

O TEMPO NO TEMPO E NA CONSTITUIÇÃO DA METAFÍSICA MOVENTE

Luiz Rohden
UNISINOS - RS

“... o tempo é o grande problema da metafísica, é o maior desafio do pensamento, e não um acidente”.¹

“O que perdura – se algo perdura – através do fluxo sempre mutável de consciência do indivíduo? Por conseguinte, a pergunta, ‘o que é o homem’ reporta-se à pergunta ‘o que é o tempo’”.²

Resumo: Partindo do pressuposto segundo o qual morreu um modelo de metafísica que procurou eliminar de sua construção o tempo e seus predicados ou então submetê-lo(s) ao Absoluto (Ser, Deus, etc...), procuraremos mostrar a necessidade de elaborar uma metafísica coerente com o fim que a sustenta, ou seja, o próprio homem. Esta metafísica procura conservar em sua estrutura o tempo, isto é, a mobilidade do real, da vida (como acontece também na tradição da hermenêutica contemporânea). Para tanto precisamos: 1) realizar uma fenomenologia antropológico-cultural-religiosa do tempo

¹ Essa é uma das principais questões defendidas pela filosofia de H. Bergson. J. B. Arêas. Bergson: a metafísica do tempo, in M. Doctors (org.), *Tempo dos tempos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar E., 2000, p. 136.

² H. Meyerhoff. *O tempo na literatura*. São Paulo: McGraw do Brasil, 1976, p. 2.

e recordar alguma tentativas de defini-la; 2) explicitar a visão preponderante de tempo na história da ciência e da filosofia; 3) para então poder fundamentar uma metafísica rearticulada pela temporalidade que nomearemos de 'metafísica movente'.

Palavras-chave: **Metafísica, tempo, ser, hermenêutica.**

Abstract: Starting from the assumption that the metaphysical model which tried to eliminate time and its predicates from its construction or to submit it/them to the Absolute (Being, God, etc.) is dead, this article will attempt to show the need to elaborate a metaphysics which is coherent with the end that sustains it, that is the human being him/herself. Such a metaphysics tries to keep time, i.e., the mobility of the real, of life (as occurs in the contemporary hermeneutics tradition too) in its own structure. To reach this goal we must: (1) undertake an anthropological-cultural-religious phenomenology of time and recall some attempts to define it, (2) discuss the prevailing view of time in the history of science and philosophy, (3) and thereby found a metaphysics which is rearticulated by temporality and that will be called "moving metaphysics".

Key words: **Metaphysics, time, being, hermeneutics.**

Introdução: colocação do problema e procedimentos decorrentes

Alhures mostramos que morreu um modelo de metafísica que não soube lidar com o problema do tempo e seus atributos³. Constatamos nos últimos 200 anos o crescente interesse pela hermenêutica, praticamente proporcional ao aumento do desinteresse pela metafísica, o que se deve – conforme nossa hipótese – à vinculação, ou não, com a questão da temporalidade. Viva permanece a metafísica que é articulada no e enquanto tempo o qual constitui, por sua vez, o fio condutor da hermenêutica como M. Heidegger, H.-G Gadamer e P. Ricoeur desenvolveram.

No texto citado nos propusemos “iniciar a reestruturação de uma concepção de metafísica apropriada e coerente com as contribuições da filosofia contemporânea” e, mais especificamente, da hermenêutica, através do fio do tempo. Retomamos neste texto o projeto de reconfigurar a metafísica a

³ L. Rohden, Morreu a metafísica? Reflexões críticas e o *louvor à metafísica*, in C. Cirne-Lima / I. Helfer / L. Rohden (org.), *Dialética, caos e complexidade*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004, p. 209-244.

partir e em confronto com o problema do tempo, tão caro à tradição hermenêutica contemporânea. A proximidade entre ambas reside no fato de não se orientarem pela abordagem objetivista ou subjetivista do real. No artigo mencionado mostramos que a abordagem e a concepção de tempo explicam, em boa parte, a “crescente cisão entre metafísica e hermenêutica ao mesmo tempo em que é ele que as entrelaça numa estrutura a ser ainda elaborada”. Não estamos afirmando que toda tradição metafísica tenha tido a pretensão de se desvencilhar da temporalidade, mas que parte dela fê-lo ao pretender justificar uma forma de pensar sustentada somente sobre o imóvel e o incorruptível. Ou seja, boa parte da metafísica não conseguiu “representar adequadamente para si nem o movimento nem a mudança. Por isso o pensamento foi levado a procurar a realidade das coisas acima do tempo”.⁴ Contudo, foi com o problema do tempo e seus correlatos que a metafísica ocidental se constituiu desde seu nascimento, combatendo-o ou esquivando-se dele. Nesse caso, a temporalidade se constituiu numa espécie de ‘mal necessário’ contra o qual se justificava uma metafísica de caráter absoluto, sem contingências, sem mobilidade, isto é, uma forma de pensar pretensamente alheia à historicidade.

Diferentemente da tradição metafísica mencionada acima, a hermenêutica, desde seu nascimento na antiga Grécia, esteve às voltas com a temporalidade e nutriu-se dela para justificar seus procedimentos. No *Íon* de Platão, por exemplo, a discussão girava em torno da questão de saber se o poeta o era por declamar os poemas de Homero graças à inspiração das musas, ou se o era por possuir a *técnica mnemônica*. Entrevemos neste diálogo a reflexão implícita sobre o problema do tempo, presente no esforço que o poeta precisava fazer para superar o distanciamento temporal entre ele e a obra escrita. Nisso se reflete a natureza pontifical temporal própria, seja do poeta, seja do hermenêuta. Com Heidegger e Gadamer a própria temporalidade, enquanto facticidade, é convertida em fulcro constituinte e constituidor do modo de ser que é compreender.

Enfim, se o tema do tempo constitui um lugar comum entre a metafísica e a hermenêutica, a forma de abordá-lo variou, uma vez que a primeira tratou-o essencialmente de modo negativo e a segunda levou-o a sério e o tomou como fio constituidor do processo de conhecer e de saber.

Já passamos alhures em revista algumas das principais críticas dirigidas contra a metafísica onde concluímos que

“morreu um modelo de metafísica que não soube integrar nem conservar tensionadamente o tempo. Morreu a metafísica que, presa às essências vazias,

⁴ J. B. Arêas, *art. cit.* p. 137.

suprimiu, em seu ponto de partida ou ao longo de sua construção, os atributos da temporalidade. Morreram os modelos metafísicos que se descuidaram da idiossincrasia do saber humano fundamentalmente finito. Está fadada ao fracasso a metafísica, sustentada pela posição de que somos apenas o que podemos conhecer. Morreu a metafísica construída apenas com uma concepção de tempo, no caso, linear, progressiva, teleológica que proclamou o ‘fim da história’. Enfim, morreram os modelos metafísicos reféns de um aspecto do tempo seja psicológico ou objetivo, cíclico ou linear. Portanto, depois de um tempo, o distanciamento nos permite dizer que morreu a metafísica que não soube dar ao tempo seu devido tempo e valor”.⁵

Sob nosso ponto de vista, a tradição filosófico-hermenêutica se constitui numa retomada crítica da metafísica pelo tempo:

“Ela foi e sempre será crítica de uma metafísica que não leva a sério o problema do tempo, cujos atributos [a hermenêutica] incorporou no seu modo de pensar e de proceder. A hermenêutica se converteu numa espécie de complemento da metafísica na medida em que desenvolveu e aprofundou o modo fáctico de ser do Ser. Se ela se tornou uma instância crítica e resgatou aporias metafísicas confeccionadas em torno do tempo, próprias do filosofar, — sem, contudo, usar os jargões da metafísica tradicional — não poderá ser confundida com metafísica. Resta-nos, pois, a tarefa — [...] — de reconfigurar e de reestruturar a metafísica, hoje, a partir das contribuições da hermenêutica na medida em que ela assumiu o tempo como a espinha dorsal do seu modo de proceder”.⁶

Assim, além de justificarmos a centralidade da temporalidade no processo filosófico – metafísico ou hermenêutico – nos propusemos encetar a reconfiguração da metafísica, pelos caminhos da hermenêutica, sob a perspectiva do tempo.

