

HomemTempo

Por

Jean Calmon Modenesi

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do título de Doutor em Ciência da Literatura (Teoria Literária).

Orientador: Professor Doutor João Camillo Penna.

Rio de Janeiro, 2º semestre de 2009

UFRJ

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Faculdade de Letras

HomemTempo

Por
Jean Calmon Modenesi

Orientador: João Camillo Penna

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Ciência da Literatura (Teoria Literária).

Examinada por:

Presidente, Prof. Doutor João Camillo Penna

Prof. Doutor Hélio Rebello Cardoso Jr. - UNESP

Prof. Doutor James Bastos Areas - UERJ

Profª. Doutora Ana Maria de Alencar - UFRJ

Prof. Doutor Alberto Pucheu Neto - UFRJ

Prof. Doutor Luiz Edmundo Bouças Coutinho - UFRJ, suplente

Prof. Doutor Marcelo Jacques de Moraes – UFRJ, suplente

Rio de Janeiro
2009

À Maria Lúcia Calmon, minha mãe.

À Anely Calmon, minha avó.

Se, em períodos de vinte anos, os conglomerados de grupos se desmanchavam e reformavam sob a atração de astros recém-vindos, destinados, aliás, por sua vez, a apagar-se e reaparecer, nas almas humanas também se operavam cristalizações, seguidas de fragmentações e novas cristalizações. (...) o tempo havendo exercido (...) sua química tanto sobre os indivíduos como sobre a sociedade.

Marcel Proust,

O Tempo Redescoberto

Ao professor João Camillo Penna que me concedeu o privilégio de tê-lo como meu orientador e a honra de tê-lo como meu amigo.

À minha família como um todo, especialmente à minha tia Déa Lúcia Calmon.

Aos meus amigos Krishnamurti Jareski, Luis Felipe Castro Alencastro e Vitor Goes, ouvintes serenos, leitores atentos e comentadores precisos deste trabalho.

Aos professores do curso de Letras da UFRJ com os quais estudei desde o Mestrado.

Um agradecimento especial à professora Ana Maria de Alencar, minha orientadora de Mestrado.

Aos funcionários do curso de Letras da UFRJ.

À CAPES.

Sinopse

Análise das relações estabelecidas entre a subjetividade, o Tempo e a liberdade através de uma perspectiva filosófica. Demonstração da hipótese segundo a qual, ao criar o indivíduo subjetivado ao modo do Tempo, a subjetivação engendra sua própria liberdade. Elaboração dos seguintes conceitos: HomemTempo, efeito bumerangue, retrojeção-dejeção, projeção-dejeção, injeção-ejeção. Investigação acerca das descobertas, encobrimentos, redescobertas e reencobrimentos do Tempo no âmbito do pensamento filosófico: Platão e a descoberta do passado; Kant e a descoberta do futuro; Bergson e a redescoberta do passado; Heidegger e a redescoberta do futuro; Deleuze e as sínteses do Tempo.

Índice

I- Introdução.....	8
II- Platão e a descoberta do passado.....	14
III- Kant e a descoberta do futuro.....	36
IV- Bergson e o passado redescoberto.....	91
V- Heidegger e o futuro redescoberto.....	129
VI- Deleuze e as sínteses do Tempo.....	192
VII- Conclusão.....	230
VIII- Bibliografia.....	235

I- Introdução

O presente trabalho tem o objetivo de analisar a relação entre a subjetividade, o Tempo e a liberdade através de uma perspectiva filosófica. A relevância teórica desta análise que ora se projeta deve-se à seguinte hipótese: ao criar o indivíduo subjetivado ao modo do Tempo, a subjetivação engendra sua própria liberdade.

Aqui, em que pese qualquer impressão inicial, absolutamente não se trata de uma hipótese sociológica, pois os termos subjetividade, Tempo e liberdade estão circunscritos aos limites tanto da metafísica quanto da ontologia. Isso significa que, dentro desta delimitação teórica, o Tempo assoma como a condição de possibilidade, ou antes, como a própria instância genética dos indivíduos em geral, isto é, da extensão, da qualidade, da objetividade e da subjetividade.

Os indivíduos constituem-se a partir do Tempo, o que atesta certa liberdade, uma vez que tal constituição confunde-se com a própria Repetição da Diferença. Mas se a subjetivação engendra sua própria liberdade é porque o indivíduo subjetivado, para além de constituir-se a partir do Tempo (linearidade), também é constituído ao modo do Tempo em seus três modos articulados (linearidade + circularidade): futuro, passado e presente.

Aqui, portanto, evidenciam-se duas operações genéticas ao mesmo tempo distintas e complementares. A primeira operação divide-se em duas partes, tanto a desatualização como a atualização lineares: por um lado, o “movimento” pelo qual o atual vai ao encontro do virtual, o extenso-inextenso contra-efetua-se em intensidade, a identidade desatualiza-se em singularidade, enfim, a identidade se desfaz em singularidades; por outro, o “movimento” através do qual o virtual torna-se o atual, a intensidade efetua-se em extenso-

inextenso, a singularidade atualiza-se em identidade, enfim, o Tempo em seus três modos articulados (passado, presente, futuro) cria os indivíduos.

A segunda operação difere da primeira porque, para além de operar o “movimento” em linearidade, opera o “movimento” em circularidade, isto é, a rotação que se soma ao ziguezague, caracterizando então o “efeito bumerangue”. Tal como nos ensina Deleuze, o “movimento” linear em ziguezague corresponde à desatualização/atualização, à contra-efetuação/efetuação, à singularização/identificação, “movimento” imanente que dá testemunho da relação genética entre o *metafísicontológico* e o *físicômico*. Tal operação atua sobre todos os indivíduos, tanto os inanimados como os animados, fazendo-os, desfazendo-os e refazendo-os.

Todavia, tal como pretendo mostrar, quando se trata da constituição do indivíduo dotado de subjetividade, algo de inusitado vai acontecer. Este acontecimento não é senão a segunda operação, aquela em que se dá o “movimento” circular em rotação através do “movimento” linear em ziguezague, de tal modo que as singularidades, as quais constituem a identidade do referido indivíduo, afetam a si mesmas tanto na atualização quanto da desatualização (diferenciação), concorrendo para fazer, desfazer e refazer a identidade dos indivíduos dotados de subjetividade. Para melhor visualizarmos este quadro, proponho a imagem do vôo do bumerangue: objeto que roda em torno de um eixo deslocado (circularidade), ao mesmo tempo em que descreve um duplo movimento de ida e de vinda (linearidade).

Isso significa que, ao menos no indivíduo dotado de subjetividade, a liberdade vai surgir como um desdobramento da articulação entre as duas referidas operações. Com efeito, o “movimento” linear em ziguezague atesta uma determinação do Tempo sobre todos os indivíduos (extensão-material e qualidade-formal). Trata-se, portanto, de uma

determinação do *metafísicontológico* sobre o *fisicôntico*. Através desta determinação, o virtual cria o atual. Tal criação, por sua vez, testemunha a própria Repetição da Diferença, uma vez que as singularidades atualizam-se em identidades sempre novas e temporárias, isto é, transformam-se naquilo que difere de si mesmas. Em outras palavras, isso quer dizer que, ainda que o Tempo crie todos os indivíduos, estes jamais se assemelham nem tampouco se identificam àquele. É por isso que, de certo modo, todos os indivíduos são livres, embora se trate de uma liberdade determinada a partir do exterior (o Fora).

A princípio, a primeira operação de “movimento” linear em ziguezague também atua sobre o indivíduo dotado de subjetividade. Paciente, ele é feito, desfeito e re-feito, a exemplo dos demais indivíduos, o que atesta uma diferenciação operada a partir do Fora. Mas o que faz dele um indivíduo singular é a segunda operação de “movimento” em rotação, dentro e através da operação de “movimento” em linearidade, caracterizando assim uma adição. Por isso, vale a pena frisar que, para além do “movimento” linear em ziguezague, as singularidades operam o “movimento” pelo qual dobram sobre si mesmas, um “movimento” que, tal como pretendo demonstrar, não é de si para consigo, mas de si para com Outro (com-outro ou conoutro) que jamais é ele mesmo. Tal “movimento” não pode ser “de si para consigo” porque não é uma descoberta (hermenêutica), nem tampouco uma reminiscência (representação), mas uma perpétua criação do Outro de si mesmo. É que, tal como nos ensina Deleuze, não há nada a descobrir nem tampouco a lembrar, mas a criar, mesmo que as descobertas e as lembranças sempre devam ser criadas. Esta criação é, obviamente, uma determinação, embora não seja uma determinação qualquer. Em virtude do “movimento” de rotação, trata-se de uma autodeterminação, ou seja, de uma determinação em que o “si” se desfaz (desatualização da velha identidade em singularidade) para que o Outro se faça (atualização da singularidade em uma nova e temporária

identidade). Mas, dito isto, em que a autodeterminação da operação do “movimento” em bumerangue (linearidade + rotação) se aparta e difere da simples determinação da operação do “movimento” em ziguezague (linearidade)? É que, na autodeterminação, a diferenciação liberadora (produção do si enquanto Outro) não é mais determinada de Fora, mas de Dentro, ou melhor, do interior que subsume o exterior. Por isso, mais do que ser constituída pela determinação do Tempo, a subjetividade deste indivíduo é constituída pela autodeterminação ao modo do Tempo (o HomemTempo), o que vai conferir-lhe uma liberdade toda especial.

Segundo o filósofo Henri Bergson, nos seres vivos, a liberdade não se encontra na matéria, mas no Tempo, visto que o último constitui um intervalo metafísico entre a excitação e a reação física. Uma vez excitado, o ser vivo reagirá. Tal reação será, no entanto, mais ou menos imprevisível na proporção em que o Tempo de cada um for mais ou menos intenso. Por exemplo: o Tempo de um animal é “maior” (mais intenso) do que de uma pedra, mas é “menor” (menos intenso) do que o Tempo de um homem. Um homem chuta uma pedra e a pedra rola (reação menos imprevisível). Mas a pedra acerta um animal e o animal reage ou não reage, mantém-se parado ou move-se, ataca o homem ou não o ataca (reação mais imprevisível). Mas ele ataca o homem e o homem se assusta ou não se assusta, grita ou não grita, pede socorro ou não pede, corre ou não corre etc. (reação ainda mais imprevisível). Mas ele corre... É o que nos apresenta Bergson em *Matéria e Memória*.

No próprio animal, vagas imagens do passado ultrapassam talvez a percepção presente; é concebível inclusive que seu passado inteiro esteja inscrito virtualmente em sua consciência; mas esse passado não o interessa o bastante para separá-lo do presente que o fascina, e seu reconhecimento deve ser antes vivido do que pensado. Para evocar o passado em forma de imagem, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil; é preciso querer sonhar. Talvez apenas o homem seja capaz de um esforço desse tipo.¹

¹ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. SP: Ed. Martins Fontes, 1999, p.89.

