

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

**O PROBLEMA DO TEMPO
NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO DE HIPONA E HENRI BERGSON**

FÁBIO JOSÉ BARBOSA CORREIA

RECIFE/2006

FÁBIO JOSÉ BARBOSA CORREIA

**O PROBLEMA DO TEMPO
NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO DE HIPONA E HENRI BERGSON**

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do título de Mestre em Filosofia,
pela Universidade Federal de Pernambuco, sob
a orientação do Prof. Dr. Witold Skawa e co-
orientação do Prof. Dr. Marcos Roberto
Nunes Costa.

RECIFE/2006

C824p Correia, Fábio José Barbosa

**O problema do tempo no pensamento de Agostinho de Hipona e de Henri Bergson. – Recife: O Autor, 2006.
116 folhas**

Orientador: Witold Skwara

Co-orientador: Marcos Roberto Nunes Costa

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Recife, 2006.

Inclui bibliografia.

1. Tempo - Filosofia. 2. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona 354-430 - Filosofia. 3. Bergson, Henri, 1859-1941 - Filosofia. I. Título.

115

CDU (2.ed.)

UFPE

115

CDD (22.ed.)

BCFCH2006/35

TERMO DE APROVAÇÃO

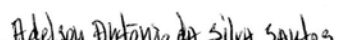
FÁBIO JOSÉ BARBOSA CORREIA

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.


Dr. WITOLD SKWARA


ORIENTADOR

Dr. ADELSON ANTÔNIO DA SILVA SANTOS


1º EXAMINADOR

Dr. MARCOS ROBERTO NUNES COSTA


2º EXAMINADOR

RECIFE/2006

RESUMO

O estudo do tempo tem revelado duas situações de natureza antagônicas. A primeira é a simplicidade que envolve o tema. Sabemos sobre o tempo, sentimos o tempo. Quem não seria capaz de entender uma conversa que envolvesse tal assunto? Até mesmo as crianças falam do tempo com certa naturalidade. O tempo faz parte de nossa realidade e com ele convivemos bem, até que nos peçam para explicá-lo; até que se nos perguntem: o que é o tempo? De fato, essa pergunta tem sido o limite entre o conhecimento total e o desconhecimento total do tempo. A segunda situação, decorrente do estudo do tempo, trata da complexidade que envolve esse tema. O tempo é, certamente, um dos enigmas mais antigos da humanidade. O problema ocupa posição de destaque na ciência, mas é no campo da investigação filosófica que alcança o ápice de sua complexidade. Desde os pré-socráticos, perpassando pela antiguidade clássica, pela filosofia medieval, moderna e, finalmente, na contemporânea, o tempo tem sido tema de destaque nas produções filosóficas. Esse problema tem sido historicamente discutido em duas direções: sob o ponto de vista ontológico e sob o ponto de vista epistemológico. É o tempo um “ser” objetivo, isto é, existente independentemente do homem ou, ao contrário, tem sua existência decretada pela consciência humana? O presente trabalho tem o objetivo de responder a essa questão a partir de Agostinho de Hipona e de Henri Bergson. Um medieval, o outro contemporâneo. Ambos de reconhecida autoridade no assunto. Abordaremos, em primeiro lugar, a natureza subjetiva do tempo. Em seguida, destacaremos uma das modalidades de tempo: o presente, com a finalidade de reforçar a tese da existência apenas subjetiva do tempo. Em terceiro e último lugar, abordaremos a questão da eternidade em Agostinho e a continuidade da duração da consciência em Bergson. Somando-se ao objetivo inicial, demonstraremos também que, em muitos aspectos, o pensamento bergsoniano se assemelha ao pensamento agostiniano do tempo.

Palavras-chave: Tempo.Duração.Agostinho.Bergson.

ABSTRACT

The study of the time has revealed two antagonistic nature situations. The first one is the simplicity that involves the subject. We know about the time, we feel the time. Is there anyone who would not be capable to understand a conversation that involved this subject? Even though children naturally talk about the time. The time is part of our reality and it well we get on well with it until we're asked to define it. What is the time? In fact, this question has been the limit between the total familiarity and the total unfamiliarity with the time. The second situation, according to the study of the time, deals with the complexity that involves this subject. The time is certainly one of the oldest enigmas of the humanity. The problem has its prominent position in Science, but in the field of philosophical research it reaches the apex of its complexity. Since the pre-Socratics, going through the Classics, the medieval, modern and contemporary Philosophy, the time has been subject of prominence in philosophical productions. This problem has been historically discussed in two directions: according to the ontological and to the epistemological points of view. Is the time an "objective being"? Has it existed independently on human beings or has it intentionally existed due to the conscience human beings? This work has the objective to answer these questions based on Agostinho de Hipona and Henri Bergson, medieval and a contemporary author. Both of them are well-known for their knowledge on the subject. Firstly we will talk about its subjective nature. Then, we will highlight one of its modalities: the present, with the purpose of reinforcing the thesis of the only existence of the time, the subjective. Finally, we will go over its eternity, according to Agostinho, and the continuity of the duration of conscience, according to Bergson. Besides our main goal, we will also demonstrate, in many ways, how close Bergson's and Agostinho's thoughts are.

Keywords: Time.Duration.Agostinho.Bergson

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
1 A SUBJETIVIDADE DO TEMPO EM AGOSTINHO E BERGSON.....	13
1.1 A subjetividade do tempo em Agostinho	13
1.2 A subjetividade do tempo em Bergson.....	23
1.2.1 Conhecimento intuitivo e inteligência.....	23
1.2.2 A análise do problema do tempo	33
1.2.3 Fundamentos da subjetividade do tempo	39
1.2.3.1 Duração.....	41
a) Duração e heterogeneidade.....	45
b) Duração: conservação e memória	50
2 A PRIMAZIA DO PRESENTE EM AGOSTINHO E BERGSON	53
2.1 Primazia do presente na teoria agostiniana.....	53
2.1.2 Passado e futuro: memória, conservação e expectativa.....	60
2.2 Primazia do presente na teoria bergsoniana	66
2.2.1 Passado e futuro: memória, conservação e expectativa.....	69
3 ETERNIDADE E CONTINUIDADE DA DURAÇÃO: Agostinho e Bergson	74
3.1 A questão da eternidade em Agostinho	74
3.1.1 A controvérsia com os maniqueus.....	77
3.1.2 A transição mística do tempo para a eternidade	82
3.2 A continuidade da duração da consciência em Bergson	84
3.2.1 Corpo e Alma: uma consciência para além do cérebro	84
3.2.2 A consciência e a eternidade	94
3.2.2.1 A continuação da duração da consciência	97
CONCLUSÃO.....	105
REFERÊNCIAS.....	111

Agradecimentos

Ao Prof'.Dro. Witold Skwara, da UFPE, pela paciência, incentivo e espírito pedagógico na orientação de minhas pesquisas e produção acadêmica;

Ao Prof' Dro. Marcos Roberto Nunes Costa, da UNICAP, pelo incansável apoio, encorajamento e dedicação na co-orientação dos meus estudos;

Ao Prof' Dro. Inácio Strieder e ao Prof'.Dro Adelson Santos, ambos da UFPE, por suas importantes observações;

A todos os mestres e doutores que tive a honra de aprender aos seus pés, tanto da UFPE quanto da UNICAP;

A Gorete, secretária da graduação em Filosofia da UNICAP e Betânia, secretária do mestrado em Filosofia da UFPE, pela simpatia e solicitude;

A minha Mãe, Joselita Barbosa Correia e ao meu Pai Manoel Correia Sobrinho (*in memoriam*), aos quais dedico esta obra;

A minha querida esposa, Ana Patrícia Correia e aos meus queridos filhos, Manuella e Fábio Simonton, razão de toda minha insistência, esforço e dedicação;

Aos meus irmãos Sérgio, Marcos, Ane e Fabiane, por toda nossa história de vida;

Ao mestre Paulo Coelho e família, por tudo que fizeram por minha família;

Aos membros da IPB-Jordão, pelo constante apoio;

Aos colegas de trabalho da Contadoria e Dific, pejo incentivo;

Aos meus aJunos, que tanto me ensinam;

Ao Único Deus, que é Soberano, autor e preservador de tudo e de todos e também único responsável pela possibilidade de todos os outros agradecimentos.

INTRODUÇÃO

O que é o tempo? Embora seja comum encontrarmos um grande número de pessoas que concorda com idéias importantes mesmo sem entendê-las, só o tempo possui a peculiaridade de nos fazer sentir que o compreendemos perfeitamente, até que alguém nos peça para explicá-lo. A experiência da vida, da morte e do tempo combina-se, de forma intrigante, difícil de ser entendida, porém sentida como real por todos. Acaso é o tempo um problema? Existe relevância neste tema que justifique uma pesquisa acadêmica? São questionamentos não raros, porém baseados no senso comum que julga, ingenuamente, conhecer o tema em sua totalidade. De fato, a questão do tempo parece ser extremamente simples e conhecida de todos, muito embora isso esteja longe de ser verdade. Piettre reconhece isso quando afirma que “o tempo é, certamente, um dos mais antigos enigmas, senão de interrogação humana, ao menos da filosofia”¹.

Vivemos numa sociedade globalizada, porém, inseridos numa civilização regida sob o paradigma da modernidade. Cada vez mais a “ditadura” dos relógios e dos calendários nos diz quando devemos dormir, quando devemos comer e quando devemos acordar. Somos “compelidos cada vez mais a relacionar nosso “agora” pessoal ao cronograma determinado pelo relógio e pelo calendário”². Cada vez mais nossa vida interior tende a ajustar-se à “pressa” da vida exterior. Essa preocupação com o tempo é, de fato, uma característica muito peculiar do mundo moderno. Tal concepção parece uma verdade absoluta, tão fortemente domina nossa existência. Mas isso também está longe de ser verdade. Não só as culturas primitivas tinham uma idéia muito vaga sobre relógios e calendários como a maioria das civilizações anteriores à nossa ainda não tinham a idéia de tempo que temos hoje. Isto

¹ PIETTRE, Bernard. **Filosofia e ciência do tempo**. Trad. de Maria Antonia Pires. Bauru: EDUSC, 1997. p. 11.

² WHITROW, G. J. **O tempo na história**: concepções da pré-história aos nossos dias. Trad. de Maria Luíza A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p.31

significa que a concepção de tempo do mundo moderno, sobretudo ocidental, não é uma concepção comum a todos os seres, como muitas vezes supomos. Os filhos dos aborígenes australianos, por exemplo, muito embora possuam uma capacidade mental igual à das outras crianças brancas, têm grande dificuldade de ver a hora no relógio. O mesmo ocorre com as tribos indígenas menos civilizadas, que não possuem, em absoluto, a mesma concepção de tempo que temos.

O estudo do tempo na história tem demonstrado que essa concepção passou por diversas transições. A primeira delas foi a mudança de uma vida de características nômades, que via as manifestações da natureza como eventos dramáticos, para uma forma de vida agrícola e mais organizada. Nessa fase, a importância dos fenômenos cíclicos da natureza foi enormemente realçada. No Egito, por exemplo, onde tudo dependia do Nilo, até mesmo a coroação de um novo Faraó era programada para coincidir com a subida do rio, no início do verão ou com o recuo das águas, no outono. Uma outra importante transição na concepção de tempo teve como principal agente o cristianismo. A doutrina central do cristianismo, a crucificação de Cristo, vista como um evento único, não sujeito à repetição, acabou implicando uma noção de tempo linear e não mais cíclica:

Antes da ascensão do cristianismo, com exceção de alguns escritos isolados, como Sêneca, só os hebreus e os iraquianos zoroástricos pareciam ter considerado a história progressiva, e não cíclica [...] A visão cristã de tempo é mais linear e mais livre das concepções cíclicas até mesmo que o zoroastrismo e o hebraísmo. Pois a ênfase na não-repetição dos eventos era a própria essência do cristianismo³.

Ao longo do período medieval, os conceitos de tempo cíclico⁴ e linear⁵ existiram em conflito. Os cientistas e eruditos, influenciados pela astronomia e pela astrologia, tendiam

³ WHITROW, G. J. **O que é tempo?** uma visão clássica sobre a natureza do tempo. Trad. de Maria Inez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 24.

⁴ Tempo de caráter recorrente. Deriva do fato de que todo momento reitera, de certo modo, atos já praticados em um tempo primevo, ao qual o homem encontra-se atrelado como repetidor dos acontecimentos fundantes da condição humana, sucedido no início dos tempos, na época mítica primordial. Segundo essa concepção, o passado, em sua condição de perpetuidade, recusa o ineditismo do acontecimento futuro.

a enfatizar o conceito cíclico, enquanto a concepção linear de tempo era promovida pela classe mercantil e pelo início de uma economia monetária, fato de relevante importância, pois culminaria na noção moderna de tempo:

Mas com a circulação da moeda deu-se ênfase à mobilidade. O ritmo da vida aumentou, e o tempo passou a ser considerado algo valioso que parecia escapar continuamente; depois do século XIV, os relógios públicos das cidades italianas batiam as 24 horas do dia. Os homens começavam a acreditar que “tempo é dinheiro” e que deviam tentar usá-lo de forma econômica⁶.

Essa noção de um tempo objetivo, absoluto, independente do indivíduo alcança seu ponto mais alto com Newton. Para ele, o tempo é uma espécie de “ser” que tem a função de fluir. Poucas concepções de tempo tiveram tanta aceitação como essa, exatamente porque “a idéia de Newton de tempo absoluto, existindo por si só, é coerente com a idéia do senso comum, que quase todos nós temos [...]. Sentimos que o tempo [...] deve continuar independentemente do que aconteça”⁷:

Nos séculos XVIII e XIX, o ponto de vista de Newton era dominante, de modo que no início do século XX admitia-se genericamente que havia apenas um sistema universal de tempo e que ele existia por si só. Essa crença não se limitava aos cientistas: foi alimentada pela tendência crescente na civilização industrial para que a vida dos homens fosse regulada pelo relógio, particularmente depois da produção em massa de relógios mais baratos⁸.

Na sociedade contemporânea, o homem adquiriu crescente “consciência” do tempo, fato que o distingue dos seus antepassados. Vive sob o paradigma da modernidade com relação à questão do tempo, porém mais comprometido com esse paradigma que o próprio “homem moderno”:

Assim que acordamos, pensamos em geral que horas são. Ao longo de nossa rotina diária estamos continuamente preocupados com tempo e não cessamos de consultar nossos relógios. Em outras épocas, a maioria das

⁵ Tempo de caráter constante.

⁶ WHITROW, 2005. p. 25.

⁷ *Ibid.*, p.102.

⁸ *Ibid.*, p.105.

peças trabalhava arduamente, mas se preocupavam menos com o tempo que nós [...]. O desenvolvimento e aperfeiçoamento dos relógios mecânicos e, mais recentemente, de relógios que trazemos conosco teve profunda influência no nosso modo de viver. Hoje somos governados por horários e muitos de nós carregamos agendas não para lembrar o que fizemos, mas para nos assegurarmos de que estamos no lugar certo, na hora certa⁹.

Apesar do desenvolvimento histórico que acabamos de expor, o refletir sobre o tempo continua inquietando gerações de pensadores. Grande número de livros e trabalhos acadêmicos têm sido publicados nos últimos anos.

Embora tratado, desde a Antiguidade, como exterior ao homem – de modo cíclico ou linear –, jamais se pode negar a existência de um tempo interior:

Um fator vital da intuição do homem primitivo era o seu sentido de ritmo. Esse sentido altamente desenvolvido permitia que a tribo funcionasse com precisão como uma unidade na guerra e na caça. Assim como a periodicidade do mundo natural, o homem também sente o tempo na periodicidade da própria vida¹⁰.

Para melhor entender e assimilar o tempo interior, tentaremos, neste trabalho, responder a uma questão fundamental: o tempo possui caráter ontológico¹¹ ou epistemológico¹²? Para tanto, abordaremos a questão a partir do pensamento de dois filósofos reconhecidos como autoridades no estudo do problema do tempo: o primeiro é o medieval Agostinho de Hipona (354–430), nascido em Tagasta, cidade da Numídia, a 13 de novembro

⁹ WHITROW, 1993. p.31.

¹⁰ WHITROW, 2005. p.19.

¹¹ Assim definido por LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Trad. de Fátima Sá Correria, Maria Emília Aguiar, Jose Edmundo Torres e Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 767: “Parte da filosofia que especula sobre “o ser enquanto ser” [...]. Estudo ou conhecimento do que são as coisas em si mesmas [...] tem como objeto não uma categoria qualquer especial do ser, mas o “ser enquanto ser”. A ontologia seria assim o estudo da essência do ser, do que faz com que um ser seja”.

¹² Conforme LALANDE, 1999. p.313: “A palavra inglesa *Epistemology* é freqüentemente utilizada para designar o que chamamos de “teoria do conhecimento” ou “gnosologia”. Ainda sobre esta questão afirma ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 4. ed. Trad. de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Bonetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 177: “O espiritualismo moderno em todas as suas manifestações, considera o conhecer como uma relação interna da consciência consigo mesma. Essa interpretação garante a identidade do conhecer com o objeto, já que desse ponto de vista o objeto não é senão a própria consciência ou, pelo menos, um produto seu ou uma manifestação sua. Schopenhauer assim exprimia essa doutrina: “Ninguém nunca pode sair de si para identificar-se imediatamente com coisas diferentes de si: tudo aquilo de que alguém tem conhecimento seguro, portanto imediato, encontra-se dentro de sua consciência [...]”. A consideração básica é que, se o sujeito não pode conhecer o que é diferente dele, o único conhecimento verdadeiro e originário é o que ele tem de si mesmo. A intuição de que fala Bérson “como visão direta do espírito pelo espírito” é um procedimento privilegiado de conhecimento, no qual o termo objetivo é idêntico a subjetivo”.

do ano 354. São inúmeros os relatos que conferem autoridade e que sublinham a importância de Santo Agostinho para o estudo do tempo, dentre os quais destacamos o seguinte:

O primeiro que sentiu a fundo as poderosas dificuldades e que com elas lutou até quase ao desespero foi Santo Agostinho. Os capítulos 14-28 do Livro XI das *Confissões* devem ainda hoje ser profundamente estudados por quem se ocupe com o problema do tempo¹³.

O segundo pensador é o contemporâneo Henri Bergson (1859-1941), filho de judeus, nasceu em Paris, em 18 de outubro de 1859. Bergson possui também destacada autoridade nos escritos sobre o tempo:

O sentido de tempo como uma mudança continuada é propriamente a idéia de duração ou de devir; Henri Bergson foi quem mais vigorosamente contribuiu para isolar este sentido no estado puro e o opor ao tempo especializado¹⁴.

Ambos dedicaram especial atenção ao problema do tempo e tornaram-se, até hoje, referencial indispensável a todos os que estudam o tempo com profundidade. Abbagnano destaca a importância de estudá-los paralelamente:

A tese fundamental da concepção de tempo de Agostinho: A rigor, não existem três tempos – passado, presente e futuro –, mas somente três presentes: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Na filosofia moderna, Bergson reexpôs essa concepção, contrapondo-a ao conceito científico de tempo¹⁵.

Como metodologia de trabalho adotamos a pesquisa bibliográfica. Inicialmente procedemos um levantamento nos mais variados compêndios de história da filosofia, anotando e fichando o que retratavam sobre Agostinho e Bergson, relativamente ao nosso tema. Em seguida, buscamos, nos comentadores de ambos, subsídios que nos direcionassem na construção do projeto de pesquisa e da própria dissertação, mais uma vez anotando e fichando o que era de interesse do nosso estudo. Finalmente, recorremos aos textos dos próprios filósofos, procedendo da mesma forma quanto às anotações e aos devidos fichamentos. Além desse trabalho básico, ainda foram realizadas pesquisas em outros livros

¹³ HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Trad. de Pedro M.Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994. p. 37.

¹⁴ LALANDE, 1999. p. 1114.

¹⁵ ABBAGNANO, 2000. p. 379.

que tratam sobre o tempo, além de vários *sites*. Com relação a Agostinho, detivemo-nos nas suas *Confissões*, com uma maior ênfase no Livro XI, que é, reconhecidamente, seu principal documento sobre o tempo. Sobre Bergson, considerando que o problema do tempo norteou grande parte de seu pensamento, tivemos que recorrer a vários de seus escritos. E daí desenvolvemos um estudo paralelo entre o pensamento de Agostinho e o de Bergson, sem a inicial intenção de compará-los no corpo de cada capítulo desta obra, o que só faremos em nossas palavras conclusivas.

No primeiro capítulo, abordaremos o aspecto subjetivo do tempo. O tempo concreto e real¹⁶, como nossa consciência o percebe e como foi apontado por Agostinho e Bergson. Tentaremos demonstrar que o problema do tempo, tanto para Agostinho quanto para Bergson, é um problema de conhecimento e não ontológico. Isto é, o tempo não é um “ser” existente independentemente do homem, fora dele, mas, ao contrário, só pode ser encontrado em sua consciência.

No segundo capítulo, com a intenção de solidificar a tese de ser o problema do tempo de natureza epistemológica, abordaremos uma das modalidades do tempo: o presente e a primazia que possui, nos pensamentos agostiniano e bergsoniano, em relação às outras duas modalidades de tempo – passado e futuro. Neste capítulo, tentaremos demonstrar como acontece, na nossa consciência, por intermédio da memória, a tripartição de um tempo que é percebido como único na nossa vida interior.

No terceiro e último capítulo, finalmente, estaremos abordando a questão da eternidade em Agostinho e da continuação da duração da consciência em Bergson. Veremos que ambos nutriam uma idéia “semelhante” de continuação da vida, entendida como

¹⁶ Tanto Agostinho quanto Bergson entendiam o tempo interior como um “tempo real”, como um “tempo concreto”. Em contrapartida, o tempo medido, isto é, o tempo dos relógios e dos calendários eles o entendiam como uma convenção, como uma invenção ou criação. Alguns termos são utilizados para designar este tempo não subjetivo, como por exemplo, “tempo especializado”, “tempo objetivo”, “tempo abstrato” e “tempo social”. Todas as vezes que, nesta obra, aparecer um desses termos, tem o objetivo de contrastar com o “tempo interior”, subjetivo, que ocorre na consciência do indivíduo, defendido por Agostinho e Bergson.

consciência, depois da experiência da morte: Agostinho pela influência do pensamento cristão e pela sua construção apologética contra os maniqueus; Bergson pela falta de evidência empírica que comprove a cessação da continuidade da duração da consciência com a morte do corpo e pela conclusão lógica de sua teoria da evolução. Neste capítulo, tentaremos evidenciar o que existe de comparável na idéia de eternidade de Agostinho e de duração de Bergson. Tentaremos, ainda, identificar, na teoria agostiniana, a transição de “tempo” para “eternidade”; e, na teoria bergsoniana, a transição de uma duração vivenciada “no corpo” para uma duração vivenciada sem a sua circunscrição, o que, evidentemente, abrirá um precedente para uma possível “noção de eternidade” em Bergson.

1 A SUBJETIVIDADE DO TEMPO EM AGOSTINHO E BERGSON

1.1 A subjetividade do tempo em Agostinho

A aparente simplicidade do tema e o suposto conhecimento que temos acerca do tempo acabam criando uma série de barreiras que dificultam sua compreensão. O próprio Agostinho reconhece isso, quando afirma em suas confissões: “Que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam”¹⁷. Entretanto, Agostinho reconhece também que essa facilidade é apenas aparente e afirma: “Se ninguém me perguntar, eu sei; porém se quiser explicar a quem me perguntou, já não sei”¹⁸. Husserl descreve bem a imensa dificuldade que envolve o tema, quando afirma que “a análise da consciência do tempo é uma antiqüíssima cruz da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento”¹⁹.

Alguns têm sugerido que essa dificuldade está diretamente relacionada com o nosso grau de envolvimento e a estreita relação do ser humano com o tempo²⁰. Somos seres temporais, isto é, vivemos “dentro do tempo”, e já assim fomos criados. Essa dificuldade de compreensão logo desapareceria se pudéssemos transcender desta realidade tornando-nos, de

¹⁷ *Conf.*, XI 14,17

¹⁸ *Ibid.*, XI 14,17

¹⁹ HUSSERL, 1994, p. 37.

²⁰ Sobre este particular, diz WHITROW, 1993, p. 19: “Nosso sentido de tempo envolve alguma consciência da duração e também das diferenças entre passado, presente e futuro. Há indícios de que nosso sentido dessas distinções é uma das mais importantes faculdades mentais a distinguir o homem de outras criaturas vivas”. Ainda sobre este característico envolvimento do ser humano com o tempo, afirma o LEXICON. **Dicionário teológico enciclopédico**. Trad. de João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003. p. 259: “A percepção da eternidade que a pessoa pode ter é demasiado condicionada por seu ser estar imerso no tempo[...] na nova aliança o ser humano é chamado a abandonar seus limites ontológicos ligados ao tempo terrestre e histórico [...] o ser humano vive imerso no tempo, e esse seu modo de ser preenche o tempo que decorre desde a criação até o fim dos tempos em um suceder-se de gerações”.

alguma forma, um observador externo, alheio ao tempo. Em certo sentido, essa é também a visão moderna de tempo, que se tornou uma espécie de “verdade absoluta”, algo que é exterior ao homem, isto é, uma visão objetiva de um tempo que existe, independentemente da existência do homem, como bem observa Whitrow:

Muitos de nós temos, intuitivamente, a impressão de que o tempo prossegue para sempre, por conta própria, sem ser em nada afetado por qualquer outra coisa, de tal modo que, se toda atividade fosse subitamente interrompida, ele ainda seguiria em frente, sem qualquer interrupção²¹.

O cerne do pensamento Agostiniano inverte essa perspectiva e levanta, entre outras, as seguintes questões: E se a realidade for inversa? Ou seja, se ao invés de vivermos dentro do tempo for ele nosso hóspede? Hóspede de nossas consciências? Mais ainda, produto de nossas consciências? Criação de nossas mentes? E, finalmente, o tempo existe objetivamente como um “ser”?

Para uma compreensão mais adequada da teoria do tempo de Agostinho, assim como de todo o conjunto de sua obra, é necessário entender, primariamente, que toda sua estrutura de pensamento está lastreada na lógica peculiar de sua época, isto é, a verdade é vista como aquilo que “é”. É fazendo uso dessa lógica e aplicando sua idéia de verdade na sua teoria do tempo que Agostinho chega a duas conclusões muito importantes: a primeira delas está relacionada, em certo sentido, com a negação do tempo; de um tempo existente como um “ser” exterior ao homem, um tempo objetivo, criado independentemente do homem. Decorrente de sua análise lógica acerca da existência do passado, do presente e do futuro, indaga ele:

Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo claro e brevemente? [...] e de que modo existem aqueles dois tempos – o passado e o futuro – se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre

²¹ WHITROW, 1993, p. 15.

presente, e não passasse para o pretérito, como poderíamos afirmar que ele existe, se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir?²².

Agostinho desconhecia, pelo menos filosoficamente, a existência de um tempo objetivo. Ele argumentava, logicamente, a favor da não existência objetiva do passado e do futuro. Um já passou, referindo-se obviamente ao pretérito, logo, já não “é”, ao que se segue que não é verdadeiro afirmar existir o passado. Quanto ao futuro, este ainda não veio, logo, também não “é”, sendo, por consequência, igualmente falso afirmar sua existência. Quanto ao presente, a única forma que o reconhecemos como presente é quando contrastado em relação aos outros dois tempos, isto é, passado e futuro, caso contrário, o que seria? E se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir (passado e futuro), decorre daí, lógica e igualmente, ser tão falso afirmar a existência do presente quanto afirmar a existência do passado e do futuro²³.

Uma segunda conclusão a que chega Agostinho, como consequência de sua primeira reflexão, está relacionada à existência de um “tempo real”, único e que existe de fato, mas não um tempo criado, um tempo objetivo, como afirma:

O que agora transparece é que, não há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar: Os tempos são três: Pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer: os tempos são três: presente das coisas passadas, presente dos presentes, presente dos futuros. Existem, pois, estes três tempos na minha mente, que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três²⁴.

Se formos cuidadosos ao observar a citação acima, logo perceberemos que existe uma “espécie” de primazia do presente em relação ao passado e ao futuro. No capítulo seguinte, retomaremos esta questão. Entretanto, queremos destacar, como segunda conclusão

²² Conf., XI, 17, 22

²³ Sobre a conclusão de Agostinho, afirma PIETTRE, 1997, p. 15: “Seria o tempo uma entidade, um ser, ao ponto de podermos personificá-lo? Nossa experiência do tempo é bem antes a de um não-ser: passado não é mais, e futuro não é ainda e o instante presente já passou. É assim que a tradição filosófica, de Parmênides até Leibniz pelo menos, privilegia a eternidade em relação ao tempo: só “é” o que é eterno”.

²⁴ Conf., XI, 20, 26

de Agostinho, relativamente à sua teoria, o aspecto subjetivo que ele atribui ao tempo. Para ele, o tempo não é um “ente” independente do homem e objetivo, mas, pelo contrário, existe tão somente dentro de sua mente e em nenhum outro lugar mais. Piettre, comentando sobre a teoria agostiniana do tempo, afirma que “o tempo existe para e pela alma. O tempo é um *distentio animi*, uma distensão, um repouso da alma”²⁵. Isso equivale a afirmar que o tempo existe por causa de nossas consciências, isto é, não existindo o homem, não existindo sua consciência, o tempo também não mais existirá, porque é lá que, unicamente, existe o tempo; como também é lá, na consciência, na mente do homem, onde tem início e onde há também sua tripartição em passado, presente e futuro, por intermédio da memória. Reale e Antiseri também confirmam esse pensamento, quando afirmam que “fora da consciência o passado não é mais e o futuro ainda não é. Passado e futuro só podem viver em uma consciência que os liga ao presente”²⁶.

Agostinho estabelece, de forma clara, que a única possibilidade de existência do passado e do futuro, e ainda mesmo do presente, reside na mente humana, na consciência, no espírito²⁷, e de forma alguma sob um aspecto objetivo. Para ele, o problema do tempo não é

²⁵ PIETTRE, 1997, p. 32.

²⁶ REALE, Giovanni ; ANTISERI, Dario. **Historia da filosofia**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 711.

²⁷ PIETTRE, 1997, p. 29, sugere ainda que esta idéia de tempo de Agostinho pode ter sido influenciada pelas idéias de Plotino: “O espírito decaído, afastado de Deus pelo pecado, é lançado na temporalidade (mas só os homens têm alma, segundo o cristianismo). Assim, Santo Agostinho, grande leitor de Plotino, propõe-se também a demonstrar que o tempo não tem existência fora do espírito”. Ainda sobre Plotino, afirma WHITROW, 1993, p. 77 e 78: “Plotino acreditava que a origem do tempo deve ser buscada na vida da alma do mundo. A questão da possibilidade de o tempo existir se não houvesse “alma” (ou mente) para apreendê-lo fora levantada, mas não respondida, por Aristóteles, cuja definição do tempo como a “numeração” do movimento e da mudança em relação ao antes e ao depois parecia pressupor a existência de uma “alma” que o contempla e mede. Para a maioria dos filósofos da Antiguidade clássica, o mundo era ao mesmo tempo animado e divino. Em consequência disso, era-lhes possível (mas não aos cristãos, porque rejeitavam o panteísmo) falar de uma alma do mundo capaz de medir o tempo, e esta foi, de fato, a resposta dada por Plotino à questão de Aristóteles. Plotino foi também além de Platão, modificando sua famosa metáfora do tempo como a imagem em movimento da eternidade, porque estava mais interessado em frisar a diferença que a semelhança entre o tempo e a eternidade. Em sua opinião, embora tudo o que existe deva ser semelhante à sua causa, o fato de uma coisa ser produzida por outra implica que são diferentes. Adotando um ponto de vista hierárquico e preferindo falar antes em termos de “vida” que em “movimento”. Plotino via o tempo como um intermediário entre a eternidade (ou a alma superior que contempla a eternidade) e o movimento do universo, que revela o tempo como “vida” (ou força criativa) da alma. Embora não fosse Cristão, sob alguns aspectos Plotino foi um precursor de Santo Agostinho, particularmente porque pensou o tempo em termos psicológicos”. Ainda sobre a influência de Plotino sobre Agostinho, comenta COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia**.

uma questão ontológica, porém de conhecimento. Primeiro ele nega a existência do tempo (objetivo) e, em seguida, afirma sua existência (subjativa):

É em ti, meu espírito, que eu meço o tempo. Não me perturbes, ou melhor, não te perturbes com o tumulto de tuas impressões. É em ti, repito, que meço os tempos. Meço, enquanto está presente, a impressão que as coisas gravam em ti no momento em que passam, e que permanecem mesmo depois de passadas, e não as coisas que passaram para que a impressão se reproduzisse. É essa impressão que meço quando meço os tempos. Portanto, ou essa impressão é o tempo, ou não meço o tempo [...] De fato, mesmo sem usar a voz, percorremos poemas, versos e discursos, enfim, toda sorte de medidas, de movimentos, e determinamos a relação desses intervalos de tempo entre si, exatamente como se ouvíssemos a voz²⁸.