Articularemos nossa reflexão em três momentos: (1) inicialmente desenvolveremos uma breve fenomenologia antropológico-cultural-religiosa do tempo e das tentativas de defini-lo; em seguida (2) explicitaremos a visão preponderante de tempo na história da ciência e da filosofia; e, finalmente, (3) daremos início ao desenvolvimento de uma metafísica **rearticulada** pela temporalidade a qual nomearemos de ‘metafísica movente’ conforme intuição e expressão de H. Bergson.

⁵ L. Rohden. Hermeneutik: kritische Wiederaufnahme der Metaphysik mittels der Zeit? In *Metaphysik und Hermeneutik: Festschrift für Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag*. Kassel: Kassel University Press, 2004, p. 150.

⁶ Id. *Ibid.* p. 153.

1. O tempo no tempo: fenomenologia e conceitualização

“Efêmeros! Que somos nós? Que não somos?
Sombra de um sonho é o homem!”⁷

Sustentamos nossa inquirição na hipótese seguinte: de uma determinada forma de conceber e de tratar o tempo decorre(u) um modo de proceder correspondente, assim como morreu um modelo metafísico que não levou a sério o problema da temporalidade. Daí que, para constituirmos uma concepção mais universal e apropriada de metafísica refletiremos sobre diferentes concepções e abordagens do tempo no tempo do ponto de vista antropológico, cultural e religioso.

Ao prestarmos um pouco de atenção à nossa linguagem cotidiana perceberemos a patente presença do tema do tempo em expressões como ‘não temos tempo a perder’, ‘o tempo passa’, ‘o tempo não pára’, etc... Sêneca já havia explicitado a brevidade do tempo de nossas vidas: “é extremamente breve e agitada a vida dos que esquecem o passado, negligenciam o presente e receiam o futuro; quando chegam ao termo de suas existências, os pobres coitados compreendem tardiamente que estiveram por longo tempo ocupados em nada fazer”.⁸ Sob a perspectiva antropológica “o que somos, nós o somos apenas no tempo e através dele; mas somos também constantemente modificados no tempo e pelo tempo. O tempo nos faz e nos desfaz”.⁹ Por isso dizemos também que somos [um tempo no] tempo. Sob a perspectiva da natureza, podemos dizer que o tempo é, no fundo, aquilo que impele os seres a se reproduzirem, a lutarem por sua sobrevivência, seja quando armazenam alimentos em algum espaço físico que lhes é exterior, seja quando armazenam em seus corpos, seja quando travam lutas corporais entre si ou com animais de outras espécies. Enfim, independentemente da abordagem, do grau de consciência, do valor – positivo ou negativo – que lhe foi conferido, o tempo foi e continua sendo o tema por excelência com o qual, não apenas a natureza, mas a humanidade desde sempre esteve e estará às voltas.

⁷ Píndaro, VIIIª Ode Pítica, in M. H. da R. Pereira. *Hélade: antologia da cultura grega*. 5ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1990, p. 173.

⁸ Sêneca, *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993, p. 48.

⁹ H. Meyerhoff, *op. cit.* p. 27.

1.1. Fenomenologia das distintas concepções e abordagens do tempo

Tempo circular e linear

No curso da história, o tempo foi concebido basicamente sob a *forma circular ou linear*. Encontramos nas civilizações cosmovitalistas e helênica a concepção circular de tempo. Na concepção egípcia “o mundo foi criado de uma vez só, de forma permanente, incluído o Egito, ostentando desde a criação o mesmo aspecto imutável. As mudanças eram entendidas como simples e irrelevantes aparências, ou como cíclicas, com o eterno retorno do mesmo”; no caso da Grécia, “tanto Platão como Aristóteles concebiam o tempo como coexistente com o mundo, e este, sujeito a um processo cíclico”.¹⁰ Nas civilizações escatológicas, como a persa, a judaica e a cristã, o tempo foi compreendido de forma linear, ou seja, “como algo que teve um começo absoluto com a criação do mundo e terá um fim absoluto, com o seu fim”¹¹, visão que foi incorporada também pelo islamismo com a noção de juízo final. Para estas civilizações a história é constituída pela luta entre o bem e o mal, Deus e o demônio que terminaria, na consumação dos tempos, “com a vitória do bem”.¹²

A perspectiva linear da “história e do tempo persistirá até nossos dias, passando, de uma versão profundamente religiosa [...] para uma visão profana [...]. O evolucionismo darwiniano e, de um modo geral, o cientificismo do século XIX, inclusive em sua versão marxista, imprimirão um sentido puramente imanentista à concepção linear da história”.¹³ Contudo, Nietzsche, com sua concepção de morte de Deus e do eterno retorno, propôs um “novo entendimento circular do tempo” e, contemporaneamente, “as teorias cosmológicas de G. Gamov e W. Bonnor sustentam a tese de um infinito processo circular de explosão (o *Big Bang*), expansão (*inflation*), reconcentração (*big crunch*) e nova explosão do cosmo”.¹⁴ Enfim, de uma forma ou de outra, as concepções de tempo linear ou cíclica, se encontram presentes e constituem nossa forma de agir, de pensar e de filosofar. À luz do que foi dito, podemos compreender os efeitos dessas concepções tanto em relação à morte do modelo metafísico, impulsionado pela perspectiva de tempo linear, quanto em relação à possibilidade de reformulá-lo segundo uma concepção cíclica e linear de temporalidade.

¹⁰ H. Jaguaribe, “Tempo e história”, in M. Doctors (org.), *Tempo dos tempos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 159.

¹¹ Id. *Ibid.* p. 157.

¹² Id. *Ibid.* p. 160.

¹³ Id. *Ibid.* p. 160.

¹⁴ Id. *Ibid.* p. 160.

Tempo subjetivo e tempo objetivo

Falamos também de tempo *objetivo* e *subjetivo*. Aquele é o tempo público, social, [cosmológico], controlado pelos calendários, relógios, medido e reconhecido universalmente; o tempo *subjetivo* é privado, pessoal, [tempo psicológico], a experiência que dele cada um faz particularmente, incapaz de ser submetido aos parâmetros da objetividade científica para quem, inclusive, deve ser eliminado. Já Sêneca havia chamado nossa atenção para esta distinção extraindo dela a seguinte e atual conclusão: “os ocupados não vivem a verdadeira vida, eles simplesmente deixam-se existir e calculam o tempo apenas pelo relógio, e não pela vida interior”.¹⁵

1.2. O tempo e sua elaboração conceitual

O fato é que entre o tempo enquanto experiência humana e como construção conceitual, há uma distinção e uma desproporção. Ao realizarmos uma fenomenologia do tempo percebemos que experienciamos-lo desde nosso nascimento, mas nos embarçamos quando procuramos conceitualizá-lo, de modo que, “a consciência humana do tempo, tal como hoje ela estrutura o pensar comum da vida em sociedade, é uma conquista intelectual e o resultado de um lento e laborioso esforço de domínio da experiência”.¹⁶ Sabemos que é tardia na criança a representação objetiva do tempo e que, desde os primórdios da história da humanidade, é comum a consciência do tempo

