

SOBRE O TEMPO

*Juan Adolfo Bonaccini**

El tiempo...un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica...

Jorge Luis Borges

Abstract:

The present paper is to be read as a provisional essay on the essence of Time through the examination of the relationship between the notions of Time and Motion.

Key-Words: Time - Puzzle - Motion - Change.

Resumo:

O presente texto deve ser considerado como um ensaio provisório sobre a natureza do tempo. Trata-se de uma aproximação ao problema mediante uma reflexão sobre as relações entre tempo e movimento.

Palavras-Chave: tempo; enigma; movimento; mudança.

O tempo tem sido sempre uma interrogação, desde as épocas mais remotas. Falar do tempo mesmo parece ser sempre uma incógnita, um enigma. Sabemos em geral o que as pessoas mencionam quando falam de tempo, e sabemos aplicar o seu conceito; não obstante isto, não sabemos com certeza nem precisão *o que* este seu conceito designa. Não sentimos a menor dificuldade em usarmos advérbios temporais ou tempos verbais referidos às dimensões do que se foi, do que é e do que será.

*Doutor em Filosofia, professor do Departamento de Filosofia da UFRN.

Proferimos discursos, conversamos e pensamos sobre qualquer coisa, ao que parece, sob condição de supormos a temporalidade do real ou de nós mesmos. E contudo parece que o tempo mesmo nos escapa, escoar, como diz o vulgo; e de tal maneira que nesse escoar se desvanece toda e qualquer substancialidade ou apoio que porventura fosse capaz de torná-lo apreensível. No devir infindo do próprio tempo, parece, deparamos apenas com um *mistério*.

I

Parece-nos assaz indiscutível, em certos contextos, aceitar a validade ou veracidade de frases do tipo: “esperei o ônibus durante uns quinze minutos”; “estou com febre”; “amanhã vou pegar o avião para o Rio”. Discuti-las, aparentemente, acarretaria eliminar a nítida diferença entre o *hoje*, o *ontem* e o *amanhã*. Na tentativa de dizer o que seja o tempo, porém, esbarramos na impossibilidade de nos referirmos a ele sem fazer uso de termos como “sempre”, “antes”, “depois”, “simultaneamente”, etc., que pressupõem resolvida a questão acerca da natureza do tempo. O que por sua vez parece tornar a questão do tempo mais inacessível ainda.

É claro que em outros contextos poder-se-ia dizer com toda certeza que isso basta: saber aplicar o conceito é suficiente, não precisamos saber em que consiste precisamente a natureza de seu significado de modo claro e consciente para distinguir o ontem do hoje ou do amanhã. Mas isso somente é suficiente *desde que* se suponha que tudo o que está em pauta é de algum modo um conceito, ou seu uso, e desde que se aceite que não temos acesso a qualquer coisa a não ser através de conceitos, expressões ou representações lingüísticas por princípio aplicáveis. Pois se falar é sempre emitir frases e juízos, mencionar nomes, fazer alusão a algo, etc., isso só pode ser feito na medida em que certas representações ou expressões estejam operando como nomes expressivos, explicativos ou indicativos de coisas. Certamente, isso é inegável; mas, com relação ao tempo, parece-nos que desse modo seria possível no máximo emitir ou discutir teses e argumentos em torno de um con-

ceito problemático de tempo. Assim, porém, não encararíamos o tempo mesmo, nem o que ele possa ser de verdade.

Antes de nos retrotraermos à experiência do tempo, por esse viés, separamo-nos da mesma; colocamo-nos frente a ela como se nos fosse alheia e como se pudéssemos contemplá-la e analisá-la à *distância*. Como se não estivéssemos nós mesmos submetidos à torrente de um tempo implacável, acerca do qual nos interrogamos. Entretanto, poderia ocorrer que isto ao qual nos referimos acima como a um mistério não fosse um conceito, muito embora em certos casos nos vejamos obrigados em princípio a tratá-lo como tal.

