão de ser da criatura humana, esta o traz em si, na medida em que tudo que é não pode deixar de remeter àquilo por que é – e o criador é a instância em que a criatura encontra o seu porquê. Essa instância, Deus infinito absolutamente transcendente, habita a alma, de modo que a mais absoluta transcendência coincide com a interioridade mais profunda, a intimidade reveladora da eternidade.

Como filósofo fortemente influenciado pelo platonismo, Agostinho não pode deixar de pensar o problema do tempo em relação à eternidade. Como pensador cristão, não pode deixar de identificar a eternidade a Deus. De modo que há uma simetria na posição dessas duas relações: tempo e eternidade; alma e Deus. É impor-

Reprodução



O filósofo René Descartes

tante compreender que a relevância que o espírito assume em Agostinho, o filósofo da interioridade, provém da capacidade, que o autor confere à alma, na sua dimensão mais profunda, de fruir Deus, de associar-se ao eterno. Essa capacidade lhe permitirá também equacionar o problema do tempo, partindo da aporia tradicional: como compreender o tempo nas duas dimensões, se o passado já não é, se o futuro ainda não é e se o presente é um átimo evanescente. Se seguíssemos Platão poderíamos dizer que o tempo é apenas vestígio da eternidade – e Agostinho o diz, mas sem contentar-se com essa relação metafísica, pois ela deixa por explicar a experiência que fazemos do tempo e que é real na própria carência de sua transitoriedade.

Sabemos e não sabemos o que é o tempo porque a simplicidade com que dele falamos contrasta com o pouco que dele compreendemos. Dizemos, por exemplo, que um longo tempo se passou: cem anos desde o acontecimento que tomamos como referência. Ou dizemos que pouco tempo se passou, se nos referimos ao que aconteceu ontem. Mas não poderíamos falar, na verdade, nem de um longo tempo nem de um curto tempo *passados*, a menos que fosse legítimo medir como mais longo ou mais curto o que não existe, pois o passado não existe. O mesmo vale para o futuro: daqui a cem anos ou daqui a um dia, em ambos os casos também estamos nos referindo ao que não existe.

Mas se observarmos melhor a operação de nosso espírito quando assim procedemos, veremos que falamos do passado e do futuro na medida em que os tornamos *presentes*. Falamos do longo tempo que se passou porque somos capazes de lembrá-lo, isto é, de presentificá-lo em nossa consciência. Falamos do futuro que há de vir porque podemos, pela expectativa, trazê-lo de alguma forma ao presente de nossa consciência. Então, não falamos propriamente do passado e do futuro; falamos do presente do passado e do presente do futuro porque os visamos através desses movimentos que são a lembrança e a expectativa.

Como isso é possível? Pelo *movimento* de nossa alma, que vai ao passado e vai ao futuro quando visamos essas dimensões temporais. Agostinho chama esse movimento de *distensão*: a alma se distende para o passado ou se distende para o futuro nas operações de lembrar e de esperar (*expectare*) e assim torna essas dimensões presentes.

“Em ti, ó meu espírito, meço os tempos!” Não é o que passou em si mesmo que está sendo medido quando falo de um tempo longo; não é o que há de vir em si mesmo que posso medir quando falo do tempo que há de vir. Se tomássemos o passado e o futuro como vozes ouvidas ou a ouvir, diríamos que ao medi-los medimos silêncios: o silêncio que dura o mesmo tempo que durou aquela voz; o silêncio que antecipa o tempo que a voz há de durar. Quando recito um hino que aprendi de cor, a primeira sílaba abre a virtualidade de todas as outras; e à medida que vou recitando, as sílabas ditas se vão tornando passado. “A vida deste meu ato divide-se *em memória*, por causa do que já recitei, e *em expectativa*, por causa do que hei de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar passado.” Nesse magnífico exemplo Agostinho nos mostra a transitoriedade do tempo como movimento da consciência: a atenção ao presente é o lugar de passagem do futuro que havia de ser para o passado que se torna o que já foi. Mas, se quero repetir o hino, eis que encontro nos “palácios da memória” esses silêncios que a distensão da alma vai buscar e que se fazem objeto da atenção do presente e que se tornam passados vindos do futuro. Assim é que o passado cresce nos arcanos da memória à medida que o recolho de um futuro que posso visar também cada vez mais longe.