“estar **associada à percepção de movimento**, entendido não apenas como deslocação de lugar, mas ainda e sobretudo como mudança ou alteração, a que está sujeita toda a realidade natural, física ou biológica [...] foi observando [...] a alternância dos dias e das noites, o movimento regular dos astros, a sucessão cíclica das estações do ano, assim como o nascer, crescer e perecer de tudo que é vivo [...] que o homem se deu conta da transitoriedade e precariedade de tudo o que existe, quer no que concerne aos seus estados e qualidades, quer a sua forma substancial, sujeito de um agir e padecer que acarretam uma incessante transformação”.¹⁷

Encontramos os efeitos, as angústias e as preocupações para com o *pathos* da temporalidade, experienciadas pela humanidade, nas diferentes mani-

¹⁵ Conforme nota e comentário de William Li a Sêneca, *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993, p. 35, nota 17. Encontramos esta crítica ao tempo objetivo expressada da seguinte forma por William Faulkner: “Porque o pai disse que os relógios matam o tempo. Ele disse o tempo morre sempre que é medido em estalidos por pequenas engrenagens; é só quando o relógio pára que o tempo vive”, W. Faulkner, *O som e a fúria*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 81-82.

¹⁶ M. F. Blanc, *Metafísica do Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d., p. 121.

¹⁷ Id. *Ibid.* p. 122.

festações culturais, religiosas e filosóficas. Concomitantemente à sua vivência pela humanidade, muitos pensadores tentaram também configurar a experiência da temporalidade em palavras. Heráclito e Lao Tse, entre outros, explicitaram esse sentimento arcaico e universal, caracterizando “a natureza no seu conjunto como devir, alternância cíclica de contrários, um ser que é no modo do não-ser, quer porque já foi, quer porque ainda não é tudo o que pode ser, só sucessivamente o realizando, na brevidade do instante passageiro, para logo deixar de o ser”.¹⁸

Ao longo da história, não poucas vezes, dada a dificuldade de definir o tempo, concluiu-se que ele “não era um conceito racional” uma vez que “toda a questão do tempo estava eivada de contradições que poderiam nunca ser resolvidas”.¹⁹

Embora encontremos na *Física* de Aristóteles uma definição do tempo, é ao famoso dilema de Sto. Agostinho — o qual expressa melhor, segundo nossa opinião, o paradoxo da nossa experiência do tempo e sua concomitante tentativa de defini-lo em contraposição à solução que o estagirita nos oferece — que precisamos voltar quando pretendemos ‘defini-lo’: “o que, então, é o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer esta pergunta, já não sei” (*Confissões*, XI). Nesse caso, o tempo “pressupõe a existência de qualquer coisa que, nas suas três modalidades, mais se assemelha ao não-ser que ao ser, pois o futuro ainda não veio, o passado já não existe e o presente, para ser tempo e não eternidade, tem de obrigatoriamente passar para o pretérito”.²⁰ Ora, tanto a pergunta quanto a resposta de Agostinho, contribuem para explicitar a identidade do tempo, sem a pretensão de encerrá-lo numa definição.

Podemos dizer que a lenta constituição conceitual do tempo foi estruturada sobre a “experiência externa do devir e interna da duração” numa articulação com o “tempo cósmico e o psicológico” cujo escopo era de orientar o homem no mundo assim como “sua intervenção prática no curso dos acontecimentos”.²¹ Por aí já percebemos que o tempo pertence ao rol dos temas e dos problemas metafísicos — assim como ser, alma, mundo, Deus, liberdade — irreduzíveis a uma definição racional, mas que nem por isso perde seu *status* filosófico. Corroboramos a impossibilidade de esgotá-lo e de circunscrevê-lo total e racionalmente em palavras, mas nem por isso podemos deixar de refletir sobre ele uma vez que a pergunta sobre o tempo, na verdade, se converte e se constitui sempre numa reflexão sobre quem somos, explicitado por Píndaro na seguinte forma poética: “Efêmeros!

¹⁸ Id. *Ibid.* p. 122.

¹⁹ H. Meyerhoff, *op. cit.* p. 6.

²⁰ M. F. Blanc, *op. cit.* p. 119.

²¹ Id. *Ibid.* p. 125.

Que somos nós? Que não somos? Sombra de um sonho é o homem”.²² Em todo o caso, enquanto ‘definição’, o tempo resulta “de uma elaboração mental da experiência subjetiva do homem na sua relação ao mundo, a qual na sua dupla vertente, externa e interna, como devir e duração, percepção do movimento e sentimento de permanência, é de índole já temporal”²³, susceptível de ser continuamente retomado e explicitado.

1.3. Tempo enquanto objeto da vivência humana e da ciência

Aqueles que já estiveram às voltas com a tentativa de defini-lo, puderam perceber uma dupla polaridade: “a primeira se refere à distinção entre tempo como objeto da vivência humana e como objeto da ciência física” e a outra “diz respeito, em cada uma das precedentes modalidades de referência ao tempo, a outro grupo de alternativas”; enquanto “vivência humana é entendida”, por exemplo por Plotino e Agostinho, “como um processo subjetivo, um estado de espírito. Para outros, como Aristóteles, como um fluxo objetivo a que o homem está sujeito, ou porque, à semelhança de um rio, o tempo por ele flua, ou porque, à semelhança de um barco, o homem por ele navegue”.²⁴

Como objeto da ciência física, o tempo é entendido de dois modos distintos: por um lado, “para Newton e para as concepções euclidianas do Universo, o tempo é um processo de irreversíveis sucessividades. Há um tempo absoluto que transcorre irrevogável por instantaneidades que se sucedem”, por outro lado “para a física não-euclidiana da teoria da relatividade, é necessário abandonar noções que independem estruturalmente de simultaneidade e duração”.²⁵ Esses dois olhares sobre o tempo espelham exemplarmente a postura da humanidade com relação ao tempo e se fazem presentes ainda hoje na confecção das suas diferentes definições.

Sobre a visão negativa do tempo

Levando em conta as diferentes abordagens e tentativas de definir o tempo, salta aos olhos, a visão negativa projetada sobre o tempo. Ao nos debruçarmos sobre a literatura mística constatamos que, comumente, “a realidade perfeita é encarada invariavelmente como estando além e fora do tempo”, do que decorre que “a vida ideal só pode ser conseguida através da libertação do tempo”.²⁶ Não é, pois, por acaso que “a ênfase sobre

²² Píndaro, *op. cit.* p. 173.

²³ M. F. Blanc, *op. cit.* p. 128.

²⁴ H. Jaguaribe, *art.. cit.* p. 156.

²⁵ Id. *Ibid.* p. 157.

²⁶ H. Meyerhoff, *op. cit.* p. 28-29.

a eternidade, em contraposição à temporalidade, é um elemento comum a todas as formas de misticismo, oriental ou ocidental, passado ou presente”.²⁷ A percepção do tempo enquanto fluidez constante levou a equipará-lo à mera aparência, fugacidade, sendo desde sempre contraposto ao divino [invariável e incorruptível]. Deste modo, gradualmente, este aspecto do real foi absolutizado e tomado como o equivalente à ‘vida divina perfeita’ enquanto que o real temporal foi gradativamente desprezado assim como seu correlato, ou seja, a vida terrena e finita. Em outras palavras, a vida autêntica consistiria em se desvencilhar da mácula do tempo, erradicando sistematicamente seus efeitos e, basicamente, aguardando viver fora da temporalidade.