Utilizamos verbos conjugados no presente, no passado e no futuro; fazemos uso de termos como “simultaneamente”, “depois”, “antes”, etc., mesmo assim, porque sentimos uma imperiosa *necessidade* de fazê-lo. Será que esta necessidade tem a ver simplesmente com os limites e as convenções de nossa linguagem? Será que fazemos isso simplesmente porque não nos resta outra alternativa, a não ser nos servirmos dos instrumentos de comunicação que nos são dados na medida em que somos humanos (ou membros de uma determinada comunidade lingüística)? É fato que não fazer uso de verbos e termos adverbiais deste tipo equivaleria muitas vezes a tornar incompreensível o que temos em mente ou a esvaziar o sentido do que pode ser vivido, dito e pensado. Mas, indagamos: que “necessidade” é esta? É por acaso uma necessidade lógica? Talvez o seja em alguma medida; é fato notório que a aplicação de termos temporais responde explícita ou implicitamente a regras lógico-gramaticais. E todavia a compulsão desta necessidade não se esgota no domínio formal. Pois embora o querer eliminar a diferença entre passado, presente e futuro possa atentar contra as regras lógicas da linguagem, como alguns pensam, a obediência submissa que prestamos ao tempo não se esgota em regras formais deste tipo. A experiência do trânsito, de envelhecimento e caducidade, de desenvolvimento e desgaste em nós mesmos e nas coisas transborda as margens de qualquer regra gramatical ou formal, ainda que uma parte desta experiência possa seguir tácitas regras.

Nunca nos banhamos duas vezes no mesmo rio, reza a sentença de Heráclito¹ - outras águas afluem, para nós e para os rios; outro será o momento, outros seremos nós, outras serão as coisas. A submissão que experimentamos face ao tempo parece antes ser algo bem arraigado na constituição do nosso ser, assim como no ser de todas as coisas temporais. Um mistério acerca do qual só sabemos que o experimentamos como um desabrochar do novo e como uma realização de possibilidades, mas também como uma paulatina *perda*. Como um fluxo inexorável que se leva o nosso ser incessantemente para a *terra do nunca-jamais*; como uma dimensão desconhecida que nos arranca da atualidade -de modo inexplicável e súbito- para nos pôr em face do advento do que está por vir. Como uma velha, conhecida e insistente “novidade” que nos assalta e nos rouba nossa carteira de modo quase imperceptível. E também como um paulatino advento do que ainda não se perdeu, mas necessariamente há de perder-se. Nesse sentido, trata-se de uma necessidade análoga àquela invocada por Anaximandro há mais de vinte séculos: *é preciso que tudo volte a afundar na origem indefinida (ápeiron) de onde surgiu, que tudo que veio a ser algo deixe de sê-lo de acordo com a lei irrevogável do tempo*².

Um acosso impiedoso, como o das três parcas (*Queres*) que teciam, entreteciam e desteciam a sorte dos mortais? Nem mais nem menos que um fado (*moíra*)?

Responder à questão pelo fundamento dessa necessidade nos transporta aquém de uma disputa conceitual entre teses e argumentos, na qual não poderíamos permanecer muito tempo sem descurar do fenô-

¹ Diels-Kranz, Fragmento 91. Cf. Fr. 12 e Fr. 49a.

² A frase reza: “ex hōn dē he gēnesis esti tois oūsi kai tēn phthorān eis taūta gīnesthai katà tō chreōn’ didōnai gār autā dīken kai tisin allēlois tēs adikias katà tēn toū chrōnou táxin”, in: Simplicius, *Physica*, 24, 13. Nietzsche a traduzia assim em 1873: “Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Busse zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit”, o que se pode verter em português mais ou menos assim: “Na proveniência onde as coisas têm sua gênese, também aí elas devem perecer segundo a necessidade; pois devem pagar penitência e ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordenação do tempo (Werke X, p. 26; citado por M. Heidegger, “Der Spruch des Anaximander”, p. 317, in: Holzwege, Frankfurt a/M, V. Klostermann, 1980).

meno essencial já pressuposto, já transcorrendo antes de e junto a cada representação e a cada conceito. Responder à questão pelo fundamento dessa necessidade nos obriga a esbarrar com um *limite* que parece ser eminentemente ontológico, com uma espécie de destinação que provoca no mínimo perplexidade e embaraço. A pergunta pela necessidade do tempo remete-nos ao próprio tempo, confunde-se com a pergunta pela essência ou natureza do tempo — e “raspa” ligeiramente a pergunta pela nossa natureza essencialmente mutável.