Na teoria do tempo de Agostinho estão presentes elementos muito importantes e que são responsáveis diretos pela percepção do tempo, no que diz respeito à sua conservação e acumulação na mente do indivíduo, que servirão, como veremos mais adiante, como uma ponte que o ligará à contemporaneidade e à nova metafísica. Um desses elementos é a memória, que torna possível a lembrança de fatos passados, o presente do passado. Um outro elemento importante em sua teoria do tempo é a intuição, que apreende o presente; presente do presente. Nesse sentido, repetimos: para Agostinho, o tempo é subjetivo, psicológico, uma percepção de sucessão contínua no campo da consciência. Falamos de intuição para apreender o presente porque, em Agostinho, tanto o passado como o futuro eclodem no presente, o que significa argumentar também em favor da sua interpenetrabilidade. O tempo, em Agostinho, não é um tempo sem acumulação e evolução, isto é, passado distinto do presente e do futuro, um tempo sem interdependência, no qual, o instante anterior não causa nenhum efeito para o instante posterior.

De acordo com Agostinho, há uma interdependência das três categorias do tempo – passado, presente e futuro -, como afirma Rufino: “na verdade essa separação é apenas

Porto Alegre: Edipuc,Unicap, 2002. p. 156: “Afora as controvérsias se Agostinho leu Plotino ou Porfírio, ou ambos, e ainda estes e mais outros, o certo é que o choque que experimentou Agostinho em seu contato com o Neoplatonismo foi tão poderoso, que não só seu espírito foi esclarecido e seu pensamento transformado, senão que, desde então e por toda sua vida, as teorias neoplatônicas estiveram sempre na base de sua própria doutrina”.

²⁸ Conf., XI, 27,36

aparente ou metodológica, pois passado e futuro estão imbricados no presente e são interdependentes, não pode existir um sem o outro”²⁹. Abbagnano, ao analisar a teoria do tempo de Agostinho, também argumenta tanto a favor da subjetividade do tempo como da interdependência, na consciência, entre passado, presente e futuro:

Todos os estados de consciência unificam na fluida corrente da consciência, da qual não se podem distinguir a não ser por um ato de abstração, e o tempo é, na consciência, a corrente da mudança, não uma sucessão regulada de instantes homogêneos. Só o labor abstrato do intelecto e o uso da linguagem, que se encontra intimamente ligado àquele, transformam esta corrente numa multiplicidade de estados de consciência diversos, numeráveis e imóveis³⁰.

Mente, alma, espírito, são sempre designações utilizadas por Agostinho, quando afirma exaustivamente: o tempo, ou pelo menos a percepção do tempo, existe e é interior ao homem. O tempo agostiniano é um tempo subjetivo e não existe objetivamente, como se depositado em algum lugar:

Quem se atreveria dizer que não há três tempos - conforme aprendemos na nossa infância e ensinamos às crianças, isto é, o passado, o presente e o futuro -, mas somente o presente, porque os outros dois tempos não existem? Ou poderemos dizer que eles realmente existem, e que o futuro, tornando-se presente, sai de algum lugar oculto, e que tornando-se passado, torna a entrar em algum lugar secreto? Na realidade, aqueles que predizem o futuro, onde é que o viram, se ainda não existia? Não se pode ver o que não existe. E aqueles que narram o passado, não poderiam relatar coisas verdadeiras, se não as vissem na mente³¹.

Sendo o tempo agostiniano um tempo subjetivo, como já o demonstramos, um tempo que ocorre em nossas mentes, em nosso espírito, não podemos entendê-lo também de forma homogênea, separada e mensurável, pois o que se mede se mede no espaço, como ele mesmo reconhece:

Sendo assim, o tempo presente, o único que pensamos poder chamar longo, está reduzido apenas ao espaço de um só dia. Mas, se examinarmos atentamente também este dia, chegaremos à conclusão de que nem a

²⁹ RUFINO, José Renivaldo. **Passado, presente e futuro**: o tempo da consciência e a consciência do tempo no pensamento de Santo Agostinho. Recife: UFPE, 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia), p.33.

³⁰ ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. 6 ed. Trad. de Antonio Borges Coelho ; Franco de Souza ; Manuel Patrício. Lisboa: Presença, 1999. p. 10.

³¹ *Conf.*, XI, 17, 22

duração de um dia é toda ela tempo presente [...] Se pudermos conceber um espaço de tempo que não seja susceptível de ser dividido em minúsculas partes de momentos, só a este podemos chamar de tempo presente. Esse, porém, passa tão velozmente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se tivesse alguma duração, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo, o tempo presente não tem extensão alguma³².

E ainda: “Vejam, portanto, alma humana, se pode ser longo o tempo presente, desde o momento em que te foi concedido o poder de perceber e de medir-lhe a duração”³³.

Devemos, contudo, salientar que essa mensuração da duração a que se refere Agostinho é uma medição diferenciada. Por deficiência da linguagem em determinar melhor o termo, lança mão dos mesmos recursos para falar de uma medição outra, que não ocorre no espaço e que, por isso mesmo, não pode ser medida nos moldes convencionais. A medição a que se refere Agostinho é uma medição interior, que ocorre não fora, no espaço, mas dentro da consciência, do espírito:

Ora o passado e o presente não existem. Quanto ao presente, como o podemos medir, se não tem extensão? Nós o medimos enquanto ele passa; quando já tiver passado, não se mede porque já não haverá nada a medir. Onde vem então ele, por onde passa e para onde vai? Não vem senão do futuro, não pode passar senão no presente, e não pode acabar senão no passado [...] todavia, o que medimos nós senão o tempo tomado no espaço? De fato, afirmamos que há tempos simples, duplos e triplos e iguais entre si, ou com qualquer outra relação recíproca, é porque os consideramos como espaços de tempos, Mas então em que espaço medimos o tempo em que passa? Talvez no futuro de onde parte? Mas não se pode medir o que ainda não existe. Será no presente por onde ele passa? Mas não se pode medir um espaço sem extensão. Será no passado para onde vai? Não se pode medir o que não mais existe³⁴.

Finalmente, não podemos deixar de comentar sobre o suposto tempo objetivo em Agostinho, isto é, um tempo que existe independentemente do homem, um tempo como “ser”, criado da mesma forma que o “ser” homem. Os que defendem um tempo objetivo na teoria agostiniana usam como referência principal a seguinte passagem:

³² *Conf.*, XI, 15,18

³³ *Ibid.*, XI, 15,19

³⁴ *Ibid.*, XI, 15, 20

Se algum espírito leviano, errando entre as imagens vãs do passado, se admirar de que tu, ó Deus, que tudo podes, tudo crias e tudo dominas, autor do céu e da terra, se esse espírito se admirar que tu te tenhas mantido inativo por inúmeros séculos antes de empreenderes a criação [...] De onde poderiam vir e como poderiam transcorrer os inumeráveis séculos, se não os tivesse criado, tu que és autor e criador de todos os séculos? Que tempo poderia existir, se não fosse estabelecido por ti? E como poderia esse tempo transcorrer, se nunca tivesse existido? Portanto, sendo tu o criador de todos os tempos [...] Mas se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para que perguntar o que fazias então? Não pode haver um então onde não havia tempo. Mas não é no tempo que tu precedes os tempos, pois doutro modo não serias anterior a todos os tempos. Precedes, porém, todo o passado com a sublimidade de tua eternidade sempre presente e dominas todo o futuro, quando vier, tornar-se-á passado³⁵.

Quando Agostinho pensa na criação do tempo, pensa em relação à criação do homem concomitantemente. Para ele, o Criador do suposto tempo objetivo – Deus – é eterno antes da criação do “tempo”, não é no tempo e precede ao tempo. Nesse sentido, evidentemente, o suposto tempo objetivo não faz nenhum sentido para Deus, pois este vive em eternidade e, para Ele, como afirma Agostinho, citando o salmista, “os seus dias são como um só dia”³⁶.

Assim, como esse tempo não causa nenhuma mudança e não possui nenhum efeito em Deus e para Deus³⁷, também não o faz em relação a uma pedra, que não tem consciência de si, nem ainda para os animais. Sendo assim, o tempo só tem alguma importância para o

³⁵ Conf., XI, 13, 15, 16

³⁶ Citação escriturística do salmo 90, conforme BÍBLIA. Português. **Bíblia de estudos de Genebra**. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Cultura Cristã, 1999. p. 680. Ainda com relação à eternidade e auto-existência de Deus, há, nesta mesma página, uma nota explicativa do referido salmo: “[...] Quem fez Deus? A resposta mais clara é que Deus nunca precisou ser feito, porque sempre existiu [...]. Sua existência é necessária no sentido de que não há possibilidade de ele cessar de existir. A auto-existência de Deus é uma verdade básica [...]. Na teologia, muitos erros são resultados da suposição de que as condições e limites de nossa própria existência finita se aplicam a Deus. A doutrina da auto-existência de Deus é um anteparo e defesa contra esses erros. O princípio de que só Deus existe por si mesmo o distingue de toda a criatura e é fundamento daquilo que pensamos a respeito dele”. Uma outra questão que se levanta, com relação à eternidade de Deus é a seguinte: teria a eternidade alguma distinção de Deus? Sobre esta questão afirma CAMPOS, Héber Carlos. **O ser de Deus e os seus atributos**. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. p. 205: “Deus é a própria eternidade. Ele não é eterno por concessão, mas por natureza ou essência. A eternidade de Deus não é nada mais do que a duração de Deus, e a duração de Deus não é nada mais do que Sua existência sem fim. Se eternidade fosse qualquer coisa distinta de Deus, e não a essência de Deus, então haveria algo que não é Deus necessário para o aperfeiçoar Deus [...] a eternidade é a perfeição de Deus”.

³⁷ Sobre a não importância do tempo para o ser de Deus, afirma LEXICON, 2003, p. 259: “o tempo que flui não tem para Deus o mesmo valor que tem para o ser intramundano”.

homem³⁸; disso decorre que, se “queremos” ter um tempo criado, teremos que enxergá-lo como uma criação indireta, isto é, o tempo não é um “ser” como o homem, mas um “ser” no homem.

Alguns ecologistas também parecem acreditar em um tempo objetivo, isto é, externo ao homem, existente independente de sua existência. Para eles, que consideram a terra como um organismo vivo, possuindo uma espécie de relógio que se assemelha às funções do coração, citando o físico alemão W.O. Schumann, argumentam, em concordância ao que ficou conhecido como “ressonância de Schumann”³⁹, que o “ritmo”, isto é, o “tempo da terra”, de

³⁸ Como demonstra WHITROW, 1993, p. 19: “De fato, temos boas razões para acreditar que todos os animais, exceto o homem, vivem num contínuo presente. A posse, por animais, de algum tipo de memória – como o demonstram, por exemplo, os cachorros, que costumam manifestar a mais incontida alegria ao ver seus donos após uma longa separação – não implica que tenham qualquer imagem do passado como tal. Basta, para o cachorro, reconhecer seu dono. Assim também, não há prova segura de que os animais tenham qualquer sentido de futuro. Em geral, quaisquer ações deles que poderiam dar lugar a essa questão parecem ser puramente instintivas, embora essa conclusão não seja tão óbvia no caso dos macacos mais evoluídos, em especial os chimpanzés. O problema foi meticulosamente estudado por Wolfgang Koehler, no âmbito de sua famosa investigação sobre a inteligência dos macacos. Entretanto Koehler chegou à conclusão de que todo esse comportamento exibido pelos macacos mais evoluídos podia ser explicado [...] “de modo mais direto a partir de uma consideração apenas do presente”. Mais recentemente, em sua detalhada monografia *Animal Thought*, Stephen Walker confirmou as idéias de Koehler e concluiu ser surpreendentemente difícil produzir uma prova experimental de que qualquer animal tenha alguma memória ou antevisão”.

³⁹ BOFF, Leonardo. **Ressonância de Shumann**. Disponível em: <http://www.ida.org.br/ARTIGOS/artigos.html>. Acessado em: 15/01/2006, afirma que: “Não apenas as pessoas mais idosas, mas também jovens fazem a experiência de que tudo está se acelerando excessivamente. Ontem foi Carnaval, dentro de pouco será Páscoa, mais um pouco, Natal. Esse sentimento é ilusório ou tem base real? Pela ressonância Schumann se procura dar uma explicação. O físico alemão W.O. Schumann constatou em 1952 que a Terra é cercada por um campo eletromagnético poderoso que se forma entre o solo e a parte inferior da ionosfera, cerca de 100km acima de nós. Esse campo possui uma ressonância (daí chamar-se ressonância Schumann), mais ou menos constante, da ordem de 7,83 pulsações por segundo. Funciona como uma espécie de marca-passo, responsável pelo equilíbrio da biosfera, condição comum de todas as formas de vida. Verificou-se também que todos os vertebrados e o nosso cérebro são dotados da mesma frequência de 7,83 hertz. Empiricamente fez-se a constatação de que não podemos ser saudáveis fora dessa frequência biológica natural. Sempre que os astronautas, em razão das viagens espaciais, ficavam fora da ressonância Schumann, adoeciam. Mas submetidos à ação de um simulador Schumann recuperavam o equilíbrio e a saúde. Por milhares de anos as batidas do coração da Terra tinham essa frequência de pulsações e a vida se desenrolava em relativo equilíbrio ecológico. Ocorre que, a partir dos anos 80, e, de forma mais acentuada, a partir dos anos 90, a frequência passou de 7,83 para 11 e para 13 hertz. O coração da Terra disparou. Coincidentemente, desequilíbrios ecológicos se fizeram sentir: perturbações climáticas, maior atividade dos vulcões, crescimento de tensões e conflitos no mundo e aumento geral de comportamentos desviantes nas pessoas, entre outros. Devido à aceleração geral, a jornada de 24 horas, na verdade, é somente de 16 horas. Portanto, a percepção de que tudo está passando rápido demais não é ilusória, mas teria base real nesse transtorno da ressonância Schuman. Gaia, esse superorganismo vivo que é a Mãe Terra, deverá estar buscando formas de retornar a seu equilíbrio natural. E vai consegui-lo, mas não sabemos a que preço, a ser pago pela biosfera e seres humanos. Aqui se abre o espaço para grupos esotéricos e outros futuristas projetarem cenários, ora dramáticos, com catástrofes terríveis, ora esperançadores, como a irrupção da quarta dimensão, pela qual todos seremos mais intuitivos, mais espirituais e mais sintonizados com o biorritmo da Terra. Não pretendo reforçar esse tipo de leitura. Apenas enfatizo a tese recorrente entre grandes cosmólogos e biólogos de que a Terra é, efetivamente, um superorganismo vivo, de que Terra e humanidade formamos uma única entidade,

fato, tem sofrido alterações, e, se comparado a um ser humano, essas alterações estariam provocando uma espécie de “taquicardia”, ou seja, o tempo, que é objetivo e externo ao homem, nesta abordagem, estaria realmente passando mais rápido.

Alguns ambientalistas, que pensam assim, apelam para que haja uma mudança profunda no modo de vida das pessoas, sobretudo quanto ao seu grau de ansiedade, independentemente da “ressonância”. Se, de fato, há um “tempo” objetivo e este está passando mais rápido, de que adiantaria uma mudança de comportamento? E como explicar também a existência de comunidades que permanecem em seu mesmo “ritmo” pacato, como se a “taquicardia” da Terra fosse apenas uma “patologia” localizada? Há situações iguais e únicas que são percebidas diferentemente por pessoas diversas. Um diz: “a semana passou muito rápido”; o outro, em relação à mesma semana, afirma: “essa semana parecia não ter mais fim”.

Se de fato houve algum tipo de aceleração na frequência das pulsações de “hertz” por segundo, isso, de fato, poderá ter trazido alguma consequência para a Terra e seus habitantes; contudo, a percepção do “tempo real” que temos e que perpassa exclusivamente por nossas consciências, fazendo dele um tempo subjetivo e não objetivo, por certo não foi alterada, permanecendo o tempo tal qual Agostinho o intuía: subjetivo e independente de qualquer “taquicardia externa”.

como os astronautas testemunham de suas naves espaciais. Nós, seres humanos, somos Terra que sente, pensa, ama e venera. Porque somos isso, possuímos a mesma natureza bioelétrica e estamos envoltos pelas mesmas ondas ressonantes Schumann. Se queremos que a Terra reencontre seu equilíbrio, devemos começar por nós mesmos: fazer tudo sem “stress”, com mais serenidade, com mais harmonia, com mais amor, que é uma energia essencialmente harmonizadora. Para isso importa termos coragem de ser anticultura dominante, que nos obriga a ser cada vez mais competitivos e efetivos. Precisamos respirar juntos com a Terra, para conspirar com ela pela paz”.

1.2 A subjetividade do tempo em Bergson

1.2.1 Conhecimento intuitivo e inteligência

Henri Bergson viveu no apogeu da Modernidade, teve sua formação sob as bases das doutrinas kantianas e do positivismo, que reinavam incontestáveis no ensino oficial no momento de sua formação e, como todos, vivia impressionado com os avanços das ciências físicas e matemáticas, que pareciam tornar cada vez mais obsoletas e ineficazes as respostas dadas pela filosofia, empurrando, aparentemente e de forma definitiva, a metafísica a uma profunda crise sem volta. Bergson, conhecedor dessas ciências, também entendia o grave momento pelo qual a metafísica estava passando - uma crise de fato. E nem mesmo ele seria capaz de defendê-la tal qual se apresentava: fragilizada diante de fortíssimos argumentos positivistas.

Já na primeira parte de *“O Pensamento e o Movente”*, Bergson expõe os motivos dessa fragilidade da filosofia e da metafísica em especial, desconstruindo-a ainda mais, de forma séria e consistente. Diz ele:

O que mais tem faltado à filosofia é a precisão. Os sistemas filosóficos não se ajustam à realidade que vivemos. São demasiadamente vastos. Examine-se algum dentre eles, convenientemente escolhido: ver-se-á que se aplicaria facilmente a um mundo em que não houvesse plantas ou animais; ou mesmo homens; onde os homens poderiam não comer e não beber; onde nasceriam velhos e morreriam bebês; onde não dormiriam, nem sonhariam, nem divagariam; onde a energia poderia inverter a escala de degradação; onde tudo aconteceria de maneira inversa. A razão disto é que um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas, conseqüentemente, tão vastas, que nele caberiam todos os possíveis, e mesmo impossíveis, ao lado do real. A explicação que devemos considerar satisfatória é a que adere ao seu objeto: nenhum vazio, nenhum interstício onde uma outra explicação se pudesse alojar; ela convém somente àquele objeto; este se presta apenas àquela explicação. Isto pode ser dito da explicação científica. Ela comporta a precisão absoluta e uma evidência

completa e crescente. Mas pode-se dizer o mesmo com relação às teorias filosóficas?⁴⁰.

Uma rara exceção a esta filosofia distanciada da realidade do objeto parecia ser, segundo ele, a filosofia de Spencer, à qual ligou-se em sua juventude. Spencer visava a modelar sua filosofia às coisas, sobre os detalhes de fato. Muito embora fosse uma proposta que, até certo ponto, lhe agradasse, conseguia enxergar certa “fraqueza dos primeiros princípios”. Segundo ele, essa fraqueza não se dava por outro motivo senão pela falta de preparo, que teria, fatalmente, impedido Spencer de aprofundar as idéias últimas da mecânica. Possuindo Bergson tais condições e conhecimentos para levar a termo essa difícil tarefa, coloca-se à disposição da verdade concreta: “Nós nos propúnhamos a retomar esta parte de sua obra, completá-la e consolidá-la”⁴¹.

Foi precisamente esse esforço que o conduziu à idéia de tempo, como ele mesmo afirma: “dessa maneira fomos conduzidos à idéia de tempo”⁴², ao que completa:

Dizíamos que é preciso levar a filosofia a uma maior precisão, colocá-la em condições de resolver problemas mais especiais, fazer dela auxiliar e, se for preciso, a reformadora da ciência positiva. Nada do grande sistema que abarca todo o possível, e às vezes, também o impossível! Contentemo-nos com o real, matéria e espírito. Mas exijamos de nossa teoria que o abrace tão estreitamente que entre eles nenhuma outra interpretação se possa insinuar. Só haverá então uma filosofia, como só há uma ciência. É verdade que um aperfeiçoamento do método filosófico se imporá, simétrico e complementar ao que recebeu outrora da ciência positiva⁴³.

A partir de suas inquietações pela falta de precisão da filosofia, e lastreado por sua formação, Bergson decide transportar o método rigoroso utilizado pelas ciências para a filosofia. Mas, apesar da admiração que nutria pelo rigor das ciências físicas e matemáticas, percebeu que este método não poderia ir além do mundo dos fenômenos, do relativo, que era insuficiente para alcançar o absoluto.

⁴⁰ BERGSON, Henri. **O pensamento e o movimento**. Trad. de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril Cultural, 1979f. p. 101. (Coleção os Pensadores).

⁴¹ BERGSON, 1979f, p. 101.

⁴² *Ibid.*, p. 101.

⁴³ *Ibid.*, p. 137.

Isso o deixou extremamente surpreso e chocado; quase não queria acreditar que um tema como o do “tempo real”, que sempre desempenhou um papel de destaque em toda a doutrina da evolução, “escapasse às matemáticas”; mais que isso, que as ciências, além de deixarem escapar o tempo real, ainda propunham uma “absurda” idéia de sobreposição, contrariando a própria essência do tempo real, sua duração. Com essa sobreposição e, conseqüentemente, sua transformação em algo mensurável, seria nada mais que a negação dessa duração, desse tempo real.

Bergson, antes de ser conduzido à idéia de duração real, não havia se dado conta, daí a surpresa, de que, quando aprendia no colégio que a duração deveria ser medida pela trajetória de um móvel e que o tempo matemático se representava sob a forma de uma linha demarcada, não era na verdade o tempo que se conseguia medir, e sim, simplesmente, a contagem de um certo número de simultaneidade de um mesmo gênero, e que a linha com a qual se mede é imóvel, enquanto o tempo é mobilidade. Isso equivale a dizer que “jamais a medida do tempo se relaciona com a duração enquanto tal”. Dessa constatação resulta outra ainda mais contundente: ainda que o tempo fosse fortemente acelerado, nenhuma mudança essencial iria acontecer na forma de medir do matemático, do físico ou do astrônomo. Mas não é assim que acontece na nossa realidade, como bem observa Bergson: “esta duração, que a ciência elimina, que é difícil de conceber e de exprimir, nós a sentimos e vivemos”⁴⁴.

Já no primeiro capítulo de sua obra *“Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência”*, quando aborda as intensidades dos estados psicológicos, Bergson explica que a experiência do tempo real, assim como a sentimos, está intimamente relacionada com as “qualidades” das sensações e não com as “quantidades”, como se possível fosse medi-las, já que não possuem caráter homogêneo. Nesse sentido, ainda que para as ciências não importasse a aceleração do

⁴⁴ BERGSON, 1979f, p. 102.

tempo, de forma que continuaria a ser medido de forma homogênea, isto é, em instantes iguais e justapostos, isso certamente provocaria sensações diferenciadas em nós:

Normalmente, admite-se que os estados de consciência, sensações, sentimentos, paixões, esforços, são susceptíveis de crescer e diminuir; há até os que defendem que uma sensação se pode dizer duas, três, quatro vezes mais intensa que outra da mesma natureza [...] que temos mais ou menos calor, que estamos mais ou menos tristes, e esta distinção do mais e do menos, mesmo quando se estende à região dos fatos subjetivos e das coisas inextensas, não surpreende ninguém. Contudo, há aqui um ponto muito obscuro e um problema mais grave do que geralmente se imagina⁴⁵.

É esse progresso qualitativo que interpretamos no sentido de uma mudança de grandeza, porque gostamos das coisas simples; porque a nossa linguagem nem sempre é adequada para traduzir as sutilezas da análise psicológica que tendemos a interpretar assim.

Bergson parecia compreender, de forma bastante nítida, que, em relação à questão do tempo real ou da duração real, a ineficácia das ciências positivas para apreender a totalidade das coisas, como elas de fato ocorrem, era inegável; e atribui à ciência o grande equívoco de plantar “causas nos efeitos”, baseando-se em pré-conceitos formalizados independentemente da impressão natural que as coisas causam:

As variações de brilho de uma cor determinada – abstraindo das sensações afetivas – reduzir-se-iam, portanto, a mudanças qualitativas, se não tivéssemos adquirido o hábito de pôr a causa no efeito, de substituir a nossa impressão natural pelo que a experiência e a ciência nos ensinam. Bergson procurou o absoluto sobre o relativo e achou em física: o próprio movimento, o tempo real que as fórmulas matemáticas deixavam escapar; em psicologia: a consciência, a vida com seu impulso ativo⁴⁶.

Ao verificar que esta única realidade, absoluta, escapava totalmente às ciências físicas e matemáticas, tidas até então como autoridades últimas, percebeu que isso acontecia não pela proposta de um rigor, que ele mesmo entendia como necessário, mas, principalmente, pelo equívoco na escolha da faculdade mental para se chegar a esse rigor.

⁴⁵ BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Trad. de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 56.

⁴⁶ THONNARD, François Joseph. **Compêndio de história da filosofia**. Trad. de Valente Pombo. São Paulo: Heder, 1968. p. 917.

Segundo ele, a faculdade utilizada pelas ciências – a inteligência –, entendida como sendo a faculdade de apreender analítica ou abstrativamente os objetos exteriores, compreende, basicamente, duas atividades do conhecimento: a sensação e a percepção; e é incapaz, radicalmente, de conhecer a realidade. Sua crítica à inteligência se dirige ao conceito abstrato de fenômeno, que é a peça mestra da inteligência: a fragmentação do real. Para ele, toda a divisão da matéria, entendida, assim, como um traço essencial da faculdade da inteligência, em corpos independentes, de contornos absolutamente determinados, é uma “divisão artificial” e a “solidificação do fluente”, uma “cristalização do devir”. “A inteligência só representa claramente o descontínuo”⁴⁷; e ainda, como lembra Thonnard: “O método intelectual para definir a vida é comparável ao dos cinematográficos que recompõem o movimento por uma sucessão rápida de vistas estáveis”⁴⁸.

Segundo Bergson, a inteligência não é feita para a “especulação”, mas para a “ação”. A inteligência visa, primeiramente, a fabricar. É conatural à matéria, contudo, a natureza dotou o homem dessa faculdade não para conhecer a essência das matérias, mas para dominá-la, para quebrar ou rodear o obstáculo que ela opõe à vida e que, por isso mesmo, é moldada sobre a matéria, cujas propriedades são: a extensão divisível (fragmentação) e a inércia estável e morta (solidificação do fluente):

Assim, a inteligência tende a fabricar, pode-se prever que o existente de fluido no real lhe escapará em parte, e o que de propriamente vital no ser vivo lhe escapará completamente. Nossa inteligência, tal como sai das mãos da natureza, tem por objeto principal o sólido inorganizado⁴⁹.

Para Bergson, a característica da inteligência de fragmentar o real, de medir, de mensurar, acaba por espacializar o que é fluxo qualitativo:

O que a inteligência faz é medir, mas medir supõe a existência de unidades homogêneas e comparáveis, como as do espaço geométrico. Buscando

⁴⁷BERGSON, Henri. **Evolução criadora**. Rio de Janeiro: Delta, 1964. p. 188. (Coleção Prêmio Nobel de Literatura).

⁴⁸THONNARD, 1968, p. 919.

⁴⁹BERGSON, 1964. p. 187.

apreender e explicar os estados de consciência, a inteligência é levada então a espacializar o que é puro fluxo qualitativo, pura duração. A própria linguagem, ao nomear os estados de consciência, permite que eles sejam figurados como separados, representados como numa sucessão espacial, seriados ou adicionados como unidades homogêneas⁵⁰.

Analisando o pensamento de Bergson acerca da faculdade da inteligência, Novais e Abensour fazem uma pertinente observação:

Bergson está de acordo com a constatação de que a percepção não nos apresenta o verdadeiro real: a percepção tem uma função pragmática, percebemos para agir sobre o mundo e não para conhecê-lo; portanto a percepção está estruturada para nos mostrar do real aquilo que interessa à prática⁵¹.

É importante, contudo, frisar que Bergson, em hipótese alguma, nega ou diminui a importância da faculdade da Inteligência. Para ele, as propriedades da matéria, apreendidas pela inteligência, permitem avanços significativos, como a invenção da linguagem, e com ela a ajuda social mútua e a transmissão do progresso. Ele apenas tira o poder de “prumo” da inteligência, elevada à realeza pelos ideais da Modernidade, dando-lhe um papel importante, contudo, limitado àquilo a que se presta:

A inteligência está virada, fundamentalmente, para os fins da vida; serve para construir instrumentos inorgânicos e só se encontra à vontade quando tem de lidar com a matéria inorgânica. Mas a matéria inorgânica é solidificação, imobilidade, descontinuidade: a inteligência, tende, portanto, a transformar tudo o que considera em elementos sólidos, descontínuos e imóveis. Por isso, o devir se lhe apresenta como uma série de estados, em que cada um permanece idêntico a si mesmo e, portanto, imutável. Mesmo quando a sua atenção se fixa na mudança interna de um destes estados, decompõe-no numa série de estados ulteriores que terão as mesmas características de fixidez e imobilidade⁵².

Precisamente por conta da natureza subjetiva do tempo, Bergson entendia que a inteligência, também por limitação de sua natureza, seria incapaz de absorvê-lo em sua totalidade e propõe o uso de outra faculdade: a intuição, para uma “Nova Metafísica”.

Com a Modernidade e o avanço das ciências, veio, também, em contrapartida, a crise da Metafísica, já denunciada por Kant e Comte, além de outros. Bergson, apesar de

⁵⁰ BERGSON, Henri. **Cartas, conferências e outros escritos**. Trad. de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril Cultural, 1979i, p.10. (Coleção os Pensadores).

⁵¹ NOVAES, Adauto; ABENSOUR, Miguel. **Tempo e história**. Trad. Carmem S.da Costa. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 143.

⁵² ABBAGNANO, 1999, p. 18.

admitir essa crise, não renuncia por completo à Metafísica, entendendo que ela estava tão somente trilhando um caminho equivocado: o da inteligência, que como já demonstramos, não consegue apreender o total, o absoluto, e, precisamente por ter enveredado pelo caminho equivocado, a filosofia ficou desacreditada, gerando várias explicações diferentes para um mesmo objeto. Sem rigor, acabou gerando as variadas “correntes ou escolas filosóficas”, que se digladiam sem conseguir chegar a lugar algum. Bergson propõe então uma Metafísica diferenciada, sob a plataforma de uma nova faculdade mental, que não a utilizada até então pelas ciências e também pela metafísica clássica, conforme comenta Thonnard:

Intuição, segundo Bergson, é uma espécie de simpatia intelectual pela qual nos transportamos para o interior dum objeto, para coincidirmos com o que tem de único e, portanto, de inexprimível. Pela intuição se apreende o simples, o indivisível [...] todas as riquezas dos aspectos múltiplos. Atinge o real pelo lado de dentro, atinge o absoluto e não o relativo⁵³.

Para Bergson, o conhecimento produzido pela faculdade da inteligência, utilizada pela “velha metafísica”, é comparável ao conhecimento de alguém que conhece uma cidade tão somente através de fotografias, tomadas de todos os ângulos e no maior número quanto fosse possível; mesmo assim, não poderia afirmar conhecer “de dentro” aquela cidade. Se comparada à faculdade da inteligência, a da intuição representaria o conhecimento de dentro da cidade, de suas entranhas, com toda sua simplicidade e nuances, de alguém que caminha pelo seu relevo.

Da mesma forma, em relação à tradução de um poema, jamais captaria seu sentido interno original, simples. Ainda com todo o esforço do tradutor, com suas notas explicativas e demais recursos, seria sempre uma tradução, desprovida do sentido real mais profundo:

A inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida. Pelo contrário, no próprio molde da vida é que se formou o instinto. Enquanto a inteligência trata todas as coisas mecanicamente, o instinto age, se assim podemos falar, organicamente. Se a consciência que adormece nele despertasse, se ele se interiorizasse em conhecimento em vez de se

⁵³ THONNARD, 1968, p. 921.

exteriorizar em ação, se soubéssemos interrogá-lo e se ele pudesse responder, ele nos revelaria os segredos mais íntimos da vida⁵⁴.