Junto à gradual tomada de consciência da temporalidade e sua concomitante lenta elaboração conceitual, foi sendo construída uma consciência negativa sobre o tempo. No Oriente, especialmente na Índia, a mutabilidade foi praticamente identificada com aparência ilusória e bem cedo contrastada “com uma outra [realidade] de índole supra-temporal, alheia ao devir, geralmente conotada com o mundo espiritual da divindade”.²⁸ Igualmente no Ocidente, não apenas na filosofia, foi “na verdade, negativa a experiência que a humanidade começou por fazer do tempo, como causa de corrupção” e apenas recentemente, em parte, superou-se tal perspectiva “em consequência do influxo da técnica e do judeo-cristianismo, laicizado e difundido pelas ideologias do progresso em visões míticas da história e do futuro”.²⁹

Podemos dizer que “a valorização ontológica da temporalidade e da historicidade como condição da verdade e da realização do ser [...] é de raiz judaico-cristã, preferindo os pensamentos oriental e helênico perspectivar o tempo e a eternidade em termos antitéticos e exclusivos, em prejuízo daquele”; contudo, no cristianismo, lateja também uma corrente que desvalorizou o tempo, justificada pelo dualismo “espiritual da Divindade e o mundo decaído da existência física, social e moral”³⁰, onde a temporalidade constitui apenas um meio de passagem e ascensão ao ‘mundo de lá’, eterno.

Desde os primórdios da humanidade a vivência e a visão negativa do tempo levaram as sociedades a se protegerem contra seus efeitos corrosivos criando mitos e ritos. Foi assim que, pela repetição dos gestos arquetípicos praticados no tempo forte das origens, elas procuravam assegurar “a regeneração da energia vital desgastada pela usura do tempo”, de maneira que, associado à experiência da mudança, desenvolveu-se, pau-

²⁷ Id. *Ibid.* p. 54.

²⁸ M. F. Blanc, *op. cit.* p. 122.

²⁹ Id. *Ibid.* p. 123.

³⁰ Id. *Ibid.* p. 134.

latinamente, um “sentimento de durabilidade, de continuidade no existir”.³¹ Assim, não poucas vezes, não apenas a oração e a meditação, mas o próprio filosofar, constituíram-se em formas distintas de escamotear ou de se proteger contra a força corrosiva, irreversível, insuportável e devoradora do tempo.

O tempo visto negativamente levou, no âmbito espiritual, à *fuga mundi*, e no mundo da filosofia, à pretensa elaboração de sistemas construídos isentos de seus atributos. A dificuldade de incorporá-lo numa concepção de vida ou de filosofia levou à constituição, também gradual, de dois caminhos distintos. Do ponto de vista espiritual a vivência temporal foi considerada inferior, subjugada ao eterno, ou então foi assumida e articulada como nosso modo autêntico de ser e de viver. Do ponto de vista filosófico, o tempo foi submetido e medido pelo Ser ou então se constituíram caminhos em que tempo e ser se explicitaram conjunta e dialeticamente.

Além da tradição cultural e religiosa ocidental, boa parte das teorias científicas tentou eliminar toda forma de experiência subjetiva do tempo, a qual constituiria uma “base pobre para medir objetivamente o tempo” pois que “neste instante ele se escoia rápido; naquele, transcorre lentamente; agora, estamos agudamente conscientes de cada segundo que se escoia; no momento seguinte parecemos completamente alheios ou inconscientes da passagem do tempo”.³² Do ponto de vista científico-moderno o tempo tornou-se um problema insolúvel à medida que parte e corrobora a incompatibilidade entre sua dimensão subjetiva e sua construção conceitual porque: “os componentes subjetivos do tempo na experiência humana levam a ambigüidades e contradições quando testados criticamente”; e, por outro lado, “os conceitos logicamente puros do tempo eliminam os aspectos do tempo que parecem estar imediatamente determinados e que são de profundo interesse para o decorrer da vida humana”.³³ Assim, não apenas a tradição cultural e religiosa procurou excluir do seu bojo a dimensão subjetiva do tempo, mas a ciência moderna, mormente aquela fundamentada no modelo da física clássica newtoniana. A adoção da “métrica quantitativa do tempo na ciência moderna: as unidades familiares de relógios e cronômetros” contribuiu para o “triunfo da Física como ciência exata, pois introduziu precisão de observação e mensuramento” de modo que “as noções filosóficas de idéias claras e distintas (Descartes) ou de impressões simples e separadas (Locke e Hume) podem ser encaradas como construídas sobre o modelo de unidades temporais na Física”.³⁴

³¹ Id. *Ibid.* p.123. Mais adiante a autora afirma: “a intervenção periódica do rito nos dias festivos dava ao ano astronômico um significado litúrgico e religioso, assegurando ao tempo profano a sua ligação ao sagrado, a uma causalidade transcendente, diversamente interpretada, conforme as culturas, como providência, destino ou acaso”, Id. *Ibid.* p. 125.

³² H. Meyerhoff, *op. cit.* p. 12.

³³ Id. *Ibid.* p. 127-128.

³⁴ Id. *Ibid.* p. 79.

Ora, o tempo mensurado por esta perspectiva perde sua propriedade de **durar** porque “a linha que medimos é imóvel”, ao passo que “o tempo é mobilidade” e “quando falamos do tempo, comumente, pensamos na medida da duração e não na duração mesma. Mas esta duração, que a ciência elimina, que é difícil de conceber e exprimir, nós a sentimos e vivemos”.³⁵ Embora o tratamento conferido ao tempo por parte de algumas correntes atuais da física e da biologia seja mais apropriado, é hegemônica ainda a influência que exerce a ciência moderna de matriz newtoniana.

2. O tempo* na história da filosofia

“A antiga metafísica – e a tradição filosófica que dela decorre – não consegue representar adequadamente para si nem o movimento nem a mudança. Por isso o pensamento foi levado a procurar a realidade das coisas acima do tempo”.³⁶

2.1 Do ponto de vista negativo

Também na filosofia, desde seu nascimento e ao longo de seu itinerário, encontramos patenteado não apenas o *chorismós* entre eternidade e temporalidade, mas também um conjunto de atribuições negativas dadas a esta última, como ilusória, aparente, ao passo que a primeira foi tomada como verdadeira, essencial, o que foi representado por Parmênides ao sustentar a primazia do Ser sobre o devir.

Platão, no *Timeu*, apresenta o Demiurgo como aquele que decidiu constituir “o tempo como forma de estreitar a similitude entre o universo criado e o seu modelo inteligível” e, nesse caso, criação significa “a ordenação da matéria informe e, em particular, do seu devir caótico. O Tempo vem

³⁵ H Bergson, O pensamento e o movente (Introdução) — Primeira parte; in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p.102.

* Na língua grega há uma distinção terminológica entre αἰ(ῶ)ν/n, χρό/noj e καιρο/ῖ para manifestar essa “plurímota manifestação da experiência temporal”: Αἰ(ῶ)ν/n no seu uso mais antigo, “raiz, força vital, período de vida, passando a designar, com Parmênides e sobretudo Platão, o presente como absoluta simultaneidade do Ser, uma vida sem princípio nem fim”; Χρό/noj: tempo como equivalente o termo latino *tempus*, trata-se da “duração que acompanha o crescer dos seres físicos, o tender e alongar-se do tempo no seu conjunto através do volver e progredir do universo material”; Καιρο/ῖ “significou o momento oportuno, a ocasião favorável à boa ação, que ‘divide’ e ‘rasga’... o tecido da continuidade temporal”, cf. M. Blanc, *op. cit.* p. 129-130.