II

Já dizia Agostinho: sei o que é o tempo, desde que não me pergunteis o que ele é, nem me peçais para vos explicá-lo³. E -semelhante ao ilustre africano- Simplício⁴: que o tempo ocorre é fato, ainda que dificilmente o sábio possa responder à pergunta pela sua natureza. Como se o tempo fosse algo, sabe-se lá o quê, que não pode ser dito, que aparentemente só pode ser vivenciado; e nem sempre sem pavor e sem espanto.

Temos a sensação do tempo. Temos até uma certa compreensão, ainda que obscura, do seu sentido. Mas não possuímos clareza acerca de sua natureza. Muito menos nos sentimos em condições de defini-lo; mesmo porque poderia ser indefinível, ou poderia ser que ao defini-lo nos afastássemos de sua natureza, que desse modo o confundíssemos com uma fórmula. É por isso, quiçá, que o tempo é sempre um mistério; por isso é que permanece sempre obscuro.

Platão tinha comparado o tempo com a eternidade. O tempo é *a imagem móvel da eternidade*⁵, sentenciava, inaugurando com isso uma tradição especulativa que pensa o tempo em contraponto com a eterni-

³ *Confessiones*, XI, 14.

⁴ Devo esta referência a um estudo muito esclarecedor, até onde me consta ainda inédito, do Prof. Carlos Másmela (Universidad de Antioquia - Colombia) sobre o problema do tempo em Kant. Não seria de todo descabido supor que sua fonte seja o comentário de Simplício à Física de Aristóteles.

⁵ *Timeu*, 37d.

dade e como algo que não pode ser entendido a não ser fazendo alusão ao movimento. Parmênides antecipara de algum modo essa idéia ao negar-lhe ser ao movimento, e o próprio Platão conferia o ser apenas ao que é eterno: o resto “era” ou “será”⁶. O importante aqui, porém, não é a eternidade, como poderia parecer à primeira vista, mas o fato de que o tempo seja caracterizado como o lugar de tudo que sofre mudança e oposto à imobilidade da eternidade. Assim, a mudança define positivamente aquilo que é da ordem da multiplicidade e da transitoriedade, e negativamente permite projetar uma unidade ideal, abstrata, totalizante e contraposta à metamorfose do instável; uma sorte de vacuidade imutável que é como que o reflexo inverso do trânsito.

Aristóteles secunda o mestre e confirma os primeiros passos do que se converteu em tradição: o lugar do tempo -das coisas que estão no tempo- é o lugar do *corruptível* por excelência, do que transita e fenece; portanto, o lugar do tempo é o mundo sensível. O tempo -parece sugerir-nos Aristóteles- é o dente que tudo devora através da mudança. O que não se move nem muda, porém, não recai no âmbito roedor do tempo.

Mas o tempo não é o movimento: o movimento *já* transcorre no tempo; a mudança é sempre *no tempo*⁷. Aristóteles, porém, muito mais que Platão, reconhece explicitamente o lado subjetivo do tempo: não está apenas nas coisas sensíveis, que “mudam”, mas acontece de algum modo em nós mesmos. Porque é a alma que determina o que vem antes e o que vem depois; se o tempo é “o número numerado (i.e. contabilizado, medido) de acordo com o antes e o depois”⁸, é porque *alguém* efetua a contagem, e esse alguém é de algum modo a nossa alma⁹. Em ambos os casos, a pesar das diferenças, o tempo é pensado quantitativamente: ora como uma copia que progride de acordo com a lei dos números, ora como número do movimento.

Tempo e mudança, assim, encontram no alvorecer da cultura ocidental a ocasião de um duradouro enlace. Não há movimento sem

⁶ *Ibidem*, 37e-38b.

⁷ *Physica*, IV, 11 218b-219a, 14 222b-223a.

⁸ *Ibidem* IV, 11 219b.