Vê-se que extraordinário alcance teria de ter a psicologia para que pudéssemos dizer, com alguma propriedade, que, em tudo isso, trata-se de operação psicológica. Agostinho não quer dizer que o tempo depende da alma. O que importa, na verdade, é que Deus criou a alma de modo a que ela possa conter dessa maneira o tempo como movimento *sui generis* que só ela é capaz de realizar. O tempo é criatura e é nesse sen-

tido que ele é vestígio de eternidade como a criatura é vestígio do criador. Assim, por mais admirável que seja em nós esse poder de reviver o passado e antecipar o futuro, ele deve servir para que nos elevemos à beatitude que “não conhece passado nem futuro”, isto é, em que a multiplicidade articulada do que somos e fazemos se transforme em contemplação da unidade divina. O sentido do tempo é inseparável de sua subordinação à eternidade, isto é, àquele que o criou.

Esse privilégio da interioridade, marca tão nítida do pensamento de Santo Agostinho, é muitas vezes visto como antecipação do *cogito* cartesiano. Já os contemporâneos de Descartes alertaram-no para essa relação, muitas vezes com a intenção de diminuir a originalidade da sua descoberta. Ora, o que nos interessa aqui não são as muitas distinções e outras tantas analogias que se podem fazer, a propósito da consciência, entre os dois autores, mas sim a relação que em Descartes se pode estabelecer entre o tempo e o *cogito*, para tentar avaliar as possibilidades de aproximação dos dois filósofos nessa questão. Todos conhecem o enunciado que, na Segunda das Meditações Metafísicas, conclui pela indubitabilidade da existência do pensamento. “De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.”

É preciso destacar os termos finais: “*necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou a concebo em meu espírito*”. Há aqui algo que incomodaria um lógico, ainda que não fosse muito exigente: se a expressão *todas as vezes* significa *a cada vez* (e essa é a interpretação predominante nos intérpretes de Descartes) como posso compatibilizar a *necessidade da verdade* com a sua presença na simples *atualidade* do enunciado? Se algo é verdadeiro se e apenas enquanto o enuncio (a cada vez que o enuncio), isso poderia ser classificado como necessariamente verdadeiro? Aquilo que

**Pintura
representando
Santo
Agostinho
ouvindo
Ambrósio**



Reprodução



é necessariamente verdadeiro não deveria ser *sempre verdadeiro*, independente da enunciação atual?

A dificuldade que Descartes enfrenta ficou conhecida como a *atualidade do cogito*. A evidência da descoberta cartesiana é inquestionável, mas sua validade está limitada à sua presença no pensamento: todas as vezes que a concebo em meu espírito. Há, portanto, nessa verdade singular, necessidade, mas limitada ao tempo da enunciação ou concepção no espírito. Deveríamos dizer, então, que o próprio espírito é insuficiente para sustentar a verdade acerca de si, que foi descoberta por ele mesmo? Do ponto de vista metafísico, pode-se argumentar que uma criatura finita – a alma – não pode ser considerada fundamento absoluto da verdade, isto é, não pode fundar uma verdade absolutamente necessária. Se o caráter absoluto da verdade inclui sua imutabilidade, eternidade, incondicionalidade, etc., então certamente o *cogito* não preenche tais requisitos de fundamentação, embora seja a primeira verdade e, nesse sentido, o primeiro princípio.

O caráter incondicional da verdade tradicionalmente inclui a intemporalidade, e Descartes não abdica dessa exigência. Portanto, o caráter temporal – na verdade, mais do que isso, atual – do cogito não é suficiente. Por isso o itinerário das *Meditações Metafísicas* terá que prosseguir para Deus: somente a prova da existência de um ser absolutamente verdadeiro poderá fazer surgir a garantia absoluta das verdades que o filósofo descobre na ordem das razões, pois estas serão, então, também fundadas na ordem do ser. Chegar a Deus é necessário para superar a atualidade do *cogito* como princípio. Assim também em Descartes existe a relação entre tempo (do *cogito*) e eternidade (de Deus) e a hierarquia na ordem do ser é mantida, na medida em que Deus é garantia do conhecimento. Mas não se pode esquecer que o cogito é a primeira verdade e princípio (no sentido de modelo) de evidência e que o sujeito chega a Deus pelo *cogito*, isto é, pelo exame de suas ideias. Essa duplicidade de fundamentos (na ordem do conhecimento e na ordem das

coisas) é constitutiva da filosofia de Descartes na medida em que o sujeito é princípio do conhecimento e Deus é fundamento de sua veracidade.