³⁶ J. B. Arêas, *art. cit.* p. 137.

cumprir essa função regulamentando o movimento dos astros segundo uma estrutura numérica, essa mesma que preside ao conteúdo noético do mundo das idéias”.³⁷ O céu é visto como uma “imagem móvel da eternidade” que, “percorrendo o seu ciclo segundo uma sucessão ordenada, reconduz à unidade toda a dispersão espacial. Subordinado à hegemonia do uno e do mesmo, o tempo constitui, deste modo, para Platão, uma medida intrínseca ao movimento, que o inflecte sobre si mesmo em escansão regular e repetitiva, adversa a toda a alteridade ou inovação”.³⁸

Para Aristóteles, “apesar do seu reconhecido caráter destruidor, que impede os entes de coincidirem consigo ou persistirem no ser, o tempo, mantendo embora um estatuto dependente da eternidade e circunscrito ao âmbito da realidade física” ganha uma “certa reabilitação física e antropológica: como coadjuvante do movimento ou da ação da substância em direção à sua forma ou finalidade”.³⁹

Agostinho “reabilitou o acontecimento na sua singularidade individuante, pensando o tempo e a história, à luz da eternidade, como o meio onde Deus exerce a sua vontade criadora, a sua ação providencial” e a existência estrutura-se dialeticamente, “repartida entre a *distentio* da dispersão temporal (o triplo presente das coisas presentes, passadas e futuras) e a *intentio* para o recolhimento interior e a unificação em Deus”.⁴⁰

A crítica de Kant desferida contra a ciência e a metafísica continua a ecoar e, de certo modo, dificulta a elaboração de uma nova concepção de metafísica.⁴¹ Sua crítica aplica-se

“sobretudo à filosofia dos antigos, como também à forma – ainda antiga – que os modernos deram freqüentemente ao seu pensamento. Ela vale contra uma metafísica que pretende nos dar um sistema *único* e totalmente

³⁷ M. F. Blanc, *op. cit.* p. 135.

³⁸ Id. *Ibid.* p. 135.

³⁹ Id. *Ibid.* p. 135.

⁴⁰ Id. *Ibid.*, p.139-140. Ricoeur retoma Agostinho afirmando que, para este, “a eternidade apresenta-se como uma idéia-limite, mais do que como uma realidade substancial distinta, um pólo de atração e estruturação da experiência temporal que, longe de suprimir o tempo, o trabalha por dentro, aprofunda e hierarquiza [...] o tempo nunca é uma realidade inócua ou neutra, mas um poder dispersivo e desagregador, se desligado de Deus, ou um fermento de construção e progresso, quando a Ele unido....”, M. F. Blanc, *op. cit.* p. 140.

⁴¹ De acordo com H. Bergson, “todo o objetivo da *Crítica da Razão Pura* é, com efeito, explicar como uma ordem definida se vem juntar a materiais supostamente incoerentes. E sabemos o preço que ela nos faz pagar por esta explicação: o espírito humano imporia sua forma a uma ‘diversidade sensível’ vinda não se sabe de onde; a ordem que encontramos nas coisas seria aquela que nós aí colocamos. De modo que a ciência seria legítima, mas relativa à nossa faculdade de conhecer, e a metafísica impossível, pois não haveria conhecimento fora da ciência”, H. Bergson, *O pensamento e o movente* (Introdução) — Segunda parte; in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 136.

pronto das coisas, contra uma ciência que seria um sistema *único* de relações, enfim, contra uma ciência e uma metafísica que se apresentariam com a simplicidade arquitetônica da teoria platônica das Idéias, ou de um templo grego”.⁴²

Contudo, uma leitura atenta da *Crítica da razão pura* mostra que há “uma espécie de matemática universal que é, para Kant, a ciência, e é este *platonismo* apenas modificado que é para ele a metafísica”; ora, este sonho kantiano de uma matemática universal é uma sobrevivência do platonismo⁴³ que o levou a construir uma ciência e uma metafísica sem tempo. Com a unidade formal e intemporal do “eu penso”, que é lógica e formalmente anterior a toda a consciência empírica de sucessão, em Kant “a imutabilidade volta a primar sobre a experiência do múltiplo e do devir, sem que se explique como e por que razão a consciência se temporaliza”.⁴⁴

Schelling e Hegel retomam “a distinção entre tempo e eternidade, não nos termos clássicos de uma disjuntiva, mas como momentos de uma infinita unidade, que reciprocam entre si de modo dialético”.⁴⁵ Contudo, muitos críticos concordam com o fato de que, no final do processo filosófico, em Hegel, percebemos a eliminação do tempo em virtude da primazia concedida ao Absoluto.

Bergson formulou o seguinte princípio para resumir o tratamento dispensado ao tempo pelos filósofos antigos: “há mais no imóvel do que no movente, e passamos do estável ao instável por uma simples diminuição”; o mesmo ocorreu com a ciência moderna que “data do dia em que se erigiu a mobilidade em realidade independente”.⁴⁶ De um modo geral, o tempo foi tratado negativamente na tradição filosófica sendo corrente a pretensão de engessar ou expulsar a mobilidade dos processos de conhecer e de pensar. As palavras de Bergson retratam muito bem essa história para quem nenhum dos filósofos “*buscou, com referência ao tempo, atributos positivos*. Tratam a sucessão como uma coexistência falhada, e a duração como uma privação de eternidade. É por isso que não conseguem nunca, por mais que tentem, representar-se a novidade radical, a imprevisibilidade”.⁴⁷ [grifos nossos]. Ora, conforme nossa hipótese, apresentada inicialmente, foi justamente por esta razão que esse modelo clássico de metafísica, criticado pelos mestres da suspeita, soçobrou. Na esteira do alerta de Bergson precisamos reconhecer o

⁴² H. Bergson, Introdução à Metafísica, in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 36.

⁴³ Id. *Ibid.* p.36.

⁴⁴ M. F. Blanc, *op. cit.* p. 145.

⁴⁵ Id. *Ibid.* p. 146.

⁴⁶ H. Bergson, Introdução à Metafísica, in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 34.

⁴⁷ H. Bergson, O pensamento e o movente (Introdução) — Primeira parte; in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 105.

valor positivo da temporalidade para então podermos constituir uma metafísica ‘viva’, dinâmica e autêntica.

2.2. Do ponto de vista positivo

Se, para algumas concepções de filosofia e de ciência, a experiência do tempo – ou o tempo subjetivo – necessitava ser suprimida, para outras correntes ela é a condição *sine qua non* para se tecer o modo autêntico de conhecer e de pensar. O fato é que, apesar das enfáticas e reiteradas valorações negativas do tempo, seu estudo virou uma obsessão do homem moderno, seja porque houve “um agudo declínio ou colapso virtual da dimensão da ‘eternidade’, que tinha sido parte integrante do quadro antigo e medieval do mundo e do homem”, seja porque as “tentativas de postular uma dimensão da eternidade ou um mundo além, vieram a ser questionadas e obscurecidas como um resultado das novas e maravilhosas dimensões que se abriram ante a humanidade ‘neste’ mundo”.⁴⁸

Com o crescente descrédito da noção de eternidade em sua contraposição à temporalidade, o homem moderno voltou-se sobre si em sua finitude e, portanto, sobre seu modo de ser ‘essencialmente’ temporal. Desvanecida a crença numa ordem supra-temporal, eterna, o tempo se tornou o meio e o objeto de reflexão, de modo que, aos poucos, “a própria verdade tornou-se uma função do tempo, ou do processo histórico, não mais um reflexo da ‘eterna’ ordem de coisas”. Com isso, “a história tornou-se o único substrato permanente, fixo, contra o qual as variadas manifestações da verdade em diferentes épocas e em diferentes culturas poderiam ser interpretadas e avaliadas”.⁴⁹ O homem moderno e contemporâneo, aos poucos, passou a ler o real não mais *sub specie aeterni* uma vez que “o tempo, o tempo histórico, tornou-se o único meio no qual a vida humana se desdobrava e preenchia a si mesma”.⁵⁰

Podemos dizer que, enquanto na filosofia clássica pautada pela noção de eternidade, tudo já estava determinado pelo *logos*, de modo que não havia mais lugar para a invenção, a surpresa, o acaso; assim o tempo foi considerado apenas uma categoria accidental, por outro lado, na modernidade e na contemporaneidade ele passou a ser o fundamento e o critério de verdade do ser, tornando-se

“a instância dominante, significando a possibilidade, sempre efetiva, de alteridade e alteração, na precariedade de cada instante – um abismo de criação e liberdade, onde nada está definitivamente adquirido ou é

⁴⁸ H. Meyerhoff, *op. cit.* p. 79.