Ora, essa intuição, faculdade utilizada pela nova metafísica, é, em outras palavras, o instinto primitivo, que vê as coisas como simplesmente elas se apresentam, sem interpretação, sem conceitos. Enquanto a inteligência, através da ciência, nos conduz paulatinamente aos segredos da física, a intuição nos conduz ao próprio interior da vida, à profundidade do eu e, por fim, à sua própria causa, como nos sugere Bergson na evolução criadora: “Mas ao próprio interior da vida é que nos conduziria a intuição, quero dizer, o instinto que se tornou despendido, consciente de si mesmo, capaz de refletir seu objeto e de o ampliar infinitamente”⁵⁵.

Em sua “*Introdução à Metafísica*”, Bergson nos dá um exemplo esclarecedor de um mesmo fato percebido, ora a partir da faculdade da inteligência, que tende fracionar, fragmentar o real, ora pela faculdade da intuição, que o vê simples, como de fato é, em sua totalidade:

Quando levantamos o braço, realizamos um movimento de que temos interiormente a percepção simples; mas exteriormente, para alguém que observa, nosso braço passa por um ponto, depois por outro e entre estes dois pontos haveria ainda outros pontos, de tal maneira que, se ele começar a contar, a operação não terá fim. Visto de dentro, um absoluto é, pois, coisa simples; mas considerado de fora, isto é, relativamente à outra coisa, torna-se, em relação aos signos que o exprimem, a peça de ouro cuja moeda jamais chegará a equivaler [...] Decorre daí que um absoluto só poderia ser dado numa intuição, enquanto todo o restante é objeto de análise. Chamamos aqui intuição a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível⁵⁶.

A “nova metafísica” proposta por Bergson quer ser, como ele mesmo afirma, “a ciência que pretende dispensar os símbolos”⁵⁷ e prevê que “a metafísica tornar-se-á então a

⁵⁴ BERGSON, 1964, p. 194.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 200.

⁵⁶ *Idem.*, **Introdução à metafísica**. Trad. de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril Cultural, 1979a. p. 14. (Coleção os Pensadores).

⁵⁷ *Idem.*, 1979a., p. 15

própria experiência”⁵⁸. Sendo assim, a “nova metafísica” assume o papel anteriormente apregoado pelas ciências positivas, de ser fiel à realidade última das coisas. O próprio Bergson se define como um “empirista radical”:

Mas o empirismo verdadeiro é aquele que se propõe apegar-se o mais possível ao original mesmo, aprofundar-lhe a vida e, por uma espécie de auscultação espiritual, sentir palpar sua alma; e este empirismo verdadeiro é a verdadeira metafísica⁵⁹.

Com seu estilo inconfundível, duro e, ao mesmo tempo, poético, Bergson demonstra o alto grau de responsabilidade e o papel que a “nova metafísica” desempenhará, em detrimento das ciências positivas. Diz ele resumindo seus alvos:

Para resumir, queremos uma diferença de método, não admitimos uma diferença de valor entre a metafísica e a ciência. Menos modesto em relação à ciência do que foi a maior parte dos cientistas, estimamos que uma ciência fundada na experiência, tal como os modernos a entendem, pode atingir a essência do real. Sem dúvida ela cumpre então, metade do programa da velha metafísica: metafísica ela se poderia chamar, se não preferisse conservar o nome de ciência. Resta a outra metade. Esta nos parece pertencer de direito a uma metafísica que parte igualmente da experiência, e que pode, também atingir o absoluto: nós a chamaríamos ciência, se a ciência não preferisse limitar-se ao restante da realidade⁶⁰.

Bergson reconhece, entretanto, que, por não ser o método Intuitivo um método natural ao ser humano, é preciso haver uma preparação, “dolorosa” inclusive, e que se deve reverter a ordem, o curso ordinário do espírito, abandonando o hábito de pensar por conceitos, como bem salientam Padovani e Castagnola:

A intuição é um ato que exige violência, esforço laborioso pelo qual o filósofo, deixando de lado todos os meios intelectuais, tenta penetrar dentro da essência das coisas e chegar ao verdadeiro conhecimento, à verdadeira filosofia que não pode admitir opiniões contrastantes⁶¹.

Ao comentar o esforço laborioso provocado por essa verdadeira mudança de paradigma, que pretende a nova metafísica, esta verdadeira reversão na forma de pensar,

⁵⁸ BERGSON, 1979f., p. 105

⁵⁹ *Idem*, 1979a., p. 23.

⁶⁰ *Idem*., 1979f., p. 122.

⁶¹ PADOVANI, Umberto Antonio ; CASTAGNOLA, Luis. **História da filosofia**. 16. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994. p. 459.

Bergson lembra que, a cada fato novo, a cada realidade nova a ser conhecida, caberá, se quisermos apreendê-la em sua totalidade, também, um novo esforço e um novo trabalho, isto é, solução nova para cada questionamento novo; as formas das soluções anteriores são expurgadas e não mais poderão ser usadas, sob pena de termos um conhecimento apenas periférico:

O trabalho é de uma dificuldade extrema, pois nenhuma das concepções já feitas de que se serve o pensamento em suas operações cotidianas se presta a isto [...] mas o empirismo digno deste nome, um empirismo que só trabalha sob medida, se vê obrigado a despende um esforço absolutamente novo para cada objeto que estuda ⁶².

Este tipo de metodologia exigida pela nova metafísica, segundo Bergson, resgata o verdadeiro sentido do empirismo e a fidelidade aos fatos.

Durand atribui a Bergson a missão e o destino de combater o “Golias do materialismo”⁶³, comparando-o ao herói hebreu David.

Bergson parecia ter noção das grandes dificuldades de sua missão, argumenta ele, pois tinha contra ele toda uma modernidade que aplaudia o “gigantismo” do racionalismo e do cientificismo, empunhando as armas do intelectualismo e do conceito (formulado faculdade da inteligência), que acabaram gerando uma espécie de “senso comum”, criando uma confortável sensação de que tudo se explicaria pelo crivo da ciência positiva. Não podendo recorrer à metafísica tradicional, sob pena de não alcançar seus objetivos, e acuado pela necessidade pessoal de responder às “idéias últimas” da mecânica, descobre no problema do tempo um ponto fraco do “gigante” das ciências positivas. A idéia da vitória de Bergson sobre o materialismo também é compartilhada por Truc:

Bergson, por certo, teve ganho de causa contra o materialismo e o idealismo, contra os sistemas que suprimem o espírito e contra aqueles que o evaporam pretendendo que tudo seja espírito. Mostrou

⁶² BERGSON, 1979a., p.23.

⁶³ DURAND, Will. **História da filosofia e dos grandes filósofos**. 12 ed. Trad. de Godofredo Rangel ; Monteiro Lobato. São Paulo: Nacional, 1966. p. 403.

também os abusos do conceito, e lembrou com razão que o pensamento se torna uma coisa ilusória e oca que perde o contato com a vida, isto é, com o sentimento e o movimento⁶⁴.

Ainda segundo Durand, Bergson percebeu que o tempo real, o tempo concreto, o tempo reconhecido pelo nosso eu interior, isto é, pela nossa consciência, fugia, escapava e não podia ser acolhido pelos conceitos dessas ciências positivas.

1.2.2 A análise do problema do tempo

A idéia de tempo sempre foi um suplício para os pensadores mais dedicados e comprometidos com as grandes questões da humanidade. Muitos dos mais influentes pensadores, em épocas distintas, pensaram sobre o problema do tempo, a exemplo de Heráclito, Platão, Plotino, Aristóteles, Santo Agostinho, Kant, Heidegger, Jasper, Sartre, Husserl, Russel e tantos outros.

Para compreendermos melhor a noção de “tempo concreto”, ou duração, utilizaremos o método comparativo, abordando primeiro, ainda que com certa brevidade, a idéia de tempo das ciências naturais, tal qual se apresentava e como Bergson a conheceu.

Para a mecânica, o tempo é uma série de instantes, justapostos, sem diferenças entre si, divididos e fracionados. O tempo da mecânica, no dizer de Reale e Antiseri, resume-se a “comprovar que o movimento de certo objeto em espaço determinado coincide com o movimento dos ponteiros dentro daquele espaço que é o quadrante do relógio”⁶⁵. No tempo da mecânica os instantes são diferentes, exclusivamente, de forma quantitativa, isto é, mais tempo ou menos tempo percorrido pelo ponteiro do relógio, ou melhor, mais espaço/menos espaço. Não há tempo pior e tempo melhor, num sentido qualitativo. A distinção dos

⁶⁴ TRUC, Gonzague. **Historia da filosofia**. Trad. de Ruy Flores Lopes ; Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Globo. 1958. p. 269.

⁶⁵ REALE ; ANTISERI, 1990, p. 711.

instantes, como já dissemos, dá-se tão somente quantitativamente. Os instantes são externos um ao outro. Isso equivale a dizer que cada um tem seu “momento presente” e depois já não é, não tendo nenhuma importância cumulativa para os instantes que virão, nem tão pouco absorve coisa alguma dos que já passaram antes dele, ou seja, um instante não enriquece nem empobrece o outro, precisamente por serem exatamente iguais.

Para Galileu, o fluxo do tempo era uniforme, podendo ser regulado matematicamente. Mais tarde, Newton⁶⁶ codifica o tempo de Galileu para a física, afirmando

⁶⁶ Em 1905, Albert Einstein publicou um artigo científico que revelava uma limitação na teoria do tempo de Newton, que, com relação ao modo de medir o tempo, afirmava que cada evento pode ter apenas um tempo único associado a ele. Segundo Einstein, embora a idéia de simultaneidade seja perfeitamente clara para dois eventos que ocorrem tanto no mesmo lugar como ao mesmo tempo, não é suficientemente clara para dois eventos que ocorrem em lugares diferentes. A teoria de Einstein põe por terra a idéia de um tempo absoluto apregoado por Newton. Em vez de um tempo absoluto, Einstein prova a relatividade do tempo, isto é, o tempo depende do observador. As idéias inovadoras de Einstein trouxeram um impulso extraordinário na concepção que o homem tem de universo influenciando e, muitas vezes, redimensionando a física e os estudos cosmológicos. Não é muito distante da realidade afirmar que, a partir das teorias de Einstein, o homem tornou-se “cidadão do universo”. Sobre a importância de Einstein e de suas teorias comenta WHITROW, 1993, p. 194, 195 e 196: “A teoria de Einstein envolve o pressuposto de que nenhum efeito físico pode ser transmitido em velocidade maior que a da luz (no vácuo). Embora nem Newton nem Leibniz tivessem imposto qualquer restrição semelhante, a teoria de Einstein está mais de acordo com o conceito de tempo de Leibniz que com o de Newton. Pois, se a idéia de Leibniz de que o tempo é derivado dos eventos é compatível com a teoria de Einstein, o conceito de tempo absoluto de Newton não é. Enquanto para Newton o tempo era independente do universo e para Leibniz era um aspecto do universo, a visão que hoje prevalece, desde que a teoria de Einstein passou a ser vista como uma parte essencial da física, é a de que o tempo é um aspecto do universo que depende do observador. Uma importante consequência da teoria especial da relatividade de Einstein é que o relógio que se desloca parecerá funcionar lentamente comparado a um relógio similar em repouso, com relação ao observador e quanto mais a velocidade do relógio que se desloca se aproximar da velocidade da luz, mas lentamente ele parecerá machar. Esse aparente lenteamento de um relógio que se desloca é chamado de “dilatação do tempo”. De todas as consequências da teoria de Einstein, foi essa que pareceu a muita gente a mais difícil de aceitar, uma vez que entra em conflito com nossa intuição do tempo ditada pelo senso comum. Entretanto, existem hoje fartas provas experimentais, particularmente as fornecidas por partículas de alta velocidade, que corroboram esta conclusão”. Ainda com relação à teoria de Einstein, embora pareça antagônica à visão do senso comum, na crença de um tempo absoluto e universal, Bergson, contrariando esse pensamento, ao comentar a teoria da relatividade de Einstein, identifica nela os mesmos princípios tanto da teoria de Newton como do pensamento do senso comum, conforme está registrado em BERGSON, Henri. **Duração e simultaneidade**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 1,2,3: “Queríamos saber em que medida nossa concepção de duração era compatível com as visões de Einstein sobre o tempo. Nossa admiração por esse físico, a convicção de que ele nos trazia não só uma nova física, mas também certas maneiras novas de pensar, a idéia de que a ciência e a filosofia são disciplinas diferentes, mas feitas para se completarem, tudo isso inspirava nosso desejo e impunha-nos até o dever de proceder a uma confrontação [...] o aspecto dessa teoria que parece chocar a opinião corrente passava então para primeiro plano: iríamos ter de nos demorar sobre os “paradoxos” da Teoria da Relatividade; sobre os tempos múltiplos que passam mais ou menos rápido, sobre as simultaneidades quando se muda de ponto de vista. Essas teses têm um sentido físico bem definido: dizem o que Einstein leu, por uma intuição genial, nas equações de Lorentz. Mas qual é a sua significação filosófica? [...]. Esse exame nos deu um resultado bastante inesperado. Não só as teses de Einstein não pareciam mais contradizer a crença natural dos homens num tempo único e universal, como a confirmavam e acompanhavam de um começo de prova. Seu aspecto paradoxal devia-se simplesmente a um mal entendido”. Diante de tudo, o que transparece é que a concepção de tempo de Einstein, em certo sentido, ficou circunscrita à comunidade de

que o tempo absoluto, verdadeiro e matemático, em si mesmo, flui sem relação alguma com qualquer coisa externa. Assim, a idéia de tempo ganha independência do ambiente, provocando um verdadeiro divórcio entre a medição do tempo e os eventos ambientais.

Bergson empreendeu violentas críticas à idéia de tempo das ciências e da “velha metafísica”. Segundo ele, quando se quer medir o tempo, o que se mede realmente é o espaço, uma espécie de “fantasma do tempo”. Para Bergson, definitivamente, o tempo das ciências positivas não é o mesmo percebido por nossas consciências:

Mais ainda, o tempo entra nas fórmulas da mecânica, nos cálculos dos astrônomos e até dos físicos, sob forma de quantidade. Mede-se a velocidade de um movimento, o que implica que também tempo é uma grandeza. A própria análise que acabamos de tentar exige que se complete, pois, se a duração propriamente dita não se mede, que é que medem então as oscilações do pêndulo? Rigorosamente, admitir-se-á que a duração interna, percebida pela consciência, se confunde com o encaixar dos fatos de consciência uns nos outros, com o enriquecimento gradual do eu; mas o tempo que os nossos relógios dividem em parcelas iguais, este tempo, dir-se-á, é outra coisa; é uma grandeza mensurável e, por consequência, homogênea. – Apesar de tudo, não o é e uma análise atenta dissipará esta última ilusão. Quando sigo com os olhos, no mostrador de um relógio, o movimento da agulha, que corresponde às oscilações do pêndulo, não meço a duração, como parece acreditar-se; limito-me a contar simultaneidades, o que é muito diferente. Fora de mim, no espaço, existe somente uma posição única da agulha e do pêndulo, porque das posições passadas nada fica.⁶⁷

Com Newton, o tempo ganha a mensurabilidade nos moldes como a conhecemos hoje, passando a ser medido, definitivamente, por uma máquina, como resultado da “maquinização” da visão de mundo, não importando o que o indivíduo sente, seus anseios e percepções. O tempo flui instante após instante, justapostos, indiferentes, homogêneos, quer queiramos ou não. “A função da ciência positiva é disfarçar a duração e escamotear os efeitos do tempo para a comodidade da ação”⁶⁸. Gauer confirma esse pensamento quando afirma que:

físicos e astro-físicos (muito embora suas descobertas influenciem, de forma direta, a todos, como as viagens espaciais, por exemplo). Além disso, a teoria de Einstein assim como de Newton vêem o tempo de uma forma objetiva, isto é, exterior ao homem. A noção de Newton, entretanto, é a que regula, de fato, tanto o senso comum como a organização das sociedades.

⁶⁷ BERGSON, 1988. p. 77.

⁶⁸ CHÂTELET, François. **História da filosofia**: ideias, doutrinas. 2. ed. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p. 220.

A concepção de tempo estruturada na razão iluminista conduz a desembaraçar-nos das questões relacionadas às diferenças dos tempos, pois, a irreversibilidade do tempo absoluto, que nos leva à busca de um início, cria armadilhas que nos impõem uma ontologia do fim⁶⁹.

Ao que reforça Guimarães:

Quando a ciência positiva, mecânica ou astronômica fala de tempo, ela considera o movimento de um objeto considerado numa trajetória linear, divide o tempo em partes iguais, unidade de tempo. O pensamento científico “achata” o tempo no espaço, uma vez que a ciência diz um tempo despojado de duração⁷⁰.

Sokolowski também confirma que o “tempo do mundo” está diretamente ligado à idéia de espaço. Diz ele: “tal tempo pode ser comparado à espacialidade do mundo, à extensão geométrica que as coisas possuem e às ligações locais que elas têm umas com as outras”⁷¹.

Corroborando ainda com este pensamento, Piettre afirma que:

Bergson sublinha com insistência a necessidade de perceber toda a diferença que existe entre o tempo abstrato que não é senão um número – o tempo do relógio, o tempo medido em física - e o tempo concreto [...]. O tempo matematizado não é mais tempo. O único tempo que existe é aquele que eu experimento, muito concreta e realmente⁷².

Bergson chega a comparar também o tempo das ciências com um filme cinematográfico, feito de partes distintas e justapostas. Caso esse filme passasse dez, cem ou mil vezes mais depressa ou, ainda, se fosse desenrolado a uma velocidade infinita, dentro ou fora da máquina; ou ainda se fosse, na mesma proporção, enrolado, nada mudaria, seria o mesmo filme, seriam as mesmas imagens. Absolutamente nada seria acrescentado, precisamente, porque a duração foi cristalizada em imagens justapostas. Da mesma forma, no abrir e abanar de um leque, não importa a velocidade nem o esforço empreendido, o desenho da seda permanecerá sempre o mesmo, inalterado. É o mesmo que ocorre com o tempo das ciências. Um tempo que nada acrescenta, que nada deixa do instante passado, tendo em vista

⁶⁹ GAUER, Ruth Maria Chittó. **Tempo/história**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p.17.

⁷⁰ GUIMARÃES, Myrna Botelho de Barros. **A qualidade do pensamento em Bergson**. Recife: Ed. Pernambuco, 1989. p. 45.

⁷¹ SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. Trad. de Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004. p. 141.

⁷² PIETTRE, 1997, p.47.

ser homogêneo, isto é, exatamente igual ao instante anterior. É, na prática, em última análise, como se o indivíduo nascesse e morrendo a cada novo segundo, desaparecesse a cada instante passado no quadrante do relógio. Nada há de acumulativo. Poderíamos pensar, de forma desavisada, é bem verdade, que, no espaço de uma hora, existe a acumulação dos minutos e segundos, e assim por diante, mas o que há, na verdade, nada mais é que uma ilusão. Se fizermos o caminho inverso, veremos que uma hora é composta de sessenta minutos e esses, por sua vez, sessenta segundos, exatamente iguais, que nem se completam nem se enriquecem mutuamente. O tempo da ciência é um tempo extremante empobrecido pela cristalização da duração. Assim pensam os cientistas, assim pensa a maior parte dos filósofos, desabafa Bergson:

Em suma, o tempo assim considerado não é mais do que um espaço ideal, onde supomos alinhados todos os acontecimentos passados, presentes e futuros, que estão, ainda mais, impedidos de aparecer-nos em bloco: o fluir da duração seria esta própria imperfeição, a adição de uma quantidade negativa⁷³.

E ainda:

Enquanto o tempo decorrido não constitui nem um ganho nem uma perda para um sistema considerado conservador, é um ganho, sem dúvida, e incontestavelmente para o ser consciente [...] Por isso seria um absurdo nunca considerarmos o tempo, mesmo o nosso, como uma causa de ganho ou de perda, como uma realidade concreta, como uma força à sua maneira⁷⁴.

Bergson considera ainda que a solidificação do tempo, promovida pela idéia produzida pelas ciências, intervém, de forma direta, na questão da liberdade. É como se existissem dois “eus” convivendo ao mesmo tempo em uma mesma pessoa, sendo um como que uma imagem distorcida do outro; uma representação, no espaço, uma imitação, do outro; sendo um livre e que, com sua liberdade, cria e evolui, enquanto o outro, preso às cadeias espaciais, tem a previsão de seus atos dada como certa. Daí vermos diversas expressões cotidianas que nos remetem a uma clara impressão da existência dessa dualidade de “eus”: “o

⁷³ BERGSON, 1988, p. 104.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 109.

tempo hoje está demorando a passar”, “esses últimos cinco minutos estão parecendo uma eternidade”, “o tempo passou rápido”. Nossas mentes estão de tal modo condicionadas à ditadura dos relógios que acabam não percebendo que, dentro de nós, isto é, no interior das nossas consciências, um tempo verdadeiro e concreto grita querendo ser ouvido; mas apesar de ouvirmos, apesar também de percebermos, até com certa clareza, que nosso tempo interno não confere com o que se nos foi imposto na exterioridade dos quadrantes do relógio, damos mais crédito aos que, no espaço, nos dizem como deve ser e quanto deve durar nosso tempo que à nossa própria consciência, razão de ser da nossa verdadeira duração:

Haveria, pois, dois eus diferentes, sendo um como que a projeção exterior do outro, a sua representação espacial e, por assim dizer, social. Atingimos o primeiro por uma reflexão aprofundada, que nos leva a captar os nossos estados internos como seres vivos, incessantemente em via de formação, como estados refratários, à medida que se penetram reciprocamente e cuja sucessão na duração nada tem de comum com uma justaposição no espaço homogêneo. Mas os momentos em que voltamos a ser donos de nós próprios são raros do tempo, vivemos exteriormente a nós mesmos, não percebemos de nosso eu senão o seu fantasma descolorido, sombra que a pura duração projeta no espaço homogêneo. A nossa existência desenrola-se, portanto, mais no espaço do que no tempo: vivemos mais para o mundo exterior do que para nós; falamos mais do que pensamos; somos agidos, mais do que agimos. Agir livremente é retomar a posse de si, é situar-se na pura duração⁷⁵.

Numa espécie de denúncia profética contra esta dissociação, o sábio Salomão, em sua reflexão sobre o tempo, avisa que o tempo real sempre está ligado a fatos, a realidades vividas, choradas e alegremente festejadas pelo ser humano:

Tudo tem seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu: há tempo de nascer e tempo de morrer, tempo de plantar e tempo de arrancar o que se plantou, tempo de matar e tempo de curar, tempo de derribar e tempo de edificar, tempo de chorar e tempo de rir, tempo de prantejar e tempo de saltar de alegria, tempo de espalhar pedras e tempo de juntar pedras, tempo de abraçar e tempo de afastar-se de abraçar, tempo de buscar e tempo de perder, tempo de guardar e tempo de deitar fora, tempo

⁷⁵ BERGSON, 1988, p. 159.

de rasgar e tempo de coser, tempo de estar calado e tempo de falar, tempo de amar e tempo de aborrecer, tempo de guerra e tempo de paz⁷⁶.

Whitrow lembra ainda que a idéia de que o tempo é uma progressão linear medida pelo relógio e pelo calendário; principalmente “na civilização moderna [...] domina de tal forma a nossa vida que parece ser uma necessidade inevitável de pensamento. Mas isso está longe de ser verdade”⁷⁷. Ao que completa: “Embora nossa idéia de tempo seja uma das características peculiares do mundo moderno, a importância que damos a ele não é inteiramente desprovida de precedentes culturais”⁷⁸.

1.2.3 Fundamentos da subjetividade do tempo

Bergson percebeu que o conceito positivista do tempo estava distante de representar a verdade, o absoluto. O conceito de tempo da mecânica divergia do conceito de tempo existente nas nossas consciências, na nossa realidade, como já demonstramos anteriormente e como afirmam Reale e Antiseri: “Bergson se deu conta que o positivismo não manteve em absoluto a sua promessa de fidelidade aos fatos”⁷⁹. E ainda: “O pensamento de Bergson é uma filosofia que pretende ser fiel à realidade, mas onde a realidade não é concebida como reduzida nem envolvida pelos fatos dos positivistas”⁸⁰.

O que fez então a ciência positiva? Como não conseguiu explicar o que é o “tempo real”, precisamente porque se utilizou da faculdade intelectual da inteligência, que, por sua natureza, não consegue absorver o “total”, mas apenas fenômenos fracionados, criou o seu tempo próprio para caber dentro de suas fórmulas matemáticas, deixando de lado o ideário de

⁷⁶ Citação escriturística de Eclesiastes 3:1-5, conforme BÍBLIA. Português. **Bíblia de estudos de Genebra**. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Cultura Cristã, 1999. p. 771.

⁷⁷ WHITROW, 2005, p.16.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁹ REALE ; ANTISERI, 1990, p. 711.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 710.

sua promessa de fidelidade aos fatos e trazendo, assim, vida ao “tempo especializado” ou ainda chamado de “tempo social”, um tempo criado pelo homem, que jamais poderá representar a realidade daquele percebido pelas consciências.

Alguns países da Ásia, como a Índia e a Tailândia, além de outros, testemunharam um dos maiores e mais fortes desastres naturais da história recente da humanidade: a Tsunami⁸¹. Um fato interessante é que praticamente todos os noticiários foram unânimes em comparar o grau destrutivo da onda com o “curto espaço de tempo” (tempo social) que levou para provocar tamanhos danos. Enquanto isto, o “tempo real”, o tempo daquelas pessoas que estavam sendo tragadas pelo mar denunciava que aquela duração parecia “eterna”. Parecia nunca acabar, num flagrante exemplo da impossibilidade que tem o tempo das ciências positivas de absorver a realidade. A dor tão demorada, a alegria tão breve, a tempestade e as tsunames da vida real tão longas, enquanto o relógio deu a eles apenas alguns minutos: “O tempo concebido sob a forma de meio indefinido e homogêneo não é senão o fantasma do espaço que observa a consciência refletida”⁸². Nícola confirma esse pensamento de forma esclarecedora. Diz ele:

A ciência, considerando o aspecto quantitativo, supõe um tempo escondido por uma ordem geométrica e espacial, feito de momentos distintos mas iguais entre si. O indivíduo, ao contrário, vive o tempo segundo um critério qualitativo: certos momentos são, para a consciência de quem os vive, fulminantes, outros podem durar uma eternidade⁸³.

⁸¹ Onda gigante gerada por distúrbios sísmicos, que possui alto poder de destruição quando chega à região costeira. Esses países foram atingidos por uma Tsunami no dia 26/12/04, deixando um total de mais de 156.000 mortos.

⁸² CHÂTELET, 1983, p. 220.

⁸³ NÍCOLA, Ubaldo. **Antologia ilustrada de filosofia**. Trad. de Maria Margherita de Luca. São Paulo: Globo, 2005. p. 433.

1.2.3.1 Duração

A duração é o dado da consciência, livre de toda e qualquer estrutura intelectual ou simbólica, livre dos conceitos, reconhecido na sua simplicidade original. Durar é viver. Para Bergson, a duração está ligada ao próprio fluir da vida, aos momentos vividos, carregados de seus anseios, vicissitudes, medos, alegrias etc. É o curso natural da vida, é a própria existência. Esta existência é uma corrente constante e ininterrupta que varia constantemente, não substituindo um momento por outro, mas que são dissolvidos uns nos outros, numa sempre fluída e enriquecedora evolução espiritual, provocando uma constante mudança, sempre um avanço, sempre uma idéia de “gerúndio”⁸⁴:

Ora, a nossa concepção de duração tende apenas a afirmar a heterogeneidade radical dos fatos psicológicos profundos e a impossibilidade de dois entre eles se parecerem completamente, já que constituem dois momentos diferentes de uma história. Enquanto o objeto exterior não traz a marca do tempo decorrido e podendo assim o físico, apesar da diversidade dos momentos, encontrar-se perante condições elementares idênticas, a duração é coisa real para a consciência que dela conserva o vestígio, e não pode aqui falar de condições idênticas, porque o mesmo momento não surge duas vezes⁸⁵.

Guimarães, comentando a idéia de duração em Bergson, afirma que “durar é mudar, um eu que não muda, não dura”⁸⁶. Ao que também concorda Abbagnano quando afirma que “existir significa mudar, mudar significa amadurecer, amadurecer significa criar-se

⁸⁴ Sobre a noção de tempo na lingüística, afirma CORÔA, Maria Lúiza Sales. **O tempo nos verbos do português**. São Paulo: Parábola, 2005. p. 15,16 e 23: “Embora haja uma série de categorias semânticas universais – e o tempo parece ser uma delas –, cada língua retira desse conjunto seu próprio subconjunto de categorias e as opõe uma às outras de maneiras diferentes [...]. Nas línguas indo-européias, sem dúvida, a noção de tempo permeia todo o vocabulário, mas a maneira pela qual é “traduzida” em uma categoria gramatical deve merecer atenção em cada língua de *per si*. Já que há considerável variação entre as línguas no que diz respeito à maneira pela qual gramaticalizam as várias distinções temporais [...] restringir-nos-emos a buscar uma explicação para a relação entre o conceito de tempo e sua expressão gramatical nos verbos do Português [...]. É comum encontrarmos em estudos lingüísticos uma definição tripartida do tempo: o tempo cronológico, o tempo psicológico e o tempo gramatical”.

⁸⁵ BERGSON, 1988, p. 138.

⁸⁶ GUIMARÃES, 1989, p. 44.

indefinidamente a si mesmo⁸⁷”. Guimarães observa ainda que a idéia de duração traz em si uma espécie de negação da tripartição do tempo, quando afirma que “duração é a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores⁸⁸”. Reale e Antiseri também observam que, na idéia de duração, passado, presente e futuro estão imbricados entre si, de forma tal que não se pode concebê-los de forma isolada, por isso afirmam que “a consciência capta imediatamente o tempo como duração: e duração quer dizer que o eu vive o presente com a memória do passado e a antecipação do futuro⁸⁹”. Châtelet afirma que “duração é envolvimento, que se enrola ou se desenrola indiferentemente para o passado ou para o futuro⁹⁰”.

Não se pode reduzir a duração da consciência ao tempo homogêneo de que fala a ciência, o qual é constituído por instantes iguais que se sucedem de forma justaposta. O tempo da ciência perdeu o seu caráter original. É, de fato, como se tivesse perdido contato com a realidade. No tempo da mecânica, os instantes são sempre iguais, diferindo apenas quantitativamente; já o tempo de nossas consciências é sempre de natureza qualitativa, podendo o instante valer por toda uma eternidade ou passar rápido como um relâmpago.

Com relação ao passado, presente e futuro, diferentemente das ciências positivas, Bergson não os via como instantes separados um dos outros, instantes independentes, justapostos e externos entre si, sendo um a causa da não existência do outro. Ele chega a afirmar, conforme observa Guimarães, que “o mundo pelo qual o matemático opera é um mundo que morre e renasce a cada instante⁹¹”. Para Bergson, os três estados: passado, presente e futuro são interdependentes entre si, um imbricado no outro, formando uma

⁸⁷ ABBAGNANO, 1999, p. 10.

⁸⁸ GUIMARÃES, 1989, p. 43.

⁸⁹ REALE ; ANTISERI, 1990, p.711.

⁹⁰ CHÂTELET, 1983, p. 230.

⁹¹ GUIMARÃES, 1989, p.46.

totalidade, a própria duração, o próprio fluir da vida, como observa Guimarães: “Os estados profundos da nossa alma, aqueles que se traduzem por atos livres, exprimem e resumem o sentido de nossa história passada”⁹².

E ainda:

Assim, todo o presente é estofado de realidade, e serve de ponte entre o passado e o futuro [...]. Junta-se ao presente a totalidade de momentos passados, que se lançam ao futuro, mundo de previsões inexatas, trazendo a presença marcante de desejos, ambições e projetos⁹³.

Ainda sobre a interdependência entre passado, presente e futuro, afirma Guimarães: “O tempo é sempre o mesmo, porque o passado é um antigo futuro e um presente recente, o presente um passado próximo e um futuro recente; o futuro, enfim, um presente e um passado que estão por vir”⁹⁴.

Bergson também era conhecido pela sua capacidade de criar metáforas para facilitar o entendimento. Para exemplificar e clarear seu pensamento acerca do tempo, deixou-nos como legado, além de outras, duas alegorias que seria justo destacar. Uma delas é a que compara o tempo a um “novelo”, a um desenrolar-se e a um enrolar-se contínuo de um fio numa bola, que cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho:

É uma sucessão de estados que cada um anuncia àquele que o segue e contém o que o precedeu. A bem dizer, eles só constituem estados múltiplos quando, uma vez tendo-os ultrapassado, eu volto para observar-lhes os traços. Enquanto os experimentava, eles estavam tão solidamente organizados, tão profundamente animados com uma vida comum, que eu não teria podido dizer onde qualquer um deles termina, onde começa o outro. Na realidade, nenhum deles acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros. É, se quiser, o desenrolar de um novelo, pois não há ser vivo que não se sinta chegar pouco a pouco ao fim de sua meada; e viver consiste em envelhecer. Mas é, da mesma maneira, um enrolar-se contínuo, como o de um fio numa bola, pois nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho; e consciência significa memória [...] pois o momento seguinte contém sempre, além do

⁹² GUIMARÃES, 1989, p. 25.