A relação entre Deus e o mundo das criaturas se manifesta também na teoria geral do tempo que, em Descartes, tem como característica a descontinuidade dos instantes. Já vimos como em Aristóteles os instantes eram tratados como números do movimento na medida em que se considerava o tempo uma articulação desses instantes. Em Descartes, autor fortemente marcado pelo paradigma matemático de pensamento, os instantes são concebidos como separados e se necessita, portanto, de um elemento que os articule para que possamos representar a continuidade temporal a que se chama de duração. Esse elemento pelo qual se perfaz a continuidade do tempo não faz parte do conjunto de instantes: assim, estes, se deixados a si mesmos, permaneceriam separados e não haveria passagem de um a outro, isto é, aquilo a que propriamente chamamos tempo. Ora, para Descartes, ninguém menos que Deus é responsável pela continuidade – ou, melhor dizendo, pela impressão de continuidade. É por Deus, pela sua força criadora que o mundo se mantém na existência em cada um dos instantes do tempo; portanto, não há continuidade, mas recriação pela intervenção direta de Deus a cada instante. Se podemos dizer que haveria algo de contínuo, seria o ato criador que faz com que o mundo, existente no instante anterior, exista também no instante posterior.

“Com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos os que considerarem com atenção a natureza do tempo), que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, necessita do mesmo poder e da mesma ação que seria necessária para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda.” Não é surpreendente que esse texto esteja na Terceira Meditação, na qual se prova a existência de Deus com todos os seus atributos, inclusive o de criador. Se as criaturas dependem de Deus para existir, isso não se deu apenas no momento da

criação visto como um passado longínquo; essa dependência lhes é constitutiva, assim como ser criador faz parte da natureza de Deus. Portanto, Deus cria continuamente e, assim, supera-se a descontinuidade que faz parte da “natureza do tempo” e se torna claro como e por que Deus é causa e razão de ser de todas as coisas. Ele as conserva recriando-as em cada instante.

Com isso, a atualidade do *cogito* deixa de ser um problema. Em cada momento a evidência *atual* da existência do Eu pensante se dá a ele mesmo. Esses momentos não se engendram uns aos outros em fluxo contínuo, mas Deus recria, em todos os instantes, essa existência, como se o ser divino fosse, no limite, a única causa, da qual todos os seres estão, sempre, em total dependência. A temporalidade contínua que em nós faz parte da representação da existência somente pode ser explicada se diretamente remetida a Deus. O tempo como duração não é nem subjetivo nem objetivo: ele é da ordem da absoluta presença e interferência de Deus no mundo. O que mais impressiona nesse contexto é que Descartes, ao formular essa notável proximidade metafísica entre Deus e o tempo, está, contudo, inserido numa cultura científica em que o tempo aparece como variável.

Se, no racionalismo metafísico, ainda é possível pensar o tempo em função de Deus, no racionalismo crítico, que já não pode contar com a presença de Deus, o tempo terá de ser pensado em função da finitude inerente à organização sistemática do conhecimento humano, cujas condições formais de possibilidade serão objeto da investigação kantiana. Essa passagem de Descartes a Kant, no que se refere à consideração do tempo, nos permite medir algo do alcance dessa transformação da filosofia. Em Descartes, a natureza metafísica da finitude do sujeito é contraposta à constatação metafísica da infinitude do Deus criador. Nossa condição de criaturas dependentes de Deus significa que a temporalidade que estrutura a experiência de nossa duração também depende de Deus. Procedemos do Deus eterno pela mediação da criação e a ele nos remetemos para compreender

como a descontinuidade do tempo pode ser representada como permanência. Em Kant, a natureza do sujeito será concebida como lógico-transcendental, isto é, como um sistema de condições *a priori* responsável pela estrutura do conhecimento e da ação moral. Os critérios que governam nossa relação com as coisas deixam de ser vistos como metafísicos ou transcendentais, para serem reconhecidos como elementos imanentes, princípios estruturantes da objetividade e da moralidade, respectivamente no âmbito da razão pura e da razão prática. A filosofia renuncia por instantes à relação com os seus objetos de conhecimento, e passa a tomar como objeto o próprio conhecimento, mais precisamente a própria razão cognoscente. É esse interesse pelo *instrumento*, mais do que por aquilo que dele pode resultar, que levará Kant a visar o tempo também como um meio ou como uma *forma* de conhecimento.