⁴⁹ Id. *Ibid.* p. 82 e 83.

⁵⁰ Id. *Ibid.* p. 83.

antecipável, em virtude da reviravolta sempre possível da decisão ou o imprevisto do acaso”.⁵¹

Embora seja preponderante no Oriente a visão negativa sobre o tempo, também lá encontramos a noção de tempo equiparado à noção de criação, tal como podemos ver no comentário ao *Upanixade Prashna* em que “o Instrutor diz que a Criação é sinônimo de tempo, pois o tempo é o campo no qual a criação continua. É o Tempo que dá continuidade à criação”.⁵² Efetivamente, se o real se reduzisse ao Ser sem atributos temporais, não haveria mais lugar para a criatividade e a liberdade. Ora, é justamente graças ao tempo que a criação e a libertação humanas podem acontecer.

O existencialismo, ancorado no pressuposto segundo o qual “vivemos numa existência temporal”, concedeu ênfase, em seus procedimentos, ao tempo. Entre outros, H. Bergson ressaltou o fato de que “o conceito de tempo físico descartava o que ele considerava as qualidades mais essenciais do tempo na experiência, e sua relação com o homem”.⁵³ Contudo, não será o existencialismo o objeto de nossa análise a seguir. Limitar-nos-emos, num primeiro momento, a refletir sobre algumas dimensões da filosofia de H. Bérqson, que procurou erigir uma metafísica tecida pelo tempo, a qual denominou ‘metafísica movente’. Num segundo momento – que será desenvolvido alhures – desdobraremos essa reflexão retomando, comparativamente com o projeto de Bergson, alguns traços da hermenêutica filosófica de Heidegger e Gadamer uma vez que incorporaram em seus projetos o problema do tempo sem esquecer, porém, que nosso escopo último consiste em elaborar uma metafísica rearticulada com e sobre a temporalidade.

3. O tempo na trama de uma metafísica movente

“Inverter a marcha habitual do pensamento significa, portanto, subverter radicalmente o sentido da metafísica tradicional, para incorporar definitivamente o movimento, a vida e o tempo no pensamento”.⁵⁴

Foi contra um modelo de filosofia que não quis ou não soube lidar com a questão da temporalidade que filósofos como H. Bergson, M.M. Ponty, M. Heidegger, E. Lévinas, H-G. Gadamer, P. Ricoeur e outros se insurgiram e instituíram um modo de filosofar que incorporou, em seu modo de pensar e de proceder, o tempo e seus predicados.

⁵¹ M. F. Blanc, *op. cit.* p. 134.

⁵² R. Mehta, *O chamado dos Upanixades*. Brasília: Editora Teosófica, 2003, p. 90.

⁵³ H. Meyerhoff, *op. cit.* p. 120.

⁵⁴ J. B. Arêas, *art. cit.* p. 131.

Para uma determinada concepção de metafísica pressupõe-se uma metodologia correspondente. A metafísica que morreu tinha por objeto essências abstratas e universais construídas por meio de uma análise comparativa sobre o real. Tanto o objeto quanto o método partiam do pressuposto segundo o qual o real seria deduzido de conceitos construídos racionalmente, acima e afora de qualquer vestígio de temporalidade, o que implicava uma concepção estática da vida, bem como a morte da filosofia. Repensar a metafísica hoje requer que reflitamos tanto sobre seu objeto, quanto seu método, conservando o tempo como sua ‘matéria’ e ‘forma’. Bergson nos propõe uma reflexão extremamente profícua e atual sob esta perspectiva, distinguindo o método e o objeto próprios da ciência positiva e da metafísica tradicional, a qual criticou. Segundo ele, a ciência restringe-se a analisar o real elaborando símbolos que teriam a pretensão de ‘representá-lo’ e a metafísica tradicional permaneceu refém do simbolismo criado pelo método científico. Sua crítica à metafísica tradicional – grega, moderna – assenta-se no fato de que ela expulsou o tempo da sua tessitura, conforme explica:

“a metafísica nasceu no dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições internas ao movimento e à mudança, tais como nossa inteligência os representa. Ultrapassar, contornar, por um trabalho intelectual mais e mais sutil, essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança, tal foi o principal esforço dos filósofos antigos e modernos. Assim, *a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, além do que se move, do que muda, conseqüentemente, fora daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem*. Desde então, ela não poderia ser mais que um encadeamento mais ou menos artificial de conceitos, uma construção hipotética. *Pretendia ultrapassar a experiência; na realidade, apenas substituía à experiência móvel e plena, suscetível de um aprofundamento crescente, repleta, por isto, de revelações, um extrato fixo, seco, vazio, um sistema de idéias gerais abstratas*, tiradas desta mesma experiência, ou antes, de suas camadas mais superficiais”.⁵⁵ [grifos nossos].

Embora Bergson tenha qualificado a metafísica tradicional⁵⁶ como um “extrato fixo, seco, vazio, um sistema de idéias gerais e abstratas”, não se restringiu a criticá-la ou destruí-la. Distinguiu as limitações da metafísica tradicional, redimensionando-a a partir de outra perspectiva e método distintos como podemos ver em sua afirmação:

“Afastemos, ao contrário, o invólucro. Libertemos a crisálida. Restituamos ao movimento sua mobilidade, à mudança sua fluidez, ao tempo sua duração. Quem sabe se os ‘grandes problemas’ insolúveis não ficarão na película? Eles não diziam respeito nem ao movimento, nem à mudança, nem ao

⁵⁵ H. Bergson, O pensamento e o movente (Introdução) — Primeira parte, in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 104-105.

⁵⁶ F. L. e Silva, *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994, n. 5, p. 33.

tempo, mas somente ao invólucro conceitual com o qual falsamente os confundíamos ou tomávamos por equivalente. *A metafísica tornar-se-á então a própria experiência*".⁵⁷ [grifos nossos].

Dessa perspectiva nasceu e se constituiu sua concepção de 'metafísica movente' cujo objeto é o espírito e tem como método a intuição.⁵⁸ De acordo com Mafalda, a filosofia de Bergson, "pela sua incidência num devir criador, faz a ponte entre as tendências essenciais do Romantismo – a duração como essência do real, a função sintética da memória na continuidade do devir – e a sensibilidade do novo século: a compreensão do tempo, não como algo de passado e constituído, mas como ato criador, pelo qual o ser incessantemente se transforma, renova e inventa" de modo que o tempo adquire "a feição de uma gênese contínua, que o instante da iniciativa intercepta e intensifica, uma criação humana de natureza ética, sem cessar retomada e aperfeiçoada pelo presente da liberdade".⁵⁹ Ratificamos essa postura filosófica de Bergson, seja porque as tentativas de supressão pura e simples da metafísica [como nos mostra a história da filosofia] enraízam-se numa concepção limitada dela, seja porque a metafísica movente bergsoniana leva a sério e articula uma reflexão autêntica sobre o fim último da filosofia, que é uma compreensão movente sobre o ser humano, já que nós apenas podemos saber quem somos na fluidez do tempo. Nele nosso eu 'dura' e graças a esta duração, ou seja, à temporalidade, nos constituímos e podemos explicitar linguisticamente nossa identidade. Esta é, nas palavras de Bergson, "se se quiser, o desenrolar de um novelo [...] 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".⁶⁰ A metafísica, erigida sob esta perspectiva, não se fixa em conceitos rígidos e prefixados nem se constitui num sistema fechado ou concluído, mas é aberto e precisa ser reformulado constantemente. Desse modo, estamos às voltas com uma forma de pensar e de conhecer que realiza, incansavelmente, uma 'auscultação do real', o qual exige uma lin-

⁵⁷ H. Bergson, O pensamento e o movente (Introdução) — Primeira parte, in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 105.