⁹³ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 54.

precedente, a lembrança que este lhe deixou. Uma consciência que possuísse dois momentos diferentes seria uma consciência sem memória⁹⁵.

No exemplo acima, fica evidente aquilo que tentamos argumentar anteriormente. O tempo, como fio, vai enrolando-se a cada instante, crescendo, somando-se a ele todas as posições do “novelo” e, quando já é o novelo formado, desenrola-se dando início a uma nova situação, preservando, porém, a mesma essência e servindo como “matéria-prima” para o momento seguinte. A outra alegoria é a comparação do tempo com uma melodia, como afirma: “Se as notas se sucedem [...] as percebemos uma nas outras, e o que o seu conjunto é comparável a um ser vivo, cujas partes, se bem que distintas, se penetram exatamente pelo próprio efeito da solidariedade”⁹⁶.

Se, de fato, pensarmos no exemplo da melodia, logo ficaremos satisfeitos em afirmar que o que ouvimos numa canção é uma totalidade, uma melodia, composta por diversas notas, porém as notas deixam de ser partes individualizadas para dar lugar ao todo, formando a melodia propriamente dita. Uma melodia não é simplesmente várias notas justapostas. Para que haja uma melodia, é preciso haver harmonia, é preciso haver o que Bergson chama de “solidariedade”, isto é, cada nota depreende naturalmente sua sonoridade somando-se à sonoridade das demais notas, provocando um som harmonioso, uma melodia, enfim. Assim também é o tempo. Podemos dizer que o tempo é a própria melodia, formado por situações, experiências diversas durante nossa real duração, no fluir da vida cotidiana. Assim como não dizemos que as notas separadamente formam a música, também não podemos dizer que o tempo tem seus momentos e instantes externos em si mesmo, mas, pelo contrário, pela solidariedade dos instantes é que temos a “musicalidade do tempo”. “O tempo não é outra coisa senão a duração da criatura”⁹⁷.

⁹⁵ BERGSON, 1979a., p. 16

⁹⁶ *Idem.*, 1988, p. 73.

⁹⁷ GUIMARAES, 1989, p. 54.

Para Bergson, uma pessoa é hoje a soma de todas as suas experiências vividas no fluir da duração e de suas expectativas e anseios, como bem observam Reale e Antiseri:

A consciência conserva os traços do próprio passado: nela não existem nunca dois acontecimentos idênticos (como prever e controlar, como supõe o positivismo?), razão porque a determinação de acontecimentos idênticos sucessivos torna-se impossível. A vida não é divisível em estados distintos e o eu é unidade em devir – e onde não há nada de idêntico, não há nada de previsível⁹⁸.

Como podemos perceber, tudo permanece gravado e acumulado dentro de nossas consciências, sendo um tempo como que um degrau que serve como base para evoluirmos, para continuarmos subindo, numa verdadeira construção da história da nossa vida. Cada experiência, cada momento, cada instante é um tijolo que objetará a construção do edifício do nosso ser: tijolos grandes, tijolos pequenos, compridos, longos, diferentes entre si, difíceis de encaixar, fáceis em seus encaixes, enfim, heterogêneos, porém, reais; eles existem e com eles o edifício não é, mas está sendo construído sempre, “porém este tempo bergsoniano não é o do relógio [...] mas o tempo vivo, tal como se apresenta na sua realidade imediata à consciência”⁹⁹.

a) Duração e heterogeneidade

Em Bergson, duração é a condição necessária para a compreensão de tudo; é precisamente o que faz a diferença entre o homogêneo e o heterogêneo; valoriza o aspecto qualitativo das coisas e não o aspecto quantitativo. Duração é a própria vida do indivíduo, é mudança contínua, é criação. A duração é vista por Bergson sempre como algo progressivo e

⁹⁸ REALE ; ANTISERI,1990, p. 713.

⁹⁹ MARÍAS, Julián. **Historia da filosofia**. 8. ed. Porto: Sousa & Almeida, 1987. p. 376.

livre para trazer o novo a cada momento. Ao contrário do “tempo social”¹⁰⁰, a duração não se pode prever nem mensurar; é contrária a qualquer tipo de determinismo, pois, como instantes “completamente outros”, isto é, diferentes qualitativamente entre si, trazem em sua natureza a imprecisão e a imprevisibilidade, isto é, cada instante é totalmente ele, não se sabe o que vai trazer de novidade, o que ele vai criar; o que se sabe, é somente que será algo jamais visto antes, contudo o novo também é composto pela experiência passada; nada se perde, tudo se aglutina como uma pequena bola de neve, que, ao descer as montanhas em sua trajetória de vida, sempre aumenta seu tamanho, conservando, porém, sua essência e, ao mesmo tempo, não sendo mais a mesma do início de sua trajetória:

Mas não nos esqueçamos então que os estados de consciência são progressos, e não coisas. Se designamos cada um com uma só palavra é por comodidade da linguagem; viver e, vivendo, mudam necessariamente; por conseqüência não lhes pode suprimir qualquer momento sem os empobrecer em alguma impressão, modificando assim a sua qualidade¹⁰¹.

Essa heterogeneidade apregoada pela duração ocorre em nossa consciência, gerada pelos fatos psicológicos profundos. Isso é algo insistentemente trabalhado por Bergson em seu “Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência”, aliás, o próprio título da obra, além de anunciar sua intenção, argumenta em favor da subjetividade do tempo, visto como duração. Bergson empreendia grande esforço para identificar e tomar nota desses dados, de como aconteciam em nossas mentes e quais as suas conseqüências:

Ora a nossa concepção da duração tende a afirmar a heterogeneidade radical dos fatos psicológicos profundos e a impossibilidade de dois entre eles se parecerem completamente, já que constituem dois momentos diferentes de uma história¹⁰².

¹⁰⁰ Contrariamente ao tempo “real” bergsoniano, o tempo das ciências positivas é uma convenção, como afirma PIETTRE, 1997. p.18: “Claro que a medida de tempo que nós conhecemos é convencional; poderíamos dividir o dia em dez anos ou vinte horas”.

¹⁰¹ BERGSON, 1988, p. 153.

¹⁰² *Ibid.*, p. 138.

Ainda argumentando em favor da heterogeneidade da duração, Bergson afirma que “não há dois momentos idênticos num ser consciente”¹⁰³.

Um aspecto importante, como já dissemos, da duração bergsoniana é a imprevisibilidade, a mudança. A noção de mudança, de movimento, sugere o descontínuo, que, por sua vez, sugere a heterogeneidade, que é a essência da duração. O próprio ato de existir consiste em renovação, mas, ao mesmo tempo, numa conservação, caso contrário, teríamos um novo nascimento a cada instante. Essa evolução no fluir natural da vida, que mistura o novo ao antigo aumentando-lhe o corpo, remete-nos ao antigo debate entre Heráclito e Parmênides: “O fogo vive a morte da terra e o ar vive a morte do fogo, a água vive a morte do ar e a terra da água; não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Dispersa-se e reúne-se, avança-se e se retira”¹⁰⁴.

Bergson, seguindo a mesma linha de raciocínio argumentativo de Heráclito¹⁰⁵, supondo ainda que fosse possível reproduzir uma mesma situação, idêntica à outra, já vivida antes, afirma que “se hoje, sob a influência das mesmas condições exteriores, não procedo como ontem, isso nada tem de extraordinário, porque mudo, porque duro”¹⁰⁶. E ainda: “Portanto, mudo sem cessar. Mas isso não é tudo. A mudança é bem mais radical do que se poderia pensar num primeiro momento”¹⁰⁷.

Ao analisar a questão dos sentimentos e como eles acontecem nas profundezas da consciência e como refletem nos músculos e em todo o físico, Bergson denuncia que nossa forma habituada de pensar no espaço sempre nos remete a entender um sentimento como

¹⁰³ BERGSON, 1979a., p. 16.

¹⁰⁴ HERÁCLITO. Fragmentos. In: **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo. Editora Cultrix, 1947. p. 40.

¹⁰⁵ Neste particular, afirma WHITROW, 1993, p. 192: “Com o avançar do século, verificamos que a própria verdade tendeu a ser considerada não mais como eterna e imutável, mas como dependente do tempo. A atenção passou a se centrar mais no processo histórico que numa ordem de coisas imutável, eternamente válida. Em outras palavras, o interesse se transferiu da “coisa acabada” ao processo genético, isto é, do “ser” ao “tornar-se”. Esse ponto de vista radicalmente novo encontrou sua expressão máxima na filosofia do “Heráclito moderno”, Henri Bergson (1859-1942), para quem a realidade última não era nem “ser” e nem mesmo “ser mudado”, mas o próprio processo contínuo de “mudança”, a que chamou de *la durée*”.

¹⁰⁶ BERGSON, 1988, p. 144.

¹⁰⁷ *Idem.*, **Memória e vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. p. 1.

sendo o mesmo, ainda que ocorra em outro momento distinto. Temos, portanto, a impressão de estarmos saboreando ou amargando um mesmo sentimento, com uma gradação maior, no sentido quantitativo, de sua extensão e grandeza. Isso é apenas uma ilusão. Para usar uma expressão bem bergsoniana: “em boa verdade”, não é assim que ocorre na realidade. Não é o mesmo sentimento que experienciamos, pois aquele já passou e já não é; este, porém, é uma experiência inovadora, jamais vivida antes; contudo, também não somos os mesmos, somos hoje a soma daqueles sentimentos anteriores e de tantos outros, o que nos fortalece para assimilar mais um e mais um, num constante jogo de ganho e expansão; e exatamente porque não somos os mesmos, não experienciamos os sentimentos da mesma forma, porque eles também se discernem qualitativamente em nossas mentes, não há um sentimento sequer que seja repetido; eles não diferem pelo seu aspecto quantitativo, mas nossa consciência faz isso considerando seu aspecto qualitativo:

Mas a consciência habituada a pensar no espaço e a dizer a si própria o que pensa, designará o sentimento como uma única palavra e localizará o esforço no ponto preciso onde proporciona um resultado mais útil: perceberá então um esforço, sempre semelhante a ele mesmo, que cresce no local que lhe foi assinalado, e um sentimento, que não mudando de nome, aumenta, sem mudar de natureza¹⁰⁸.

Bergson, com uma série de exemplos, em seu *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, explica, de forma clara, a importante questão dos aspectos qualitativo e quantitativo das sensações:

Experimentai, por exemplo, fechar o punho cada vez mais. Parecer-vos-á que a sensação do esforço, completamente localizada na vossa mão, passa sucessivamente por grandezas crescentes. Na realidade, a mão experimenta sempre a mesma coisa. Só a sensação que aí estava localizada se estende primeiramente ao braço e sobe ao ombro; o outro braço estica-se, as duas pernas fazem o mesmo, a respiração pára; é o corpo inteiro que fica invadido. Mas só caireis claramente na conta destes movimentos concomitantes se para tal vos chamarem a atenção; até então, julgáveis tratar-se de um estado de consciência único, que mudava de grandeza. Quando fechais cada vez mais os lábios um contra o outro, julgais experimentar nesse sítio uma idêntica sensação cada vez mais forte: também

¹⁰⁸ BERGSON, 1988, p. 26.

aqui vos apercebereis, ao refletir mais nisto, que esta sensação permanece idêntica, mas que certos músculos da cara e da cabeça, em seguida, de todo o corpo, tomaram parte na operação. Sentistes a invasão gradual, o aumento de superfície que é de fato, uma mudança de quantidade; mas como pensais sobretudo nos lábios fechados, localizastes o aumento nesse sítio, e fizestes da força psíquica que aí se despendia uma grandeza, embora não fosse extensa. Examinai cuidadosamente uma pessoa que levanta pesos cada vez mais pesados: a contração muscular apodera-se, pouco a pouco, por completo do seu corpo. Quanto à sensação mais particular que experimenta no braço que trabalha, permanece constante durante muito tempo, e só muda de qualidade, transformando-se o peso, em determinada altura, em fadiga, e a fadiga em dor. Contudo, o sujeito imaginará ter consciência de um aumento contínuo da força psíquica que flui ao braço. Só reconhecerá seu erro se lhe chamarmos a atenção, de tal maneira é levado a medir um determinado estado psicológico pelos movimentos conscientes que o acompanham! Destes fatos e de muitos outros do mesmo gênero depreender-se-á, cremos nós, a seguinte conclusão: a nossa consciência de um crescimento de esforço muscular reduz a dupla percepção de um maior número de sensações periféricas e de uma mudança qualitativa ocorrida em algumas delas. Eis-nos, pois, levados a definir a intensidade de um esforço como o de um sentimento profundo da alma. Em ambos os casos, há progresso qualitativo e complexidade crescente, confusamente percebida¹⁰⁹.

Bergson, fazendo uso desses diversos exemplos, quer demonstrar a heterogeneidade da duração em contrapartida à homogeneidade do “tempo social”.

Ainda para explicar esse aspecto dinâmico, inovador, que chega a ser criador, da duração, ele introduz, em seu pensamento, a noção de “élan vital”¹¹⁰, que é uma espécie de realidade comum na origem dos seres, transmitindo, de forma hereditária, a inteligência e o instinto, e muito embora essa noção nos remeta quase que de imediato ao processo evolutivo dos seres, em Bergson é também estendida ao universo, de forma geral. A idéia de criação trazida pela duração não é em si a escolha entre “possíveis” pré-estabelecidos, o que pressuporia um conhecimento antecipado das coisas, caindo em um determinismo, mas, de fato, a criação trazida pela duração é a criação do totalmente novo. Isso equivale a dizer da impossibilidade da previsão do futuro, não porque nos falte faculdade para tal, simplesmente,

¹⁰⁹ BERGSON, 1988, p. 26.

¹¹⁰ Assim definido por UBALDO, 2005, p. 439: “Élan Vital consiste na força cega e irracional que determina o fluir da vida e a evolução biológica. Avança sem qualquer planejamento com todos os níveis possíveis, sem seguir qualquer desígnio predeterminado, qualquer escopo ou fim. É pura criação livre e imprevisível”.

mas porque, em virtude desse dinamismo interno, subjetivo e criador de nossas consciências, na duração, ele é em si mesmo indeterminado:

Tentemos, com efeito, representar-nos hoje a ação que realizaremos amanhã, sabendo, mesmo, tudo o que temos a fazer. Nossa imaginação evoca talvez o movimento a executar; mas acerca do que pensaremos e sentiremos ao executá-lo nada podemos saber hoje, porque nosso estado de espírito conterà, amanhã, tudo o que tivermos vivido até lá, e mais o que será acrescentado por aquele momento particular. Para preencher antecipadamente este estado com o conteúdo que ele deve ter, nos seria preciso exatamente o tempo que separa hoje de amanhã, porque não podemos diminuir um só segundo da vida psicológica, sem modificar-lhe o conteúdo. Assim, pois, mesmo supondo o que faremos amanhã, apenas podemos prefigurar da ação a sua configuração exterior. Todo o esforço para imaginá-la interiormente ocupará uma duração que, progressivamente alongada, nos conduzirá até o momento da realização do ato, e aí não se trata mais de previsão¹¹¹.

b) Duração: conservação e memória

Em oposição ao “tempo social”, que não conserva nada de seus instantes passados, que tem como principal característica um “renascer a cada instante”, Bergson traz à tona a idéia de “conservação”, ou seja, a duração, em certo sentido, é a continuação do que não é mais no que é, estabelecendo, assim, que essa sucessão heterogênea e subjetiva só tem lugar na consciência, pela memória.

Essa é realmente uma noção importante dentro do conjunto filosófico bergsoniano. É aqui onde se dá a ligação do passado com o presente; passado que continua existindo, em nossas consciências, por meio da memória. Essa memória bergsoniana apresenta-se sob dois aspectos: o primeiro é a memória automática ou corporal, que diz respeito aos hábitos que adquirimos com a repetição regular, como, por exemplo, um violão que, ao ser dedilhado, de forma automática, não requer um esforço consciente ou mesmo um verso declamado de forma decorativa. O outro tipo de memória é a memória por imagens, isto é, a lembrança de tudo o

¹¹¹ BERGSON, 1979, p. 106.

que vivemos anteriormente e que permanece arquivado em nosso inconsciente, contudo fazendo parte integrante do que somos hoje.

Essa memória, que se confunde com a consciência, para não dizer que são a mesma coisa, é precisamente a responsável, na visão bergsoniana, pela noção de passado, presente e futuro. Sem ela viveríamos várias vidas a cada instante, isto é, num instante nascemos e, no seguinte, já não mais teríamos a mesma vida, em conservação de identidade; morreríamos então para nascermos no próximo instante. Seríamos um indivíduo sem história, sem passado, sem identidade pessoal. Contudo, precisamos ter clareza, sob pena de não estarmos falando da duração bergsoniana, de que essa sucessão não se dá de forma justaposta e homogênea. A sucessão dá-se de forma única e com interdependência entre as partes; é praticamente uma idéia de “trindade¹¹²”, isto é, são momentos diversos, mas que, ao mesmo tempo, se interpenetram de tal forma, que os podemos resumir em uma palavra: duração.

Esse elemento tão importante na compreensão da duração interior foi totalmente descartado pelas ciências positivas, como já exaustivamente o demonstramos. O tempo da ciência é um tempo sem passado, sem presente e sem futuro, sem memória e sem acumulação de experiências, um grande vazio; mais que isso, um indivíduo “re-criado” pelas idéias positivistas, combatidas por Bergson, no sentido de não se manterem fiéis aos fatos, como eles são na realidade, é um indivíduo sem história, sem memória, sem passado e sem futuro:

Há uma realidade, ao menos, que todos apreendemos de dentro, por intuição, e não por simples análise. É a nossa própria pessoa em seu fluir através do tempo. É nosso eu que dura. Podemos não simpatizar intelectualmente, ou

¹¹² A Trindade é uma doutrina central do cristianismo, pela qual um único Deus subsiste em três pessoas distintas: Pai, Filho e Espírito Santo; no entanto, reportamo-nos a Ele como sendo um único Deus. Sobre esse particular, afirma CAMPOS, 2002, p.104: “Deus subsiste em três pessoas de forma que, ao invés de vermos um triteísmo, podemos ver uma unidade nas pessoas [...] três pessoas que subsistem em um só ser”. Ainda sobre a natureza da Trindade em contraponto com a natureza humana, nesta mesma obra, está registrado na p.128: “Em nós, seres humanos, há uma natureza da qual todos compartilhamos. Somos também pessoas distintas, mas a grande diferença é que não somos numericamente um. Somos indivíduos distintos. Todavia não é assim com Deus. Ele subsiste em três pessoas distintas, mas não separadas. Ele é numericamente um”.

melhor, espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas simpatizamos, seguramente, conosco mesmo¹¹³.

Na ciência contábil, existe um princípio que também expressa a idéia de duração. Afirmo o “princípio da continuidade” que, quando “nasce” uma empresa, ela tende a durar, passando por diversos momentos. Perdendo e adquirindo patrimônio, ela jamais será a mesma devido às suas mutações patrimoniais. Contudo, sem perder sua identidade inicial, ela sempre será ela mesma, e ainda que tenha que “encerrar os exercícios” ao término desses, continua, no fluir normal de sua duração, trazendo, atrás de si, todo um complexo de experiências e resultados de exercícios anteriores, que, por sua vez, são imbricados no atual exercício como também nos futuros exercícios.

¹¹³ BERGSON, 1979a., p. 15.

2 A PRIMAZIA DO PRESENTE EM AGOSTINHO E BERGSON

2.1 Primazia do presente na teoria agostiniana

Pai, eu busco, não afirmo. Ó Deus, vigia os meus passos e guia-me. Quem se atreveria a dizer-me que não há três tempos – conforme aprendemos na infância e ensinamos às crianças, isto é, o passado, o presente e o futuro –, mas somente o presente, porque os outros dois não existem?¹¹⁴.

Agostinho, ao analisar o problema do tempo, identifica que a noção que temos, a idéia que se nos apresenta, sobretudo num sentido comum, é uma herança que aprendemos com nossos antepassados e, quase sempre, sem questionamento algum, repassamos aos nossos filhos, às nossas crianças; um tempo dividido em três níveis: passado, presente e futuro. Desde o mais novo ao mais velho, assim o vêem, assim o entendem. Nesse sentido, Agostinho faz uma longa reflexão sobre a duração desses três níveis temporais: dizemos que um foi mais longo em relação ao outro, contudo, de geração em geração, não paramos para questionar o que estamos dizendo.

Quantos tempos existem? Três? Subdivididos em passado, presente e futuro, ou apenas um? Ou ainda nenhum, uma vez que a “causa de sua existência é a mesma pela qual deixa de existir”?

Como demonstramos no capítulo anterior, ele entende o tempo como existindo apenas em nossas mentes, isto é, um tempo subjetivo; e assume todas as consequências e implicações que essa forma de ver o tempo possa trazer, como, por exemplo, sua não mensurabilidade, uma vez que o que se mede se mede no exterior, no espaço. O tempo em Agostinho está intrinsecamente ligado à consciência, de forma que, não existindo mais essa consciência, que lhe dá vida, também deixará de existir.

¹¹⁴ *Conf.*, XI.21, 17

O assunto que abordaremos neste capítulo está relacionado não tanto com a existência do tempo, pois isso já ficou demonstrado, mas com a seguinte questão: se existe o tempo de uma forma subjetiva, em nossas mentes, como ele se nos apresenta? É o tempo único ou tripartido, como temos aprendido desde a nossa infância? E se subsiste nestas três modalidades – passado, presente e futuro – como nossas mentes conseguem captá-lo? É o tempo assim como aprendemos de nossos pais? Quanto tempo dura o passado? E o futuro? Podemos mensurar sua duração? Todos esses questionamentos preocupavam a mente de Agostinho, contudo, a questão que lhe trazia mais inquietação era o questionamento acerca do presente: qual é a sua duração? Se é que, de fato, essa modalidade de tempo existe. O só refletir nessas coisas é tarefa pesada demais, mesmo para a mente privilegiada de Agostinho e, nesse sentido, é verdade que o conhecimento é angustiante; por isso, tendemos a aceitar as coisas por uma espécie de transmissão hereditária, e assim também ensinamos aos nossos filhos, que, por sua vez, também não querem causar “sofrimento e angústia” aos seus espíritos, à noção que temos naturalmente, fruto de uma socialização.

Se, por um lado, nosso espírito aponta para um equívoco, ainda que não saibamos defini-lo de forma muito clara, na forma natural que aprendemos sobre o significado do tempo (como algo que possa ser mensurado e que se apresenta de forma tripartida), por outro lado, nosso cotidiano e o senso comum tendem a demonstrar que, de fato, aprendemos o conceito correto de tempo. Nesse sentido, cabe aqui uma paráfrase do dito Paulino: “a exterioridade (tempo mensurável tripartido) milita contra a interioridade (tempo percebido pela consciência), e a interioridade, contra a exterioridade, porque são opostos entre si”¹¹⁵.

É nessa luta angustiante que Agostinho se envolve e busca retirar desse entrave a noção “correta de tempo”, como nosso espírito o apreende; não por conceitos repassados por

¹¹⁵ Paráfrase da expressão paulina “a carne milita contra o espírito, e o espírito, contra a carne, porque são opostos entre si; para que não façais o que, porventura, seja do vosso querer”, registrada em Gálatas: 5:17, conforme BÍBLIA. Português. **Bíblia de estudos de Genebra**. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Cultura Cristã, 1999. p. 1396.

sábios, cientistas ou tutores, mas como o intuímos na verdade, de forma pura e simples. Diz ele em meio ao embate, depois de ter lutado interiormente sobre a improbabilidade da existência do tempo tripartido e da sua mensurabilidade:

Todavia, Senhor, percebemos os intervalos do tempo, comparamos com o outro, e afirmamos que uns são mais longos, outros mais breves. Medimos também quanto um tempo é mais longo ou mais breve que outros e depois afirmamos que este é o dobro ou o triplo, enquanto aquele é simples, ou ainda, dura tanto quanto aquele. Mas se fizermos tais cálculos, é porque temos a percepção do tempo que está passando; mas se já é passado não se pode mais medir, porque não existe¹¹⁶.

Agostinho chega até a admitir as três modalidades de tempo – passado, presente e futuro –, mas impõe uma condição: para se falar no tempo de forma tríplice, necessário se faz eleger o presente como uma espécie de âncora, de centro gravitacional, onde girarão, em sua órbita, as outras duas modalidades de tempo – passado e futuro –, sob pena de dogmatizar a existência apenas do presente. Mesmo com certo receio, contudo, não podendo reconhecer em seu espírito que não existe nenhuma dessas modalidades na duração, está disposto a assumir tal postura, como diz, fazendo referência ao passado e ao futuro: “por conseguinte, em qualquer parte onde estiverem, seja o que for, não podem existir senão no presente”¹¹⁷.

Agostinho ainda trabalha na hipótese de poder encontrar o tempo presente utilizando uma metodologia parecida com uma “redução eidética”¹¹⁸; sempre numa perspectiva que admite o tempo de per si como subjetivo, interior à alma; e é a ela que

¹¹⁶ *Conf.*, XI, 16,21

¹¹⁷ *Ibid.*, XI, 18, 23

¹¹⁸ Apenas na atitude de colocar os fatos “entre parênteses”, isto é, de suspender o sentido comum dos fatos para investigar sua própria “essência”, ou ainda sua “verdade”. Sobre “Redução Eidética” comenta ABBAGNANO, 2000, p. 836: “A fenomenologia é uma ciência de essências (portanto “eidética”) e não de dados de fato, possibilitada apenas pela redução eidética, cuja tarefa é expurgar os fenômenos psicológicos de suas características reais ou empíricas e levá-los para o plano da generalidade essencial. A redução eidética, vale dizer, a transformação dos fenômenos em essências, também é redução fenomenológica em sentido estrito, porque transforma esses fenômenos em irrealidades. Com esse significado a fenomenologia constitui uma corrente filosófica particular, que pratica a filosofia como investigação fenomenológica”. E ainda na p.438 afirma que: “Por redução fenomenológica Husserl entendeu que é a neutralização da atitude natural ou pôr o mundo entre parênteses”.

Agostinho sempre recorre para perguntar o que é o tempo. Diz ele: “vejamos, portanto, ó alma humana se pode ser longo o tempo”¹¹⁹.

Quanto tempo finalmente dura o presente? Cem anos? Pode acaso cem anos ser considerado como presente? Transcorrendo o primeiro deles, esse sim, enquanto transcorre é presente e os outros anos ainda não são presentes, pois são futuros. Transcorrendo o segundo ano, o primeiro já não é mais presente, e, sim, passado; o segundo, sim, é presente, mas os seguintes continuarão a ser futuros. Portanto, conclui Agostinho, não podemos dizer de cem anos como sendo um tempo presente, e nem mesmo o podemos dizer, se tomarmos como exemplo cada ano mencionado, pois o mesmo ocorrerá. O ano, por sua vez, é dividido em meses¹²⁰, transcorrido o segundo mês que é presente, o primeiro já será passado e os outros serão futuros. Onde estará o tempo presente então? Reduzindo ainda mais seu campo de investigação, na esperança de poder “prender o presente”, para medir-lhe a duração, Agostinho se encontra agora analisando se o presente reside não mais no ano, mas agora no mês, e percebe que este também é subdividido em dias. Quando o primeiro estiver decorrendo, os outros serão futuros e que, igualmente, quando o segundo dia do mês estiver em pleno acontecimento, o primeiro já será passado e o restante futuro. Estaria o presente, então, na duração do dia? Mas este igualmente é subdividido em horas, e estas, por sua vez, em minutos, que, por sua vez em segundos, e assim por diante.

Agostinho percebe então que, em vão, correu atrás do tempo presente, de saber quanto dura o presente. Com os recursos de que dispunha em sua época, ainda insiste, supondo haver um instante de tempo que não pudesse ser fracionado, mas logo reconhece que, se isso é possível, esse presente seria outra coisa e não tempo, ou seja, não possuiria

¹¹⁹ *Conf.*, XI, 15, 19

¹²⁰ A idéia de ano dividido em meses existe desde a antiguidade, como informa WHITROW, 1993, p. 40: “Os egípcios deram uma importante contribuição à ciência do tempo. Foram os criadores do que Otto Neugebauer qualificou de “o único calendário inteligente que jamais existiu na história humana”. Seu ano civil compunha-se de 12 meses, cada um com 30 dias, com cinco dias adicionais no final de cada ano, perfazendo um total de 365”.

duração alguma. Nesse ponto, podemos perceber que Agostinho, mesmo ainda não conseguindo vislumbrar e responder sua pergunta inicial: “o que é o tempo?”, aproxima-se cada vez mais da conclusão de que o “instante de tempo” está no presente e não no passado, nem no futuro:

Se pudermos conceber um espaço de tempo que não seja susceptível de ser dividido em minúsculas partes de momentos, só a este poderemos chamar de tempo presente. Esse, porém, passa tão velozmente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se tivesse alguma duração, dividir-se-ia em passado, presente e futuro [...] Mas, pelo que dissemos até aqui, o presente clama que não pode ser longo¹²¹.

E ainda:

Mas precedes todos os passados pela celsitude da sempre presente eternidade e superas todos os futuros, e quando vierem a ser serão passados, e contudo, és o mesmo [...] Não há algo para Agostinho como um tempo co-eterno porque é do ser do tempo não permanecer e do eterno permanecer. Cabe, porém, explicitar o que é tempo e cabe fazê-lo reintegradas vezes¹²².

Como já dissemos, Agostinho até admite que se fale do tempo nessas três formas – passado, presente e futuro – visto que isso não o incomoda tanto quanto dizer essas mesmas coisas sem ter noção da dimensão exata do que se está afirmando. Para ele, dizer a existência desses três tempos é aceitável, o que não é aceitável é dizê-lo como se diz existir uma pessoa, como um “ser”:

Diga-se mesmo que há três tempos: passado, presente e futuro, conforme a expressão abusiva em uso. Admito que se diga assim. Não me importo, não me oponho nem critico tal uso, contanto que se entenda: o futuro não existe agora, nem o passado. Raramente se fala com exatidão. O mais das vezes falamos impropriamente, mas entende-se o que queremos dizer¹²³.

Na verdade, o que Agostinho pretende fazer é apresentar, sem desvalorizar o passado e o futuro, a realza do presente, a primazia que possui em relação ao passado e ao

¹²¹ *Conf.*, XI, 15, 19

¹²² SOUZA NETTO, Francisco Benjamin ; PALACIOS, Pelayo Moreno. **Tempo e razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 17.

¹²³ *Conf.*, XI, 20, 26.

futuro. Agostinho olha para o passado e para o futuro pelo prisma do presente; para o passado como Memória e para o futuro como Expectativa.

Em Agostinho, não é possível separar um do outro – passado, presente e futuro –, pois se fundem um no outro, numa verdadeira cadeia de retroalimentação. Não se pode extinguir um sem extinguir todos; um tempo só existe como se diz dele – passado, presente e futuro – quando relacionado com o outro; do contrário, o que seria? Essas três modalidades de tempo em Agostinho são equacionadas de forma muito leve e receosa, sempre demonstrando humildade diante do gigantismo do problema, que, a princípio, parecia simples e familiar. Diz ele, ainda em suas primeiras conclusões: “Pai, eu busco, não afirmo”¹²⁴.

A principal passagem das “*Confissões*” de Agostinho, que define, de forma clara e inequívoca, o primado do presente é, também, uma das mais conhecidas e discutidas:

Agora está claro e evidente para mim que o futuro e o passado não existem, e que não é exato falar de três tempos – passado, presente e futuro –. Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes e o futuro dos fatos presentes. E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar. O presente do passado é memória, o presente do presente é visão, o presente do futuro é espera¹²⁵.

As três dimensões de tempo agora, em Agostinho, não se poderão mais chamar de três: estão imbricadas no presente. Não que deixam de ter sentido ou ainda que se transformam em presente; antes, continuam a ser o que sempre foram. Agora não mais como uma forma natural, como a do senso comum, contudo, na visão de Agostinho, como se nos apresentam ao nosso espírito, imbricados entre si.

Quando Agostinho, na passagem acima, diz ser mais justo entender o tempo dessa maneira, não significa que está argumentando em favor de uma unificação desse tempo, ele o faz como contraponto do nosso pensamento adquirido, sem questionamento, dos nossos pais.