Isso se insere no perfil geral da filosofia, que Kant vê como necessária em seu tempo: uma filosofia *crítica*, isto é, um exame da razão e não uma produção de teorias objetivas acerca da realidade. Não há, pois, interesse em saber *o que é o tempo*, no sentido tradicional que essa indagação comportava, mas sim em estabelecer a função que desempenha como uma das condições formais de apreensão dos dados com vistas à constituição do conhecimento objetivo. Nesse sentido, o tratamento que Kant dá ao tempo obedece a algumas exigências: 1) o tempo não deve ser visto como um conceito abstraído da experiência que temos dos objetos, mas como algo que está pressuposto em todo contato com qualquer fenômeno e que me fornece uma ordem de apreensão do dado; 2) o tempo não deve ser concebido como um absoluto, no sentido objetivo, mas como uma forma *a priori* da sensibilidade necessária para ordenar a multiplicidade empírica; 3) dessa maneira, o tempo faz parte do sistema da subjetividade transcendental, isto é, o conjunto de todas as formas que antecipam, na sensibilidade e no intelecto, o conhecimento objetivo a ser estabelecido quando tais formas sintetizarem conteúdos sensíveis.

A separação rígida que Kant estabelece entre forma e conteúdo, no intuito de entender o papel das formas transcendentais no conhecimento resultante do processo de síntese, confere ao tempo o estatuto de forma e assim exclui qualquer tratamento do problema do tempo que seja tributário tanto da facticidade empírica quanto da inteligibilidade metafísica. Toda e qualquer conexão temporal que viermos a estabelecer no conhecimento dos fenômenos será sempre possibilitada pelo tempo como condição transcendental, isto é, condição de toda experiência. O sujeito formal (lógico-transcendental) é imanente a todas essas representações, mas não possui qualquer estatuto que ultrapasse a condição de toda e qualquer síntese representativa.

Entre todas essas concepções de tempo que percorremos aqui é difícil estabelecer algo de comum. O tempo como imagem da eternidade, como categoria de articulação do real, como distensão da consciência, como recriação contínua do mundo por Deus e como pura forma de apreensão dos fenômenos – o tempo em todas essas concepções conservará alguma característica ou função que nos permitisse ligá-las?

Para estabelecer esse tipo de visão abrangente seria necessário uma revisão crítica de todas as teorias do tempo com a finalidade de identificar um certo modo de representar o tempo que insiste em permanecer ao longo da cultura humana, pelo menos no pensamento ocidental. Essa foi a tarefa encetada por Bergson no período que vai dos últimos anos do século XIX aos primeiros anos do século XX, período marcado por grandes transformações da ciência e, assim, por exigências epistemológicas e filosóficas a que o filósofo procurou responder. Situação que o levou a formular acerca do tempo uma concepção bem diferente do legado da tradição e do que era então vigente na época. A compreensão da crítica bergsoniana das concepções tradicionais depende de um elemento que sempre esteve associado ao tempo, mas que até agora não mencionamos: o espaço. De Aristóteles a Kant tempo e espaço sempre estiveram vinculados porque ambos entram nas relações

mais frequentes que são feitas, tanto pelo senso comum quanto pela ciência, no que concerne às teorias e às práticas humanas. É natural que essa proximidade interfira na concepção de ambas as modalidades de relação.

Para Bergson, no entanto, ocorre algo decisivo para a avaliação do que se tem representado como tempo e temporalidade ao longo da história da cultura. Por razões que não podemos expor aqui em pormenor, o espaço, isto é, a modalidade espacial de relações, leva grande vantagem na estruturação da representação, razão pela qual o espaço se coloca como modelo de todas as relações. Um dos motivos para isso, ao menos, é possível identificar, porque já o mencionamos antes. Trata-se do caráter fluente do tempo, da não-existência das dimensões do passado e do futuro e da precariedade transitória do presente. Diante dessa situação, a mente humana, como já vimos, é tomada de perplexidade. Para que

isso não prejudique a orientação no contexto do que temos de perceber e pensar, a estratégia, evidentemente não deliberada, é reduzir a instabilidade das relações temporais de sucessão à estabilidade própria das conexões espaciais, governadas pelo vínculo da justaposição. A vantagem prática é inegável: a justaposição espacial nos dá a presença dos elementos que precisamos relacionar; enquanto a sucessão temporal nos coloca diante do desaparecimento e da ausência dos elementos que devemos representar. Pensemos num mundo em que a mobilidade universal seria a própria realidade: sem referências fixas, seríamos tomados de vertigem, como se a terra firme nos faltasse. E não se trata apenas de orientar-nos no mundo da ação prática; para orientar-nos no pensamento também precisamos de referências e pontos fixos que nos deem segurança. Disso deriva a supremacia do espaço, sua hegemonia no campo representativo.