⁹ *Ibid.* IV, 14 223a.

tempo, porque movimento significa, sobretudo, ocupação de lugares diferentes em momentos diferentes (uma das acepções salientadas por Aristóteles, aparentemente a única que sobreviveu a Descartes); ou ainda estados diferentes de um mesmo ser em momentos diferentes¹⁰. O movimento, assim, supõe ou implica tempo - negar um equivaleria a ter de negar o outro. Sendo assim, se não pode haver movimento sem tempo, será que há tempo sem movimento? Não para Platão, nem para Aristóteles; tempo sem movimento é precisamente o arquétipo eterno, a “imagem” da eternidade, um “tempo” infinito que não possui começo nem fim, porque todo começo e todo fim pressupõe movimento, e o movimento ocorre no tempo. De maneira que onde há movimento há tempo e por isso não pode haver eternidade.

Plotino não pensará diferente de Platão: o tempo é a cópia sensível do seu arquétipo, a saber, a eternidade¹¹. Esta, porém, parece que de algum modo é a maneira como a inteligência divina percebe as coisas, a saber, como a coexistência de presente, passado e futuro num único instante infinito que não pode ter começo nem fim. Assim como as idéias passam a ser idéias da mente divina, no neoplatonismo, a eternidade passa a ser uma sorte de idéia, aquela que preside a percepção divina de todas as coisas presentes, passadas e futuras “ao mesmo tempo”. A representação aristotélica da alma que faz a contagem do tempo - que reaparecerá mais tarde em Agostinho como a tese da alma que *se distende* no presente para medir o tempo que *passa enquanto se desmancham as imagens da memória e da espera* -, transforma-se em Plotino na fruição absolutamente atual de todas as coisas passadas, presentes e futuras por parte da divindade¹².

Para os “gregos”, assim, como para muitos outros povos, o tempo se opõe ao que é sempiterno e incorruptível, aliando-se necessariamente à cova terrena da corrupção em que afundam finalmente todas as coisas.

Nesta concepção, parece como se o pavor do trânsito, o *horror vacui*, provocasse a recusa e o rebaixamento do tempo e de toda

¹⁰ Tomo aqui a noção de mudança como um caso do movimento, ainda que talvez, a julgar pelo resultado deste ensaio, devêssemos considerar o contrário, a exemplo de Leibniz.

¹¹ *Enneadas*, V.

¹² *Confissões*, XI, 23-28.

temporalidade. Numa palavra: não deveríamos aceitar a insinuação de Borges, que a eternidade foi lavrada com tempo, feita com “sustancia de tiempo”? Não seria o caso de, nós hodiernos, admitirmos que essa “éter-nidade” - i.e. o lugar *supralunar* do tardiamente chamado “quinto elemento”, o ‘éter’, na cosmologia aristotélica- é antes uma cópia intelectual que uma sensível, uma projeção artificialmente justaposta às coisas que sofrem devir, uma cópia mutilada do verdadeiro “arquétipo”, que é o sensível? Não seria a “eternidade” um mero simulacro ideal de calma e quietude?

III

Ora bem, se não existe movimento sem a suposição do tempo, será que é possível pensar o tempo sem movimento? Ou será que a tradição estava no caminho da coisa mesma? Se é impossível desvincular o tempo do movimento, da mudança, por que será que não se pensou antes em *identificá-los*? A pergunta parece ociosa: é óbvio que se o movimento transcorre no tempo ambos não podem ser a mesma coisa. Tempo e movimento são tradicionalmente coisas de natureza diversa. Aristóteles¹³ e Agostinho¹⁴ negam que tempo e movimento possam ser identificados, mas deixam entrever que isso de algum modo já foi pensado; esquecido ou deixado de lado¹⁵.

Sem embargo, quanto à alegação mais corriqueira e forte, comum ao Estagirita e ao Bispo de Hipona, a saber, que o movimento se dá *no tempo*, e portanto não poderia ser o mesmo, não poderia ser que se tratasse de um problema referente ao modo de falar, de uma mera *façon de parler*? Talvez seja mera força de expressão, dizer que o movimento ocorre no tempo. Dizemos, por exemplo, que na passagem de um estado

¹³ *Physica*, IV, 11-12 218b e 220b.

¹⁴ *Confessiones*, XI, 23-4.

¹⁵ Parece que há uma insinuação disso no *Timeu*, na idéia de um “grandeano” que seria o ciclo de todas as coisas (39d), o que sugere claramente a necessidade de um tempo essencialmente circular, e de um eterno retorno. Aristóteles alude àqueles que identificam o tempo com o movimento do todo ou das esferas, mas para criticá-los (*Physica*, IV, 10 218a-b). Agostinho também (op.cit., XI, 23-4). A meu ver, a sentença de Anaximandro pode ser interpretada neste sentido.