¹²⁴ *Conf.*, XI, 17, 22

¹²⁵ *Ibid.*, XI, 20, 26

Entendendo o tempo como presente dos fatos passados, presente dos fatos presentes e presente dos fatos futuros, estamos entendendo o tempo em sua simplicidade, como ele de fato é para nosso espírito, sem máscaras conceituais ou ainda sem maculação do senso comum. Entender o tempo dessa forma é permanecer fiel aos fatos de nossa consciência e justiça à verdade. Agostinho assume também o compromisso de não mais repassar a idéia de tempo como recebeu, em sua tripartição homogênea, quando criança, de seus pais; não que lhes tenham ensinado isso através da linguagem, mas com o trato que tinham com o tempo, em seu cotidiano, em seus afazeres mais singelos.

Comentando a citação acima, Boehner e Gilson afirmam o seguinte: “As três dimensões do tempo reduzem-se ao presente, em cuja lembrança o passado ainda vive de algum modo, em cuja expectativa já vive o futuro”¹²⁶.

Essa é uma apreensão, até certo ponto, exata do que Agostinho afirma em suas declarações, contudo, devemos ter em mente que o tempo em Agostinho não é homogêneo. Ora, em uma mistura homogênea, as substâncias deixam de existir, individualmente, como em sua apresentação normal, dando lugar a uma nova substância. Definitivamente não foi o que ocorreu no tempo agostiniano, que é, ao contrário, um tempo heterogêneo, imbricado entre si, interdependente, preservando, contudo, suas características principais, como numa mistura heterogênea: água e o óleo, por exemplo, não dão origem a uma nova substância, assim como o tempo agostiniano também não o faz, caso contrário, não faria sentido toda essa produção de mais de mil e seiscentos anos, de Agostinho à Contemporaneidade, se só existisse presente no sentido estrito da palavra.

Sokolowski faz uma interessante abordagem, que confirma a primazia do tempo, defendida por Agostinho. Diz ele:

¹²⁶ BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 4. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 179.

Atos e experiências intencionais seguem uns aos outros, e podemos também chamar de volta certas experiências mais importantes através da memória. Se recordamos um jogo que vimos à noite passada, agora estabelecemos a percepção que dele tivemos. O modo pelo qual nossas intenções e sentimentos são ordenados, ambos em respeito um ao outro e em respeito à nossa experiência presente, toma lugar no tempo interno¹²⁷.

Ao analisar a possibilidade da existência do passado e do futuro, Agostinho usa como exemplo, para argumentar a favor e não contra a existência dessas duas modalidades de tempo – passado e futuro – (de forma subjetiva, evidentemente), pessoas que dizem predizer o futuro e pessoas que narram experiências passadas. Nem uma experiência nem outra seriam possíveis, se, de fato, elas não existissem. Entenda-se que essa existência se dá no âmbito mental, psicológico, e não como uma pretensa existência objetiva. Diante desses fatos do cotidiano, que não pode negar, Agostinho conclui: futuro e passado existem. Vejamos esta bela passagem, textualmente:

Na verdade, aqueles que predisseram o futuro, onde é que o viram, se ainda não existia? Não se pode ver o que não existe. E aqueles que narram coisas passadas, não poderiam relatar coisas verdadeiras se não as vissem na mente. Ora, se o passado realmente não existisse, de modo algum poderia ser percebido. De onde se conclui que tanto o futuro como o passado existem¹²⁸.

2.1.2 Passado e futuro: memória, conservação e expectativa

Como se dá essa ligação, do passado com o presente e do futuro com o presente, uma vez que existem (subjetivamente) e não existem (objetivamente) ao mesmo tempo? Uma vez que faz parte do ser do tempo a tendência de não-ser e, por outro lado, podemos negar que o nosso espírito o percebe?

Agostinho introduz em sua teoria do tempo um elemento de extrema importância, responsável direto por fazer a ponte entre o passado e o futuro: a memória. Para ele, como já

¹²⁷ SOKOLOWSKI, 2004. p. 142.

¹²⁸ *Conf.*, XI, 17, 22.

dissemos e insistiremos, o passado não existe em algum lugar “secreto”, exterior à consciência, acessível, como se possível fosse voltarmos ao local onde se esconde, para revê-lo, de alguma forma. A idéia de voltarmos ao tempo e encontrarmos-nos com um passado que subsiste objetivamente, que insiste, contra a sua própria natureza, em não passar, é uma idéia que de fato fascina o homem. A produção de diversos filmes cinematográficos trazendo essa idéia é cada vez mais comum. Uma volta ao passado, quem sabe, para ajustar algum erro que cometemos, e assim mudar a história de nosso presente, para melhor. Mas essa idéia não só tem adeptos entre produtores e artistas; alguns ramos da Psicologia¹²⁹ também têm proposto essa volta a um passado que insiste em não morrer, vivendo ainda em algum lugar, como que suspenso, de forma real, objetiva e não subjetiva, supondo seja possível corrigir traumas causados por alguma experiência negativa, que ficou no passado e que se reflete no presente e sempre se refletirá no futuro. E ainda pior: não será possível corrigi-lo no presente, nem muito menos no futuro, e, enquanto não se fizer essa volta, via regressão, ao momento passado, que na ocasião do trauma era presente, não se poderá curar a patologia.

Para Agostinho, porém, quando narramos fatos passados, nós os acessamos diretamente da nossa memória e não dos fatos em si, pois já não são; contudo, deixaram marcas gravadas no espírito. O que vemos então quando rememoramos nossa infância? Os fatos mesmos? Não, conclui Agostinho. O que vemos são as imagens da nossa história, das nossas percepções e sensações experienciadas. Diz ele:

¹²⁹Conforme é demonstrado em LUCCA. Elaine Gubeissi. **A evolução da terapia de vida passada**. São Paulo: Rocker, 1988. p. 85: “A importância da TVP ou regressão está em solucionar uma série de distúrbios psíquicos, psicossomáticos e problemas orgânicos, em curto espaço de tempo e, sobretudo, dar subsídios ao paciente para enfrentar a vida com um maior amadurecimento, tornando-o capaz de tomar decisões sensatas, analisar os fatos da vida diária, com consciência, se auto-avaliar constantemente, quebrar as barreiras que o impedem de viver bem e ser feliz”. Elaine Gubeissi de Lucca é psicóloga e uma das pioneiras no trabalho com TVP, desde sua introdução no Brasil, em 1982. Ainda sobre esse particular afirma NEISS. Brian. **A cura através da terapia de vidas passadas**. Rio de Janeiro: Salamandra, 1996. p. 26: “Freud descobriu a eficácia de trazer o trauma inicial à consciência, liberando-o por catarse [...]. A terapia de regressão hipnótica, executada por um terapeuta capaz, primeiro coloca o paciente num estado hipnótico e depois dá a ele ferramentas necessárias para trazer luz a um incidente traumático. Com frequência, o incidente ocorreu durante a infância”.

Quando narramos os acontecimentos passados, que são verdadeiros, nós os tiramos da memória, mas não são os fatos em si, uma vez que são passados, e sim as palavras que exprimem as imagens que os próprios fatos, passando pelos sentidos, deixaram impressas no espírito. Minha infância, que não existe mais, está no passado que também não mais existe. Mas a imagem dela quando a evoco é o objeto de alguma conversa; eu a vejo no presente porque está ainda na memória¹³⁰.

Podemos afirmar, com base nessa importante citação, que rememoramos o passado, no presente, através da memória de suas imagens gravadas em nosso espírito; que o passado não é o mesmo que o presente, mas faz parte integral dele e do que somos hoje. O que somos hoje mais a soma de todas as nossas impressões passadas e, ainda, de certa expectativa do futuro. Isso equivale a dizer que o tempo agostiniano não é um tempo de instantes justapostos, como já exaustivamente afirmamos no primeiro capítulo, mas um tempo que promove a acumulação; não é um tempo em que os instantes são independentes entre si, mas um tempo que se comunica; que o instante anterior leva para o instante posterior toda sua carga de marcas, impressas no nosso espírito, que, no presente, volta-se, através da memória, para o passado, em suas imagens, para aumentar-lhe cada vez mais a expectativa do futuro. A memória tem o importante papel de presentificar as experiências passadas. Surge como um dos principais aliados do presente, aumentando-lhe a primazia.

O fato de esse complexo de imagens extraordinárias viver dentro da memória e a possibilidade de serem acessadas no presente, acumulando-se e enriquecendo-o, eram causa de grande espanto e admiração para Agostinho. Nenhuma outra forma de tempo, isto é, passado e futuro, possuem esse recurso, mas apenas o presente, que o acessa conforme sua comodidade e necessidade:

Mesmo quando me encontro nas trevas e no silêncio, posso representar a memória [...]. Mas se decide chamá-los, apresentam-se imediatamente, enquanto eu, sem abrir a boca, conto em silêncio o tempo que quiser. E as imagens das cores, presentes também estas na memória, não interferem nem perturbam enquanto me sirvo deste outro tesouro que penetra pelos ouvidos. Assim posso recordar, conforme me agrada, todas as coisas que são

¹³⁰ *Conf.*, XI, 18, 23.

introduzidas e acumuladas pelos outros sentidos [...]. Os homens vão admirar os cumes das montanhas, as ondas do mar, as largas correntes dos rios, o oceano, o movimento dos astros, e deixam de lado a si mesmos, e não se admiram do fato de eu falar de todas essas coisas sem vê-las com os próprios olhos; mas eu não poderia mencionar tais coisas se não as visse, na memória, em toda sua imensidão, como se tivessem diante de mim as montanhas, as ondas, os rios e os astros, que vi pessoalmente, e o oceano, no qual acredito. No entanto, quando vi com os olhos, não os absorvi; são as imagens deles que em mim residem, e não eles próprios¹³¹.

Agostinho, entretanto, reconhece que o poder da memória vai além de apenas reter imagens de coisas reais. Há também a retenção das coisas mesmas e não de apenas suas imagens. São as noções e os ensinamentos diversos, das ciências, de literatura e dos números, por exemplo. Para ele, o que se apreende, nesse sentido, vai direto ao espírito, sem que tenha sido trazido, necessariamente, por um sentido, e fica guardado na memória, acumulado, à disposição para ser acessado, a qualquer presente, quando convier ao presente:

No entanto, não acabam aqui as imensas possibilidades de minha memória. Encontram-se também nela as noções apreendidas pelo ensinamento das ciências liberais e que ainda não esqueci. Encontram-se como que escondidas em lugar muito recôndito, que não é lugar. E não apenas as imagens, são as realidades que carrego. As noções de literatura, de dialética, as diferentes espécies de problemas existentes, todos os conhecimentos que tenho a respeito, também existem na minha memória, mas não como simples imagem por ela retida como exclusão da realidade [...] Ouço dizer que para cada coisa existem três tipos de problemas: a existência, a natureza e os atributos. Ao ouvir dizer isso, retenho a imagem dos sons que compõem essas palavras, e sei que tais sons atravessam o ar ressoando e agora não existem mais. Todavia, as coisas que esses sons significam não as percebi por nenhum sentido corporal, nem em lugar algum as vi a não ser no meu espírito. Depositei na memória não as suas imagens, mas as próprias substâncias¹³².

Ao que completa:

A memória contém ainda todas as relações e inumeráveis regras da aritmética e da geometria, que não foram impressas por nenhum sentido do corpo, uma vez que não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem podem ser tocadas [...] as linhas geométricas, cada uma conhecemos representando-as interiormente, sem pensar em nenhum objeto material¹³³.

¹³¹ *Conf.*, X. 8. 13,14,15

¹³² *Ibid.*, X. 9. 16,17

¹³³ *Ibid.*, X.12, 19

Com relação ao futuro, porém, não há como negar: não há um ser humano que não tenha pelo menos curiosidade de saber como será seu futuro. E qual o objetivo de saber o futuro? Talvez, quem sabe, para direcionar melhor o presente.

As produções cinematográficas, da mesma forma, também aguçam a criatividade e o desejo do homem, neste sentido: quer se saber do futuro, como se de fato ele existisse de forma objetiva e, dessa vez, totalmente independente, tanto do presente e ainda mais quanto ao passado.

Para Agostinho, a questão do futuro é ainda mais complicada que a do passado. Ele não tem, até certo ponto, clareza de onde provém a visão do futuro; a imagem do passado ele entende, vem da memória, mas quanto ao futuro, diz ele: “Confesso-te, meu Deus, que não sei se é análogo”¹³⁴.

Mas Agostinho não é do tipo que retrocede diante das dificuldades e busca entender esta inquietante questão. Diz ele sobre o futuro – e não só sobre o futuro, mas sobre a possibilidade de ser o futuro previsível:

O caso da previsão do futuro, com a qual se prevêem, como já existentes, as imagens das coisas que ainda não existem. Sei com certeza que nós premeditamos nossas ações futuras e que tal premeditação é presente, mas o ato que premeditam ainda não existe, porque é futuro [...] qualquer que seja a natureza dessa misteriosa previsão do futuro, não podem ver senão o que existe, mas o que existe não é futuro e sim presente. Por conseguinte, quando dizemos que vemos o futuro, não se vêem os próprios acontecimentos ainda inexistentes, isto é, o futuro, mas sim as causas ou sinais precursores que já existem¹³⁵.

Veremos agora, por meio de Agostinho, o que acontece quando prevemos o futuro ou quando supomos prever o futuro. Por tudo que já dissemos aqui, parece-nos já convincente que o futuro, que ainda não “é”, não pode ser dito. Com um exemplo corriqueiro e inegável, Agostinho afirma que o futuro, tal qual imaginamos prever, nada mais é que uma espécie de expectativa, criada a partir de experiências já gravadas antecipadamente em nossas mentes,

¹³⁴ *Conf.*, XI, 18,24

¹³⁵ *Ibid.* XI, 18, 24

em nosso espírito; ou seja, prevemos o futuro tão somente mediante fatos presentes e que, com a ajuda da memória, que nos traz a imagem de algo já experienciado por nós, nos permite prever o que ocorrerá no momento seguinte, no futuro, como explica Agostinho:

Vejo a aurora e posso predizer que o sol está para surgir. O fenômeno que observo está presente, o que vejo é futuro. Não é futuro o sol, que já existe, mas sim seu surgimento que ainda não se realizou; todavia, se eu não tivesse no espírito uma imagem desse surgimento, como tenho no momento em que falo, não o poderia prever. No entanto, nem essa aurora que vejo, que também precede o nascer do sol, nem a imagem dela são o próprio nascimento do sol: são os dois fatos presentes que vejo e que me servem para predizer um acontecimento futuro. Portanto, o futuro não existe, de maneira nenhuma pode ser visto; mas podemos dizê-los mediante os fatos presentes, que existem e que vemos¹³⁶.

Isto faz do futuro agostiniano, sem o apoio da memória e da acumulação das experiências passadas, guardadas no nosso espírito, imprevisível; o futuro é algo totalmente novo, uma nova criação. Somente se temos alguma impressão experienciada daquele fato, ou de fato da mesma natureza, é que somos levados, por uma crescente expectativa, a prever aquilo que ainda não “é”, por meio daquilo que já foi, com o auxílio da memória, como ele diz:

Realizo interiormente todas essas ações, no grande palácio da memória [...]. Aí estão também todos os conhecimentos que recorro, seja por experiência própria ou pelo testemunho alheio. Dessa riqueza de idéias me vem a possibilidade de confrontar muitas outras realidades, quer experimentadas pessoalmente, quer aceitas pelo testemunho dos outros; posso ligá-las aos acontecimentos do passado, deles inferindo ações, fatos e esperanças para o futuro, e, sempre pensando em todas como estando presentes¹³⁷.

Concluimos, portanto, nossa argumentação em favor da primazia do presente no pensamento de Agostinho, com sua própria conclusão, clara e definitiva: “Se futuro e passado existem, quero saber onde estão [...] todavia sei que, onde quer que estejam, não serão futuros nem passados, mas presentes”¹³⁸.

¹³⁶ *Conf.*, XI, 18,24

¹³⁷ *Ibid.*, X, 8,14

¹³⁸ *Ibid.*, XI, 19, 23

2.2 Primazia do presente na teoria bergsoniana

Assim como para Agostinho, o tempo para Bergson também é subjetivo, existe em nossas consciências, nas profundezas do nosso espírito. Contudo, em Agostinho, existem algumas especulações que tentam retirar de suas palavras um tempo objetivo, isto é, um tempo que independe da consciência do homem. Cremos ser isso apenas um problema hermenêutico. Em Bergson, entretanto, não iremos encontrar esse tipo de entrave. Sua filosofia e intenção são tão especialmente claras, no sentido de promover um tempo interior, que quase não há contestações ou alguém que, por um esforço muito grande, tente encontrar um tempo objetivo em sua doutrina. Daí o motivo pelo qual ficou conhecido como um Filósofo Espiritualista.

Veremos aqui que a questão da primazia do presente em Bergson também não está diretamente relacionada com o problema da existência do tempo, pois, como sabemos, Bergson também admite existência de um tempo subjetivo. Queremos agora identificar, em sua filosofia, como nossa consciência capta este tempo e como ele se nos apresenta.

Antes, porém, devemos deixar registrada uma inquietação em Bergson que parece ser própria das mentes que focam seus olhares para o estudo do problema do tempo. Lembramo-nos, também, naturalmente, da luta agostiniana com a noção de tempo que aprendera de seus pais¹³⁹. Uma noção admitida do senso comum e recepcionada sem o crivo do questionamento levava-o, e a todos, a serem verdadeiros reprodutores daquelas idéias, de geração em geração. A luta de Bergson, de certa forma, quanto à noção de tempo, que parece pairar sobre o inconsciente coletivo, é igualmente contra o senso comum, contudo, com uma dificuldade maior: o revestimento dado pelas ciências positivas parece dar a essa noção um

¹³⁹ Estamos nos referindo à citação do início deste capítulo: *Conf.*, XI.21, 17: “Quem se atreveria a dizer-me que não há três tempos – conforme aprendemos na infância e ensinamos às crianças, isto é, o passado, o presente e o futuro - mas somente o presente, porque os outros dois não existem?”.

status de verdade impossível de ser contestada. Se, por um lado, essas dificuldades de Bergson aumentam em relação às de Agostinho, por outro, diminuem grandemente, pois Bergson possui todo um legado deixado por Agostinho, um verdadeiro tratado sobre o tempo.

O tempo de Bergson é um tempo que não se pode medir, pois é um tempo que não possui extensão, pelo fato simples de não estar no espaço. Para ele, o tempo é duração, é heterogeneidade, o que significa dizer que não existem dois instantes idênticos. É um tempo que tem seus instantes tão imbricados e interdependentes um do outro, que se pode dar ao tempo bergsoniano um único nome: duração. Mas a noção de tempo que temos, assim como Agostinho e, ainda, hoje aprendido de nossos pais e da sociedade organizada, um tempo social, dividido em passado, presente e futuro, como Bergson o via? Qual o tratamento que Bergson deu à questão da tripartição do tempo? Será que ela existe na Filosofia bergsoniana? Nesse sentido, Bergson segue exatamente os mesmos passos de Agostinho e admite falar de um tempo passado, de um tempo presente e de um tempo futuro; mas, igualmente, impõe a mesma condição: só é possível falar nessas três modalidades de tempo se elevarmos a modalidade de tempo do presente a uma posição de primazia em relação às outras duas modalidades de tempo – passado e futuro:

É uma sucessão de estados em que cada um anuncia aquele que o segue e contém o que o precedeu. A bem dizer, eles só constituem estados múltiplos quando, uma vez tendo-os ultrapassados, eu me volto para observar-lhes os traços. Enquanto os experimentava, estes estão tão solidamente organizados, tão profundamente animados com uma vida comum, que eu não teria podido dizer onde qualquer um deles termina, onde começa o outro. Na realidade nenhum deles acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros. É, se quiser, o desenrolar de um novelo, pois não há ser vivo que não se sinta chegar pouco a pouco ao fim de sua meada; e viver consiste em envelhecer. Mas é da mesma maneira, um enrolar-se contínuo, como um fio numa bola, por isso nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora o seu caminho; e consciência é memória [...] pois o momento seguinte contém sempre além do precedente, a lembrança que este lhe deixou¹⁴⁰.

¹⁴⁰ BERGSON, 1979a., p. 16.

Quando Bergson usa uma única denominação para o tempo, a duração, que é a própria vida do indivíduo, de certa forma não quer negar a existência das outras modalidades de tempo, como as conhecemos – passado, presente e futuro; mas sua intenção não é outra senão a de negar a noção equivocada de tempo, que transforma esse mesmo tempo num imenso vazio; um tempo onde os instantes passados não têm nenhuma influência e relação com os instantes seguintes; um tempo sem interdependência, com um passado que ficou cristalizado na sua natureza de não-ser e que, por isso mesmo, não produz nenhum tipo de acumulação para o presente e, muito menos, para o futuro.

A noção de tempo do senso comum, aprofundada pelas ciências positivas, faz da experiência do tempo, que é vista de forma homogênea e justaposta em seus instantes, uma verdadeira fábrica de seres humanos sem história, sem princípio, sem meio e sem fim; é um verdadeiro renascer a cada instante. Mas não é assim que experienciamos o tempo em nosso espírito, em nossas consciências. Bergson, como nos diz Galeffi, aluno de um dos discípulos, amigo e biógrafo de Bergson, Jacques Chavelier: “Bergson se declara um empirista radical”¹⁴¹. Sendo um empirista radical, ele não poderia admitir essa noção de tempo, que é uma noção desassociada da nossa percepção, de como experienciamos o tempo em nosso espírito, em nossa consciência, em sua realidade.

Bergson, então, entende que tanto o passado como o futuro devem ser analisados a partir da idéia de presente.

Entretanto, assim como Agostinho, ele não está interessado numa busca incessante em apreender o presente e forçá-lo a dizer qual sua duração; não faz isso; não porque não tenha essa curiosidade, mas porque já sabe, por Agostinho, que seria um esforço vão.

¹⁴¹ GALEFFI, Romano. **Presença de Bérqson**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1961. p.7.

2.2.1 Passado e futuro: memória, conservação e expectativa

Essa aproximação na consciência, do passado com o presente e do futuro com o presente, comprova a intenção de estabelecer uma primazia do presente, na filosofia bergsoniana. Para entender melhor esse processo, essa ponte virtual que liga as modalidades do tempo – passado e futuro – ao presente, Bergson, semelhantemente a Agostinho, introduz na sua filosofia a noção de “memória”, que passa a ter um papel de destaque na construção de um ser histórico. Consciência é memória. Isso faz com que o momento seguinte do indivíduo contenha sempre, além do momento imediatamente precedente, as marcas dos outros momentos já passados. Bergson entende que o passado existe apenas em nossa consciência, sendo evocado através da memória que produz a lembrança das imagens do passado. Mas essas lembranças não são apenas lembranças vazias; são lembranças que trazem consigo as impressões deixadas pelas coisas que já experienciamos, ou seja, o passado deixa de existir, porque, evidentemente, já não é, contudo continua a existir imbricado no presente, acumulando-o e modificando-lhe a natureza. Seria, de fato, uma percepção presente das coisas passadas, nas palavras de Agostinho. Nas palavras de Bergson: um prolongamento do passado no presente, que, em essência, é a mesma coisa. Diz Bergson:

Entretanto, não há estado de alma, por mais simples que seja, que não mude a cada instante, pois não há consciência sem memória, não há continuação de um estado sem a adição ao sentimento presente da lembrança de momentos passados. Nisto consiste a duração. A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque encerra distintamente a imagem incessante crescente do passado, seja, mais ainda, porque testemunha a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós, à medida que envelhecemos¹⁴².

Em uma de suas conferências, quando tratava do “eu”, Bergson também destaca o importante papel da consciência, que, no presente, retém o passado através da memória, para

¹⁴² BERGSON, 1977a., p 25.

dela alimentar-se. Para Bergson, o “eu” é algo que transcende a todas as partes do corpo, no espaço e no tempo e, depois de analisar essa transcendência do “eu” no espaço, que, pela sua capacidade de transcender, de ver, alcança o que está distante do corpo, chegando até às estrelas, analisa-o no tempo. Diz ele:

O corpo é matéria, a matéria está no presente, e se é verdade que o passado aí deixa seus traços, são traços de passado apenas para uma consciência que percebe e interpreta que percebe à luz do que ela recorda: a consciência, ela sim retém o passado, enrola-se sobre si própria na medida em que o tempo passa a ser com ele um futuro que ela contribuirá para criar¹⁴³.

Em “*Memória e Vida*”, Bergson afirma:

Minha memória está aí, empurrando algo desse passado para dentro desse presente. Meu estado de alma, ao avançar pela estrada do tempo, infla-se continuamente com a duração que vai reunindo; por assim dizer, faz bola de neve consigo mesmo¹⁴⁴.

Em sua obra, “*O Pensamento e o Movente*”, ao falar da intuição, Bergson aborda novamente a primazia do presente, promovida pela consciência. Diz ele:

Será preciso renunciar a possuir a ciência universal virtualmente num princípio. A intuição de que falamos refere-se, sobretudo, à duração interior. Ela apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que penetra no futuro¹⁴⁵.

Para Bergson, essa dinâmica de acumulação do passado ou de experiências passadas no presente já está latente, em certo sentido, no processo evolutivo dos seres. Ao analisar o grau de importância da faculdade da inteligência e do instinto, este supostamente inferior àquela, afirma que são faculdades distintas e que se prestam para atividades também distintas, demonstrando que há “uma impossibilidade para a inteligência de assimilar o instinto”¹⁴⁶ e ainda: “o que há de essencial no instinto não poderia exprimir em termos

¹⁴³ BERGSON, 1979i., p. 83.

¹⁴⁴ *Idem.*, 2006a., p. 2

¹⁴⁵ *Idem.*, 1979f. p.114.

¹⁴⁶ *Idem.*, **Evolução criadora**. Trad. de Franklin Leopoldo ; Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979g. p. 114. (Coleção os Pensadores).

intelectuais, nem, por conseguinte, se analisar”¹⁴⁷. Bergson ainda declara: “Há coisas que só a inteligência é capaz de procurar, mas que por si mesma, jamais encontrará essas coisas, só o instinto as encontrará; mas ele jamais irá procurá-lo”¹⁴⁸.

Em decorrência do processo dessa análise dentro de um contexto do processo evolutivo das espécies, Bergson descobre que “a vida age analogamente como a consciência geral”, fazendo com que as espécies, por uma forma de transmissão hereditária, arrastem atrás de si o passado de sua espécie. Apenas para efeito ilustrativo e para visualizarmos que mesmo insetos são, no presente, a soma de toda a transmissão da carga genética que receberam de seus antepassados, em muitos casos, menos evoluídos, e que não seriam o que são, hoje, no presente, e também não teriam o “conhecimento instintivo” que têm no presente, se não arrastassem atrás de si toda a cadeia evolutiva de suas espécies, exemplifica ele:

É sabido que as diversas espécies de himenópteros paralisadores depositam seus ovos em aranhas, escaravelhos, lagartas que continuam a viver imóveis durante certo número de dias, e que servirão de alimento fresco às larvas [...] na picada que dão nos centros nervosos de sua vítima para imobilizá-la sem matá-la [...] regem-se com base nas diversas espécies de presas com que lidam respectivamente. A escólia, que ataca a larva cetônia, pica-a num só ponto [...], pois a picada em outros gânglios poderia ocasionar putrefação [...]. A amófila encrespada dá nove golpes de ferrão sucessivos em nove centros nervosos de sua lagarta e por fim lhe abocanha a cabeça e a mastiga levemente, precisamente o suficiente para determinar a paralisia sem causar a morte¹⁴⁹.

Como esses exemplos, Bergson cita muitos outros querendo argumentar em favor da primazia do presente, mas não uma primazia que elimina ou diminui o passado e o futuro, e, sim, uma primazia que deles se alimenta. Inegavelmente, porém, ela existe e, como existe, está no presente, não nas outras modalidades de tempo. Esses insetos citados agem assim porque certamente “aprenderam” por herança e pelas marcas da evolução de suas espécies. Assim também ocorre em nossas consciências, vivemos hoje no presente, mas, de forma

¹⁴⁷ BERGSON, 1979g., p. 195

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.186

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.198

alguma somos hoje o que “só” somos hoje; antes, somos o que somos e nosso passado que se arrasta atrás de nós, sendo parte integrante do que somos:

As coisas ocorrem como se a célula conhecesse das outras células o que interessa, o animal conhecesse dos outros animais o que possa utilizar; tudo o mais permanece nas sombras. Tem-se a impressão de que a vida, desde que se contraiu numa espécie determinada, perde contato com o restante dela mesma, exceto, no entanto, um ou dois pontos que interessam à espécie que acaba de nascer. Como não perceber que a vida age no caso como a consciência em geral, como a memória? Arrastando tudo atrás de nós, sem disso nos apercebemos, a totalidade do nosso passado; mas nossa memória só derrama no presente duas ou três lembranças que completarão por algum aspecto nossa situação atual¹⁵⁰.

Na sua obra *“Ensaaios Imediatos dos Dados da Consciência”*, Bergson também deixa transparecer seu pensamento acerca da primazia do presente. Diz ele:

Que existe da duração fora de nós? Apenas o presente, se antes preferirmos a simultaneidade. Sem dúvida, as coisas exteriores mudam, mas seus movimentos só se sucedem para uma consciência que os recorda. Observemos fora de nós, num dado momento, um conjunto de posições simultâneas: das simultaneidades anteriores não fica nada¹⁵¹.

Ainda com relação à memória, responsável pelo elo entre o passado e o presente e entre o futuro e o presente, Bergson a vê como uma atividade unificadora no processo da continuidade, no fluir da vida, da duração.

Como já dissemos, Bergson entende a duração interna como a vida contínua, não interrompida de uma memória. Para ele, esse importante elemento da duração – a memória – subsiste sob duas formas: memória hábito, que é responsável por repetir e tornar presente o efeito prático de experiências passadas, e a memória recordação, que reproduz o passado enquanto passado, revivendo-o. A memória recordação registra, sob forma de lembranças, todos os acontecimentos da nossa vida cotidiana:

O homem possui a consciência do passado, do presente e do futuro. As duas primeiras já são memória, enquanto a última ainda busca um processo de plasmação. O presente é o que existe para o sujeito, uma vez que o passado

¹⁵⁰ BERGSON, 1979g., p. 195

¹⁵¹ *Idem.*, 1988, p.156.

sobrevive no presente. Ele é, pois, inconscientemente, mera representação. Junta-se ao momento presente uma totalidade de experiências de momentos passados, que se lançam ao futuro-momento de previsão inexata, mas pleno de ambições, desejos e projetos. A consciência tem uma função biológica, objetivando adaptar-se à ação presente. De nada servirá para agir no presente, apenas ter consciência da totalidade do passado. Assim, ela só traz à luz recordações que são úteis para uma ação imediata. Tudo que interessa ao sujeito vai sendo dirigido à ação presente¹⁵².

Quanto ao futuro, assim como Agostinho, Bergson também o vê como presente das coisas futuras. Para ele, uma das principais características da duração é a evolução criadora, o que significa afirmar a impossibilidade da previsão do futuro, como querem que seja possível os deterministas. Assim como Agostinho se utilizou do exemplo da previsão do nascimento do sol, com base nas experiências passadas, gravadas no espírito e na experiência presente, a aurora, que já anuncia o nascimento do sol, Bergson entende que o que se tem do futuro e o que se vê do futuro, é visto e tido no presente; um presente que já é, por si só, carregado das experiências passadas. Considerando ainda que o futuro também esteja imbricado no presente e no passado, sob forma de expectativa, podemos afirmar a primazia do presente sobre o futuro, uma vez que é nele que vivemos e que percebemos as expectativas do futuro: “A consciência é o traço de união entre o que já é e o que será, ponte entre passado e o futuro”¹⁵³.

¹⁵²GUIMARÃES, 1989, p. 79.

¹⁵³*Ibid.*, p. 61.

3 ETERNIDADE E CONTINUIDADE DA DURAÇÃO: Agostinho e Bergson

3.1 A questão da eternidade em Agostinho

O problema do tempo tem sido motivo de intensos debates em diversas épocas, trazendo inúmeras questões a serem resolvidas. Uma delas é a de tentar sincronizar o tempo geral das matemáticas e das ciências com o tempo interno do indivíduo¹⁵⁴. Esta é, de fato, uma das grandes dificuldades da reflexão sobre o tempo. Contudo, um dos maiores e mais polêmicos problemas trazidos por essa reflexão é o que trata da transição de um tempo vivenciado para a eternidade¹⁵⁵. São muitas as tentativas de apreender essa espécie de “negação do tempo”, desse “prolongamento de um presente que não passa”.