Aqui, fica claro que o número virtual de reações do homem é maior do que o do animal e o da pedra. Mas, se considerarmos que a reação não é senão uma nova identidade atualizada, o si que se tornou o Outro, o ponto extremo do movimento de diferenciação liberadora; que o número virtual de reações está na razão direta da capacidade de produção da Diferença; e que a capacidade de diferenciação corresponde ao Tempo de cada indivíduo de per si; então podemos concluir que, no indivíduo subjetivado, a liberdade chega ao paroxismo. Tal como quero demonstrar, no entanto, a maior potência desta liberdade deve-se ao fato de que, neste indivíduo, o “movimento” de diferenciação não se limita ao mero zigzague, pois vai operar ao modo de um bumerangue. Talvez, para pensarmos com Bergson, o “movimento” linear em zigzague corresponda ao intervalo (atualização-desatualização) entre a excitação e a reação, ao passo que a soma entre o último e o “movimento” rotativo (efeito bumerangue) refere-se ao alargamento deste intervalo, uma espécie de intervalo que se abre dentro do próprio intervalo (princípio subjetivação).

No entanto, o “movimento” em bumerangue (linearidade + rotação), através do qual se constitui o Outro de si mesmo, em nada se assemelha a um fenômeno natural, pois não se trata de uma coisa simplesmente dada, mas também não se identifica com uma epifania, já que não se refere a nenhum acontecimento originário ao modo de um aparecer enquanto âmbito privilegiado (*phainesthai*). Tal como procurarei demonstrar, o “movimento” em bumerangue é operado por meio de determinados dispositivos práticos, a exemplo da escrita, o que nos remete diretamente aos relevantes estudos feitos por Michel Foucault acerca dos *processos de subjetivação*.

Assim, por meio dos saberes (tecnologia), opera-se a rotação linear de si para com o Outro que jamais é ele mesmo. Trata-se de uma circularidade operada através de uma linearidade, caracterizando o efeito bumerangue com o qual se confunde o próprio processo de auto-subjetivação, processo pelo qual o indivíduo subjetivado é alçado à condição de Tempo - o HomemTempo.

II- Platão e a descoberta do passado

Não seria possível iniciar um trabalho sobre a relação entre o Tempo, a subjetividade e a liberdade sem analisarmos o pensamento platônico. Isso se deve ao fato de que Platão inaugura um novo modo de tratar o problema do Tempo: não mais o Tempo de uma unidade, de uma conjunção, de um *lógos* que se imbricaria à própria *physis*, mas o Tempo como plano metafísico, incorporal, distinto ainda que não apartado do Mundo, das coisas e do homem.

De fato, numa ordem cronológica, a questão do Tempo atravessa praticamente todas as fases da obra de Platão: desde um diálogo da juventude como o *Mênnon* - aliás, onde pela primeira vez aparece o tema da reminiscência -, passando por um diálogo da maturidade como o *Banquete* e chegando a um diálogo da velhice como o *Sofista*. Mas em três outros diálogos é que a questão do Tempo vai assomar em sua plenitude: em *A república*, no *Político* e no *Timeu*.

A república é o diálogo que testemunha a questão do Tempo no âmbito do Mito de Her. Já o diálogo *Político* faz menção à temporalidade nos limites circunscritos ao Mito de Cronos. E o *Timeu*, um dos últimos diálogos escritos por Platão, aborda a problemática do Tempo dentro do Mito da Criação do Mundo (cosmogonia).

Com isso, uma pergunta então se impõe de imediato: em Platão, por que a questão do Tempo aparece associada ao Mito? Como quer certa interpretação filosófico-etimológica, entre os pré-platônicos, o *mýthos* correspondia à palavra proferida, ao discurso, à narrativa, uma vez que o verbo *mythéomai* significava o contar, o dizer, o narrar. Por isso, nas palavras de Marilena Chaui, Heródoto pode empregar “a palavra *mýthos* para

referir-se a relatos confirmados por testemunhas”². Contudo, a partir dos diálogos platônicos, o Mito passa a ganhar novos contornos, os contornos de uma narrativa metafísica cujo conteúdo possui um caráter exemplar.

Com efeito, em Platão, não há a *orthótes* sem o *mýthos*, ou seja, não há a correção sem a alegoria de fundo moral, donde por que o Mito constitui a condição de possibilidade da própria correção. Mas, como se sabe, condicionar não é o mesmo que participar. É que o Mito, ainda que opere uma abertura à correção, em si mesmo não corrige absolutamente nada.

Grosso modo, no diálogo *Sofista*, Platão apresenta uma pertença recíproca entre o não-Ser e o Ser, uma vez que o não-Ser não é o contrário do Ser, sua suposta negatividade, aquilo que subtrairia o Ser de si mesmo, mas a diferença (*héteron*) irreduzível entre os seres, o Outro do qual participa o Mesmo, a alteridade pela qual se distingue e, por conseguinte, também se identifica cada um dos termos de um par - unidade e multiplicidade, parte e todo, movimento e repouso, frio e quente, belo e não-belo, justo e não-justo, etc. -, assim como os termos com os quais se forma o maior dos pares: Ser e não-Ser. Mas, se o não-Ser é capaz de diferenciar e identificar o Ser, isso se deve ao fato de que o não-Ser também participa do Ser. É por isso que, em sua busca pela definição e pela conceituação do sofista, a enigmática figura do Estrangeiro pode discordar de Parmênides, para quem "o Ser é e o não-Ser não é", demonstrando o Ser do não-Ser, a existência do Outro, enfim, a própria positividade da diferença. Deste modo, para Platão, a negatividade não se encontra propriamente no não-Ser, mas no não-Ser equivocadamente tomado como Ser em consequência da relação de participação por semelhança. Trata-se da negatividade

²CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia*. SP: Companhia das Letras, 2002, p. 506.

de um não-Ser sob a forma do “Mundo sensível”, o “Mundo” das cópias e dos simulacros que erram porque parecem mas não são, ou melhor, parecem porque são, embora sejam de natureza diferente e em grau inferior ao modelo ideal do qual apenas podem participar. Enquanto o Ser e o não-Ser instauram uma relação horizontal à guisa de uma pertença recíproca, o Ser enquanto “Mundo ideal” (Idéias) e o não-Ser como “Mundo sensível” (cópias e simulacros) estabelecem uma verticalidade ao modo de uma participação do segundo para com o primeiro. Assim, cumpre dizer que, a exemplo da pertença bilateral e horizontal, a participação unilateral e vertical também possibilita a existência do não-Ser, mas do não-Ser enquanto erro passível de correção.

O Estrangeiro - E a falsa opinião opina que coisas que não são não são, ou que coisas que absolutamente não são em algum sentido?

Teeteto - Deve opinar que coisas que não são em algum sentido são em algum sentido, isto é, na hipótese de alguém vir algum dia a opinar absolutamente falso, mesmo num grau modesto. (240e)³

Mas, curiosamente, o *Sofista* é um diálogo no qual Platão não vai recorrer ao Mito a fim de expor seu pensamento. É que o Mito não é o instrumento mais adequado para legitimar o não-Ser em sua verdade maior. Para tanto, faz-se necessário um outro instrumento através do qual possa atingir este fim: a dialética. Enquanto o Mito realiza o movimento de especificação*, a saber, o movimento que parte do geral para chegar ao particular: conta-se uma fábula que é aplicada aos casos específicos; a dialética realiza

³ PLATÃO. *Sofista*. Trad. Edson Bini. SP: EDIPRO, 2007, p.197.

* Em *Diferença e Repetição*, Deleuze afirma que o método de divisão platônica não é a especificação, mas a seleção, visto que o propósito de Platão não é o de identificar as espécies opostas em relação ao mesmo gênero, tal como em Aristóteles, mas o de selecionar as linhagens puras. Entretanto, entendemos que toda divisão sempre implica uma especificação, ainda que esta possa ter diferentes naturezas. Por isso, no platonismo, o método de divisão aparece como uma especificação com caráter de seleção.

o movimento de generalização, qual seja, o movimento que se inicia no particular para terminar no geral: a série de perguntas e respostas que leva à revelação da verdade, seja da opinião à hipótese como dialética inferior, seja da hipótese à contemplação enquanto dialética superior. Mas, se considerarmos que, neste diálogo, o desejo de Platão é o de determinar a existência do não-Ser “metafísico” através do qual seria possível reconhecer o não-Ser “físico”, isto é, o próprio erro onde se esconde o sofista, o que pressupõe o movimento de generalização, podemos entender a razão pela qual o Mito é preterido em favor da dialética.

Nesse ponto, nossa análise leva-nos à conclusão de que, no *Sofista*, ao tratar da relação entre o não-Ser e o Ser, Platão chega a vislumbrar ao longe a possibilidade da Idéia de erro. Mas, como um raio, esse vislumbre logo se desfaz à medida que o não-Ser enquanto “Mundo sensível” é submetido à gradação, ao escalonamento e à hierarquia na ordem vertical do Ser enquanto Idéia.

Assim, ao legitimar a possibilidade do não-Ser “metafísico” pelo movimento de generalização operado pela dialética, então o Mito pode cumprir a função que lhe cabe em outros diálogos: dividir e hierarquizar o “Mundo sensível”. Em *Lógica do sentido*, Deleuze realiza um estudo original sobre o movimento de seleção operado pelo Mito ao longo da obra platônica. Segundo ele, o Mito constitui um critério superior pelo qual o “Mundo sensível”, o presente, o errático é dividido e hierarquizado: de um lado, as cópias-ícones, as imagens boas e bem fundadas, as cópias que guardam uma forte semelhança em relação aos modelos ideais; de outro, os simulacros fantasmas, as imagens más e mal fundadas e/ou infundadas, aquelas que possuem uma semelhança fraca ou mesmo uma privação de semelhança em face das Idéias modelares. Daí a afirmação de Deleuze segundo a qual “O projeto platônico só aparece verdadeiramente quando nos reportamos ao método de

divisão”⁴. De fato, se tomarmos a afirmação de Deleuze em sua máxima radicalidade, tal como considero o mais acertado a fazer, poderemos constatar o projeto platônico desenhando-se como uma perfeita equação matemática: a errância, o “Mundo sensível”, o presente como o dividendo, o Mito como o divisor, a cópia boa e bem fundada como o cociente e o simulacro-fantasma como o resto, literalmente o resto, o refugo, a parte desdenhada e rejeitada da equação.