A para um estado B transcorre um tempo t, bem como no deslocamento de um móvel de A para C. Mas o que quer dizer que t “transcorre”? O que significa aqui dizer o movimento “transcorre”, ou “ocorre” no tempo t? Não sabemos. Pois tanto podemos dizer que o tempo t transcorre entre A e B ou C, quanto que o movimento de A para B ou C transcorre no tempo t, que ambos ocorrem. Fala-se de “ocorrências” no tempo, mas o tempo não ocorre também?

Dissemos acima que falar do tempo mediante conceitos e expressões serviria no máximo para discutir teses e argumentos em torno de um conceito problemático de tempo, *não* para nos pôr frente ao próprio tempo; não para dar-nos qualquer notícia acerca da natureza do mesmo nem para fazer sua experiência. E no entanto parece que agora estamos discutindo teses e argumentos. Como assim? - poderá perguntar com todo direito o leitor. Existe um bom motivo, que indico a seguir.

Vimos o que a tradição nos ensinou: tempo e movimento estão indissoluvelmente ligados entre si. Vimos que para uma tradição de longa data não se pode pensar o movimento sem relacioná-lo ao tempo, posto que todo movimento ocorre ou transcorre no tempo. E vimos que em princípio é obscura a possibilidade de pensar o tempo sem movimento, de vez que um tempo sem movimento é a pura representação da eternidade, mas sendo esta por definição atemporal. Além disso, dificilmente concebemos, vemos ou vivenciamos o tempo se nada muda¹⁶.

Vendo as coisas assim, ao que parece, podemos pensar basicamente duas coisas: uma delas é a alternativa tradicional, onde tempo e movimento vão sempre juntos mas não podem ser identificados, idéia que geralmente é mantida ainda hoje; a outra seria repensar a possibilidade de pensar um tempo sem relação ao movimento, mas sem que isto implique referi-lo a uma obscura e teologal eternidade neoplatônica.

Entretanto, esta segunda alternativa é interessante para a questão, porque se ela for viável poderá trazer mais luz sobre a experiência da natureza do tempo, ajudando a tirar a venda de velhas pressuposições inconfessadas que porventura pudessem viciar o modo como encaramos a

¹⁶ Cf. *Confissões*, XI, 24 e 27.

temporalidade mesma; e porque se for inviável -pensar tempo sem movimento- teremos a possibilidade de extrair dessa constatação uma consequência e uma alternativa inauditas: se não podemos pensar o tempo sem o movimento, e se tampouco podemos pensar o movimento sem o tempo, se ambos sempre aparecem juntos, não se trataria no caso de termos equívocos, de vocábulos que, embora tradicionalmente compreendidos como coisas diversas, estivessem direcionados a uma *mesma* experiência, i.e. à natureza do que se apresenta sob as vestes do mistério do tempo?

Retomando a questão: se não existe movimento sem a suposição do tempo, será que é possível pensar o tempo sem movimento? Ainda que os gregos interditassem esta possibilidade, restaria saber se isto não é possível para nós.

IV

Mesmo que não se possa pensar o movimento a não ser sob a condição do tempo, nada parece em princípio nos forçar a admitir a recíproca, i. é, de uma coisa não parece decorrer necessariamente a outra, e por isso ao que parece nada impede admitir o tempo sem o movimento. Em princípio, então, pareceria ser plausível imaginar um tempo sem movimento. Soma-se a isso o fato de que se o tempo for pensado como condição do movimento, é pouco plausível que uma condição seja condicionada por aquilo que ela condiciona; e assim parece estranho que se admita ser o movimento uma condição do tempo. Dito de outro modo: se o tempo condiciona de alguma maneira o movimento, visto que sem tempo não há movimento, não se entende como o movimento -condicionado pelo tempo- poderia por sua vez condicionar o próprio tempo, tornando assim inviável o tempo sem movimento ou mudança.