⁵⁸ "Intuição significa, pois, primeiramente consciência, mas consciência imediata, visão que quase não se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência. É também consciência alargada, pressionando a borda do inconsciente que cede e que resiste, que se desvenda e que se oculta: por via de rápidas alternâncias de obscuridade e de luz, ela nos faz constatar que o inconsciente lá está; contra a lógica estrita ela afirma que, embora o psicológico seja o consciente, existe entretanto um inconsciente psicológico". H. Bergson, O pensamento e o movente (Introdução) — Segunda parte, in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 114.

⁵⁹ M. F. Blanc, *op. cit.* p. 146-147.

⁶⁰ H. Bergson, Introdução à Metafísica, in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 16.

guagem que lhe seja apropriada. Ora, o grande equívoco da metafísica tradicional foi ter se instalado sobre a imobilidade para garantir a validade e o reconhecimento do seu discurso. A grande novidade da ‘metafísica movente’ consistiu justamente em estruturá-la sobre o real que é essencialmente móvel ao passo que,

“querer, com conceitos, penetrar na natureza íntima das coisas é aplicar à mobilidade do real um método feito para fornecer pontos de vista imóveis sobre ela. É esquecer que, se a metafísica é possível, ela só pode ser um esforço para inverter o percurso natural do trabalho do pensamento, para se colocar imediatamente, por uma dilatação do espírito, na coisa que se estuda, enfim, para ir da realidade aos conceitos e não mais dos conceitos à realidade”.⁶¹

Vimos que a marcha habitual da metafísica consistiu em passar das palavras aos conceitos assentando-se sobre estes. Contudo, a metafísica autêntica é aquela que realiza o movimento de ir-vir das palavras aos conceitos num jogo sem fim, mas nem por isso inválido filosoficamente. ‘Dar conta’ desse jogo sem fim, reconhecendo nele um modo válido e pleno de pensar e de conhecer – que não se prende aos dados imediatos, mas não os abandona – constitui o fio condutor da metafísica movente tecida pelo tempo e seus atributos. Na ânsia de apreensão do real não poucas vezes ele foi engessado a fim de se obter aquela sensação de segurança sobre um fundamento inconcusso – independente do nome que lhe foi atribuído, seja alma, seja eu, seja Deus, seja o cogito – o que não passa, em certo sentido, de um sonho de busca do paraíso perdido perceptível no itinerário da metafísica. Bergson formulou esse tentador esforço humano da seguinte forma:

“nosso espírito, que procura pontos de apoio sólidos, tem como função principal, no curso ordinário da vida, representar-se *estados e coisas* [...] substitui ao contínuo o descontínuo, à mobilidade a estabilidade [...] esta substituição é necessária ao senso comum, à linguagem, à vida prática [...] *Nossa inteligência, quando segue sua marcha natural, procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis, de outra.* Ela parte do imóvel, e não concebe nem exprime o movimento senão em função da imobilidade. *Ela se instala em conceitos pré-fabricados, e se esforça por prender, como numa rede, alguma coisa da realidade que passa [...] mas assim nossa inteligência deixa escapar do real o que é a sua própria essência*”.⁶² [grifos nossos].

⁶¹ H. Bergson, Introdução à Metafísica, in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo : Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 28. Ver texto de Hans-Georg Gadamer, Da palavra ao conceito, in C. L. S. de Almeida / H. G. Flickinger / L. Rohden, *Hermenêutica filosófica; nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

⁶² H. Bergson, Introdução à Metafísica, in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 31.

Morreu a metafísica que se reduziu a aplicar ao modo de pensar e de conhecer metafísicos os procedimentos próprios do conhecimento utilitário e pragmático, isto é, que pretendeu “reconstituir a realidade, que é tendência e conseqüentemente mobilidade, com as percepções e os conceitos que têm por função imobilizá-la”; porém sabemos sempre mais e melhor que “*não há nenhum meio de reconstituir, com a fixidez dos conceitos, a mobilidade do real*”.⁶³ Com isto corroboramos a solução bergsoniana de que deve haver uma forma de pensar e de conhecer ‘móvel’, genuinamente filosófica que, a nosso ver, encontramos justificada implicitamente na hermenêutica filosófica de Heidegger e de Gadamer.⁶⁴

A metafísica movente, ao assumir a realidade móvel propõe o método intuitivo para acompanhá-lo e explicitá-lo de modo que ela não ignora os conceitos, mas concebe-os em sua fluidez “capazes de seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e de adotar o próprio movimento da vida interior das coisas”.⁶⁵ Dito de outro modo, de acordo com Bergson, “*é preciso optar, em filosofia, entre o puro raciocínio que visa a um resultado definitivo, imperfectível, pois é suposto perfeito, e uma observação paciente que fornece apenas resultados aproximativos, capazes de ser corrigidos e completados indefinidamente*”.⁶⁶ [grifos nossos]. Com isto renuncia-se àquela concepção segundo a qual a metafísica seria um sistema conceitual que conteria todos os problemas e todas as soluções sobre o real. A metafísica movente assume a forma de uma rede em que os pontos e os fios vão sendo entrelaçados à medida que procuramos compreender o real e explicitá-lo sem o conforto de chegar a uma resposta absoluta. Esta perspectiva metafísica é constituída, em última instância, pelo ‘simples’ fato de assumirmos nossa finitude, alargando-a e iluminando-a com nossa atitude de admiração e de investigação, explicitando em palavras que jamais darão ‘conta do real’.

Ora, conforme James Bastos, “Bergson pôde redimensionar o sentido tradicionalmente atribuído à metafísica, ao recusar para essa disciplina a busca das essências ou substâncias imóveis, imutáveis e eternas” de modo que sua metafísica “implica diretamente a dimensão do tempo. Ela liberta um

⁶³ Id. *.Ibid.* p.31-32.

⁶⁴ Isto será objeto de nossa investigação noutro momento.

⁶⁵ H. Bergson, Introdução à Metafísica, in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 32.

⁶⁶ Id. *.Ibid.* p.98. Bergson explicita ainda mais esta sua afirmação: “O primeiro método, por ter pretendido nos trazer de uma vez e imediatamente a certeza, nos condena a permanecer sempre no simples provável, ou melhor, no puro possível, pois é raro que ele não possa servir para demonstrar indiferentemente duas teses opostas, igualmente coerentes, igualmente plausíveis. O segundo visa primeiramente apenas à probabilidade; mas como ele opera num terreno em que a probabilidade pode crescer sem cessar, ele nos leva pouco a pouco a um estado que equivale praticamente à certeza”, Id. *.Ibid.* p. 98.

pensamento-tempo para além dos registros espaciais da experiência e da inteligência; por isso, a dimensão propriamente metafísica não pode mais ser pensada *sub specie aeternitas*, nem pode confundir-se com a pesquisa de um substrato estável qualquer”.⁶⁷ Com sua proposta filosófica ele procurou “inverter a marcha habitual do pensamento” o que significou, portanto, “subverter radicalmente o sentido da metafísica tradicional, para incorporar definitivamente o movimento, a vida e o tempo no pensamento”.⁶⁸ Nisto estamos de pleno acordo com Bergson: precisamos levar a sério a própria metafísica e retomá-la em novo estilo pautado pelo tempo, pelo movimento, enfim, pela vida. Embora tenha estruturado, tanto sua crítica quanto sua proposta, em contraposição ao modelo de ciência tradicional de matriz newtoniana, sua concepção metafísica é válida inclusive porque está em consonância com algumas concepções de ciência pensadas como sistemas abertos ou como redes.