“Mundo sensível”	Mito
Simulacro-fantasma	Cópia boa e bem fundada

Mas, afinal, por que o Mito teria este poder e realizaria esta função, a saber, o poder da divisibilidade e a função da hierarquização enquanto separação, escalonamento e organização do “Mundo sensível”? E antes, o que conferiria este poder e esta função ao Mito, autorizando-o a operar como um critério superior de seleção sobre o errático? Pois a resposta é dada pelo próprio Mito: o movimento de participação. *Grosso modo*, o “Mundo sensível” pode ser dividido e hierarquizado entre cópia e simulacro porque, de acordo com o Mito, os mesmos participam em diferentes graus da Idéia modelar (*eidos*). Tal é, por exemplo, o Mito da circulação das almas no diálogo *Fedro*, onde os homens são submetidos a uma ordem social determinada pela intensidade da contemplação das almas às Idéias antes da encarnação.

⁴ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. SP: Ed. Perspectiva, 1998, p. 259.

E agora a lei de Adrasteia: toda a alma que, feita companheira de um deus, tiver observado algo das realidades verdadeiras, fica isenta de provações até à revolução seguinte; e, todas as vezes que for capaz de fazer o mesmo, sempre permanecerá imune. Quando, porém, por incapacidade de acompanhá-lo, não conseguir ver nada; quando, por algum acaso da sorte, vencida pelo esquecimento e pela maldade, e tornar pesada e em conseqüência disso perder as asas e se precipitar na terra, então é da lei que não encarne em nenhuma natureza animal da primeira geração: a alma que tiver visto maior quantidade de realidades entrará no germe de um homem destinado a ser um amigo da sabedoria ou do belo, ou alguém consagrado às Musas ou ao amor; a segunda, no germe de um rei ou no de um guerreiro e governante; a terceira, no de um político ou no de algum ecônomo e financeiro; a quarta, no de um homem amante da fadiga, de um atleta ou de alguém que tenha por missão a cura do corpo; a quinta terá uma vida de adivinho ou de iniciado; a sexta corresponderá um poeta ou alguém que se dedique a outra arte qualquer de imitação; à sétima, um artífice ou um lavrador; à oitava, um sofista ou um demagogo; à nona, um tirana. Ora, em todas estas encarnações, o homem que levar uma vida justa recebe a melhor parte, e o que a levar injusta a pior. (284d)⁵

Como foi colocado acima, o errático é submetido à divisão e a hierarquização na medida em que, através do Mito, realiza-se o movimento de participação (*méthexis*) na Idéia. Trata-se, por conseguinte, do Mito Participador. Mas o movimento de participação não é nem pode ser suficiente para assegurar o *status* de critério superior de divisão e de hierarquização ao Mito. É que o movimento de participação pressupõe uma circulação entre o passado e o presente, isto é, um determinado movimento temporal, tal como se evidencia na estrutura da narrativa mítica: o movimento de fundação.

Timeu - V- Sem dúvida, Sócrates. É o que todos fazem, até mesmo as pessoas dotadas de pouco senso: antes de iniciarem qualquer empreendimento, grande ou pequeno, não deixam de invocar a divindade. No presente caso, quando nos dispomos a discorrer acerca do universo – como nasceu ou se nunca teve princípio – a menos que nos transviássemos de todo, por força teremos de invocar a ajuda dos deuses e deusas, (27c)(...) A meu parecer, será preciso, de início, distinguir o seguinte. Em que consiste o que sempre existiu e nunca teve princípio? E em que consiste o que devém e nunca é? O primeiro é apreendido pelo entendimento com a ajuda da razão, por ser sempre igual a si mesmo, enquanto o outro o é pela opinião, secundada pela sensação carente de razão, porque a todo instante nasce e perece, sem nunca ser verdadeiramente. E agora: tudo o que nasce ou devém procede necessariamente de uma causa, porque nada pode originar-se sem causa. Quando o artista trabalha em sua obra, a vista dirigida para o que sempre se conserva igual a si mesmo, e lhe transmite a forma e a virtude desse modelo, é natural que seja belo tudo o que ele realiza. (28a) (...) Mas quanto ao autor e pai deste universo é tarefa difícil encontrá-lo e, uma vez encontrado, impossível indicar o que seja. Outro ponto que precisamos deixar claro, é saber qual dos dois modelos tinha em vista o arquiteto quando o construiu: o imutável e sempre igual a si mesmo ou o que está sujeito ao nascimento? Ora, se este mundo é belo e for bom seu construtor, sem dúvida nenhuma este fixará a

⁵PLATÃO. *Fedro*. Trad. José Roberto Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 64.

vista no modelo eterno; e se for o que nem se poderá mencionar, no modelo sujeito ao nascimento. Mas, para todos nós é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno; entre as coisas nascidas não há o que seja mais belo do que o mundo, sendo seu autor a melhor das causas. Logo, se foi produzido dessa maneira, terá de ser apreendido pela razão e a inteligência e segundo o modelo sempre idêntico a si mesmo. Nessas condições, necessariamente o mundo terá de ser a imagem de alguma coisa. (29a)⁶

De fato, toda a fundação mítica sempre descreve um movimento que pressupõe um fundamento anterior, assim como implica um fundado posterior. Portanto, fundar significa mover-se do passado em direção ao presente. Aqui, porém, não se trata de um movimento ordinário, tal como o movimento cinético pelo qual um determinado objeto desloca-se no espaço, sendo passível de certa mensuração, mas de um movimento temporal, incorpóreo, “metafísico”, movimento através do qual o passado vai ao encontro do presente, ou melhor, em que o passado funda, produz, cria o presente do “Mundo sensível”, sem, no entanto, jamais se confundir com o mesmo. Eis por que, ao tratar da questão da *Mnemosýne* no âmbito do Mito, Jean-Pierre Vernant pode afirmar que (...)

(...) O passado revelado desse modo é muito mais que o antecedente do presente: é sua fonte. Ascendendo até ele, a rememoração não procura situar os acontecimentos em um quadro temporal, mas atingir o fundo do ser, descobrir o original, a realidade primordial da qual saiu o cosmo e que permite compreender o devir em seu conjunto.⁷

Mas se o Mito tem uma estrutura circular é porque, para além do arco de ida, também há o arco de volta, isto é, o movimento do presente em direção ao passado. Em Platão, no entanto, tal movimento não é senão um efeito causado pelo primeiro movimento, sobretudo um efeito ao modo da lembrança, da recordação, da reminiscência (*anámnese*) de um passado enquanto origem (*arkhé*) que, circularmente, acaba por revelar a própria

⁶PLATÃO. *Timeu*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001, p. 64 e 65.

⁷VERNANT, Jean-Pierre, *Mito e pensamento entre os gregos*. RJ: Paz e terra, 1990, p. 141.

condição do presente, a saber, a condição de ser fundado, daquilo que veio depois, do que está sempre em segundo lugar. Eis por que, através do movimento de fundação, a função do Mito não é apenas a de separar, mas também a de escalonar e organizar os dois grandes modos temporais: o presente aparecendo como o segundo depois do passado que assoma como o primeiro. É por isso que, antes de intervir no “Mundo sensível” cuja temporalidade é o presente que advém e passa, isto é, o presente que erra, tal como se verificou na equação anterior, o Mito deve decompor o próprio Tempo a fim de hierarquizá-lo em seus dois grandes modos temporais: o passado e o presente.

Tempo	Mito
presente	passado

Contudo, a exemplo do que apresentamos no princípio deste capítulo, a própria operação de divisão do Tempo não seria possível sem uma operação de divisão ainda mais anterior.

<i>physis</i>	Mito
	Tempo

A operação de divisão do Mito sobre a *physis* constitui a condição de possibilidade de todas as operações de divisão no projeto platônico. Ocorre que, ao dividir a *physis*, o Mito realiza uma operação da qual resulta um cociente sem resto, isto é, um

coiciente puro, pleno e absoluto: o Tempo. Eis por que, em *A filosofia das formas simbólicas*, Ernest Cassirer enuncia que (...)

(...) o “mito” como tal não encerra em si mesmo, segundo sua significação fundamental, uma visão espacial, mas sim uma visão puramente temporal. Ele designa um determinado “aspecto” temporal, sob o qual é colocada a totalidade do mundo. O mito legítimo começa não quando a intuição do universo e de suas partes e forças singulares apenas adquire a forma de determinadas imagens, de figuras de demônios e deuses, mas somente quando se atribui a essas figuras (...) uma vida no tempo.⁸

Aqui, a divisão não é mais por fundação nem tampouco por participação, mas por autofundação, um movimento diferenciado e superior aos demais em virtude de seu caráter autodeterminante. Daí o discurso de Fedro segundo o qual (...)

(...) o que é animado de movimento perpétuo é imortal, enquanto o que move outro e é por outro movido, com o findar do movimento, alcança também a cessação da existência. (...) Sendo assim, é então princípio de movimento do Ser que se move por si mesmo. (...) De fato, todo o corpo, cujo movimento lhe vem de fora, é inanimado: é porém animado quando o recebe do interior de si mesmo, uma vez que é essa a própria natureza da alma.⁹

Afinal, como o Mito poderia dividir o Tempo entre passado e presente, assim como o presente entre cópia e simulacro, sem antes dividir a *physis* para dela extrair este pressuposto metafísico?

Em *Introdução à Metafísica*, Heidegger deixa entrever que, para os gregos pré-platônicos, a *physis* como o Ser é constituída pelo *lógos* enquanto a força de re-união, de con-junção, de unidade con-juntural. Trata-se da força que desde sempre já ligou o Ser ao ente, força de ligação através da qual o ente desde sempre já se encontra na abertura originária, no âmbito privilegiado de manifestação, na clareira do Ser.

⁸ CASSIRER, Ernest. *A filosofia das formas simbólicas*. Trad. Cláudia Cavalcante. SP: Martins Fontes, 2004, p. 186.

⁹ PLATÃO. Op. cit, p. 60.

Trata-se agora de se indicar o que, em correspondência a essa transformação, acontece com o *lógos*. A abertura e manifestação do ente se dá no *lógos*, entendido como reunião. (...) No princípio, entendido como reunião, o *lógos* é o acontecer da re-velação, nela se funda e a ela serve.¹⁰

Heidegger tem razão ao dizer que, para os gregos, os fenômenos naturais, humanos e divinos, sobretudo os divinos, caracterizavam a *physis* porque, e somente porque, ocupavam esse lugar de des-velamento (*chora*).

(...) por força de uma experiência fundamental do Ser, facultada pela poesia e pelo pensamento, se lhes des-velou o que haviam de chamar *physis*. Somente em razão desse des-velamento puderam então ter tanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a História humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, e finalmente em primeiro lugar os próprios deuses, submetidos ao destino.¹¹

Ocorre que, na cultura grega, o Tempo aparece sob a forma da divindade, de uma divindade que se desdobra em figuras de deuses: Moiras ou destino, Kairós ou oportunidade, Aion ou simultaneidade, Cronos ou sucessão e passagem. Portanto, ao modo de uma divindade, o Tempo não pode ser senão uma coisa entre outras coisas, um ente entre outros entes, aquilo que é desvelado ao mesmo tempo em que vela o que o desvelou (*phainómenon*).