Contra esta aparente impossibilidade, poder-se-ia alegar que se o tempo for uma duração infinita -ele não cessa-, confundindo-se com a eternidade, teremos dificuldades para pensá-lo sem um movimento infinito que acompanhe sua contínua persistência. Assim, o tempo não poderia ser pensado sem o movimento, do mesmo modo que este não

pode ser pensado sem aquele. A dificuldade de entender como o condicionado pode por sua vez ser condição do que condiciona seria, nesse caso, produto da ambigüidade e imprecisão dos termos “condição”, “condicionado”, e “condicionar”.

Todavia, até que ponto esta alternativa já não partiria do que pretende demonstrar, a saber, que tempo e movimento estão indissolúvelmente ligados e conjuntamente implicados? Numa palavra: será que precisamos pensar um movimento infinito para poder pensar uma duração infinita? Não será que podemos pensar uma duração infinita de algo que não muda?

Evidentemente esta última interrogação também é problemática, pois até que ponto é possível falar da duração infinita de algo que permaneceria imutável sem supor uma relação qualquer com o movimento? Se eu digo que aquilo que dura infinitamente não se move, suponho que isto mesmo “que não se move” se mantém num certo repouso em toda sua ipseidade, repouso este que não pode ser pensado senão por oposição ao movimento. Além do mais, nada nos diz necessariamente que a duração seja a característica essencial do tempo: há mesmo quem o repete ilusório, e até quem o considera como algo por si só evanescente¹⁷.

Apesar disso pareceria que podemos imaginar a supressão do movimento, sem que com isso o tempo detenha o seu fluir constante: quando não observamos nenhuma mudança, não deixa de passar o tempo. Mas, será que realmente podemos fazer semelhante experiência mental, será que podemos fazê-la sem que haja qualquer movimento *interno*? E mesmo que pudéssemos fazê-la sem que houvesse nenhum movimento interno, implicaria isto a possibilidade de o tempo ser independente do movimento? Alguém poderia ainda contra-argumentar que o fato de não observarmos movimento algum num momento determinado não excluiria a possibilidade de que *mudanças* estivessem transcorrendo numa dimensão mais profunda que a da superfície dos nossos

¹⁷ Esse é o caso dos que alegam a irrealidade do tempo, como Mc Taggart (vide *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. EDWARDS, New York/London, Macmillan, Volume VIII, “TIME”, p. 11).

sentidos; e que a “sensação” do fluir constante do tempo, que ocorreria paralelamente à percepção de uma aparente quietude ou ausência de movimento, nada mais seria do que a intuição que nossa inteligência tem da mudança que não pode perceber “sensivelmente”.

Kant, para dar outro exemplo, considerava o tempo como condição da percepção do movimento¹⁸. Nessa medida, em princípio, *pareceria* ter considerado que podemos pensá-lo sem movimento. Em todo caso, sendo um a condição do outro, sendo um condicionado em algum sentido por outro, ao que tudo indica, ambos não podem ser o mesmo. Podem aparecer juntos na experiência, mas não posso pensar um sem pressupor necessariamente o outro - ainda que eu não possa chegar a isto a não ser a partir da análise dos dados sensíveis, que são variáveis, e portanto subsidiários do movimento e do tempo. Quero dizer: se toda intuição empírica (atual ou possível) pressupõe necessariamente a forma da intuição, sendo esta o tempo e o espaço, então todo objeto intuído e toda mudança de lugar ou variação do mesmo tem que se dar no tempo e no espaço. Daí, o tempo pareceria não depender do movimento, pelo menos não logicamente, uma vez que bem antes seria a nossa percepção do movimento no espaço que dependeria a priori do tempo como de sua condição formal. Embora não possamos pensar o movimento sem tempo, podemos sem dúvida pensar o tempo sem movimento, i.e., o tempo a priori que seria a condição subjetiva sob a qual se tornaria possível para nós a percepção - para Kant, a *representação*- do movimento e da mudança em geral.

Isso não é improvável; mas não é tampouco impossível o contrário: que para pensarmos o tempo seja preciso necessariamente pensar o movimento. Pois se o tempo é a mera forma da intuição contendo apenas relações¹⁹ de sucessão, simultaneidade e, eventualmente, duração, permanência, não se pode pensar como isto pode ocorrer a menos que *algo* suceda, e perdue através dessa sucessão de estados, coetaneamente a algo outro de igual natureza. Dito de outro modo: não vejo como se pode conceber a sucessão, por exemplo, sem algo que seja

¹⁸ *Kritik der reinen Vernunft*, B48-9; B53ss.