Na história do pensamento encontramos definições muito variadas para o termo “eternidade”. Não é raro encontrarmos também definições desse termo sintetizadas em pequenas frases ou expressões, geralmente baseadas em escritos do Velho e do Novo

¹⁵⁴ Sobre a transição do “tempo objetivo” para o “tempo interno” do indivíduo, ao analisar a teoria da relatividade de Einstein, Bergson, como está registrado em BERGSON 2006, p.2, surpreende-se ao perceber que “não só as teses de Einstein não pareciam mais contradizer a crença natural dos homens num tempo único e universal, como a acompanhavam de um começo de prova”. Conforme se registra na p.1 dessa mesma obra, seu interesse, ao analisar essa questão, era o de “saber em que medida a concepção de duração era compatível com as visões de Einstein sobre o tempo”. Na p.55 dessa mesma obra, Bergson chega à conclusão de que o tempo de Einstein é um “tempo impessoal. Essa é a hipótese do senso comum. Afirmamos que poderia igualmente ser a de Einstein, e que a teoria da relatividade é feita sobretudo para confirmar a idéia de um tempo comum a todas as coisas”. Finalmente, na p.52 dessa mesma obra, Bergson percebe que a dificuldade da referida transição ainda continua existindo. Indaga ele: “Como passamos desse tempo interior para o tempo das coisas?”.

¹⁵⁵ Sobre esta transição do “tempo” para a “eternidade”, Teilhard de Chardin, cientista e filósofo, tem uma teoria surpreendente, que foi sintetizada por POERSCH, J.L. **Evolução e Antropologia no espaço e no tempo**: síntese da cosmovisão de Teilhard de Chardin. São Paulo: Herder, 1972. p. 21: “O tempo é a duração dos acontecimentos ou fenômenos. Por isso o conceito de tempo evoca, necessariamente, o conceito de movimento, que é a sua única razão de ser. Para nossas observações, tempo e movimento são dois termos perfeitamente paralelos. Sem tempo não há movimento e sem movimento não há tempo. A duração do movimento é a própria essência do tempo [...]. O tempo somente deixará de existir com a completa cessação universal do movimento e dos fenômenos. Isso unicamente é possível pelo repouso absoluto da matéria, elevada até o último limite de sua realização, pela atualização de toda a sua potência. Tal situação coincide com a superação definitiva do tempo, transformado em natureza eterna [...]. A limitação do tempo não é somente um postulado da razão, mas é demonstrada pela própria ciência física, que já possui condições de medir as durações finitas do mundo físico em movimento e transformação. Se o tempo do mundo nunca terminasse, nunca se tornaria eterno, pois somente terminado, ele pode adquirir um sentido de eternidade. A lei da entropia e o enrolamento cósmico vêm demonstrar, pela ciência, a necessidade irrevogável da completa cessação do tempo, pelo total esgotamento das energias físicas que produzem o movimento”.

Testamento, como por exemplo: “Um dia diante do Senhor é como mil anos”, “Eu sou o que Sou”, “Eu sou o Alfa e o Omega, o princípio e o fim”, entre outras definições clássicas. A eternidade, apesar de ser um tema de caráter teológico¹⁵⁶, possui uma dimensão filosófica¹⁵⁷, de forma que, desde a antiguidade, tem sido pensada por grandes nomes da história da filosofia.

As diversas abordagens da eternidade nos parecem dar a impressão de que estamos falando de “várias eternidades”, isto é, de vários sentidos em que pode ser aplicada ou examinada. Dentre essas variadas abordagens, a elaborada por Agostinho de Hipona é digna de destaque, como bem sugere Borges: “O melhor documento da primeira eternidade é o

¹⁵⁶ Sobre a abordagem do termo “eternidade” na teologia, assim informa LEXICON, 2003, p. 259: “Eternidade não é tanto a duração ilimitada do tempo, nem uma atemporalidade absoluta, mas sim o transcender do tempo e de sua característica mais limitadora: a sucessão ou segmentação. A percepção da eternidade que a pessoa pode ter é demasiado condicionada por seu ser estar imerso no tempo. A eternidade é a distinção lógica máxima em relação ao tempo humano [...]. A eternidade, portanto, só é compreensível como uma qualidade do ser de Deus, como modelo de uma existência perfeita, imutável em sua totalidade ontológica e que exclui a imanência e a sucessão [...]. Na bíblia, para indicar o modo como vive o Deus de Israel se usa o termo “Olam”, que indica a superioridade absoluta de Deus em relação à humanidade e também seu primado temporal relativamente aos seres humanos e ao mundo (cf., por exemplo, SL 102.25-29; JÓ 38:4 e GN 1:1). Assim, o tempo que flui não tem para Deus o mesmo valor que tem para o ser intramundano [...]. Enquanto o ser humano vive imerso no tempo, e esse seu modo de ser preenche o tempo, que decorre desde a criação até o fim dos tempos em um suceder-se de gerações, Deus, todavia, não tem esse limite [...]. Em razão dessa eternidade, Deus antecede todas as coisas criadas [...]. A redenção de Cristo patenteia o desejo de Deus comunicar ao homem, pela graça, sua própria eternidade. Isto significa que na nova aliança o ser humano é chamado a abandonar seus limites ontológicos ligados ao tempo terrestre e histórico, para ingressar no modo de existência de Deus: o ser humano redimido começa a viver a eternidade”.

¹⁵⁷ Sobre a abordagem do termo “eternidade” na filosofia, assim informa ABBAGNANO, 2000, p. 378: “Esse termo tem dois significados fundamentais: 1º duração indefinida no tempo; 2º intemporalidade como contemporaneidade. A filosofia grega conheceu ambos os significados. Heráclito expressou o primeiro ao afirmar que o mundo “foi desde sempre, é e será fogo vivo que se acende a intervalos e a intervalos se apaga” (FR.3º, Diels). Platão contrapôs explicitamente os dois significados: “Da substância eterna dizemos erroneamente que era, que é e que será, mas na verdade só lhe cabe o é, ao passo que o era e o será devem ser predicados apenas da geração que procede no tempo” (TIM. 37e). Aristóteles utilizou ambos os conceitos [...] Plotino repete a concepção de Parmênides e de Platão: eterno é o que não era nem será, mas apenas é. A duração, porém, é peculiar às coisas que estão sujeitas ao momento local e para o resto são imutáveis, como ocorre com o céu, que é, por isso, algo de intermediário entre a eternidade e o tempo. Esse conceito também foi adotado pelo racionalismo moderno. Spinoza identifica a eternidade como a existência da substância, porque implícita em sua essência e, portanto, necessária [...] Leibniz afirma, contra Locke, a precedência de uma “idéia do absoluto”, que serviria de fundamento à noção de eternidade [...]. Toda a filosofia hegeliana é concebida do ponto de vista da eternidade [...]. “Intemporalidade” e “presente eterno” são as expressões mais repetidas também na filosofia contemporânea”.

quinto livro das *Enéades*; o segundo, ou cristã, o décimo segundo livro das *Confissões* de Santo Agostinho”¹⁵⁸.

Agostinho foi conduzido a analisar a questão do tempo e, conseqüentemente, da eternidade, a partir de sua controvérsia, principalmente contra o maniqueísmo¹⁵⁹, como afirma Rufino:

Agostinho é levado a teorizar sobre o tempo por conta da controvérsia com os maniqueus. Sua teoria do tempo passa obrigatoriamente por esse prisma,

¹⁵⁸ BORGES, 1991, p. 21.

¹⁵⁹ O Maniqueísmo foi uma espécie de seita fundada por Mani, no século III ac. Ele acreditava que a difícil situação humana era causada por dois princípios que co-existem naturalmente em todos os seres humanos: o primeiro espiritual e luminoso e o segundo material, físico e tenebroso. Basicamente a doutrina maniqueísta está fundamentada sob o pilar da existência desses dois princípios antagônicos: o bem e o mal. O bem sendo representado por Deus e o mal por Satanás. Sua doutrina misturava as doutrinas de Zoroastro com o Cristianismo. Agostinho participou desse grupo, durante nove anos, como “ouvinte” (espécie de catecúmeno, que não se obrigava a todos os votos exigidos pela seita, diferentemente dos “eleitos”, que se envolviam diretamente com seus rituais e cerimônias) atraído pela solução apresentada pelo maniqueísmo, relativamente à origem do mal, que isentava Deus de toda a responsabilidade pelos males existentes no universo. Isso fica claro quando afirma em suas *Confissões*, V.10,20: “Certa religiosidade que possuía me obrigava a crer que um Deus bom não podia ter criado uma natureza má [...] me parecia mais justo crer que não tivesses criado o mal nenhum, do que acreditar que a natureza do mal – como eu a imaginava – proviesse de ti”. Isso também é confirmado por COSTA, 2002, p. 58,59: “Os maniqueus, e Agostinho, durante o tempo em que pertenceu a essa seita, estavam preocupados em responder a uma simples pergunta: como é possível conciliar as maldades presentes no mundo – as injustiças, as desgraças, os ódios, as pestes, as calamidades, as misérias dos homens, os defeitos das sociedades e muitas outras com a bondade de Deus? Ou seja, Deus, O Bem, pode ser causa do mal? Ou devemos atribuir a um outro ser tão poderoso quanto Ele a causa do mal? Tentando responder a tal dilema, os maniqueus vão construir uma doutrina que isenta Deus de toda responsabilidade pelos males existentes no universo e o homem pelas maldades praticadas individualmente”. Posteriormente, já afastado do maniqueísmo, Agostinho reconhece em suas *Confissões* V.10,20 que: “desse princípio peçonhento derivam todos as outras idéias errôneas”, tornando-se forte opositor das doutrinas de Mani, como afirma em suas *Confissões*, XIII,30,45: “Escutei, Senhor meu Deus, e consegui recolher uma doce gota da tua verdade. Compreendi que a alguns desagradam as tuas obras. Sustentam que muitas delas criaste impelido pela necessidade; assim por exemplo, a estrutura dos céus e o sistema dos astros. Dizem que essas não foram criadas por ti, mas que já existiam, provindas de outra fonte. Tu as terias apenas reunido, compondo-as e coordenando-as, quando edificaste as muralhas do mundo, depois de teres vencido os teus inimigos, para que cativos, nessa construção, não pudessem de novo rebelar-se contra ti. Quanto aos outros seres, não os terias criado nem ao menos ordenado; assim por exemplo os corpos carnis, os animais menores e tudo o que se radica na terra; teria sido um espírito hostil e uma natureza não criada por ti e oposta à tua; quem teria gerado e formado tais seres nas regiões inferiores do universo. São loucos os que assim falam porque não vêem as tuas obras através do teu espírito; nem nelas te reconhecem”. E ainda em suas *Confissões* V,7.13: “Meu entusiasmo pelos escritos dos maniqueus acabou. Pois se o mais famoso entre eles, Fausto, bispo maniqueu, mostra-se tão inepto para resolver as questões que me angustiam, que poderia esperar dos outros mestres? Todavia, mantive relacionamento com ele, baseado no grande interesse comum pela literatura, que eu, como professor, ensinava aos jovens de Catargo. Lia com ele as obras que ele desejava conhecer, e as que eu julgava adequadas à sua inteligência. De resto, depois de conhecê-lo, meu propósito de prosseguir naquela seita caiu por terra, mas não a ponto de separar-me totalmente dela. Não havendo, por assim dizer, nada melhor, decidi permanecer no ponto a que chegara, enquanto não aparecesse algo mais calmo, que merecesse ser abraçado. Dessa forma, aquele Fausto, que foi para muitos uma armadilha mortal, sem que soubesse, começou a afrouxar o laço que me prendia”.

pois é por conta dessa controvérsia que ele desenvolve seus argumentos sobre a temática¹⁶⁰.

3.1.1 A controvérsia com os maniqueus

O cerne dessa principal polêmica, que envolve, primordialmente, a questão da eternidade, perpassa pela provocante pergunta feita pelos maniqueus: O que fazia Deus antes de criar a terra?

Agostinho apresenta a argumentação maniquéia da seguinte forma:

Certamente estão ainda mergulhados na cegueira do velho homem aqueles que dizem: que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? E acrescentam: se estava ocioso e nada realizava, porque não ficou sempre assim, continuando a abster-se do trabalho? Se existia em Deus um movimento novo, uma vontade nova de criar uma criatura que ele ainda não tinha feito antes, como se pode falar de verdadeira eternidade, onde nasce uma vontade que antes não existia? Mas a vontade de Deus não é uma criatura; é anterior a toda criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador. Essa vontade pertence à própria substância de Deus. Mas se algo surgiu na substância de Deus que antes não existia, não é justo denominá-la substância eterna. Pelo contrário, se era eterna a vontade de Deus que existisse a criatura, por que não é eterna também a criatura?¹⁶¹.

Fica evidente a intenção dos maniqueus: deixar seus oponentes em situação embaraçosa. Se reconhecem a mudança na vontade de Deus, caem no precipício de negar-lhe a eternidade, pois é próprio do eterno permanecer. Se, por outro lado, admitem a existência co-eterna das coisas, admitem integralmente o pensamento dos maniqueus.

Para responder aos questionamentos sugestionadores dos maniqueus, Agostinho, cautelosamente, desvia a indagação para outra direção, procurando estabelecer parâmetros para sua resposta e, ao mesmo tempo, esvaziar a pergunta dos maniqueus, uma vez que, para Deus, não há passado nem futuro, mas apenas um “eterno presente”; isto é, Deus tudo vê de forma compacta e ao mesmo tempo, no “esplendor de sua sempre imutável eternidade”.

¹⁶⁰ RUFINO, 2003, p.35.

¹⁶¹ *Conf.*, XI.10.12.

Agostinho reconhece, entretanto, o esforço deles para conhecer as coisas eternas, mas adverte: nunca conseguirão chegar a esta compreensão; pelo menos enquanto não se desvencilharem das realidades passadas e futuras.

Para Agostinho, não cabe sequer a pergunta sobre o que Deus fazia antes da criação, ou ainda, porque não quis criar antes o que criou depois. Essas questões pressupõem mudança, e esta é antítese de eternidade.

Eles – os maniqueus – estavam querendo achar um Deus que em sua própria natureza é livre, por sua eternidade e soberania, preso aos mesmos caprichos de suas consciências. Sua maneira de entender esta questão estava completamente equivocada, jamais compreenderiam que, em certo sentido, “o princípio”¹⁶² não o é em relação a Deus e, sim, em relação às criaturas. Todas as coisas foram criadas por Ele e para Ele. Em Deus não pode haver, e não há movimentos, pois isso é próprio da criatura finita e não do Criador infinito, como afirma Agostinho:

O céu e a terra existem e, através de suas mudanças e variações, proclamam que foram criadas [...], e todas as coisas proclamam que não se fizeram por si mesmas: Existimos porque fomos criados; mas não existimos antes de existir, portanto não podíamos ter criado a nós mesmos¹⁶³.

Parafraseando as palavras de Agostinho, como poderia uma obra de arte existir antes da existência do seu criador? Se a pintura é contemplada, e enche cada vez mais partes do corpo, até ficar todo ele tomado de um sentimento estético indescritível, ela – a pintura – estará sempre proclamando que foi criada. Até mesmo seu valor é avaliado não pela sua beleza em si, mas pela importância do seu criador. Maior honra terá a obra em proclamar que é criatura, e nunca se dirá co-existente com seu criador, do contrário não seria criatura; e

¹⁶² Referência à passagem escriturística utilizada como base, pelos maniqueus, para o questionamento da cosmovisão cristã. Sobre ela diz MAMMI, Lorenzo. **Santo Agostinho, o tempo e a música**. São Paulo: USP, 2002. p. 262: “*No princípio Deus Criou o céu e a terra*”. O que fazia antes desse princípio? Como é possível que um ser eterno e imutável comece a fazer alguma coisa? Essa pergunta, para Agostinho, não faz nenhum sentido: não há um antes desse princípio.

¹⁶³ *Conf.*, XI.3,4.

muito menos dirá ser a causa de sua própria existência e, ainda que possível fosse, já estaria denunciada sua falácia, numa simples contemplação.

Assim também é o sentimento da criação toda em relação ao seu criador, apenas com uma diferença: a tela produzida é posterior ao seu criador, porém, este, por ser também criatura de um Criador, só pode criar a partir de uma outra matéria. Com a criação de Deus ocorre exatamente o contrário, como afirma Agostinho em suas *Confissões* e conversa com seu Criador:

Certamente não fizestes como o artista, que se serve de um corpo para formar outro corpo, imprimindo-lhe, segundo a inspiração do espírito, a imagem que seu olhar interior descobre [...] nem tinha à mão matéria alguma com que modelasses o céu e a terra [...], portanto, disseste uma palavra e as coisas foram feitas, com a tua palavra as criastes¹⁶⁴.

Nem mesmo em suas “eternas palavras” há sombra de mudanças ou variação, do contrário, onde estaria o conselho eterno? Em Deus, devido a sua eternidade, não se pode pensar na linguagem, assim como em nós ocorre: sucessivamente e depois do pensamento. Nele, pensamentos, palavras e frases, tudo acontece ao mesmo tempo. Os tipos de antropomorfismo¹⁶⁵ por vezes nos dão uma falsa impressão de sucessão em suas palavras e atos, porém como o entenderíamos nós, pelo menos em fagulhas, se não utilizássemos esse recurso de dizer as coisas concernentes a Deus através das coisas que conseguimos entender?

Pois o que foi dito não foi sucessivamente proferido – uma coisa concluída para que a seguinte pudesse ser dita, mas todas as coisas proferidas simultânea e eternamente. Se assim não fosse, já haveria tempo e mudança, e não verdadeira eternidade e verdadeira imortalidade¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *Conf.*, XI.3,5.

¹⁶⁵ Assim é definido o termo na ENCICLOPÉDIA BARSA. Rio de Janeiro, São Paulo: Encyclopaedia britânica do Brasil, 1994. vol. 2, p. 484: Antropomorfismo: Em sentido usual, significa a utilização de atributos humanos para representar ou explicar o não-humano. Os antropomorfismos existentes na Bíblia foram arrolados pela tradição exegetica: o dedo de Deus, a cólera, a sabedoria, o ciúme, a piedade, o arrependimento de Deus, seus desejos e projetos [...]. Esses antropomorfismos, em conjunto, justificam-se por um princípio geral, ou seja, pela necessidade em que se encontra a pessoa que fala de utilizar uma linguagem que possa ser compreendida por aqueles que a ouvem.

¹⁶⁶ *Conf.*, XI. 7, 9.

Por isso, ao responder à pergunta: O que fazia Deus antes de criar o mundo? Agostinho diz: “Aqueles que falam assim, ainda não te compreenderam [...]; ainda não compreenderam como se fazem as coisas criadas por ti e em ti”¹⁶⁷. Em Deus, não há devir, apenas ser. “Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente”¹⁶⁸.

Com esse desvinculamento do “tempo perguntado” pelos maniqueus e a eternidade divina, Agostinho esvazia seus argumentos e, concluindo, cita que, antes da criação, “Deus preparava o inferno para aqueles que perguntam estes profundos mistérios”¹⁶⁹.

Com essa argumentação, confrontando o “tempo perguntado” pelos maniqueus com a eternidade de Deus, Agostinho põe por terra toda cadeia de pensamento do mito maniqueu, de uma criação co-eterna e, assim sendo, sem um criador.

Agostinho afirma, de forma racional, não apenas mística, a existência de um Deus eterno e uma criação não eterna, por sua própria natureza, e que todas as coisas foram criadas por Deus, quer direta ou indiretamente, e que não cabe a pergunta: “o que Deus fazia antes”, pois, antes da criação, não havia tempo, nem homem, para que se possa utilizar o termo “antes”, nem criação, apenas Deus em seu atributo incomunicável de imutabilidade, em sua eternidade:

Porventura, Senhor, tu és eterno, já não conheces o que te digo? Não vês no tempo o que se passa no tempo? Por que motivo te narro então tantos acontecimentos? Não é, certamente, para que os conheças por mim, mas para despertar meu amor por ti¹⁷⁰.

A partir desse conceito de eternidade e em contraponto com ele, Agostinho desenvolve, de forma mais elaborada, sua teoria sobre o tempo, abordando entre outros

¹⁶⁷ *Conf.*, XI.10.11.

¹⁶⁸ *Ibid.*, XI.10.11.

¹⁶⁹ *Ibid.*, XI.10.12.

¹⁷⁰ *Ibid.*, XI. 1.1.

aspectos, sua subjetividade e, pela memória, as noções de passado, presente e futuro, como vimos nos capítulos anteriores.

A controvérsia de Agostinho com os maniqueus sobre o que Deus fazia antes de criar o mundo levou-o a afirmar a eternidade de Deus e, assim procedendo, inegavelmente, admite a possibilidade de um “tempo” para “além-do-tempo”. Ele o faz, entretanto, buscando apoio nas revelações, não diminuindo, por isso, de forma alguma, o valor lógico e racional de seus argumentos. Fica evidente, de igual modo, que Deus, sendo eterno – Ele sozinho – sem ninguém com quem tome conselho –, é também livre para criar; e o que criou, criou segundo sua exclusiva, soberana e eterna vontade:

Tuas obras te louvam para que te amemos, e nós te amamos para que tuas obras te louvem; elas que tiveram início e fim no tempo, nascimento e morte, progresso e regresso, beleza e imperfeição. Todas elas têm sucessivamente manhã e tarde, ora oculta ora manifesta. Do nada foram criadas por ti, não da tua substância; não de alguma matéria tua que existisse antes, mas de matéria concreta, criada por ti, ao mesmo tempo em que lhe deste uma forma sem nenhum intervalo de tempo. Uma é a matéria do céu e da terra. Essa matéria foi tirada da matéria informe, mas essas duas operações foram simultâneas, de forma que entre a forma e a matéria não houve intervalo de tempo¹⁷¹.

A possibilidade da eternidade está intimamente ligada com a questão da imutabilidade. Para Agostinho, Deus é um eterno “ser”, que não muda e que não possui sequer sombra de variação; mais que isso, ele é único sob essas condições:

A imutabilidade de Deus é necessariamente concomitante com sua asseidade. É a perfeição pela qual não há mudança nele, não somente em seu Ser, mas também em suas perfeições, em seus propósitos e em suas promessas. Em virtude deste atributo, ele é exaltado acima de tudo quanto há, e é imune de todo acréscimo ou diminuição e de todo desenvolvimento ou decadência em seu Ser e em suas Perfeições [...] Até a razão nos ensina que não é possível nenhuma mudança em Deus, visto que qualquer mudança é para melhor ou para pior. Mas em Deus, a perfeição absoluta, melhoramento e deterioração são igualmente impossíveis¹⁷².

¹⁷¹ *Conf.*, XIII, 33, 48.

¹⁷² BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. Campinas: Luz para o caminho, 1998. p. 61.

Como já dissemos, a controvérsia com os maniqueus, além de outras,¹⁷³ foram de grande importância na construção da teoria do tempo de Agostinho, e, de forma muito particular, para a questão da eternidade. Esses debates provocaram e estimularam sua mente, fazendo-o refletir seriamente sobre o problema. Contudo, não se pode esquecer também da presença do aspecto místico na construção do seu pensamento acerca da eternidade.

3.1.2 A transição mística do tempo para a eternidade

O sétimo dia, porém, não tem tarde nem repouso, porque o santificaste para permanecer eternamente. Aquele descanso, com que repousaste no sétimo dia depois de tantas obras muito boas – que realizaste sem cansaço – é um anúncio que nos vem pela palavra da tua escritura: também nós, descansaremos em ti, no sábado da vida eterna, depois dos nossos trabalhos, que são bons porque os concedestes a nós¹⁷⁴.

¹⁷³ Uma outra importante controvérsia, de caráter mais teológico, ainda teria despertado Agostinho para a questão da eternidade, desta feita, com Pelágio, monge britânico, eunuco, natural da Irlanda, que se engajou em intenso conflito contra Agostinho, numa questão que envolvia basicamente o problema do livre-arbítrio. Isto é confirmado por BORGES. Jorge Luis. **História da eternidade**. 4. ed. Trad. de Carmem Cirne Lima. São Paulo: Globo, 1991.p. 21: “A eternidade permaneceu como atributo da ilimitada mente de Deus, e sabe-se muito bem que as gerações de teólogos tem trabalhado essa mente a sua criação e semelhança. Nenhum estímulo tão vivo quanto o debate da predestinação. Quatrocentos anos depois da paixão e morte de Cristo, o monge inglês Pelágio incorreu no escândalo de pensar que os inocentes que morrem sem o batismo alcançam a glória. Agostinho, bispo de Hipona, o refutou com indignação aclamada por seus editores. Observou a heresia dessa doutrina: a negação de que no homem Adão todos nós homens já pecamos e perecemos, o esquecimento horrível de que essa morte se transmite de pai para filho pela geração carnal – adiante que segundo a justiça todos nós merecemos o fogo sem perdão, mas que Deus determina salvar alguns, segundo seu arbítrio”. Sobre a importância deste debate comenta SPROUL, R.C. **Sola gratia**: a controvérsia sobre o livre arbítrio na história. São Paulo: Cultura Cristã, 2001. p. 31: “A questão entre Pelágio e Agostinho era clara. Não estava ofuscada por argumentos teológicos intrincados, especialmente no começo. Nunca houve, talvez, uma outra crise de igual importância na história da igreja na qual os oponentes tenham expressado os princípios em debate tão clara e abstratamente. Somente a disputa Ariana pode ser comparada a ela”. Para Pelágio, diferentemente de Agostinho, o homem continuava habilitado, mesmo depois da queda, a fazer o bem se assim desejasse e que não se fazia necessário uma assistência especial da graça de Deus para que o ser humano o obedecesse. Para Agostinho, entretanto, esta assistência da graça era essencial e indispensável, sendo outorgada por Deus, na eternidade. Este debate tem sido atualizado ao longo da história do cristianismo: No século XVI foi revivido de forma intensa pelos reformadores Lutero e Calvino, além de outros, que subscreviam a posição agostiniana, enquanto Erasmo de Roterdã, além de outros, à de Pelágio. No século XVII mais uma vez o debate reaparece, quando um dos mais entusiasmados seguidores de Pelágio, o holandês Thiago Armínio retoma a questão. Para combatê-lo, os calvinistas, reunidos em concílio, formularam um documento que ficou conhecido como “Os Cânones de Dort”, reafirmando, como crença oficial da Igreja Reformada, a posição agostiniana. No século XIX o debate toma força novamente, desta vez com os puritanos ingleses, que formularam a “Confissão de Fé de Westminster”, para ratificar a posição de Agostinho. Na contemporaneidade o debate ainda continua de forma intensa, atualizado, principalmente, por calvinistas e arminianos.

¹⁷⁴ *Conf.*, XIII, 36.51.

Uma das mais marcantes experiências de esperança da continuação da vida da consciência após a morte física que Agostinho desfrutou foi, certamente, na última conversa com sua mãe – Mônica –, ao aproximar-se o dia da sua morte. Relata Agostinho que, depois de uma cansativa viagem, conversava com sua mãe, olhando para o futuro, sobre “qual seria a vida eterna dos santos”. Numa experiência mística, chegando ao “íntimo de suas almas”, por “intuição”, por um momento pensaram ter alcançado fagulhas da vida por vir; e, como afirma, naquele momento de contemplação, “o mundo, com todos os seus prazeres, perdia para nós todo valor e minha mãe me disse: “Meu filho, nada mais me atrai nesta vida [...] Deus me satisfaz amplamente, porque te vejo desprezar a felicidade terrena para servi-lo”¹⁷⁵.

Esse diálogo é de fundamental importância para termos noção da esperança que Agostinho alimentava de uma vida além de sua vida física; e não somente isso, mas também de como a considerava, analogamente à sua mãe, mais importante e mais pujante que a vida terrena. Agostinho tinha plena convicção de que sua mãe havia sido predestinada¹⁷⁶, não por merecimento, e que essa convicção, baseada em seus frutos, dava-lhe condições plenas de afirmar que “ela não responderá que nada deve, por medo de ser convencida do contrário [...], mas, ela responderá que sua dívida lhe foi perdoada por aquele a quem ninguém pode restituir o que ele pagou por nós sem ser devedor”¹⁷⁷.

Tomado de uma perplexidade gratificante, pelo testemunho corajoso de sua mãe ao ser perguntada se não tinha medo de deixar seu corpo longe de sua terra natal, ao que respondeu, segundo seu próprio relato, que “para Deus nada é longe, nem devo temer que, no

¹⁷⁵ *Conf.*, X.25.

¹⁷⁶ Esta é uma doutrina característica de Agostinho. Ele a aborda densamente nos dois volumes de seu tratado sobre a graça. Em síntese, esta doutrina é uma consequência lógica de sua antropologia: com o pecado, o homem tornou-se tão corrompido quanto poderia ter sido, isto é, teve sua “essência” totalmente corrompida, não restando, neste homem, bem algum capaz de habilitá-lo a aproximar-se de Deus novamente. A antropologia Agostiniana influenciou profundamente o pensamento protestante reformado, dando origem à doutrina da “depravação total do homem”. Não sendo este homem capaz de, por sua própria vontade, voltar-se para Deus, por estar morto espiritualmente, como consequência do pecado, resta-lhe, como única alternativa, contar com a graça de Deus. Antes da fundação do mundo (por isso o termo predestinação), Deus escolheu, graciosamente, alguns para reabilitar (do seu estado de depravação total) e salvar suas almas.

¹⁷⁷ *Conf.*, XIII, 35.

fim dos séculos, Ele não reconheça o lugar onde me ressuscitará”¹⁷⁸. Tendo, finalmente, falecido sua mãe, refletiu e chegou à conclusão de que:

De fato não parecia justo celebrar o funeral com lamentos e choros, pois essas demonstrações servem usualmente para deplorar a morte como infelicidade ou como aniquilamento total, ao passo que essa morte não era uma desgraça, nem para sempre¹⁷⁹.

A clareza e a convicção de uma “vida eterna” após a vida física inundara a mente de Agostinho, de forma definitiva, fazendo-o produzir um belíssimo salmo com o qual finalizamos sua compreensão de eternidade:

Que se lembrem com piedosa emoção dos que foram meus pais nesta vida transitória [...] Que se lembrem dos meus concidadãos na eterna Jerusalém, pela qual suspira teu povo peregrino desde a partida da pátria até o regresso¹⁸⁰.

3.2 A continuidade da duração da consciência em Bergson

3.2.1 Corpo e Alma: uma consciência para além do cérebro

Vimos, no capítulo anterior, que Bergson exalta certa primazia do presente, em relação às outras modalidades de tempo – passado e futuro. A primazia do presente contrasta, em contrapartida com a liberdade, com a necessidade que a matéria, isto é, o nosso corpo, está sujeita. Estamos sujeitos às mesmas leis que operam sob todas as outras matérias. Temos um corpo, circunscrito no espaço, de forma que, pelo menos na visão do senso comum e, se considerarmos as questões pertinentes à imobilidade, se o impulsionarmos para frente, ele avança; se, pelo contrário, nós o puxarmos, ele recua e, se o largarmos, ele cai. Nosso corpo

¹⁷⁸ *Conf.*, XIII, 11.28.

¹⁷⁹ *Ibid.*, XIII, 12.30.

¹⁸⁰ *Ibid.*, XIII, 13.37.

age deliberadamente por movimentos provocados por causas exteriores. Como afirma Bergson: “a matéria é inércia, geometria, necessidade”¹⁸¹.

Nossa identificação com o material é tão forte, e não poderia deixar de ser, que, como bem nos afirma Bergson, “Costuma-se dizer às vezes: Em nós, a consciência está ligada a um cérebro, por isso, é preciso atribuir a consciência aos seres vivos que possuem um cérebro, e recusá-la aos outros”¹⁸².

Nesse sentido, acredita-se que, desintegrando-se o cérebro, também se acaba a consciência e, por estar tão ligada a ele, acabam por confundir-se.

Para a ciência, essa consciência está tão intrinsecamente ligada ao corpo, que este a acompanha desde o seu nascimento até à sua morte; e, ainda que, por suposição, existisse uma consciência distinta do corpo, isto é, uma consciência não provocada pelo movimento das moléculas cerebrais, ainda assim, tudo se passaria como se ao corpo estivesse ligada, de forma inseparável e, tudo que aconteça a ela – consciência – estará sempre relacionado, diretamente, a algo que tenha iniciado, provocado ou sofrido pelo corpo. Se respiramos cloro, éter ou gás carbônico, por exemplo, seguindo a linha de raciocínio da visão científica, nossa consciência se esvai; da mesma forma, quando ingerimos bebidas alcoólicas, como resultado teremos uma consciência exaltada; se somos acometidos por uma doença infecciosa, que atinja, de alguma forma, o cérebro, deixando seqüelas, ficamos alienados, isto é, sem consciência. Nesses casos, quando há óbitos, a ciência sempre relaciona a causa da “perda da consciência”, a lesões no cérebro e, quando essas lesões não podem ser localizadas, a patologia é atribuída a alterações químicas nos tecidos cerebrais.