No entanto, ao operar a divisão da *physis*, Platão desfaz a unidade que até então se lhe atribuía, separa o Tempo dos demais entes aos quais era igualado e alça-o à condição de Ser. É bem verdade que, nos Mitos narrados por Platão, tal operação permanece subjacente às operações de divisão por fundamentação e por participação. Por isso, dir-se-ia que a presença do Mito em sua obra não seria senão uma espécie de “falha”, de fissura, de

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. RJ: Tempo Brasileiro, 1999, p. 205.

¹¹ Id. ib. p. 45.

rachadura no edifício racional que Platão teria tentado erigir. Nesta perspectiva, quando muito, tal “irracionalismo” constituído pelo Mito consistiria numa expressão poética de um pensamento racional que ainda admitiria certa ralação com o Outro da própria Razão. Todavia, isso não significa desconhecer o Mito em sua razão mais profunda?, qual seja, através da divisão da *physis* pelo *mýthos*, eleger o Tempo como o plano metafísico por excelência?

Ademais, a invisibilidade de tal operação deve-se ao fato de que, em pelo menos dois de seus diálogos, o Tempo permanece personificado na figura dos deuses. É o caso, por exemplo, do décimo e último Livro da *República* onde o Tempo é representado pelas deusas Láquesis, Cloto e Átropo, respectivamente o passado, o presente e o futuro, assim como de vários capítulos do *Político* no quais o Tempo aparece sob a forma do deus Cronos. A representação do Tempo como uma divindade oculta a operação pela qual o Mito, antes de dividir o presente em cópia e simulacro, e mesmo antes de dividir o Tempo em passado e presente, dividiu a própria *physis* a fim de atribuir ao Tempo o *status* de Ser, uma espécie de *a priori* (*próteron*) das duas outras operações. É que, para além desta representação como um ente divino, o Tempo ganha um estatuto metafísico na medida em que realiza o movimento de *autofundação*, bem como possibilita o movimento de *fundação* do passado fundador em relação ao presente fundado e ainda o movimento de *participação* do presente fundado (cópias e simulacros) para com o passado fundador (Idéia).

No entanto, para Platão, não bastava haurir o Tempo através da divisão da *physis*, pois o próprio Tempo, tomado como uma substância una, homogênea e total, ainda lhe parecia por demais problemática. É como se o Tempo, ou pelo menos uma parte dele, ainda guardasse muito daquilo do qual tentou se apartar. Refiro-me, é óbvio, a um dos modos de

temporalidade: o presente. Na perspectiva platônica, uma temporalidade impura visto que se confunde com o “Mundo sensível”, um “Mundo” efêmero, degradado e errático.

“Ainda assim, nosso recente argumento, bem como os demais, nos leva a crer na imortalidade da alma. Mas para ver a alma como é de verdade, não devemos investigá-la como é enquanto mutilada por sua associação com o corpo e outros males, que é aquilo que estávamos fazendo antes, mas como é em seu estado puro, e assim a devemos sondar, integralmente e à luz da razão. Descobriremos então que é algo muito mais excelente e belo do que pensávamos e que podemos discernir a justiça e a injustiça, bem como todas as outras coisas que discutimos muito mais claramente. O que dissemos da alma é verdadeiro a seu respeito no que concerne a sua presente aparência. Mas a condição na qual a investigamos é como aquela do deus marinho Glauco, cuja natureza primordial não pode facilmente compreendida por aqueles que apenas o vislumbram. Algumas das partes originais foram partidas, outras foram esmagadas e seu corpo inteiro mutilado pelas ondas e conchas, ervas marinhas e seixos que a lhe aderiram, de maneira q eu ele mais apresentava a aparência de um animal selvagem do que a de seu eu natural. A condição da alma é similar quando a examinamos acossada por múltiplos males. Eis a razão, Gláucou, de termos de investigar alhures a fim de descobrir sua verdadeira natureza.”

“Onde?”

“No seu amor pela sabedoria. Temos de entender que ela anseia e aspira a unir-se a ele, porque tem afinidade com o divino, o imortal e o eterno, e temos de compreender no que se converteria se aceitasse esse anseio com a plenitude de seu ser e se fosse erguida por esse impulso das profundidades desse mar no qual está agora mergulhada e fosse limpa e liberada dos seixos e conchas que, porque ela agora festeja sobre a Terra, aderem a ela numa brutal profusão de terra e de pedras em razão desses festins tidos como felizes. Então contemplaríamos sua verdadeira natureza e estaríamos capacitados a determinar se tem muitos elementos ou apenas um e se ou como é ela integrada. Mas já apresentamos uma satisfatória exposição, creio eu, de sua condição e dos elementos que possui quando imersa na vida humana.” (611c)¹²

Por isso, ocorre uma idéia a Platão: dividir o Tempo à semelhança da própria *physis*. É quando, por meio do movimento de fundação, o Mito concorre para dividir o Tempo, separando e hierarquizando os dois grandes modos temporais: por um lado, o passado fundador, temporalidade permanente, imutável e eterna, livre de quaisquer impurezas sensíveis, autofundante e fundadora do presente; por outro, o presente fundado, temporalidade transitória, mutável, sujeita ao nascimento e à morte, imbricada ao “Mundo sensível” e fundada pelo passado. Por isso, Mircea Eliade tem razão ao afirmar que, através

¹² PLATÃO. *A república*. Trad. Edson Bini. SP: Edipro, 2006, p. 443.

da ritualização do Mito (seja nos eventos extraordinários a exemplo das festas periódicas, seja nas ações ordinárias do dia a dia), os indivíduos e as sociedades tentam restaurar o Tempo sagrado do Mito, o Tempo no qual os deuses, semi-deuses e heróis civilizadores teriam fundado o “Mundo” e criado o próprio homem. Esse Tempo sagrado é anterior ao Tempo profano, histórico e cronológico, já que não é o Tempo fraco da decadência, da degeneração e da morte, mas o Tempo da ascensão, da regeneração e do re-nascimento.

De certo ponto de vista, essa “saída” periódica do Tempo histórico (...) pode parecer uma recusa da história, portanto uma recusa da liberdade criadora. Trata-se, em suma, do eterno retorno in *illo Tempore*, num passado que é “mítico”, que nada tem de histórico. (...) A intencionalidade decifrada na experiência do Espaço e do Tempo sagrados revela o desejo de integrar uma situação primordial: aquela em que os deuses e os Antepassados míticos estavam presentes, quer dizer, estavam em via de criar o Mundo, ou de organizá-lo ou de revelar aos homens os fundamentos da civilização. Essa “situação primordial” não é de ordem histórica, não é cronologicamente calculável; trata-se de uma anterioridade mítica, do Tempo da “origem”, do que se passou “no começo”, *in principium*.¹³

Entretanto, talvez a filosofia tenha nascido justamente quando, por meio da divisão, Platão descobre que tal anterioridade não possui um caráter apenas divino, a exemplo do Tempo dos deuses, mas também metafísico, tal como o Tempo das Idéias.

Muitos séculos depois, lendo Platão, Bergson aprenderá a dividir os chamados “mistos mal formados”, separando o Tempo do espaço, a memória da matéria, a lembrança da percepção, enfim, o passado do presente. Para ele, o presente pode passar porque passa para um passado que não pode passar porque jamais foi presente, um passado sempre anterior, permanente, puro e absoluto. Um passado sob a forma de um receptáculo que recolhe e guarda os instantes que advém e passam no presente.

¹³ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. SP: Martins Fontes, 1999, p. 80, 81 e 82.

Mas como o passado, que, por hipótese, cessou de ser, poderia por si mesmo conservar-se? Não existe aí uma contradição verdadeira? – Respondemos que a questão é precisamente saber se o passado deixou de existir, ou se ele simplesmente deixou de ser útil. Você define arbitrariamente o presente com o que é, quando o presente é simplesmente que se faz. Nada é menos que o momento presente, se você entender por isso esse limite indivisível que separa o passado do futuro. Quando pensamos esse presente como devendo ser, ele ainda não é; e, quando o pensamos como existindo, ele já passou. Se, ao contrário, você considerar o presente concreto e realmente vivido pela consciência, pode-se afirmar que esse presente consiste em grande parte no passado imediato. Na fração de segundo que dura a mais breve percepção possível de luz, trilhões de vibrações tiveram lugar, sendo que a primeira está separada da última por um intervalo enormemente dividido. A sua percepção, por mais instantânea, consiste portanto numa incalculável quantidade de elementos rememorados, e, para falar a verdade, toda percepção é já memória. Nós só percebemos, praticamente, o passado, o presente puro sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro.¹⁴

Afinal, como seria possível conceber um presente como primeiro em relação a um passado como segundo?, e pior, um presente como causa de um passado como efeito?, se o passado sempre preexiste ao presente, e mais, se o passado é a própria condição de possibilidade sem a qual o presente não poderia existir - lógica inescapável. Neste ponto, não há dúvida de que o pensamento de Bergson encontra-se no coração do platonismo. O passado como o Ser e o presente como o sendo; o passado como o que é e o presente como o que não é ainda e o que não é mais; o passado como duração e o presente como instante que advém e passa. Daí a possibilidade de Deleuze constatar a profunda “inspiração platônica em Bergson”.

O passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mais dois elementos que coexistem: um, que é o presente e que não pára de passar; o outro, que é o passado e que não pára de ser, mas pelo qual todos os presentes passam. É nesse sentido que há um passado puro, uma espécie de “passado em geral”: o passado não segue o presente, mas, ao contrário, é suposto por este como condição pura sem a qual este não passaria. (...) Uma tese como esta só tem como equivalente a tese da Reminiscência, de Platão. Também esta afirma um ser puro do passado, um ser em si do passado, uma Memória ontológica capaz de servir de fundamento ao desenrolar do Tempo. Uma vez mais se faz sentir, profundamente, uma inspiração platônica em Bergson.¹⁵

¹⁴ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. SP: Martins Fontes, 1999, p. 175 e 176.

¹⁵ DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. SP: Ed. 34, 1999, p. 46.

Mas, em Platão, nada é tão simples quanto pode parecer. Com o Mito da criação do “Mundo”, o diálogo *Timeu* demonstra toda a complexidade do problema do Tempo, ao esquadrihar os três modos de temporalidade: o passado, o presente e o futuro.