¹⁹ B66-7. Cf. B154ss; ver ainda B220ss.

sucessivo; sem que algo se transforme sucessivamente. Assim, o fato de que o tempo possa ser pensado a priori como condição da percepção do movimento ou da mudança das coisas, não me parece que elimine a possibilidade de as coisas serem sucessivas por natureza²⁰.

Kant não deixou de pensar tempo e movimento como duas coisas diversas e intrinsecamente relacionadas, seguindo essencialmente a tradição: o movimento é da ordem das coisas sensíveis, espaço-temporais. Num pequeno opúsculo intitulado “*O fim de todas as coisas*” dá mostras disso: não considera a eternidade como uma duração infinita, porque -diz- afinal de contas uma duração é sempre temporal; e o que é temporal sofre mudança. Tempo e eternidade não se coadunam. *Passar do tempo à eternidade* -diz Kant, a propósito de uma expressão aplicada freqüentemente aos que morrem- não significa passar de um tempo a outro tempo, mas *sair do tempo*. Passar à eternidade implica pensar um limite de ruptura entre o plano sensível dos fenômenos e o plano inteligível dos nômenos que a razão pensa além da temporalidade. Implica pensar o fim de todas as coisas existentes no abismo de uma eternidade que carece de sucessão e de mudança, uma vez que esta só pode ser pensada como negação (e portanto sob a pressuposição) de estados sucessivos.

Ora, por que a eternidade carece de mudança? Kant não o diz, mas o supõe. Parte simplesmente da análise de uma expressão lingüística: a que diz que os mortais ao morrerem “passam do tempo à eternidade” - nós costumamos dizer, diferentemente, que “passam a uma melhor”, mas o fundo é o mesmo. O pressuposto consiste na idéia de que tudo que morre, tudo que não é eterno, sofre mudança, e esta não existe senão sob a condição do tempo: morto o defunto finda a mudança - e com ela sua condição, o tempo.

²⁰Essa objeção foi feita a Kant por muitos de seus contemporâneos e ficou conhecida como o problema da “neglected alternative”. Sobre isso e sobre outro modo de colocar o problema, diferente da objeção tradicional, oferecemos um argumento em nosso trabalho “Concerning The Relationship between Non-spatiotemporality and Unknowability of Thing in Themselves in Kant’s Critique of Pure Reason”, in: *Proceedings of the XXth World Congress of Philosophy* (no prelo).

Mas isto só faz sentido - lembraria Kant - se pensado do ponto de vista moral, com relação ao postulado prático da imortalidade da alma. Do ponto de vista teórico, nosso conceito de eternidade é meramente *negativo* - é o conceito de uma duração infinita. Todavia, este não nos fornece senão uma "eternidade" sob o ponto de vista da finitude do nosso ser. Portanto, não conhecemos nem podemos pensar positivamente a eternidade. Não podemos conceber o fim do tempo e o início da eternidade sem contradição, porque o instante que fosse pôr um fim no mundo sensível seria sempre e necessariamente o começo de outro e faria parte da mesma série temporal: não pode haver fim nem começo onde não há tempo. Porém, dado que no tempo todo fim é começo, sabemos negativamente que a eternidade não pode envolver começo nem fim - e isso nos dá um indício de que não podemos sequer conceber o eterno porque não podemos conceber nada que não esteja submetido à torrente do tempo. Por isso Kant considera absurda, do ponto de vista teórico, a idéia de um fim de todas as coisas, não obstante possa muito bem fazer sentido do ponto de vista moral.

De modo que falar de sucessão, mudança, simultaneidade, e até mesmo de permanência, visto que algo só permanece através do tempo, só faz sentido com relação ao mundo sensível dos fenômenos - lugar do tempo por excelência. Por isso tal vez se possa dizer com uma certa tranquilidade que o tempo é a marca da finitude - somos seres racionais finitos porque estamos sujeitos às limitações do mundo sensível (nossas intuições e inclinações). Assim, também Kant continua a pensar o tempo junto do movimento e da mudança. Mesmo sendo definido como condição, do ponto de vista transcendental, trata-se de uma condição que jamais pode existir sem aquilo mesmo que condiciona: o tempo só pode ser percebido quando objetos são dados como representações, o que já implica a necessidade de algum movimento ou alteração.