Mas disso também deriva uma completa distorção do que sejam tempo e relações temporais. Vivemos num mundo em que o tempo é espacializado, e para isso todos os nossos instrumentos de conhecimento e de ação contribuem, desde a percepção corriqueira até o pensamento abstrato. O que é a eternidade, no seu sentido metafísico, senão a ausência de tempo, o desejo de supressão da duração? O que é o tempo como *categoria* senão a possibilidade de articular a transitoriedade de modo análogo como articulamos a estabilidade espacial? O que é o tempo como *forma* senão a destituição da própria característica essencial do tempo, que é passar e desaparecer? Temos dificuldade em aceitar a *realidade* do tempo porque julgamos, a favor de nossa segurança prática e teórica, que o tempo é incompatível com a realidade. E assim, para representar o tempo sem a transitoriedade, emprestamos do espaço a permanência e a estabilidade, e forçamos o tempo a entrar nesse quadro. Assim concebemos a *linha* do tempo, as *partes* do tempo, a *divisibilidade* e mesmo a *reversão*: formamos desse modo o *conceito do tempo* que nada tem a ver com sua realidade. Mantemos uma relação com o tempo



O filósofo
francês Henri
Bergson

que é essencialmente mediada pela distância simbólica que o mecanismo de percepção e a estrutura intelectual proporcionam. O tempo, na vida comum, não é muito mais que uma palavra; e na ciência, assim como na filosofia, é um conceito.

Entretanto, se podemos, por via de uma reflexão mais profunda, nos opor criticamente a essa tradição e a esses hábitos que escamoteiam o tempo, talvez seja possível *pensar mais radicalmente* e assim nos reaproximarmos da realidade do tempo, até porque o vivemos embora insistamos em ignorar essa vivência e em traduzi-la em representações espaciais que a deformam. A intuição seria o meio de tentar atingir, tanto quanto possível, essa dimensão da realidade que para nós permanece oculta. Intuição significa “pensar em duração” – não pensar a duração como “objeto”, mas pensar em regime de duração, isto é, em contato com o tempo, a ele retornando para dele fazer uma experiência imediata. O que chamamos comumente de “inspiração artística”, por mais problemática que seja essa expressão, denota uma atitude desse tipo. Também a experimentamos quando somos tomados por profundas

emoções e nos sentimos ameaçados de perder o controle inteligente que normalmente exercemos sobre nós mesmos. A relação mística, tão difícil de ser expressa e compreendida na articulação espacial da linguagem comum, também pode ser outro exemplo. São exatamente situações em que sentimos “faltar-nos o chão”, isto é, o espaço em que nos movemos com segurança, previsão e estabilidade. É porque nesses casos estamos no tempo, isto é, na contingência, na imprevisibilidade, na indeterminação – lá onde poderíamos experimentar a liberdade de *criar-nos* a nós mesmos, como o artista cria uma obra quando se despoja de uma visão de mundo articulada e consolidada.

Nota-se como o pensamento bergsoniano poderia ser efetivamente revolucionário se pudéssemos apreendê-lo na radicalidade do que ele propõe tanto para a filosofia quanto para a vida. E vemos também como o tempo é a chave de tudo isso: conforme o modo como venhamos a entendê-lo e a vivê-lo, a existência poderá ser a continuidade conservadora do que nos resignamos a ser ou a aventura imprevisível de tudo que possamos vir-a-ser.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo, Nova Cultural (Os Pensadores), 1999.
- ARISTÓTELES. *Metafísica, IV*. Textos Didáticos da Unicamp, vol. 45, 2002.
- BERGSON, H. *Memória e Vida* (textos escolhidos, org. G. Deleuze). São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo, Difel, 1990.
- KANT, E. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo, Nova Cultural (Os Pensadores), 2000.
- PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Carlos A. Nunes. Belém, Editora da Universidade Federal do Pará, 2001.