Após uma conversa introdutória entre Sócrates, Hermócrates, Crítias e Timeu, Platão dá a palavra ao último para que realize um longo monólogo cujo tema é a própria criação do “Mundo”. Nesta cosmogonia, porém, o que nos interessa não é senão as referências à questão do Tempo. Segundo Timeu, o Deus demiúrgico criou o “Mundo” (*kósmos*) constituído de pensamento, de alma e de corpo em conformidade com o modelo ideal. O nascimento do “Mundo”, no entanto, obedeceu a uma ordem de criação por partes. Após engendrar o Pensamento e a Alma, o Demiurgo concebeu os Deuses (Céu, Terra, Lua, Sol, Planetas e Tempo) aos quais incumbiu a tarefa de gerar o Corpo do “Mundo” (os viventes mortais). Mas o que mais nos chama atenção é que, ao criar os entes divinos e eternos, o Demiurgo começa pelo Céu (*ouranós*) com seus respectivos astros e pelo Tempo, os quais nascem simultaneamente. Tal simultaneidade deve-se ao fato de que o nascimento e a permanência do Tempo cósmico dependem do movimento do Céu e dos astros. Trata-se de um movimento circular que se acha sob a forma do Mesmo (rotação) e do Outro (translação), o que pode atestar uma concepção geométrica do movimento, assim como uma percepção física do Tempo.

Timeu - XI - Seja como for, o Tempo nasceu com o céu, para que, havendo sido criados concomitantemente, se dissolvessem juntos, caso venham algum dia a acabar; foi feito segundo o modelo da natureza eterna, par que se lhe assemelhasse o mais possível. Porque o modelo existe desde toda a eternidade, enquanto o céu foi, é e será perpetuamente na duração do Tempo. (38b)¹⁶

¹⁶ PLATÃO. Op. cit., p. 74.

Por isso, ao analisar o *Timeu*, Luc Brisson afirma que (...)

(...) O universo é submetido à mudança, mas, por ser ele provido de uma alma dotada de razão, a qual por isso a aparenta com a inteligência, essa mudança deve ser a mínima possível; por essa razão, ela se reduz a uma inversão do sentido de rotação da esfera em que consiste ser corpo (269d).¹⁷

Ademais, tal como afirma Timeu, o chamado Tempo cósmico, o Tempo das revoluções astrais, o Tempo físico não é senão uma cópia do modelo ideal de Tempo, o Tempo eterno, absoluto e idêntico a si mesmo. De acordo com a narrativa, enquanto o Tempo cósmico deve ser definido pelos termos "era e será" (respectivamente o passado e o futuro), o Tempo eterno é aquele ao qual se deve aplicar a "expressão Ele é" (o presente). Donde a interpretação de Rémi Brague pela qual o Tempo cósmico é tanto uma imitação quanto uma cópia do Tempo eterno.

O tempo não é imagem do *aion*. Mas ele imita o *aion*. Isso é afirmado por Timeu, que faz observar que o "ele era" e o "ele será" não dizem respeito ao *aion*, mas ao "tempo (...) que imita o *aion*" (39 a 7 s.). Essa não é uma maneira de dizer que o tempo é imagem da eternidade? Pode-se pensar isso enquanto não tiver sido feita a distinção entre o fato de ser a imagem ou a imitação de algo e o fato de se esforçar em produzir a semelhança. Isso pode ser feito, seja ("praticamente") imitando, seja ("poeticamente") copiando. No primeiro caso, aquilo que imita, sem mudar substancialmente, modifica a si mesmo para adotar uma conformação semelhante à de seu modelo. No segundo caso, aquilo que copia produz um objeto que ele não é, e cuja fabricação não o assimila ao modelo copiado. Distinguimos aqui dois pólos extremos entre os quais se situa a imitação realizada pelo tempo. Como a estátua (*agalma*) que esculpe a si mesma, o Tempo imita e fabrica uma cópia (o Céu) ao mesmo tempo.¹⁸

Ao contrário do que possa parecer, tais assertivas não se contrapõem à análise feita até aqui. É que, ao relacionar o Tempo cósmico ao movimento (a revolução dos Astros

¹⁷ BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. Sonia Maria Miciel. RS:EDPUCRS, 2003, 223.

¹⁸ BRAGUE, Remi. *O tempo em Platão e Aristóteles*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. SP: Edições Loyola, 2006, p. 67 e 68.

e do Céu), bem como o movimento à geometria (o círculo perfeito), a Cosmogonia platônica apresenta o Tempo cósmico como o meio através do qual o Céu constitui-se como uma imagem aproximada, isto é, uma imagem cíclica, numérica e movente do Tempo eterno, Tempo que jamais morrerá porque nunca nasceu, Tempo que "é" desde sempre e para sempre, Tempo puro, uno e imutável¹⁹. Vale lembrar ainda que, no *Timeu*, esse Tempo “metafísico” é definido por Platão como a eternidade (*aion*) porque, por um lado, é aquilo com o qual o Demiurgo engendra a Alma do “Mundo”, e, por outro, é aquilo que serve de modelo para que o Demiurgo conceba o Tempo “físico” circunscrito ao Corpo do “Mundo” como sua imitação e cópia.

Timeu - Referindo-nos a ela, dizemos que foi é e será, quando a expressão Ela é, é a única verdadeiramente certa, ao passo que, à justa, Foi e Será só se aplicam ao que se forma no Tempo, por tratar-se de movimento; o que é imutável e sempre idêntico, jamais poderá ficar, com o Tempo, mais velho nem mais moço, como também nunca poderia ter existido no passado, nem existir agora nem vir a existir no futuro, não estando, de modo geral, sujeito às influências de tudo o que o devir impõe às coisas que se movimentam na ordem dos sentidos, outras tantas formas do Tempo que se movem em círculo, de acordo, com a lei do número. (38a)²⁰

Aqui, uma vez mais o platonismo se faz reverberar no pensamento de Bergson, para quem há um verdadeiro isomorfismo entre a matéria extensiva, o movimento e a imagem.

Detenhamo-nos sobre esse último ponto. Eis as imagens exteriores, meu corpo, e finalmente as modificações causadas por meu corpo às imagens que o cercam. Percebo bem de que maneira as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também de que maneira este corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhes restitui movimento. Meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e desenvolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em certa medida, a maneira de devolver o que recebe. (...) Pode-se dizer que meu corpo é matéria ou que ele é imagem, pouco importa a palavra. (...) Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um cento de ação; (...)²¹

¹⁹ Sobre este assunto, encontramos confirmação nas análises feitas por Antonio Negri sobre a questão do Tempo ao modo do Evento. Segundo ele, "É o que acontece na tradição clássica, em que o Tempo é a imagem móvel do ser". Negri, Antonio. *Kairós, Alma Venus, Multitudo*. RJ: DP&A, 2003, p. 37.

²⁰ PLATÃO. Op. cit. p. 74.

²¹ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 14.

Mas, se a análise anterior levou-nos à conclusão de que, em Platão, o Tempo “metafísico” é o passado, como entender a afirmação de *Timeu* segundo a qual o esse Tempo é o presente, ao passo que o Tempo “físico” é tanto o passado quanto o futuro? Em *Diferença e Repetição*, Deleuze parece indicar uma possível saída para o referido impasse. Ainda que o Tempo metafísico seja o passado, o mesmo também se apresenta ao modo do presente. O Tempo “metafísico” é o passado porque preexiste ao presente. Tal preexistência, por sua vez, mostra que o passado também é contemporâneo de si para consigo. Esta contemporaneidade caracteriza o passado como um presente em relação a si próprio, um presente eterno, visto que se trata de um Tempo permanente, um Tempo como forma pura, imóvel e absoluta. Donde infere Deleuze que, na condição de presente para si, tal Tempo também coexiste* ao presente que advém e passa em relação ao qual ele é o próprio passado.

Pois parece ser bem isso o que Platão procura demonstrar em sua obra: um Tempo sempre anterior (passado metafísico) que nunca foi movimento, extensão e imagem (presente físico), tal como se constata no *Timeu* e na *República*; um Tempo sempre anterior e permanente (passado metafísico), que existe para si (uma espécie de presente eterno), tal como se verifica no *Timeu*; e um Tempo sempre anterior, permanente e simultâneo (passado metafísico) que se revela como o fundamento do “Mundo sensível” enquanto fundado posterior e simultâneo (presente físico), tal como se acha nas obras que tratam da criação demiúrgica e da reminiscência.

* Tal como veremos no terceiro capítulo deste trabalho, a partir da teoria bergsoniana sobre o Tempo, Deleuze pensa a coexistência entre o passado e o presente na medida em que o presente não é senão o nível mais contraído do passado.

Portanto, é possível dizer que, por meio das três equações demonstradas, Platão descobre o Tempo ao modo do passado como a dimensão metafísica por excelência. Todavia, é possível dizer também que, tão logo o Tempo é descoberto, segue-se um recobrimento pelo qual o Tempo é representado através do conceito de Idéia (*eidos*). Tal representação não é outra coisa a não ser o resultado de uma operação de retrojeção, a saber, operação através da qual as qualidades sensíveis do Tempo ao modo do presente são lançadas para “trás”, isto é, em direção ao Tempo ao modo do passado. Pois após o lançamento, ao pousar sobre o Tempo ao modo do passado, as qualidades não apenas o ocupam como também subsumem suas características: preexistência, contemporaneidade e coexistência. É o momento em que as qualidades, ao tomar posse deste modo temporal, produzem as Idéias. Se somente a beleza é bela, a bondade é boa e a justiça é justa, tal como quer Platão, é porque as qualidades de ser belo, bom e justo apropriam-se de uma das características do Tempo ao modo do passado, a permanência (*parousia*), o que permite às Idéias de beleza, de bondade e de justiça serem o que são. Ademais, enquanto modelos dos quais as coisas sensíveis são apenas cópias e imitações, as Idéias são testemunhas de que as qualidades também se apossam da anterioridade e da simultaneidade que caracterizam este modo temporal. Por isso, a Idéia pode aparecer como o resulta da soma entre a qualidade e o Tempo ao modo passado.

qualidade + Tempo ao modo do passado = Idéia

Tanto é assim que, no pensamento platônico, a coisa sensível pode participar em diferentes graus da qualidade, embora jamais participe do Tempo ao modo do passado com o qual a qualidade compõe a Idéia. Eis por que a privação das características deste modo

temporal é determinante para que a coisa sensível padeça pela falta de anterioridade e permanência, ainda que mantenha a simultaneidade com a Idéia que supostamente lhe verte a qualidade. Então a reminiscência significa a suposta possibilidade da alma re-conhecer a origem supra-sensível, ideal, “metafísica” da qual proveriam as qualidades que se encontram nas coisas sensíveis.