Além desses exemplos que acabamos de citar, a ciência avança a passos largos para o chamado mapeamento do cérebro. Acredita-se que, com esse mapeamento fisiológico

¹⁸¹ BERGSON, Henri. **A consciência e a vida**. Trad. de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril Cultural, 1979d. p. 75. (Coleção os Pensadores).

¹⁸² *Ibid.*, p. 72.

do cérebro e, conseqüentemente, com a descoberta da função que possui cada zona do cérebro em específico, ter-se-á desvendado o mistério da consciência, trazendo com isso o tão sonhado domínio completo e a previsão perfeita de todos os atos humanos, ou, pelo menos, de grande parte. Seria uma espécie de fim daquilo que é tão contrário ao espírito científico: a imprevisão e a desordem.

Consegue-se localizar e atribuir a certa zona cerebral algumas funções da consciência ou do espírito, como, por exemplo, a faculdade de executar movimentos voluntários. A ciência já consegue identificar que lesões, em determinadas partes ou zonas cerebrais, levam à paralisia dos braços e pernas; em outras, a linguagem é totalmente afetada. Até mesmo funções que são naturalmente atribuídas à consciência, ao espírito, como, por exemplo, a memória, pode ser localizada em alguma circunscrição das zonas cerebrais, e sofrerão danos se essas zonas forem atingidas e lesionadas.

Bergson, muito embora não tenha sido testemunha ocular dos últimos avanços nesta área, pensava diferente: “não se segue daí que um cérebro seja indispensável à consciência”¹⁸³. Para ele, a consciência existe independentemente das funções cerebrais; isso equivale a dizer que ela não está presa ao cérebro, e nem mesmo existe por sua causa¹⁸⁴.

Bergson acreditava que atribuir consciência apenas aos seres vivos que possuem cérebro, utilizando-se para isso uma argumentação baseada em analogias exteriores para explicar coisas interiores, por meio de probabilidades, era uma argumentação extremamente viciada. Diz ele:

Para saber com plena certeza se um ser é consciente, seria preciso penetrar nele, coincidir com ele, ser ele. Eu desafio a provar, por experiência ou por raciocínio, que eu, que lhes falo neste momento, sou um ser consciente. Eu poderia ser um autômato engenhosamente constituído pela natureza, indo, vindo, falando; as próprias palavras pelas quais me declaro consciente poderiam ser pronunciadas inconscientemente. Todavia, se a coisa não é

¹⁸³ BERGSON, 1979d., p. 72.

¹⁸⁴ Obviamente que para a ciência, principalmente no atual estágio de desenvolvimento, este tipo de pensamento é insustentável.

totalmente impossível, conceder-me-ão que ela não é de forma alguma provável. Entre vocês e mim há uma semelhança exterior evidente; e desta semelhança exterior concluirão, por analogia, uma semelhança interna. O raciocínio por analogia não dá jamais algo além da probabilidade¹⁸⁵.

Para argumentar ainda contra essa linha “viciada” de raciocínio, que apregoa uma consciência ligada, necessariamente, a um cérebro, e utilizando-se dela para, por fim, negá-la, Bergson argumenta que, “raciocinando da mesma maneira, diríamos também: A digestão está ligada em nós a um estômago; por isso os seres vivos que possuem estômago digerem, os outros não digerem¹⁸⁶”.

Afirmar assim, acreditar assim, de forma positiva, seria, parafraseando suas palavras, “um grave engano”, pois, como ele mesmo afirma, “não é necessário estômago, nem mesmo órgãos para digerir: uma ameba digere, embora seja uma massa protoplasmática apenas diferenciada”¹⁸⁷.

Em sua análise sobre a suposta necessidade da existência de um cérebro como condição *sine qua non* para a existência de uma consciência, Bergson chega à conclusão de que isto é simplesmente um problema fisiológico, deixando clara sua intenção de desconstruir essa idéia, não ao acaso, e de forma cética, mas, como veremos mais adiante, essa desconstrução inicial servirá de base para uma surpreendente abertura para a possibilidade do “além”, da “eternidade”.

Na tentativa de banir, definitivamente, o binômio cérebro x consciência, Bergson desce à cadeia de evolução na série animal e demonstra existirem seres vivos que, mesmo não possuindo cérebro, agem como se de fato possuíssem uma consciência.

Em certo sentido, para ele, “a rigor, tudo o que é vivo poderia ser consciente: em princípio, a consciência é co-extensiva à vida”¹⁸⁸. Evidentemente, Bergson também admite

¹⁸⁵BERGSON, 1979d, p.72.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.72.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.72.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.72.

que, quanto mais se baixa na cadeia evolutiva da série animal, mais existe uma tendência de essa consciência vir a “adormecer”, isto é, tornar-se menos ativa, nunca de ser reduzida a nada. Contudo, o fato de ter o sistema nervoso humano um grau elevado de complexidade e distinção, dando-nos, assim, a impressão de ter a consciência vida tão somente no vai-e-vem das moléculas cerebrais, não nos autoriza, de forma alguma, uma conclusão de ser a existência de um cérebro única condição para a existência de uma consciência:

Lembremos da ameba, de que falávamos há pouco. Na presença de uma substância que lhe pode servir de alimento, ela lança para fora filamentos capazes de apreender e agarrar corpos estranhos. Estes pseudópodes são verdadeiros órgãos e, conseqüentemente, mecanismos; mas são órgãos temporais, criados pelas circunstâncias e que já manifestou, parece, um rudimento de escolha. Em suma, de alto a baixo na cadeia da vida animal vemos exercer, embora sob a forma cada vez mais vaga na medida em que consideram os graus mais baixos, a faculdade de escolher, isto é, de responder a uma excitação determinada por movimentos mais ou menos imprevistos. A consciência retém o passado e antecipa o futuro, é precisamente, sem dúvida, porque ela é chamada a efetuar uma escolha: para escolher, é preciso pensar no que se poderá fazer e lembrar as conseqüências, vantajosas ou prejudiciais, que já foi feito; é preciso prever e recordar¹⁸⁹.

Dessa forma, Bergson se diz satisfeito e considera plausível sua conclusão e resposta à questão inicialmente levantada: todos os seres vivos são seres conscientes? “A consciência, originalmente é imanente a tudo que vive”¹⁹⁰:

Essa linha de pensamento e busca constante para provar que existe consciência além do cérebro aparece também, de forma bastante significativa e volumosa, em sua obra “*Evolução Criadora*”, sobretudo quando analisa a ação dos insetos, como já tivemos oportunidade de demonstrar no capítulo anterior.

Finalmente, depois de desconstruir a idéia de uma consciência existente apenas como uma espécie de espelho do cérebro, Bergson se vê diante do mesmo antigo problema

¹⁸⁹ BERGSON, 1979d, p.73.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.74.

ontológico: O que é o ser “homem”? A essa questão responde de forma simples, nunca superficial: matéria e consciência.

O homem é, enquanto matéria, “submetido à necessidade, desprovido de memória [...] nada acrescentando ao que já havia no mundo”¹⁹¹.

A matéria serve como uma espécie de aprisionamento do homem no presente, o que não devemos confundir com a teoria platônica, pois Bergson não vê o corpo como uma “prisão”, no sentido negativo utilizado por Platão. Para ele, isso é apenas uma constatação, sem a preocupação de juízos de valores, sem contar que a interação que há entre o corpo e o outro elemento constitutivo do homem, que não pré-existe, como afirma Platão, ao contrário: co-existe, se dá de forma natural e positiva, como ele mesmo afirma: “A matéria é necessidade, a consciência é liberdade; mas por mais que elas se oponham uma à outra, a vida encontra meio de reconciliá-las”¹⁹².

Esse confinamento no momento presente se dá devido à constituição do corpo, e Bergson faz questão de frisar isso para evidenciar ainda mais o outro contraponto ontológico – a alma.

Como já vimos no capítulo anterior, ele defende certa primazia do presente, de forma que as outras modalidades de tempo parecem orbitar em torno dele. Esta primazia é ainda mais acentuada com relação ao corpo, como afirma: “o corpo é matéria, a matéria está no presente”¹⁹³. E novamente, para clarificar ainda mais essa idéia, na forma de síntese, afirma ele que “o corpo que está confinado ao momento presente no tempo, e limitado ao lugar que ocupa no espaço, que se conduz como autônomo e reage mecanicamente às exigências exteriores”¹⁹⁴.

¹⁹¹ BERGSON, 1979d., p. 77.

¹⁹² *Ibid.*, p. 75.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 84.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 84.

Bergson, como já demonstramos no primeiro capítulo, teve sua formação lastreada sob os moldes do Positivismo, não ficando, contudo, preso aos seus ditames. Esse conhecimento científico, sobretudo das ciências biológicas, matemáticas e físicas, com uma boa ênfase em mecânica, foram experiências relevantes em sua vida, e o habilitaram ainda mais para aprofundar uma metafísica que conduzisse o homem aos fatos reais; a não retirar a verdade dos fatos, mas, antes, a experimentar a própria verdade no próprio fato. Isso já havia sido almejado por Spencer, mas, por não ter “os conhecimentos necessários de mecânica” e das outras ciências positivas, não logrou êxito em sua investida, deixando difícil missão para Bergson.

O fato é que, mesmo sendo um homem das ciências, Bergson não se conformava com a falta de fidelidade nas respostas oferecidas pelo Positivismo e pela própria metafísica tradicional, sobretudo quanto à questão do tempo.

Para ele, o homem não pode ser constituído apenas de moléculas e outros centros nervosos, ainda que sofisticadíssimos. Ao lado disso, existe um outro elemento, talvez nem mais nem menos importante que o primeiro, mas que não pode ser negado enquanto elemento igualmente constitutivo da essência do ser humano: a alma. Centro de toda imprevisão, possuindo caráter voluntário e antagônico à previsibilidade da matéria é, por isso mesmo, e não por não se deixar dominar e por não “caber” nas respostas pré-fabricadas das ciências positivas, negada, como percebe Bergson:

A verdade é que se pudéssemos, através do crânio, ver o que se passa no cérebro que trabalha, se dispuséssemos, para observar o interior do cérebro, de instrumentos capazes de aumentar milhões de vezes mais do que nossos melhores microscópios, se assistíssemos assim a dança das moléculas, átomos e elétrons, de que é feita a substância cerebral [...] saberíamos tão bem quanto à pretensa “alma” tudo o que ela pensa, sente e quer tudo o que ela acredita fazer livremente enquanto o faz mecanicamente [...] pois a pretensa alma, consciente apenas para abarcar uma pequena parte da dança

inter-cerebral [...]. “A alma consciente”, é quando muito, um efeito que percebe efeitos¹⁹⁵.

Além das características de imprevisibilidade, o que a torna também sempre criadora, pois, como suas atitudes não podem ser previstas, todas as suas realizações serão sempre novas, nunca antes existentes, essa alma possui também a capacidade de ultrapassar, de transcender, não sendo nenhum tipo de reflexo do material, do corpo, isto é, não pode ser encontrada em nenhum lugar do corpo, nem mesmo nos neurônios e teias cerebrais¹⁹⁶. Isso

¹⁹⁵ BERGSON, Henri. **A alma e o corpo**. Trad. de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril Cultural, 1979e. p. 75. (Coleção os Pensadores).

¹⁹⁶ Considerando que a alma bergsoniana é a própria consciência, evidentemente, este pensamento não tem sustentação nas ciências positivas. Os avanços científicos demonstram uma crescente tendência de vinculação da consciência ao cérebro. Negar essa verdade científica, em última análise, é negar a própria razão, segundo DELNERO, Henrique Schutzer. **O sítio da mente: pensamento e vontade no cérebro humano**. São Paulo: Collegium Cognitio, 1997. p. 18: “Em não se reconhecendo gerada no sítio cerebral, a mente nega a ciência; nega o desvio e seu tratamento; nega a ética nas relações entre seres biológicos e, finalmente, nega a razão. Resgatar uma noção científica da mente, definindo-lhe o local, a função, o desvio e a reunião em grupo pode nos guiar na síntese de uma nova teoria da vida individual e na visão mais clara de certos impasses coletivos”. A ciência não só vincula a consciência ao cérebro, mas identifica áreas específicas para funções específicas, como afirma MACHADO, Ângelo. **Neuroanatomia funcional**. São Paulo: Atheneu, 2004. p. 275: “Durante muito tempo acreditou-se que os fenômenos emocionais estariam na dependência de todo o cérebro. Coube a Hess, prêmio Nobel de medicina, demonstrar que esses fenômenos estão relacionados com áreas específicas do cérebro”. Ainda sobre essas áreas específicas do cérebro, afirma BEAUPORT, Elained. **A inteligência emocional: as três faces da mente**. Trad. de Marly Winckler. Brasília: 1997. p. 21: “o cérebro é composto de três estruturas diferentes, que desempenham três funções distintas: o sistema neocortical do pensamento e da imaginação; o sistema límbico, localizado abaixo do neocórtex, que nos permite desejar e sentir e, abaixo desses dois, uma estrutura tríplice complexa, relacionada com o comportamento”. Com relação à memória, vinculada, por Bergson, especificamente à alma, à consciência, a ciência vincula, de forma clara, ao cérebro, conforme DELNERO, 1997, p. 207: “Outros elementos que devem estar relacionados à memória no cérebro humano são os moduladores de ação sináptica (hormônios, neuromoduladores). Da mesma forma que algumas drogas apagam ou prejudicam a memória (como o álcool), também algumas “substâncias” internas podem amplificá-la e gerar eventos que colaboram nas alterações de estrutura que subjazem a ela”. Deve-se salientar também, que a ciência pós-moderna caminha, muitas vezes, em direção contrária ao paradigma científico tradicional, como afirma MORAES, Maria Cândida. **Pensamento eco-sistêmico: educação, aprendizagem e cidadania no século XXI**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 309: “De uma sociedade mecanicista, compartimentada e reducionista, na qual prevalecia a objetividade, estamos caminhando em direção ao reconhecimento da multidimensionalidade do ser humano e da complexidade que envolve a realidade individual coletiva e ecológica. A ciência pós-moderna está ressuscitando o ser sensível, enterrado pela ciência tradicional, e reconhecendo multidimensionalidade e complexidade dos processos da vida. É o que a nova biologia e a física quântica nos sinalizam. O avanço da ciência não apenas está desenterrando as dimensões subjetivas do ser humano, ignoradas e negadas pelo paradigma tradicional, mas também ressuscitando a natureza, o cosmo e o sagrado, e reconhecendo emoções e os sentimentos como co-construtores da racionalidade humana. Esta nova consciência que emerge vem promovendo uma nova maneira de perceber a realidade e a própria dinâmica da vida”. Nesse mesmo sentido, comenta TEIXEIRA, João de Fernandes. **Filosofia e ciência cognitiva**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 105-107 e 118: “A filosofia da mente foi fortemente abalada pelo advento da ciência cognitiva, que estabeleceu a possibilidade de fundarmos uma ciência dos fenômenos mentais, deixando para trás meras especulações. No século XX tornamo-nos quase todos materialistas, enfrentando agora a difícil tarefa de relacionar as propriedades da mente com as do cérebro ou com as de outros dispositivos materiais [...]. O neurocientista parece ter se tornado um partidário do chamado materialismo eliminativo [...] não precisaríamos mais falar de intenções, crenças ou desejos, mas apenas de partes do nosso cérebro [...]. Devemos abandonar o projeto de

equivale a dizer que a alma é outro elemento constitutivo do ser humano, dotado de distinção e características próprias, nunca fruto de emanção da matéria, do corpo.

A alma transcende, ultrapassa todos os limites do corpo a quem está intrinsecamente ligada, mas, ao mesmo tempo, separada por suas próprias distinções categóricas. A alma ultrapassa o corpo tanto no espaço como no tempo. No espaço, porque, diferentemente do nosso corpo, que está detido nos contornos da matéria que o limita, tem a capacidade de perceber, de ver o que está distante do nosso corpo, “podendo deslocar-se até às estrelas”; “viajar” a milhas e milhas de quilômetros, enquanto nosso corpo permanece inerte, segurando um bom livro.

Mas a alma também transcende o corpo no tempo. Nosso corpo, sendo matéria, está no presente, e ainda que traga em si os traços dos tempos passados, só o são assim, passados, por causa da alma, da consciência que assim os interpreta, como diz Bergson:

Se é verdade que o passado aí deixa seus traços, são traços de passados apenas para uma consciência que os percebe e interpreta o que percebe à luz do que ela recorda: a consciência, ela sim, retém o passado enrolando sobre si própria, na medida em que o tempo passa, e prepara com ele um futuro que ela contribuirá para criar¹⁹⁷.

Bergson parece ter apreendido essa noção de alma, espírito, consciência, não somente através de seus métodos experimentais de um “empirista radical”, em contrapondo com o elemento corpóreo e material, mas, possivelmente, pode ter sofrido algum tipo de influência do pensamento judaico, uma vez que era de família judaica¹⁹⁸. Isso pode explicar porque se utiliza de sinônimos para representar a idéia de consciência, como, por exemplo,

construir uma ciência do cérebro? Com certeza não [...] o que deve ser abandonado, contudo, é a ingenuidade filosófica dos neurocientistas. A ciência do cérebro deve ser uma ciência de como nós representamos nosso cérebro. Não se trata de uma circularidade fútil, mas a reconhecimento de que questões epistemológicas não podem ser ignoradas por aqueles que praticam a neurociência seriamente [...] Bergson é radical: o cérebro consegue mimetizar o processo da consciência de forma limitada e a prova disso é a insuficiência da linguagem ao expressar a intuição, sendo sempre incompleta e frustrante”.

¹⁹⁷BERGSON, 1979e, p. 83.

¹⁹⁸ Sobre sua origem judaica, em BERGSON, 1979i., p. 6, está registrado: “Na fase final de sua vida e de sua obra, Bergson manifestou crescente aproximação da doutrina cristã. Sua origem judaica, entretanto, parece tê-lo impedido de converter-se publicamente ao catolicismo, não desejando abandonar seu povo num momento em que este vivia entre ameaças e perseguições”.

espírito, alma, eu. A utilização de sinônimos é muito comum na literatura judaica, além de considerar também a igualdade entre conceitos:

É costume entender que o homem é constituído de duas partes distintas, e de duas somente, a saber, alma e corpo. Várias palavras são empregadas no Velho Testamento para indicar o elemento inferior do homem ou parte dele, como: carne, pó, ossos, entranhas, rins e também expressões metafóricas como “casa de barro”. Há também diversas palavras que indicam o elemento superior, como: espírito, alma, coração e mente¹⁹⁹.

Vejamos como Bergson entende a alma:

Apreendemos algo que se estende muito mais longe que o corpo por todos os lados e que cria atos ao se criar continuamente a si mesmo, é o “eu”, é a “alma”, é o “espírito” – o espírito sendo precisamente uma força que pode tirar de si mesmo mais do que contém, devolver mais do que recebe, dar mais do que possui. Eis o que cremos²⁰⁰.

Parece-nos claro que Bergson, diferentemente das ciências, acredita na existência de uma alma autônoma em relação ao corpo, e que o ultrapassa, transcendendo-o não somente no espaço, mas também no tempo. E isto não é uma afirmação ao acaso ou puramente religiosa ou ainda desprovida de rigor científico; pelo contrário, ele chega a esta conclusão em oposição ao “aprisionamento no presente” e na circunscrição do espaço a que está submetida a matéria, podendo, conseqüentemente, ser previsto, limitado e dominado. Mas, contrariamente, o que experienciamos nas profundezas do nosso eu é “indubitavelmente que nos sentimos livres, que tal é a nossa impressão [...] àqueles que sustentam que este sentimento é ilusório, incumbe, pois, a obrigação da prova”²⁰¹.

¹⁹⁹ BERKHOF, 1998, p. 193.

²⁰⁰ BERGSON, 1979e, p.84.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 86.

3.2.2 A consciência e a eternidade

Até agora acompanhamos o esforço de Bergson para desvencilhar a atividade mental da atividade cerebral, o cérebro do pensamento, da consciência.

As ciências positivas têm sugerido que, com o fim da atividade cerebral, por qualquer motivo que seja, quer por intoxicação ou lesão grave dos tecidos cerebrais, é também o fim da consciência, da “pretensa alma”. Isso se dá não por outro motivo se não o da negação da existência de uma alma autônoma em relação ao corpo.

Um dos exemplos clássicos, que tem tentado provar que com o fim da atividade cerebral também finda a atividade do espírito, da consciência, segundo Bergson, é o da moléstia da linguagem, como reconhece: “as doenças da memória das palavras são causadas por lesões do cérebro mais ou menos nitidamente localizáveis”²⁰². Isso tem sido interpretado pelos opositores da “alma distinta” da seguinte forma:

As lembranças lá estão acumuladas no cérebro sob forma de modificações impressas num grupo de elementos anatômicos: se elas desaparecem da memória, é porque os elementos anatômicos em que repousam foram alterados ou destruídos²⁰³.

Bergson, muito embora reconheça isso, em parte e com reservas, limitando-se apenas no que diz respeito à memória das palavras, lembra que essa teoria também já havia sido muito contestada por “cientistas de indiscutível competência [...] apoiando-se numa observação mais atenta das lesões cerebrais que acompanham as moléstias da linguagem”²⁰⁴. Por fim, demonstra o quanto essa interpretação, em sua opinião, é enganosa. Ele lembra que nos casos em que a lesão cerebral é grave e em que a memória das palavras é profundamente atingida, não raro, quando há alguma espécie de excitação mais ou menos forte, a exemplo de

²⁰² BERGSON, 1979d., p. 94.

²⁰³ *Ibid.*, p. 94.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 94.

uma emoção, as palavras esquecidas voltam repentinamente às lembranças que pareciam perdidas para sempre. Com isso, Bergson quer demonstrar que nem a memória, que é diretamente ligada à consciência, à alma, às coisas do espírito, nem a lembrança, estão depositadas na matéria cerebral; caso contrário, jamais poderiam ter sido trazidas à tona novamente; isso não seria possível se a doença atacasse a própria lembrança, a própria memória:

Quando esquecemos um nome próprio, como fazemos para lembrá-lo? Tentamos todas as letras do alfabeto, uma depois da outra; pronunciamo-las antes interiormente; depois, se isto não for suficiente, nós as articulamos em voz alta; colocamo-nos, pois, de cada vez, em todas as várias disposições motoras entre as quais será preciso escolher; uma vez que a atitude requerida é encontrada, o som da palavra procurada aí se ajusta como uma moldura preparada para recebê-la. É esta mímica real ou virtual, efetuada ou esboçada que o mecanismo cerebral deve assegurar. E é ela, sem dúvida, que a doença atinge²⁰⁵.

Esses exemplos acima são importantes para nos dar a dimensão do pensamento bergsoniano quanto ao fim da alma, da consciência, do espírito. Nenhuma atividade que está reconhecidamente vinculada ao espírito, à consciência, a exemplo da memória, pelo menos na visão bergsoniana, poderá ser encontrada em nenhum outro elemento constitutivo do homem, a não ser no próprio espírito, como nos mostra ainda:

Mas se a lembrança não foi armazenada no cérebro, onde se conserva? Na verdade, não estou certo de que a questão “onde” possua ainda um sentido quando não se fala mais de corpos. Clichês fotográficos se conservam numa caixa, discos fonográficos num armário; mas por que lembranças, que não são coisas visíveis e tangíveis, necessitariam um recipiente, e como poderiam tê-lo? Aceitaria se insistisse nisto, mas tomando-a num sentido puramente metafórico, a idéia de um recipiente onde as lembranças seriam alojadas, e diria então, muito simplesmente, que elas estão no espírito. Não faço hipótese, não evoco uma entidade misteriosa, atenho-me à observação, pois não há nada de mais imediatamente dado, nada de mais evidentemente real do que a consciência, e o espírito humano é a própria consciência. Ora consciência significa, antes, de tudo memória²⁰⁶.

O que é o homem? Bergson, diferentemente de uma visão materialista, entendia que o homem possui, além de um corpo, uma dimensão espiritual. Para ele, a vida não se

²⁰⁵ BERGSON, 1979d., p. 95.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 96.

resume “ao vai-e-vem das moléculas cerebrais”. Essa forma “bergsoniana” de conceber o homem ou qualquer outra resposta dessa pergunta ontológica refletirá, indiscutivelmente, nas decisões éticas²⁰⁷.

Bergson posiciona-se fortemente contra essa forma unilateral e materialista de entendimento da vida. Para ele, a vida é muito mais que um cérebro, é muito mais que o apenas material. Há algo no homem que ultrapassa seu corpo. Esse algo é precisamente o espírito que “ultrapassa o cérebro por todos os lados, e que a atividade cerebral somente corresponde a uma ínfima parte da atividade mental”²⁰⁸. Ele acreditava, não num sentido puramente religioso, contudo sem interesse de negá-los, mas por constatar, a partir de suas observações, que a vida do espírito não pode ser um efeito da vida do corpo; em boa verdade, significa também que o corpo pode morrer, desintegrar-se, enquanto o espírito, a alma, a consciência permanecem ativos:

²⁰⁷ Em 31/03/2005 o mundo noticiou a morte da norte-americana Terri Schiavo, que teve os aparelhos e tubos de alimentação que a mantinham “viva”, subitamente, retirados em 19/03/2005. Por seu cérebro não mais responder a certos estímulos, foi considerada em estado vegetativo, mesmo não sendo possível saber exatamente como ela percepcionava certas sensações. Esta importante decisão, no campo da bioética, resultou em intenso debate sobre a questão outrora abordada por Bergson: É a consciência apenas um produto do cérebro ou pode existir independentemente deste? Mesmo com o avançado estado atual da ciência, decisões como estas, tendem a causar muita polêmica, havendo discordância, inclusive, entre os próprios especialistas. Dois depoimentos antagônicos sobre o caso da norte-americana, podem nos fornecer elementos suficientes para entendermos a dimensão desta discussão. O primeiro, de caráter mais técnico, reflete a tendência científica tradicional. Disponível em: <http://forum.cifraclub.terra.com.br/forum/11/83964>: “O cérebro de Terri sofreu graves danos porque seu coração parou de bater por alguns minutos - provavelmente devido a uma parada cardíaca causada por deficiência de potássio. Desde então, ela se encontra no que os médicos chamam de estado vegetativo persistente. De acordo com os médicos, pacientes nessas condições parecem sentir pouco ou nenhum desconforto quando são privados de alimento e água”. O segundo depoimento, do Professor de Bioética da PUC-SP, Dr. Dalton Luis de Paula Ramos, denota preocupação com a decisão tomada. Disponível em <http://www.pucsp.br/fecultura/0503euta.htm>: “No caso da senhora norte-americana Terri Schiavo, que dependia de uma sonda gástrica para se alimentar, não se realizaram exames médicos oficiais nem estudos para esclarecer seu exato estado neurológico, como afirmou recentemente Elio Sgreccia, presidente da Pontifícia Academia para a Vida. A senhora Terri Schiavo parece encontrar-se numa espécie de estado vegetativo subliminar, no limite da consciência, que poderia definir-se como “estado mínimo de consciência” (MCS, por sua sigla em inglês). Pode ser considerada uma pessoa humana viva, privada de consciência plena, cujos direitos jurídicos têm de ser reconhecidos, respeitados e defendidos. Por esse motivo, nessas condições, tirar a sonda de alimentação pode ser considerado eutanásia direta. Ainda segundo ele, nesse caso a sonda gástrica de alimentação não pode ser considerada um “meio extraordinário” e nem sequer um meio terapêutico. Sgreccia considera que a decisão da justiça norte-americana que determinou que fosse retirada a sonda gástrica “é uma morte provocada por meio de uma forma cruel”. Não é um ato médico. Trata-se de tirar a água e o alimento para provocar a morte”.

²⁰⁸ BERGSON, 1979e, p. 97.

As operações da alma estão ligadas ao corpo, como seu instrumento na vida presente; mas a julgar pela continuidade consciente da alma, pode-se concluir que ela pode agir sem o corpo. Esse modo de ver certamente está em harmonia com as exposições bíblicas sobre este ponto. Grande parte da psicologia dos dias atuais está se movendo decididamente rumo ao materialismo. Sua modalidade mais extremista vê-se no Behaviorismo, como a negação da alma, da mente e até da consciência²⁰⁹.

3.2.2.1 A continuação da duração da consciência

Chegamos, finalmente, ao ápice da parte Bergsoniana deste capítulo. No entanto, não seria muito bem compreendida se todas as informações anteriores não tivessem sido fornecidas, como uma espécie de preparação para o que diremos mais adiante.

Antes, porém, devemos lembrar-nos de que, quando falamos de consciência – eu interior, alma, espírito, mente –, estamos falando da própria idéia de duração, do fluir da vida. Em Bergson, não há distinção entre esses termos, sendo, contudo, mais utilizado, de forma mais adequada aos escritos filosóficos, o termo consciência. É na consciência onde nasce a idéia de duração e com ela se confunde, como afirma Guimarães: “Destaca-se no universo um elemento fundamental: a consciência. Assumindo o sentido do élan vital ela é, por sua vez, duração”²¹⁰. Bergson, também fala de uma “duração vivida pela consciência”²¹¹. Afirma ainda que “duração implica, portanto, consciência; e pomos duração no fundo das coisas pelo próprio fato de lhes atribuímos um tempo que dura”²¹². E ainda:

A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelecemos uma separação entre o estado presente e os anteriores [...]. A verdadeira duração, a que a consciência percebe²¹³.

²⁰⁹ BERKHOF, 1998, p. 196.

²¹⁰ GUIMARÃES, 1989. p. 79.

²¹¹ BERGSON, 1988, p. 109.

²¹² *Idem.*, 2006, p. 57.

²¹³ *Idem.*, 1988, p. 72,76.

A idéia de duração como sendo um tempo heterogêneo, isto é, um tempo que flui, sem interrupções, um tempo que não é cíclico, antes, carrega atrás de si todo um passado que passa a fazer parte integrante do presente, criando simultaneamente uma expectativa do futuro, podendo, ainda assim, ser considerado um único tempo²¹⁴, sem repartições ou interrupções. Um tempo que tende a durar e nunca cessar é uma idéia que, em certo sentido, poderá ser posta ao lado da idéia de eternidade, ainda que, para tão somente, tentarmos estabelecer relações, interações, observar o que a duração absorveu da idéia de eternidade, uma vez que esta é uma idéia mais antiga e que, via judaísmo/cristianismo, pode, de alguma forma, ter influenciado a construção do pensamento bergsoniano em relação à duração. Não estamos querendo dizer com isso que a filosofia de Bergson tenha sua base fundamentada na teologia Judaica ou mesmo Cristã – seria um grave equívoco –, mas apenas que, por meio das suas observações dos dados imediatos da consciência, do espírito, ele pode ter chegado a uma compreensão aproximada ou mesmo ter, intencionalmente ou não, comprovado, metafisicamente, a idéia de eternidade; e, isso, de certa forma, pode ter chamado sua atenção para o entendimento de um “tempo” que tende a “durar” e não cessar, ou seja, um “tempo” que reflete uma idéia muito parecida com a de “eternidade”. Um tempo único e heterogêneo, que se acumula em enriquecimento constante, que começa antes mesmo da “eternidade” e, como sua tendência é durar, continuará durando mesmo depois da cessação do elemento material constitutivo do homem, o corpo. Isso é de fato uma possibilidade que não devemos descartar, uma vez que algo de muito semelhante, como já vimos, aconteceu quando nos referimos à alma humana, que ele chama também de consciência, espírito, eu. Bergson, em sua *“Introdução à Metafísica”*, põe lado a lado sua idéia de duração com a de eternidade, muito embora faça uma distinção entre o que chama de “eternidade de morte” e “eternidade

²¹⁴ Neste sentido, sobre a eternidade afirma POERSCH, 1972, p. 22: “A eternidade engloba, num único momento presente e imutável, a realidade de todos os tempos – passados, presentes e futuros”.

de vida”. É neste último sentido que, de alguma forma, estabelece parâmetros semelhantes entre duração e eternidade:

Se considero a duração como uma multiplicidade de momentos ligados uns aos outros por uma unidade que os atravessaria como um fio, esses momentos, por mais curta que seja a duração escolhida, são em número ilimitado [...]. Esta unidade, na medida em que me aprofundo em sua essência, me aparecerá, pois como substrato imóvel do movente, como não sei que essência intemporal do tempo: é o que chamaria de eternidade – eternidade de morte, pois não é outra coisa que o movimento esvaziado da mobilidade que constituía a vida [...]. Tudo se passa de maneira diferente se nos instalarmos, desde logo, por um esforço de intuição, no escoamento concreto da duração. [...] a intuição de nossa duração, bem longe de deixar-nos suspensos no vazio, como o faria a pura análise, nos põe em contato com toda uma continuidade de durações [...] nos transcendemos a nós mesmos [...] encontramos uma duração que se contrai, se concentra, se intensifica cada vez mais: no limite seria a eternidade. Não mais a eternidade conceitual, que é uma eternidade de morte, mas uma eternidade de vida. Eternidade viva e consequentemente movente, em que nossa duração se reencontraria em nós como as vibrações na luz, e que seria a concretização de toda a duração²¹⁵.