Conclusões

Desde Zenão, o grande desafio da filosofia consiste em justificar um modo de pensar e de conhecer que integre em sua tessitura a temporalidade. Nas palavras de Max Müller, o problema consiste em “entender a metafísica enquanto história e a verdadeira história enquanto metafísica”.⁶⁹ Dito de outro modo, conciliar o tempo linear com o circular, o psicológico com o público, num sistema argumentativo em forma de rede, em aberto, em que o princípio propulsor não está dado como um *a priori* no começo ou no fim, mas no meio, na travessia⁷⁰, é a tarefa que se impõe uma metafísica apropriada aos atributos da temporalidade. Sem pretender ancorar num início ou no fim, a metafísica movente realça que o mais importante não está na saída ou na chegada a um porto seguro, definitivo ou absoluto, mas a própria travessia-viagem constitui a sua ‘essência’. Esta agora já não é mais tomada abstratamente, mas como uma experiência própria do viver, o que Sêneca já nos havia ensinado dizendo: “deve-se aprender a viver por toda a vida e, por mais que tu talvez te espantes, a vida toda é um aprender a morrer”.⁷¹

⁶⁷ J. B. Arêas, *art. cit.* p.130.

⁶⁸ Id. *Ibid.* p.131.

⁶⁹ M. A. de Oliveira, Nova metafísica enquanto metafísica da liberdade: encontro entre Metafísica e História no pensamento de Max Müller, in L. A. de Boni (org.), *Transcendência e finitude*. Petrópolis: Vozes / Porto Alegre: PUCRS, 1995, p. 465.

⁷⁰ A citação referida é: “Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”. J. G. Rosa, *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1958, p. 62-63.

⁷¹ Sêneca, *op. cit.* p. 34.

Graças à temporalidade é que podemos ser e viver livremente, pois o real não está dado como uma esfera, mas acontece no presente possibilitado por um passado e aberto a um futuro. Desse modo, estamos às voltas com um modo de pensar que, sendo metafísico não é meta-empírico, e que constitui um sistema composto não mais de conceitos definitivos e fechados sobre si mesmos, mas que assume a forma do jogo em dois níveis: “de uma parte ela é obra e sistema, pois todos os conceitos se relacionam uns aos outros de modo que cada um manifesta o todo, enquanto que, de outra parte, este sistema permanece aberto, pois se relaciona aos atos do pensador e aos eventos de sua vida, que ele dirige e ilumina, se encarnando totalmente em cada um”.⁷² A rede argumentativa tecida segundo essa perspectiva metafísica, é constituída pela projeção e pela retroprojeção nela por parte daquele que procura compreender⁷³ a si, os outros e o mundo num horizonte de totalidade.

O pressuposto central da metafísica movente é seu ponto de partida e seu ponto de chegada, ou seja, a consciência de que somos finitos, limitados, fácticos, que não somos imortais, deuses. Vimos que a insuportabilidade da temporalidade levou boa parte da humanidade a erigir um modelo de metafísica que assegurava conforto no *a priori* ou no *a posteriori*, isto é, no princípio ou no fim dos tempos. Uma forma de pensar e de conhecer sustentada pela finitude implica a consciência e a vivência da nossa ‘ignorância’ e, com isto, a consciência de que nossas construções conceituais serão sempre imperfeitas, mas perfectíveis, pois ‘o tempo nos faz e nos desfaz’ e o que é desfeito pelo tempo continuamos a carregar em nossos ombros formando a história. Esta, em última instância, é a riqueza e a marca indelével da nossa temporalidade. Toda tentativa de objetividade fria, absoluta e imparcial – ou seja, sem a marca do tempo – explicita o secreto desejo humano de ocupar o lugar dos deuses para justificar seus pensamentos e suas ações.

A metafísica movente não se constitui num sistema definitivo e atemporal. Sem a pretensão de abarcar de uma só vez a totalidade das coisas, ela se impõe a tarefa de dar uma explicação apropriada à mobilidade da realidade: “não começaria por definir ou descrever a unidade sistemática do mundo: quem sabe se o mundo é efetivamente uno? Somente a experiência poderá dizê-lo, e a unidade, se ela existe, aparecerá ao termo da pesquisa

⁷² G. Boss, *Jeu et Philosophie. Revue de Métaphysique et de Morale* 84 (1979): 495.

⁷³ O tempo também é ‘objeto’ primeiro e último de compreensão de literatos e poetas como nos ilustra em seu poema Carlos Drummond de Andrade “O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes, a vida presente” in C. Drummond de Andrade. *100 poemas*. Organização e tradução Manuel Graña Etchverry. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 86.

como um resultado; impossível colocá-lo no início como um princípio”.⁷⁴ Ora, esta é a tarefa do amante do saber, que, iniciado na ciência do que ignora em parte, procura aprofundar-se nela para, se preciso, reformulá-la: “e se forem necessários meses ou anos? Consagraremos a isto o tempo que for preciso. Uma vida não é suficiente? *Muitas vidas se sucederão; nenhum filósofo está obrigado a construir toda a filosofia*”.⁷⁵ Sem a pretensão de abarcar o todo, em nosso modo de ser temporal e divino, assumimos as limitações das nossas construções conceituais, nas quais não nos limitamos a projetar nossa ânsia de infalibilidade, mas jogamos o jogo de pertença e de distanciamento da metafísica movente. Nesse jogo sabemos apenas que buscamos apreender aquilo que permanece no tempo, o que implica compreender, na verdade, quem é o homem cujo modo de ser é ser essencialmente temporal.

Referências Bibliográficas

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1992.

ARÊAS, J. B. Bergson: a metafísica do tempo. In Doctors, M. (org.). *Tempo dos tempos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

BERGSON, H. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

BLANC, M. F. *Metafísica do Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

BOSS, G. Jeu et Philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale* 84 (1979): 493-520.

ROHDEN, L. Hermeneutik: kritische Wiederaufnahme der Metaphysik mittels der Zeit? In *Metaphysik und Hermeneutik – Festschrift für Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag*. Kassel: Kassel University Press, 2004.

JAGUARIBE, H. Tempo e história, in Doctors, M. (org.). *Tempo dos tempos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar E., 2000.

MEYERHOFF, H. *O tempo na literatura*. São Paulo: McGraw do Brasil, 1976.

⁷⁴ H. Bergson, O pensamento e o movente (Introdução) — Segunda parte, in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 113-114.

⁷⁵ H. Bergson, O pensamento e o movente (Introdução) — Primeira parte, in Id. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores) p. 138.

OLIVEIRA, M. A. de. Nova metafísica enquanto metafísica da liberdade: encontro entre Metafísica e História no pensamento de Max Muller. In DE BONI, L. A. (org.). *Transcendência e finitude*. Petrópolis: Vozes / Porto Alegre: PUCRS, 1995.

PEREIRA, M. H. da. *Hélade: antologia da cultura grega*. 5ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1990.

ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1958.

SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

SILVA, F. L. e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

Endereço do Autor:

Av. Cristo Rei, 498

93020-350 São Leopoldo — RS