Aristóteles dizia -quem sabe não fosse por isto mesmo- que o tempo é um *elemento* essencial do movimento²¹. E reconhecia que ambos se determinam reciprocamente, uma vez que cada um serve de crité-

²¹ Op. cit., IV, 11 219a.

rio para medir o outro: segundo Aristóteles, medimos o tempo pelo movimento e o movimento pelo tempo²². A questão é: estas representações não se reportariam afinal à mesma dimensão? Não seriam formas de contornar algo que não pode ser dito com precisão nem definido univocamente?

O teor “quantitativo” e “sensível” do modo como a tradição pensou desvendar o enigma do tempo, pelos exemplos que apontamos, não parece inviabilizar a possibilidade que aventamos acima e agora: a de identificar *grosso modo* tempo e movimento (incluindo aqui a mudança).

V

O tempo é o movimento mesmo; é *pura mudança* -eis a nossa suspeita e a nossa tese. Ao menos, é o pouco que podemos entrever de sua essência. O enigma nunca foi eliminado: não se deve crer que se elucida o tempo mesmo quando se elucida apenas o tempo *medido*. Não se deve confundir o tempo com a sua medição. O tempo é pura mudança - nós o quantificamos com relação à finitude de nossa existência; usamos nossa vida e nossa experiência como padrão de medida. Mas ele não é quantidade; é sempre uma *qualitas* que muda, um devir.

À objeção que o tempo não pode ser movimento porque há tempo no repouso pode-se responder que tudo está em mudança constante, e que o repouso é uma ilusão devida ao grau de ajustamento e limitação conseqüente dos nossos sentidos e dos nossos aparelhos de observação. O que nos faz pensar que há repouso é que “nossa velocidade”, nosso fluir no tempo não pode ser abstraído ao tentarmos conceber o repouso; e não havendo nenhum movimento de lugar perceptível de acordo com esta nossa velocidade, somos falsamente levados a crer que nenhuma *mudança* ocorre, quando ela bem pode estar ocorrendo em *outras velocidades* existenciais diversas da nossa e inacessíveis à rapidez ou lentidão de nossos sentidos. Poder-se-ia dizer que movimento é tempo “absoluto” (mas num sentido

²² Ib. 220b. Agostinho retoma esta idéia (cf. op. cit., XI, 21-24).

bem diverso do newtoniano), já que toda medição é relativa a nós e supõe a proporção da relação entre nós e algo, enquanto ambos mudamos, mas cada qual de acordo com sua velocidade existencial. Se a nossa *velocidade existencial* permite dar um padrão de medida para o tempo, que é no final das contas o *nosso*, e se existem outros, podemos então dizer que a *velocidade ínsita da mudança define o tempo, sua essência, a sucessão e a duração de cada coisa que sucede.*

Assim como a velocidade de um móvel deslocando-se de um ponto A para um ponto B determina o tempo em que o percurso é feito, a velocidade maior ou menor da *transformação* de todas as coisas define o tempo da sua existência. Assim, a pedra possui uma velocidade existencial mais lenta que a do vegetal e a do animal, e assim por diante. A borboleta e a mosca, porém, têm uma velocidade existencial mais rápida que o cão ou o homem, e por isso vivem *menos tempo*. A nossa velocidade é mais lenta que a do cão, mais incrivelmente mais rápida que a daquelas tartarugas que vivem quase duzentos anos. Há uma relação inversamente proporcional na *representação* deste enigma da temporalidade de todas as coisas: quanto mais rápida é a velocidade existencial, menor é a vida, a saber, o tempo do percurso vital.

Mas, isto não é uma extravagância metafísica? Sem dúvida, mas não deixa de ser concebível, nem de explicar de um modo bastante original e belo aquilo que todos crêem explicar de um modo que não é nem mais nem menos plausível, porém sim mais convencional. Pelo menos é uma visão possível de como se pode pensar o tempo uma vez admitida sua identificação ao movimento. No mínimo creio ter mostrado que não podemos pensar nem perceber tempo sem movimento nem movimento sem tempo, e que isso sugere termos com “semelhança de família” que podem indicar uma mesma realidade enigmática e radical.