Ao tratar do problema da eternidade da alma, problema este que não é novo para a filosofia, e que está diretamente ligado a um dos mais antigos questionamentos da metafísica tradicional – de onde viemos? – e, sobretudo – para onde vamos? –, Bergson, apesar de ser cauteloso, enfrenta-o, crendo que a “nova metafísica” poderá dar as respostas até então não fornecidas pelas ciências e pela própria metafísica tradicional.

Duas coisas estavam muito claras no entendimento de Bergson: a primeira, a existência de um elemento constitutivo do ser humano diferente do corpo: a alma, o eu, a consciência. A segunda, que este novo elemento – a alma –, negado pelas ciências e admitido pela nova metafísica, não poderia ter o mesmo fim do corpo, precisamente por ser de outra natureza e por não ser nem mesmo “um efeito da vida do corpo”²¹⁶.

Bergson, por duas vezes, reconhece que não está habilitado totalmente para tratar do assunto da “eternidade”, da continuação da duração da consciência, como ele mesmo

²¹⁵ BERGSON, 1979a., p. 30,31.

²¹⁶ *Idem.*, 1979e., p. 97.

afirma, já no final da sua conferência “*Alma e corpo*”: “É claro que não vou tratar, sem estar preparado, e durante este meio minuto que me resta do mais grave problema que a humanidade pode colocar”²¹⁷. A segunda vez foi, novamente, ao final de uma conferência, desta feita, intitulada “*A Consciência e a Vida*”. Dessa vez, apesar de reconhecer o que chama de “ignorância”, como um bom “empirista radical”, não se entrega e crê firmemente na possibilidade de apreender esse entendimento, lembrando ainda que essa “ignorância” também já havia acontecido relativamente a outros temas que, já em sua época, haviam sido completamente solucionados. Diz ele:

Confessamos nossa ignorância, mas não nos resignaremos a crê-la definitivamente. Se há para a consciência um além, não vejo porque não descobriremos o meio de explorá-lo. Nada do que concerne ao homem poderia estar definitivamente fora do alcance do homem. Por vezes, ensinamentos que nós figuramos muito longe, no infinito, estão ao nosso lado, esperando que resolvamos colhê-lo. Lembramo-nos do que se passou em relação a um outro além, o dos espaços interplanetários. Augusto Comte declarou que a composição química dos corpos celestes seria para sempre desconhecida. Alguns anos depois, inventou-se a análise espectral e, hoje sabemos, melhor do que se lá tivéssemos ido, de que são feitas as estrelas²¹⁸.

Estas duas conferências que acabamos de nos referir – “*A Consciência e a Vida*” e “*Alma e o Corpo*” – são de extrema importância para a noção de continuação da duração, de eternidade, em Bergson. Desde o começo até o fim, ambas fazem parte de uma elaborada construção “racional”, que visa não a outra coisa senão a chegar a uma duração que não pára, nem mesmo quando da morte do corpo, e continua no seu processo evolutivo de acumulação, conservação e propulsão.

Na primeira conferência, Bergson é ousado a ponto de admitir de fato, pelo viés natural da evolução criadora, a “eternidade”, contudo o faz reconhecendo tão somente como uma possibilidade e com um “status” de hipótese a ser verificada. Diz ele:

²¹⁷ BERGSON, 1979e., p. 97.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 82.

Se agora abandonarmos esta última linha de fatos para voltar à precedente, se levamos em conta que a atividade mental do homem ultrapassa sua atividade cerebral, que o cérebro armazena hábitos motores, mas não lembranças, que as outras funções do pensamento são ainda mais independentes do cérebro do que a memória, que a conservação e mesmo a intensificação da personalidade são então possíveis e mesmo prováveis depois da desintegração do corpo, não suspeitaremos que, em sua passagem através da matéria, a consciência se tempera como aço e se prepara para uma ação mais eficaz, para uma vida mais intensa? Esta vida eu a represento ainda como uma vida de luta e como exigência de invenção, como uma evolução criadora: cada um de nós viria aí, ocupar, somente pelo jogo das forças naturais, o plano moral em que já virtualmente o colocavam aqui em baixo a quantidade e a qualidade de seu esforço, como balão lançado da terra adota o nível assinalado pela sua densidade. É apenas, reconheço, uma hipótese²¹⁹.

Podemos notar a grande importância que Bergson dá à questão da “eternidade”, a ponto de supor que a passagem da consciência, do espírito, da alma, através da matéria, ou seja, do corpo, ainda que por pouco tempo, no tempo em que essa mesma consciência estiver, de alguma forma, ligada ao corpo, enquanto houver vida, é uma espécie de “estágio”, de preparação, assim como se dá com o aço que, depois de temperado, torna-se algo extremamente encorpado e resistente, para uma vida futura, na “eternidade”, à qual chama de “uma ação mais eficaz”, “uma vida mais intensa”.

Para Bergson, a filosofia tinha a obrigação de responder às questões relacionadas com o problema da eternidade. Para ele, se ela nada tivesse a responder sobre este tema, que é básico ao ser humano, ou ainda se não fosse capaz de elucidá-lo, ainda que de forma progressiva, como se elucida um problema de biologia ou de história, se ela ficasse simplesmente limitada a proporcionar o combate entre os que afirmam e os que negam a imortalidade da alma, sem lhes apontar solução, sem lhes dar uma resposta, para que serviria? Qual seria a utilidade de uma Filosofia que não consegue resolver nem responder aos problemas conflitantes do homem: “De onde viemos? Que fazemos aqui? Para onde vamos?”

²¹⁹ BERGSON, 1979e., p. 82.

[...] seria quase o caso de dizermos, desviando de seu sentido, a frase de Pascal, que toda a filosofia não vale uma hora de esforço”²²⁰.

Mas Bergson, incentivador da “nova metafísica”, que quer apreender o absoluto, que busca resposta “única” para cada questionamento, que quer ir às coisas reais, utilizando tão somente, como aparato para sua conquista, a intuição, sem os ruídos provocados pelos conceitos e pela linguagem, acredita na possibilidade do conhecimento da “eternidade”. E como para ele não existe outra possibilidade de conhecimento absoluto das coisas sem experimentá-las, mas reconhecendo que neste caso específico da “eternidade”, “seria alguma coisa, seria muita coisa, poder estabelecer, no terreno da experiência, a possibilidade e mesmo a probabilidade da sobrevivência por algum tempo”²²¹ da alma, o que seria uma clara referência a um prolongamento de “tempo” da vida, mesmo depois da morte, uma “espécie de eternidade”.

Sem entrar em detalhes, se a duração da consciência depois da morte “do corpo” se prolonga infinitamente ou se seria ainda limitada, por qualquer motivo que seja, por considerar este assunto de domínio da Religião, que faz apelo à revelação, Bergson, no domínio da filosofia, da sua nova metafísica, considera absolutamente possível apreender a questão do destino da alma, por meio de comprovação, pela experiência e através de suas demonstrações anteriores, cujos resultados já mencionamos neste capítulo, quando tratamos do não paralelismo entre a atividade cerebral e a atividade mental. Para ele, apoiar-se simplesmente em construções metafísicas para defender uma “eternidade”, ou mesmo para combater a idéia (principalmente), já demonstra o grau de fragilidade dessas tentativas e um retrocesso àquilo que sempre criticou.

Para Bergson, a resposta dessa difícil questão que envolve a eternidade está diretamente ligada ao grau de equivalência da consciência em relação ao cérebro:

²²⁰ BERGSON, 1979e, p. 97, 98.

²²¹ *Ibid.*, p. 98.

Se o trabalho do cérebro corresponde à totalidade da consciência, se houvesse equivalência entre o cerebral e o mental, a consciência poderia seguir o destino do cérebro e a morte ser o fim de tudo: ao menos a experiência não diria o contrário?²²².

Como já vimos anteriormente, Bergson deixa claro que esta equivalência simplesmente não existe. Isso o autoriza a afirmar que, se há um fim definitivo para a consciência, para a alma, ou seja, se ela deixará de existir, não tem que ser necessariamente, como afirma a ciência, para, na verdade, negar-lhe a existência, o mesmo fim que o cérebro, como sabemos, terá. E como sabemos do fim do cérebro? Por meio de construções metafísicas ou, ainda, por apelo à Religião? De forma alguma, sabemos pela experiência, pela comprovação empírica, e por ela, segundo Bergson, não temos nenhuma condição de afirmar o fim da consciência com o fim do cérebro, isto é, do corpo. Ao contrário, só podemos, se formos honestos e agirmos com isenção, entender que ela segue seu rumo, em sua duração natural, e no seu processo evolutivo “para-além”, para a “eternidade”. Como afirma:

Mas se, como tentamos mostrar, a vida mental ultrapassa a vida cerebral, se o cérebro se limita a traduzir em movimentos uma pequena parte de que se passa na consciência, então a sobrevivência torna-se tão provável que a obrigação da prova incumbirá àquele que nega bem mais do que aquele que afirma; pois a única razão para crer numa extinção da consciência depois da morte é o espetáculo do corpo se desorganizando, e esta razão não mais tem valor se a independência da quase totalidade da consciência em relação ao corpo é um fato também constatável²²³.

Este trecho da conferência “Alma e Corpo” é, sem sombra de dúvida, um dos mais significativos de todos, tratando de forma aberta e clara a questão da continuidade da duração da consciência, da alma, após a morte do corpo, o que abre uma exposta janela com vistas para a eternidade²²⁴. Para Bergson, o “tempo”, entendido como duração, como a própria vida

²²² BERGSON, 1979e, p. 98.

²²³ *Ibid.*, p. 98.

²²⁴ Em vários momentos de sua obra, Bergson menciona o termo “eternidade”, geralmente de forma contrastada com sua idéia de duração. Certamente, via judaísmo, ele conhecia bem as implicações e o significado do termo. Independentemente do significado e ocasião em que foi usado, como exemplo, transcrevemos BERGSON, 2006. p.74: “Ora, é impossível espacializar pelo pensamento apenas uma parte: uma vez iniciado, o ato pelo qual

e percebido em nossas consciências, não pode ser interrompido; pelo contrário, tende a continuar, a avançar e a continuar avançando, indefinidamente, como afirma:

Ora, creio que a totalidade de nossa vida interior é algo como uma única frase começada com o primeiro despertar da consciência, frase semeada de vírgulas, mas sem nenhuma parte cortada por pontos finais. E creio também, por conseguinte, que todo o nosso passado lá está, subconsciente – isto é, presente a nós de tal maneira que nossa consciência, para revelá-lo, não necessita sair de si mesma nem acrescentar-se algo estranho: ela só precisa, para perceber distintamente tudo o que ela contém, ou melhor, tudo o que ela é, afastar um obstáculo, levantar o véu. Extraordinário obstáculo, aliás! Veu infinitamente precioso! É o cérebro que nos presta serviço de manter nossa atenção fixada na vida; e a vida, ela olha para frente; ela somente se volta para trás na medida em que o passado pode auxiliar a esclarecer e a preparar o futuro. Viver para o espírito é essencialmente concentrar-se no ato a ser realizado²²⁵.

desenrolamos o passado e abolimos assim a sucessão real nos conduz a um desenrolar total do tempo; fatalmente então somos levados a atribuir à imperfeição humana nossa ignorância de um porvir que seria presente e a ter duração por uma pura negação, uma privação de eternidade”.

²²⁵ BERGSON, 1979e, p. 97.

CONCLUSÃO

Quando iniciamos nosso estudo sobre o tempo, de imediato percebemos duas situações antagônicas: a primeira é a simplicidade que envolve o tema. Quem não entenderia uma simples conversa cotidiana que envolvesse tal assunto? Até mesmo as crianças falam do tempo como um “companheiro” acessível e não sentem dificuldade quando dele falam. Sabemos sobre o tempo, sentimos o tempo, faz parte de nossa realidade e com ele convivemos bem, até que se nos pergunte: o que é o tempo? Essa pergunta é, de fato, o “divisor de águas” entre o conhecimento total e o total desconhecimento do tempo. A segunda situação trata da complexidade que envolve esse mesmo tema.

O problema do tempo tem sido considerado como um dos assuntos de maior dificuldade para a teoria do conhecimento. O tempo é, certamente, um dos enigmas mais antigos da humanidade. Ocupa também posição de destaque na ciência, mas é no campo da investigação filosófica que alcança o ápice de sua complexidade. Desde os pré-socráticos, perpassando pela antiguidade clássica, pela filosofia medieval, moderna e, finalmente, na contemporânea, o tempo tem sido tema de destaque nas produções filosóficas. Grandes nomes da história da filosofia têm colocado suas mentes privilegiadas à disposição do debate sobre o tempo. O problema do tempo tem sido historicamente discutido em duas direções: sob o ponto de vista ontológico e sob o ponto de vista epistemológico. É o tempo um “ser” objetivo, isto é, existente independentemente do homem? Não existindo mais o homem, o tempo continuará a existir? São questões respondidas afirmativamente pelos que defendem uma existência ontológica do tempo. Ou, pelo contrário, não seria a causa da existência do tempo o próprio homem, que, deixando de existir, faria cessar também sua existência? O tempo visto não como um “ser” objetivo, mas com uma existência decretada tão somente no âmbito da

consciência, é o que defendem os que acreditam ser o tempo um problema de conhecimento, epistemológico.

É nessa segunda direção que caminham Agostinho e Bergson. Agostinho foi levado a refletir sobre o tempo a partir de uma provocação dos maniqueus, que inquietou sua mente: O que fazia Deus antes de criar o mundo? Bergson, da mesma forma, teve sua mente provocada pela constatação de que o positivismo não havia, como prometera, permanecido fiel aos fatos, deixando escapar de suas fórmulas matemáticas o “tempo real”. Agostinho, fazendo uso da lógica peculiar de sua época, a verdade vista como aquilo que “é”; chega à conclusão de que o tempo não poderia subsistir sob uma forma objetiva, ontológica, uma vez que o passado já não “é” e o futuro ainda não “é”, logo, é tão falso afirmar a existência (objetiva) do passado quanto afirmar a existência (objetiva) do futuro. Quanto ao presente, se não existe (objetivamente) o passado e o futuro, logo, também não existe (objetivamente), pois só o conhecemos como presente quando contrastado com as outras duas modalidades de tempo. Bergson, por sua vez, fazendo uso da observação empírica, chega à conclusão de que o “tempo objetivo” das ciências positivas (mesmo tempo negado por Agostinho; tempo do senso comum, que aprendemos quando criança, elevado a um “status” de “verdade absoluta” pelos ideais positivistas) não passa de uma convenção, de um número. E o que medem é tão somente o “espaço”, uma espécie de “fantasma do tempo”. Sendo assim, Bergson, seguindo os passos de Agostinho, também nega a existência de um “tempo objetivo”. Agostinho, pela intuição, percebe a existência de um tempo subjetivo, isto é, um tempo existente tão somente dentro de nossas consciências (chamada por Agostinho de alma, espírito, mente). Bergson, pelo mesmo caminho da intuição (eleita por ele para ser a “nova” faculdade mental de sua “nova metafísica”; única faculdade mental capaz de apreender o absoluto, o real. Segundo ele, o “tempo concreto” escapa às ciências precisamente porque se utilizam da faculdade da inteligência, que tende a ver as coisas de forma fracionada, por meio de fenômenos que não

representam a totalidade dos fatos, do real, do absoluto), admite igualmente um tempo existente subjetivamente em nossas consciências (também chamada por Bergson de alma, espírito, mente). Sendo o tempo agostiniano um tempo subjetivo, não pode ser medido (porque a medição de algo é feita no espaço). Conseqüentemente, ele entendia o tempo como sendo percebido pela mente de uma forma única, isto é, sem divisões, o que sustenta a argumentação de uma interpenetrabilidade das “modalidades” de tempo – passado, presente e futuro. Bergson, por sua vez, criticava fortemente a medição do “tempo” pelas ciências. Para ele, que também entendia o tempo de uma forma subjetiva (de onde decorre que não pode ser mensurado. A heterogeneidade é uma marca importante na filosofia bergsoniana, isto é, cada “instante” é totalmente novo, em contraponto com a homogeneidade do “tempo” das ciências, o que lhe permite a medição, uma vez que os instantes são grandezas comparáveis e justapostas), as modalidades de tempo também se interpenetram, ou seja, o passado está imbricado no presente, que, por sua vez, já possui uma expectativa do futuro. Isso também sustenta a argumentação de que, para Bergson, a consciência percebe o tempo sem divisões. Bergson chega mesmo a utilizar um único termo para sua noção de tempo: duração (que é o próprio fluir da vida).

Todas essas questões levantadas tanto por Agostinho como por Bergson, para argumentar contra um tempo de natureza ontológica, e ao mesmo tempo, levar a discussão para o campo da epistemologia, bem como as semelhanças entre esses pensamentos, foram trabalhadas no primeiro capítulo desta obra.

No segundo capítulo, foi abordada a questão da primazia do presente, mais uma vez destacando pontos de vistas semelhantes entre ambos. Como já dissemos, Agostinho entendia o tempo de uma forma única e sem divisões, contudo, permitiu-se falar de três tempos – passado, presente e futuro – impondo, porém, uma condição: para falar do tempo de uma forma tríplice, seria necessário eleger o presente a uma espécie de “centro gravitacional”,

onde girariam, em sua órbita, as outras duas modalidades de tempo – passado e futuro. Assim, como uma concessão e pelo prisma do presente, Agostinho viu no tempo sua forma tríplice: “presente dos fatos passados, presente dos fatos presentes e presente dos fatos futuros”. Em Bergson, o tempo é visto como uma “sucessão de estados em que cada um anuncia aquele que o segue e contém aquele que o precedeu”. Sendo assim, podemos falar de uma tripartição do tempo – passado, presente e futuro – em sua filosofia? Assim como Agostinho, Bergson só se permite falar do tempo dessa forma sob uma concessão. E a concessão não é outra senão a mesma permitida por Agostinho: a primazia do presente. Para ele, os estados múltiplos do tempo só ocorrem quando, no presente, nos voltamos para olhar os traços gravados do que já passou. O corpo, que está no presente, traz em si as marcas do passado, que, por sua vez, só o é assim, passado, para uma consciência que assim o interpreta, criando uma expectativa de futuro. Tanto para Agostinho quanto para Bergson, só é possível ver o tempo dessa forma por causa da “memória”. Ambos dão a ela uma importância muito grande na construção de suas teorias do tempo. Em ambos, mesmo o tempo visto como essas três modalidades – passado, presente e futuro –, só é possível nas profundezas da consciência e por meio da memória, o que só reforça a argumentação em favor de uma solução epistemológica para o problema do tempo.

No último capítulo, abordamos a idéia de eternidade de Agostinho e da continuidade da duração de Bergson. Como já dissemos, a controvérsia com os maniqueus foi de fundamental importância para que Agostinho começasse a pensar sobre o tempo. Sua idéia de eternidade, evidentemente influenciada pelo cristianismo, aparece exatamente na defesa que faz, contra os maniqueus, de um Deus eterno. Para ele, a eternidade é apenas um atributo desse Deus que “é” um “ser” eterno, isto é, ela não existe por si mesma, de maneira ontológica – Deus, sim. Somando-se a isso, vemos a esperança escatológica que Agostinho nutria em entrar na presença eterna de Deus. Para ele, o espírito, que também é a própria

consciência, transcende desse “tempo”, sem deixar de existir por um só segundo, continuando sua trajetória. Agostinho acreditava, de forma mística, que em se acabando a vida no corpo, o espírito (consciência) volta a Deus. Bergson, muito embora também fosse um homem das ciências, entendia que, em sua constituição, o homem não possuía penas um elemento material e corpóreo. Para ele, também fazia parte dessa constituição a alma (que é a própria consciência). Esse segundo elemento – a alma – é totalmente distinto e autônomo em relação ao corpo. Pensando assim, Bergson desvincula a existência dessa alma (consciência) do cérebro (evidentemente que, para a ciência, isso é inconcebível). Com isso, está aberto o caminho para a continuação da duração da consciência depois da morte física. Para Bergson, que se considerava um “empirista radical”, não temos razão nenhuma para supor que, com o “espetáculo do corpo desorganizando-se” acaba-se com ele a consciência (alma). Segundo ele, essa falta de prova empírica da cessação da consciência só o leva a acreditar que ela segue seu rumo, no ciclo natural de sua evolução, e àqueles que não pensam assim, incumbe o ônus da prova. Some-se a isso o fato de que, assim como Agostinho, Bergson, pela lógica da evolução, via uma possibilidade de vida “mais pujante” na transição de uma consciência circunscrita pelo corpo para uma consciência sem essa circunscrição. Além de todas essas evidências que colocam a continuação da duração da consciência de Bergson lado a lado com a idéia de eternidade de Agostinho: não se pode esquecer a origem judaica de Bergson. Assim como Agostinho foi influenciado, em sua idéia de eternidade, pelo cristianismo, Bergson, via judaísmo, pode ter absorvido algo dessa idéia de eternidade e tê-la transportado para sua idéia de duração. Finalizamos dizendo que mesmo a questão da eternidade, em Agostinho, e da continuação da duração, em Bergson, evidenciam o aspecto epistemológico de qualquer assunto que envolva a idéia de tempo, uma vez que, tanto num caso como no outro, a consciência está intrinsecamente ligada às suas respectivas idéias, e é ela – a consciência –

que sai do “tempo” para continuar “na eternidade”, ou ainda, que sai da duração “no corpo” para continuar na duração “além corpo”.

Diante de tudo isto que dissemos, lastreado, muitas vezes, por comentadores e historiadores da filosofia, cremos ter cumprido nosso objetivo de provar, baseado em Santo Agostinho de Hipona e em Henri Bergson, que o tempo não existe objetivamente, que o problema do tempo não é uma questão ontológica, e, sim, uma questão de natureza epistemológica. Aliado a isso, acabamos também por provar que, sob muitos aspectos, o pensamento contemporâneo de Bergson retoma, aproxima e aprofunda o pensamento do medieval Agostinho.

REFERÊNCIAS

a) Textos básicos

AGOSTINHO. **Confissões**. 9. ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988. 367 p.

_____. **Sobre a potencialidade da alma**. Petrópolis: Vozes, 1997. 187 p. ISBN 85-326-1813-8

_____. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. 3. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; 1991. v. I, 414; v. II, 589 p.

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Rio de Janeiro: Delta, 1964. 360 p. (Coleção dos Prêmios Nobel de Literatura).

_____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70. 1988.

_____. **Introdução à metafísica**. Trad. De Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril cultural, 1979a. 238 p. (Coleção Os Pensadores).

_____. **O cérebro e o movente**. Trad. De Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril cultural, 1979b. 238 p. (Coleção Os Pensadores).

_____. **A intuição filosófica**. Trad. De Trad. Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril cultural, 1979c. 238 p. (Coleção Os Pensadores).

_____. **A consciência e a vida**. Trad. De Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril cultural, 1979d. 238 p. (Coleção Os Pensadores).

_____. **A alma e o corpo**. Trad. De Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril cultural, 1979e. 238 p. (Coleção Os Pensadores).

_____. **O pensamento e o movente**. Trad. de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril cultural, 1979f. 238p. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Evolução criação**. Trad. de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril cultural, 1979g. 238p. (Coleção Os Pensadores).

_____. **As duas fontes da moral e da religião**. Trad. de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril cultural, 1979h. 238 p. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Cartas, conferências e outros escritos**. Trad. de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril cultural, 1979i. 238 p. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Duração e simultaneidade**. Trad. de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 238 p.

_____. **Memória e vida**. Trad. de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. 184 p.

b) Textos de apoio

ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. 6. ed. Trad. de Antonio Borges Coelho, Franco De Souza, Manuel Patrício. Lisboa: Presença, 1999.

_____. **Dicionário de filosofia**. 4. ed. Trad. de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Bonetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 1014 p.

ALVES, Robson Medeiros. **A Intuição e a mística do agir religioso**: a partir de Henri Bergson. São Paulo: Loyola, 2003. 150 p. ISBN 85-15-02694-5

BEAUPORT, Elained. **A inteligência emocional**: as três faces da mente. Trad. de Marly Winckler. Brasília: 1997. p

BÍBLIA. Português. **Bíblia de estudos de Genebra**. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Cultura Cristã, 1999. 1710 p.

BASTOS, Jenner Barretto. **Reflexões sobre a formação da filosofia bergsoniana**. Bahia: Vitória, 1950. 71 p.

BERKOHOF, Louis. **Teologia sistemática**. Trad. de Odayr Olivetti. Campinas: Luz para o caminho, 1990. 791p

BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens ate Nicolau de Cusa. 4. ed. Trad.de Raimundo vier. Petrópolis: Vozes, 1988. 582 p.

BOFF, Leonardo. **Ressonância de schumann**. Disponível em <<http://www.ida.org.br/artigos>>. Acessado em 15 jan. 2006.

BORGES, Jorge Luis. **História da eternidade**. 4. ed. São Paulo: Globo, 1991. 110 p

BOUTANG, Pierre. **O tempo**: ensaio sobre a origem. Trad. de Maria Helena Kuhner Rio de janeiro: Difel, 2000. 126 p.

CAMPOS, Héber Carlos. **O ser de Deus e os seus atributos**. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. 431 p.

CANNABRAVA, Euryalo. **Descartes e Bergson**. São Paulo: Amigos do livro, [s.d]. 208 p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs. Recife: UNICAP, 2002. 429 p.

_____. **Manual para normatização de trabalhos acadêmicos**: monografias, dissertações e teses. 6 ed. Recife: INSAF, 2006. 181 p.

CHÂTELET, François. **História da filosofia**: idéias, doutrinas. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CHEVALIER, Jacques. **Bergson**. Paris: Librairie Plon, 1926. 317 p.

CORÔA, Maria Luíza Sales. **O tempo nos verbos do português**. São Paulo: Parábola, 2005. 93p

DELNERO, Henrique Schutzer. **O sítio da mente**: pensamento e vontade no cérebro humano. São Paulo: Collegium Cognitio, 1997.

- DURANT, Will. **A história da filosofia**. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. 480 p.
- ENCICLOPÉDIA BARSA. Rio de Janeiro, São Paulo: Encyclopaedia Britânica do Brasil, 1994.
- EVANS, G.R. **Agostinho sobre o mal**. São Paulo: Paulus, 1995. 270 p ISBN 85-349-0157-0
- FÓRUNS. **Terry Schiavo**. Disponível em <<http://forum.cifraclub.terra.com.br/forum/11/83964>>. Acessado em 20 dez. 2005.
- GALEFFI, Romano. **Presença de Bergson**. Salvador: Universidade da Bahia, 1961. 82 p
- GAUER, Ruth Maria Chittó. **Tempo/história**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. 151 p
- GUIMARÃES, Myrna Botelho de Barros. **A qualidade do pensamento em Bergson**. Recife: Ed. de Pernambuco, 1989. 134 p.
- HAWKING, Stephen W. **Uma breve história do tempo: do big bang aos buracos negros**. 26. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. 262 p.
- HERÁCLITO. Fragmentos. *In: Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1967. 129 p. (Clássicos Cultrix)
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e o tempo**. 7. ed. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora vozes, 1999. Parte I. 325 p. Parte II, 262 p.
- HIRSCHBERGER, Johannes. **História da filosofia na Idade Média**. 2. ed. São Paulo: Herder, 1966. 272 p
- HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Trad. de Pedro M.S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994. 1413 p.
- JEAUNEAU, Edouard. **A filosofia medieval**. Lisboa: Martins Fontes, 1963. 111 p. (Biblioteca Básica de Filosofia, n.6)
- LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Trad. de Fátima Sá Correria, Maria Emília Aguiar; Jose Edmundo Torres ; Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 1335p.
- LEXICON. **Dicionário teológico enciclopédico**. Trad. de João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003. 823 p.
- LINS, Nelson Alexandrino. Eternidade e tempo. **Symposium - UNICAP**. Recife, v. 7, n. 1 , p. 81-91, 1965.
- LUCCA, Elaine Gubeissi. **A evolução da terapia de vida passada**. São Paulo: Rocker, 1988. 356 p.
- MACHADO, Ângelo. **Neuroanatomia funcional**. São Paulo: Atheneu, 2004. p
- MACEDO, Silvio de. **Intuição e linguagem em Bergson e Heidegger**. Maceió: gráfica São Pedro, 1966. 110 p.
- MONDIN, Battista. **Curso de filosofia: os filósofos do ocidente**. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.
- MORAES, Maria Cândida. **Pensamento eco-sistêmico: educação, aprendizagem e cidadania no século XXI**. Petrópolis: Vozes, 2004. p

NEISS, Brian. **A cura através da terapia de vidas passadas**. Rio de Janeiro: Salamandra, 1996. 196 p.

NÍCOLA, Ubaldo. **Antologia ilustrada de filosofia**. Trad.de Maria Margherita de Luca. São Paulo: Globo, 2005, 479 p.

NOVAES, Adauto; ABENSOUR, MIGUEL. **Tempo e historia**. Trad. de Carmem S.da Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 477 p.

PADOVANI, Umberto Antonio; CASTAGNOLA, Luís. **História da filosofia**. 16. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994. 587p.

PIETTRE, Bernard. **Filosofia e ciência do tempo**. Trad. de Maria Antonia Pires De C. Figueiredo. Bauru: EDUSC, 1997. 223 p.

POERSCH, J.L. **Evolução e Antropologia no espaço e no tempo**: síntese da cosmovisão de Teilhard de Chardin. São Paulo: Herder, 1972. 244 p.

PRADO JUNIOR, Bento. **Presença e campo transcendental**: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Edusp, 1989. 223 p. (serie passado e presente)

RAMOS, Dalton Luis. **Eutanásia**. Disponível em <<http://www.pucsp.br/fecultura/0503euta.htm>>. Acessado em 20 dez. 2005.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

ROSSETTI, Regina. **Movimento e totalidade em Bergson**. São Paulo: Edusp. 2004. 168 p.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **Historia da filosofia contemporânea**: do século XIX a neoescolastica. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001. 662 p.

RUFINO, José Renivaldo. **Passado, presente e futuro**: o tempo da consciência e a consciência do tempo no pensamento de Santo Agostinho. Recife: UFPE (Dissertação de Mestrado), 2003.

SANTOS, Bento Silva. **A imortalidade da alma no fedon de Platão**: Coerência e legitimidade do argumento final (102a-107b). Porto alegre: EDIPUCRS, 1999. 128 p.

SARTRE, Jean Paul. **Com a morte na alma**. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961. 300 p.

SAYEGH, Astrid. **Bergson: o método intuitivo**. São Paulo: FFLCH/USP. 182 p.

SILVA, Franklin Leopoldo E. **Bergson**: intuição e discurso filosófico. São Paulo: Loyola, 1994. 357 p. (coleção filosofia, n.31).

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. Trad. de Alfredo de Oliveira Moraes. [São Paulo]: Loyola, 2004. 247 p

SPROUL, R.C. **Sola gratia**: a controvérsia sobre o livre arbítrio na história. São Paulo: editora Cultura Cristã, 2001. 239 p.

SOUZA, Netto Francisco Benjamin; PALACIOS, Pelayo Moreno. **Tempo e razão**: 1600 anos das confissões de Agostinho. São Paulo: Loyola, 2002. 73 p.

TAUZIN, Sebastien. **Bergson e São Tomaz**: o conflito entre a intuição e a inteligência. Rio de Janeiro: Desclée de Brouwer, 1943. 302 p.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Filosofia e ciência cognitiva**. Petrópolis: Vozes, 2004. 142 p.

TELES, Antonio Xavier. **Introdução ao estudo de filosofia**. São Paulo: Ática, 1991. 200 p.

THONNARD, François Joseph. **Compendio de história da filosofia**. São Paulo: Heder, 1968. 1024 p.

TREVISAN, Rubens Murillio. **Bergson e a educação**. Piracicaba: UNIMEP, 1995. 192 p.

WHITROW, G.J. **O tempo na história**: concepções da pré-história aos nossos dias. Trad. de Maria Luíza A.Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. 242 p.

_____. **O que é tempo?** uma visão clássica sobre a natureza do tempo. Trad. de Maria Inez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 207 p.