É que, no platonismo, a operação de projeção é sucedida pela operação de dejeção pela qual a qualidade é lançada de volta, isto é, do plano supra-sensível no passado para o sensível no presente, tal como se verifica no “movimento” demiúrgico. A dejeção da qualidade sobre o plano sensível, por sua vez, equivale à tentativa de predeterminação do ser sobre o ente, do passado sobre o presente, do supra-sensível sobre o sensível, enfim, da Idéia sobre o “Mundo sensível”. Trata-se de uma predeterminação por semelhança, uma vez que o “Mundo sensível” como cópia imita a Idéia enquanto modelo. Aqui, imitar significa assemelhar, mas assemelhar tem o sentido de participar da qualidade ideal. Donde se conclui que, para Platão, tal qualidade, em virtude de seu suposto caráter temporal (permanência, anterioridade e simultaneidade), tanto predetermina a semelhança da coisa sensível em relação à Idéia, como também determina a mesmidade da Idéia de si para consigo. Isto leva Deleuze a dizer que (...)

(...) A Idéia é colocada por Platão como aquilo que possui uma qualidade em primeiro lugar (necessária e universalmente); ela deverá permitir, graças a algumas provas, determinar aquilo que possui a qualidade em segundo lugar, em terceiro lugar, conforme a natureza da participação.²²

Todavia, se considerarmos que a qualidade não é ideal, mas sensível, então poderemos entender o problema da representação no platonismo. Ocorre que, para

²² DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. SP: Ed. 34, 1997, p. 154.

representar o Tempo como Idéia, faz-se necessário executar a seguinte estratégia: por um lado, ocultar a operação de retrojeção, operação pela qual se revelaria tanto a verdadeira origem física da qualidade como a arbitrária transferência das características metafísicas do Tempo ao modo do passado para a última; por outro, idealizar a operação de dejeção, operação que pressupõe uma enganosa origem ideal da qualidade sensível, assim como implica uma falsa predeterminação da Idéia sobre a coisa sensível através da relação por mesmidade e semelhança.

Neste ponto, devemos observar a estreita ligação entre a metafísica e a política no âmbito do pensamento platônico. Aqui, se o “Mundo sensível” possui um paradigma que o predetermina é porque se concebeu a conceito de Idéia baseado numa suposta qualidade supra-sensível, à qual se transmitiu as características do Tempo ao modo do passado. Contudo, se a qualidade não é metafísica, nem tampouco possui as características deste modo temporal, pois é aquilo que, ao lado da extensão, constitui o plano físico no presente, então a Idéia torna-se defectível, incompleta, carente da parte sem a qual não pode realizar a função que lhe cabe, a saber, a partir do passado, predeterminar o “Mundo sensível” como sua imagem e semelhança. Eis por que, para o platonismo, é imperativo ocultar a retrojeção, bem como idealizar a dejeção, submetendo o Tempo ao modo do passado à qualidade para criar o conceito de Idéia, o qual se impõe como modelo anterior e apodítico do “Mundo sensível”. Portanto, esta predeterminação requer a representação do Tempo através da Idéia. Mas, neste contexto teórico, o que significa tal representação? Se, de fato, representar constitui um meio de submeter o Tempo ao modo do passado à qualidade, representação cuja finalidade é a de predeterminar o “Mundo sensível” no presente, tal como procurei demonstrar, então é possível inferir um significado político desta questão. Trata-se de uma relação de forças através da qual se deseja que a qualidade exerça um

poder sobre o Tempo, a fim de curvá-lo, arque-lo, dobrá-lo a ponto de, supostamente, traçar o círculo perfeito, isto é, o movimento circular pelo qual o presente repetiria o passado, assim como o “Mundo sensível” reproduziria a Idéia. Mas, se considerarmos que a qualidade física é aquilo que caracteriza o indivíduo no Tempo ao modo do presente, tal como um tom de verde designa uma determinada árvore, fica claro que, em última instância, o platonismo recobre o Tempo ao modo do passado enquanto o próprio Tempo metafísico. No entanto, tal recobrimento pressupõe sua descoberta anterior, uma descoberta onde pela primeira vez o Tempo foi pensado como tal.

III- Kant e a descoberta do futuro

No capítulo anterior, operamos uma análise pela qual tentamos mostrar o duplo movimento realizado pelo pensamento platônico: por um lado, o movimento de descoberta do Tempo ao modo do passado como o plano metafísico por excelência; por outro, o movimento de reencontro, onde o passado é invadido, ocupado e cooptado por entes próprios ao plano físico, as qualidades sensíveis, o que possibilitou a produção do conceito de Idéia.

No presente capítulo, porém, trataremos do pensamento kantiano. Mas o que justificaria tal escolha? Por que, após dedicarmos o primeiro capítulo a Platão, consagraríamos o segundo a Kant? Haveria algo em comum entre pensadores tão distintos? Três perguntas em relação às quais é possível dar uma única resposta: tal escolha se justifica porque, a exemplo do pensamento de Platão, no pensamento de Kant também se realiza um duplo movimento, a saber, tanto um descobrimento como um reencontro do Tempo. Aqui, porém, não se trata mais de um descobrimento do Tempo ao modo do passado, nem tampouco de um reencontro por meio de simples qualidades sensíveis. Tal como tentarei mostrar ao longo deste capítulo, o Tempo descoberto por Kant é o Tempo ao modo do futuro, do por vir, da antecipação, um Tempo transcendental que se apresenta como condição de possibilidade dos fenômenos empíricos. Já o reencontro do Tempo traz à baila as pretendidas faculdades *a priori* (intuição, imaginação, entendimento) atribuídas a um suposto sujeito transcendental, entes empíricos que, ao serem projetados sobre o Tempo ao modo do futuro, ganham um *status* transcendental.

Diferente da operação de retrojeção do pensamento platônico, onde as qualidades físicas são lançadas para traz, isto é, em direção ao passado metafísico, a operação de projeção do pensamento kantiano envia os citados entes empíricos para frente, ou seja, em direção ao futuro transcendental. Mas se, por um lado, essas operações diferenciam-se pela direção, por outro, igualam-se pelo sentido. É que o sentido das referidas operações consiste em produzir representações. Em Platão, a operação de retrojeção cria a representação de Idéia metafísica, ao passo que, em Kant, tal como tentarei mostrar mais adiante, a operação de projeção engendra a representação do sujeito transcendental. É bem verdade que se trata de representações estruturalmente distintas. Se a representação de Idéia aponta para um modelo no passado a ser copiado no presente (participação), a representação do sujeito transcendental acena para as condições de possibilidade sob a forma das faculdades (intuição, imaginação, entendimento) no futuro, as quais, através de sínteses antecipadas, operam uma abertura aos fenômenos no presente. Por isso, podemos considerar o sujeito transcendental menos como um paradigma estático, a exemplo da Idéia metafísica, e mais como um construto dinâmico, isto é, como dados *a priori*, tais como as formas da intuição pura (*reine Anschauung*), as categorias do entendimento puro (*reine Verstand*), e o esquematismo da imaginação pura (*reine Einbildung*), cujos movimentos, relações e sínteses entre si, sempre sob a determinação do entendimento puro (apercepção), possibilitam o conhecimento *a posteriori* (a própria experiência empírica), ainda que a “possibilidade de experiência” condicione objetivamente o conhecimento *a priori*. Aliás, sem ainda nos aprofundar, é bem isso o que Kant procura pontuar em sua *Analítica dos Princípios*:

É, pois, a “possibilidade de experiência” o que dá realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos “*a priori*”. A experiência, porém, baseia-se na unidade sintética dos fenômenos em geral, e segundo conceitos, síntese sem a qual a experiência e os conhecimentos não seriam senão uma rapsódia de percepções sem qualquer seqüência entre si (...) e não serviriam assim à unidade transcendental da apercepção.²³

No primeiro capítulo, ficou claro que o conceito de Idéia não é senão o resultado da soma entre o Tempo ao modo do passado e a qualidade sensível, embora, no platonismo, a Idéia mesma apareça como um modelo inteiro, estático e incriado. Isto se deve ao fato de que, no pensamento platônico, a equação (Tempo ao modo do passado + qualidade = Idéia) é apagada. Tal apagamento não é um acidente, mas uma necessidade sem a qual a representação da Idéia correria o risco de ser desmontada: por um lado, mostrar-se-ia a origem sensível da qualidade; por outro, revelar-se-ia a operação de retrojeção da qualidade sensível sobre o Tempo. No pensamento kantiano, no entanto, o jogo torna-se mais complexo. É que a representação do sujeito transcendental resulta de uma adição mais rica: ao invés do passado o futuro, no lugar da retrojeção a projeção e, finalmente, para além da qualidade, os dados do entendimento puro, a saber, os juízos (quantidade, qualidade, relação, modalidade), as categorias (quantidade, qualidade, relação e modalidade) e os princípios (axiomas da intuição, antecipações da percepção, analogias da experiência e postulados do pensamento empírico em geral), mas também as duas formas da intuição *a priori* (Tempo e espaço) e ainda o esquematismo da imaginação *a priori*. Aqui, a adição não é outra coisa a não ser a própria síntese transcendental. Como se sabe, na *Dialética transcendental*, Kant critica o uso empírico do conceito de Idéia no âmbito circunscrito aos limites do pensamento platônico. É que, tal como deixa entrever o filósofo alemão, no platonismo, o conceito de imitação, isto é, a participação por via da dialética não consegue

²³ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 148, 2001.

resolver o problema da manifestação, isto é, do fenômeno (*Erscheinung*) no presente empírico. Afinal, em se tratando de temporalidades tão distintas, como a coisa sensível no presente físico poderia participar da Idéia no passado metafísico? Tal participação não é senão a própria síntese. Contudo, na perspectiva kantiana, a síntese platônica não é factível, visto que o “Mundo das Idéias” encontra-se por demais distante, apartado e isolado do “Mundo sensível” para que o primeiro possa determinar diretamente o segundo. É como se Platão fosse rápido demais, ao propor uma espécie de síntese mista do Tempo, ou seja, uma síntese composta tanto pela física (presente) quanto pela metafísica (passado) - uma espécie de misto mal formado para lembrarmos de Bergson. Por isso, ainda que Kant elogie o conceito de Idéia tal como formulado por Platão, critica negativamente seu uso empírico, definindo-o como a “lanterna mágica”²⁴ do pensamento.

Mas como explicar o aparecimento do fenômeno no presente empírico? Para tanto, Kant também lança mão do conceito de síntese, a partir do qual o entendimento vai ao encontro da sensibilidade. Aqui, porém, já se trata de outra sensibilidade, uma sensibilidade que não é mais da ordem do presente empírico, tal como em Platão, mas do futuro transcendental: a intuição *a priori**. Donde se conclui que, para Kant, a síntese é possível desde que a sensibilidade e o entendimento pertençam à mesma temporalidade: o futuro.

De fato, o conceito de síntese *a priori* é uma das pedras de toque da filosofia kantiana. Por meio deste conceito, Kant pode legitimar o movimento de mistura, de

²⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. SP: Martins Fontes, p. 226, 2008.

* Devemos lembrar igualmente que, para Kant, desde Platão, o idealismo equivoca-se porque, ao conceber uma intuição intelectual, isto é, uma faculdade do entendimento capaz de constituir o conhecimento sem a mediação da faculdade da sensibilidade, não conclui pela existência da intuição *a priori*. “Assim cai todo o idealismo místico que sempre (como já se pode ver em Platão) concluía dos nossos conhecimentos *a priori* (mesmo os da geometria) para uma outra intuição diversa da intuição sensível (a saber, a intuição intelectual), porque não ocorria a idéia de que os sentidos também deviam ter a intuição *a priori*”, in *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003, p. 177.

coalescência, de conjunção realizada por aquilo que antecede e possibilita os fenômenos no plano empírico: as faculdades puras no plano transcendental. Ao utilizar o termo conjunção, obviamente penso em Heidegger, para quem a síntese transcendental, concebida por Kant, ainda presentifica o significado originário do termo *logos* dentro da tradição metafísica.

A ligação é sempre um pôr-em-conjunto, sob a forma de representação, na perspectiva de um modo possível de unidade, que caracteriza o conjunto. Nesta caracterização do juízo, transparece ainda, palidamente, o sentido originário de *logos*, como ação de pôr-em-conjunto²⁵

Assim, a síntese *a priori*, em virtude de sua necessária antecipação em relação aos fenômenos no presente, expressaria o próprio Tempo ao modo do futuro. É por isso que, através das sínteses *a priori*, a sensibilidade, a imaginação e o entendimento podem constituir-se como condições de possibilidade, isto é, como aquilo que, antecipadamente, determina a própria experiência. Trata-se, portanto, de uma determinação do futuro sobre o presente.

Contudo, antes de adentrar a questão da descoberta do futuro, e mais, da predeterminação do futuro sobre o presente, faz-se necessário investigar o problema do Tempo no pensamento de alguns filósofos em relação aos quais Kant é direta ou indiretamente tributário, a saber, Agostinho, Descartes, Locke, Leibniz e Hume.

A relação entre o homem e o Tempo é o tema sobre o qual versa o livro XI da obra Confissões, de Santo Agostinho. Entretanto, nos capítulos que abrem o referido livro, tal questão é preterida em favor da análise de outro problema, qual seja, a relação entre a eternidade e o Tempo. Com efeito, trata-se de uma relação de diferença, visto que a eternidade constitui-se como uma espécie de temporalidade hierática cujas principais

²⁵ HEIDEGGER, Martin. *O que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 181.

características são a anterioridade, a simultaneidade e a permanência, ao passo que o Tempo mesmo, circunscrito aos limites do mundo, caracteriza-se pela sucessão e pela transitoriedade.

Assim nos convidais a compreender o Verbo, Deus junto a Vós que sois Deus, o qual é pronunciado por toda a eternidade e no qual tudo é pronunciado eternamente. Nunca se acaba o que estava sendo pronunciado nem se diz outra coisa para dar lugar a que tudo se possa dizer, mas tudo se diz simultânea e eternamente. Se assim não fosse, já haveria Tempo e mudança, não havendo verdadeira eternidade e verdadeira imortalidade.²⁶

A eternidade é anterior pois precede, cria e domina o Tempo mundano em suas respectivas divisões (passado, presente e futuro); é simultânea porque nela a divindade coexiste consigo mesma desde sempre e para sempre; e ainda é permanente porquanto na eternidade nada passa, isto é, não há nascimento nem morte.

Precedeis, porém, todo o passado, alteando-Vos sobre ele com a Vossa eternidade sempre presente. Dominais todo o futuro porque está ainda para vir. Quando ele chegar, já será pretérito. Vós, pelo contrário, permaneceis sempre o mesmo e os Vossos anos não morrem.²⁷

Tais características, por sua vez, conferem um caráter de presente eterno à temporalidade divina. Já o Tempo mundano, ainda que tenha um presente, “nunca é todo presente”, já que, a cada instante, passa do futuro (Tempo que não é ainda) para o passado (Tempo que já não é mais), caracterizando uma sucessão e uma transitoriedade por um influxo des-contínuo (distensão).

Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o Tempo nunca é todo presente. Esse tal verá que o passado é impelido pelo futuro e que todo o futuro está precedido de um passado, e todo o passado e futuro são criados e dimanam d’Aquele que sempre é presente. (...) Os Vossos anos não vão nem vêm. Porém os nossos vão e vêm, para que todos venham. Todos os vossos anos estão conjuntamente parados, porque estão fixos, nem os anos que chegam expulsam os que vão, por que estes não

²⁶ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988, p. 273.

²⁷ Id. ib. p. 277.

passam. Quanto aos nossos anos, só poderão existir todos, quando já todos não existirem. Os Vossos anos são como um só dia, e o Vosso dia não se repete de modo que possa chamar-se quotidiano, mas é um perpétuo hoje, porque este Vosso hoje não se afasta do amanhã, nem sucede ao ontem. O vosso hoje é a eternidade. Por isso gerastes coeterno o Vosso Filho a quem dissestes: “Eu hoje te gerei”²⁸

De fato, ao tratar da temporalidade divina, Santo Agostinho não nos traz nenhuma novidade teórica em comparação à temporalidade ideal, tal como foi pensada por Platão. E mais, ao que parece, realiza a mesma operação de retrojeção, pela qual lança certos elementos físicos sobre o Tempo ao modo do passado, a fim de produzir o conceito de Deus. Todavia, Santo Agostinho começa a divergir de Platão à proporção em que concebe uma dualidade demasiadamente simples: por um lado, relaciona o Ser ao plano metafísico da eternidade; por outro, circunscreve o não-Ser aos limites do plano físico do Tempo.* Após indagar o que é o Tempo, Santo Agostinho responde que o Tempo não é, ou melhor, o Tempo somente pode ser em sua tendência ao não-Ser²⁹ - uma espécie de presença cuja condição de possibilidade é a inclinação à ausência. Daí sua assertiva segundo a qual as três divisões do Tempo possuem uma existência precária ou mesmo uma não-existência, pois o “que claramente transparece é que nem há Tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os Tempos são três: pretérito, presente e futuro”.³⁰ Mas Santo Agostinho ainda lança outra pergunta: se o Tempo “nasce naquilo que ainda não existe (futuro), atravessando aquilo que carece de dimensão (presente), para ir àquilo que já não existe (passado)”, então “como se pode medir o Tempo?” Portanto, a dúvida não recai

²⁸ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. Op. cit. p. 276-278.

* No capítulo precedente, indiquei que, no pensamento platônico, o plano metafísico é constituído tanto pelo ser como pelo não-ser, embora se trate de um não-ser vertical, o qual se apresenta como condição de possibilidade do não-ser horizontal no plano físico.

²⁹ Id. ib. p. 279.

³⁰ Id. ib. p. 284.

propriamente sobre a possibilidade de mensuração do Tempo, o que para ele é mais do que certo, mas sobre o modo pelo qual o Tempo é mensurável. É que o referido modo apresenta-se como um paradoxo para o pensador africano: a princípio, constata que o Tempo é objeto de mensuração; em seguida, verifica que toda mensuração tem como pressuposto a extensão; e, por fim, reconhece que o Tempo assoma como um fenômeno por demais evanescente para ser medido - o futuro que ainda não nasceu, o passado que já morreu e o presente que, continuamente, nasce e morre, sem que seja possível apreendê-lo e avaliá-lo. Contrapondo-se ao senso comum, segundo o qual o presente seria um objeto de mensuração, Santo Agostinho afirma a impossibilidade de mensurá-lo, uma vez “que não tem nenhuma extensão”. Se a medida pressupõe a extensão, esta requer a permanência entre um ponto inicial e um final (limites). Ocorre que, no plano físico, o presente carece de permanência, visto que, ao chegar ao ponto final, torna-se passado, razão pela qual o presente não pode ser mensurado.

Desta forma, o problema permanece: por um lado, consignou-se a possibilidade de calcular o Tempo; mas, por outro, estabeleceu-se sua total impossibilidade. Antes de dirimir tal questão, no entanto, Santo Agostinho opera uma análise pela qual procura diferenciar o Tempo do movimento dos corpos. *Grosso modo*, ele diz que o Tempo não é o movimento porque mesmo em repouso os corpos continuam tendo uma duração. A duração não é senão o próprio Tempo que acompanha os entes no mundo. Segundo ele, é possível computar a duração de uma coisa quando se coteja à duração de outra coisa. E mais, embora o Tempo não se confunda com o movimento, é igualmente possível estimar a duração de um movimento em comparação à duração de outro movimento. Mas como isso seria possível se a duração é o próprio Tempo, e o Tempo, em consequência da precariedade de sua existência, não é mensurável?

Não medimos, por conseguinte, os Tempos futuros, nem os passados, nem os presentes, nem os que estão passando. Contudo, medimos os Tempos!³¹

Santo Agostinho encontrará a solução para este problema ao introduzir um novo dado teórico na investigação acerca do problema do Tempo, a saber, as faculdades do espírito: a expectativa, a atenção e a memória. Embora não seja mensurável em si mesmo, ao afetar o espírito, o Tempo deixa determinadas impressões através das quais pode ser mensurado. Isso significa que as faculdades permitem ao espírito ser afetado pelo Tempo: a expectativa voltada ao futuro, a atenção ao presente e a memória ao passado. Assim, por meio destas três faculdades em conjunto, o futuro, o presente e o passado do Tempo transitório são como que subsumidos à atividade do espírito cuja temporalidade é o presente que dura e perdura - o presente eterno.

Em ti, é meu espírito, meço os Tempos! Não queiras atormentar-me, pois assim é. Não te perturbes com os tumultos das tuas emoções. Em ti, repito, meço os Tempos. Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de sua passagem. Meço-as, a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os Tempos.³²

De fato, se observarmos com atenção, a solução encontrada por Santo Agostinho para o problema da mensuração do Tempo não aponta para uma igualdade (Tempo = espírito), mas para uma adição (Tempo + espírito). Por isso, não consideramos procedente a crítica segundo a qual Santo Agostinho teria formulado o conceito de um Tempo psicológico, isto é, um Tempo que se confundiria com a própria subjetividade.

³¹ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. Op. cit. p. 291.

³² Id. ib. p. 293.

O tempo é um ser de razão com fundamento na realidade. S. Agostinho estuda o problema do Tempo apenas sob o aspecto psicológico (...) O Tempo psicológico é a impressão do antes e do depois que as coisas gravam no espírito.³³

É que, tal como indicamos acima, enquanto o espírito evidencia um caráter de permanência haurido da eternidade, o Tempo apresenta uma natureza de transitoriedade, diferença que em momento algum se reduz à identidade. Para Santo Agostinho, no entanto, tal diferença não é auto-excludente, mas complementar, donde se opera esta soma sem unidade possível entre as duas parcelas. É bem verdade que, numa perspectiva histórica, a partir do pensamento de Santo Agostinho, prepara-se a mudança do sinal de adição (Tempo + espírito) para o de igualdade (Tempo = espírito), de tal modo que, muitos séculos depois, Kant poderá pensar o Tempo como uma das faculdades *a priori* pertencentes ao sujeito transcendental (unidade da apercepção), isto é, como uma das duas formas puras da intuição *a priori*. É claro que, em Kant, esta troca de sinais teve como pressuposto uma transformação das noções de Tempo e de espírito, sem a qual não seria possível igualar os dois termos. Com Santo Agostinho, o pensamento cristão havia representado o Tempo como uma existência transitória e limitada. Ocorre que o limite não é próprio do que passa, mas do que permanece enquanto uma forma estável. A partir desta crítica, Kant pode afirmar que o Tempo em si mesmo não passa, pois o que passa é somente aquilo que se encontra nas relações do Tempo (sucessão e simultaneidade).

(...) a Estética Transcendental não pode contar entre os seus dados *a priori* o conceito de mudança; porque não é o próprio Tempo que muda, apenas muda o que está no Tempo. Para isso, requiere-se a percepção de certa existência e da sucessão de suas determinações, por conseguinte, a experiência.³⁴

³³ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. Op. cit., p. 279 e 288.

³⁴ KANT, Immanuel. Op. cit. p. 78.

Quanto à alma, a filosofia agostiniana a considera como um conjunto de faculdades (expectação, atenção, memória) cuja unidade e permanência advém da eternidade. No pensamento kantiano, a alma também é tida como um conjunto de faculdades (intuição, imaginação, razão, entendimento) cuja interligação constante atesta certa unidade e permanência. Estas, porém, ao invés de serem vertidas pela eternidade sobre a alma, tal como pensou Santo Agostinho, são inerentes à subjetividade no plano transcendental. Aliás, de acordo com a *Crítica da razão prática*, a função exercida pela eternidade, sob a forma de Deus, limita-se apenas a confirmar o conhecimento do sujeito uno e permanente sobre si mesmo, razão pela qual se encontra circunscrita aos limites da epistemologia. De todo modo, esta troca de sinais é a hipótese que, em última análise, justifica um estudo de Santo Agostinho num capítulo dedicado a Kant.

Descartes é outro pensador a quem devemos uma especial atenção. Ao contrário de Santo Agostinho, que dedica o Livro XI da obra *Confissões* ao estudo do problema do Tempo, Descartes faz alusão à mesma questão apenas de forma fragmentada e dispersa em duas de suas obras, a saber, *Meditações metafísicas* e *Princípios da filosofia*. Tal aporte não é sem razão pois, no pensamento cartesiano, o Tempo apresenta-se como um problema menor: por um lado, é reduzido à condição de atributo secundário da substância corpórea (coisa material); por outro, é limitado ao estado de modo da substância pensante (coisa intelectual). Em linhas gerais, isso significa que, para Descartes, as coisas não estão no Tempo, pois é o Tempo que se encontra nas coisas (materiais e intelectuais) enquanto uma de suas propriedades. No pensamento de Santo Agostinho, a existência do Tempo, apesar de precária, ainda possuía uma determinada autonomia. É que o Tempo não pertencia nem tampouco se igualava à alma. No máximo, o Tempo somava-se à alma, constituindo aquilo que Santo Agostinho definia como duração. Em Descartes, no entanto, o Tempo torna-se

dependente da coisa, o que pode ser verificado em enunciados referentes ao Tempo como atributo secundário da matéria.

Assim também o que nunca se acha de modo diverso nas coisas criadas, como a existência e a duração na coisa que existe e dura, deve ser dito, não qualidade ou modo, mas atributo.³⁵

Ou ainda em colocações alusivas ao Tempo enquanto modo do pensamento.

A duração, a ordem e o número também são entendidos por nós com muita distinção se não lhes acrescentamos equivocadamente qualquer conceito de substância, mas estimamos que a duração de cada coisa é tão-somente um modo sob o qual concebemos essa coisa na medida em que persevera no ser (...)³⁶

Esta dependência do Tempo em relação à coisa, por sua vez, deve-se ao fato de que Descartes realiza uma equação pela qual iguala a alma (*anima*)* ao pensar (*cogito*). Na filosofia cristã, a alma era composta por faculdades, tais como a memória, a atenção, a expectativa, uma pluralidade que encontrava sua unidade em Deus. Em Descartes, a alma também deve sua unidade a Deus (substância infinita). Aqui, porém, a operação de unificação incide não sobre uma pluralidade de faculdades, tal como em Santo Agostinho, mas sobre uma única faculdade que compõe a alma, faculdade cuja diversidade de expressões requer a intervenção divina. Refiro-me ao pensar como atributo (faculdade) da substância pensante (alma) cujos modos são as representações mentais ou idéias, os sentimentos, as sensações, as percepções, a imaginação e os juízos (diversidade de expressões da alma). Mas se a alma é entendida como uma substância pensante é porque, não obstante esta se expresse de diversos modos, seu único atributo é o próprio pensar,

³⁵ DESCARTES, René. *Princípios da metafísica*. Trad. Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulisses Pinheiro. RJ: Ed. UFRJ, 2002, p. 73.

³⁶ Id. ib. p. 71.

* Embora Descartes dê preferência ao termo espírito (*mens*) em detrimento do termo alma (*anima*) utilizado pela escolástica, em *Meditações metafísicas* ele afirma a sinonímia entre os termos espírito (*mens*) e alma (*anima*).

atributo com o qual se confunde a substância. Eis por que, para Descartes, a alma pode ser imediatamente igual à faculdade de pensar (alma = pensar), embora seja diferente de seus modos, tal como revela John Cottingham, ao explicar a distinção conceitual entre o pensamento e a idéia em Descartes.

O quadro de definições que Descartes apresenta nas Segundas Respostas distingue *pensamento* (“aquilo que está em nós de tal modo que disso temos consciência imediata”) de *idéia*, que é “a forma de qualquer pensamento dado”(...) ³⁷

Em sua segunda Meditação, Descartes esclarece que a igualdade entre a alma e o pensar revela-se na dúvida metódica. 1º - Ao duvidar de tudo, todas as antigas certezas são postas como que em suspenso; 2º - o ato de duvidar remete ao “eu penso”; 3º - mas deste “eu penso” conclui-se necessariamente pelo “eu existo”. Nesse conhecido silogismo, baseado na dúvida metódica, podemos observar que o pensar é uma premissa auto-evidente, através da qual se infere a existência da alma. Isso significa que o segundo advém do primeiro (pensar \Rightarrow alma), razão pela qual ainda não pode haver igualdade entre os termos. Ainda, visto que, mais adiante, Descartes mostrará que a existência da alma não é senão uma conclusão provisória, ou melhor, uma conclusão incompleta. É que se a existência da alma é demonstrada pelo pensar que lhe pertence, segue-se que ela só pode existir enquanto uma substância pensante, isto é, uma substância que se confunde com seu próprio atributo (alma = pensar).

(...) noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence. Só ele não pode ser desprendido de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto Tempo? A saber, durante o Tempo em que penso; pois talvez pudesse ocorrer, se eu cessasse de pensar, que cessasse ao mesmo tempo de ser ou de existir. Não

³⁷ COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. RJ: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 77.

admito agora nada que não seja necessariamente verdadeiro: não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me anteriormente desconhecido.³⁸

Portanto, ao igualar a alma ao pensar, Descartes obtém uma de suas primeiras certezas claras e distintas, a saber, a alma enquanto uma coisa que pensa (*res cogito*) ou simplesmente uma substância pensante. Tal certeza é o que, em última instância, assegura a possibilidade de decompor a própria alma sem o risco de incorrer em erros e ilusões. Conforme o modelo ontológico oferecido pela escolástica, Descartes decompõe a substância pensante em um único atributo e em alguns modos. O atributo desta substância é o próprio pensar, o que revela o caráter tautológico do movimento de decomposição. É que, tal como já colocamos, desde o princípio, o atributo do pensar já estava posto como uma premissa apodíctica, através da qual se concluiu pela existência da alma, e, em seguida, pela existência da alma enquanto uma substância pensante. Mas a tautologia não se repetirá na decomposição da substância pensante em modos. Segundo ele, os modos de pensar da substância pensante (alma) são o conceber, o querer, o imaginar, o sentir, o ajuizar etc., mas também o número (*numeros*), a ordem (*ordo*) e, finalmente, a Tempo (*tempus*) ou a duração (*duratio*). De fato, na primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, Descartes define a duração, ao lado da ordem e do número, como um modo de pensar universal sobre as coisas particulares à medida que perduram no Ser, ou seja, em que são.

A duração, a ordem e o número também são entendidos por nós com muita distinção se não lhes acrescentamos equivocadamente qualquer conceito de substância, mas estimarmos que a duração de cada coisa é tão-somente um modo sob o qual concebemos essa coisa na medida em que persevera no ser (...)³⁹

³⁸ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. SP: Ed. Martins Fontes, 2000, p. 46.

³⁹ Id. ib. p. 71.

Embora estabeleça uma diferença entre a duração, enquanto modo de pensar, e o movimento das coisas particulares, ele enuncia que a primeira constitui-se como o número do segundo, ou seja, um referencial que possibilita a contagem cronológica do movimento*.

Por outro lado, ele também diz que a mensuração dos maiores e mais uniformes movimentos é o que permite conhecer os dias e os anos, isto é, a duração a que “chamamos Tempo”.⁴⁰

Mas Descartes também afirmará a existência de outra duração. Trata-se da duração pertencente à própria substância corpórea ou coisas materiais em geral. A substância corpórea decompõe-se em um atributo principal: a extensão; assim como em alguns atributos secundários: a existência, o número, a ordem e a duração; e ainda em alguns modos: o movimento, a figura, o lugar, a divisibilidade etc...

Portanto, seja como modo da substância pensante, seja como atributo secundário da substância corpórea, o Tempo ou a duração apresenta-se como uma propriedade, e mais, uma propriedade inferior, uma espécie de apêndice da alma e/ou do corpo. Por isso, em *O que é a filosofia*, Deleuze está certo ao dizer que Descartes retira a razão e o sujeito do Tempo na medida em que propõe uma concomitância entre o pensar e a alma, de maneira

* Convém observar que, nesse ponto, Descartes remonta o pensamento de Aristóteles. Como se sabe, na *Física* (IV, 11 e 14), Aristóteles apresenta um conceito de Tempo segundo o qual a alma (*nous*) é capaz de contar (*arithmos*) na medida em que o Tempo enquanto presente ou agora (*opo*) constitui o movimento e a mudança.

⁴⁰ DESCARTES, René. Op. cit. p. 73.

(Descartes faz uma abordagem epistemológico ao problema da idéia, ao afirmar que a substância pensante, bem como seu atributo e seus modos consistem em idéias inatas, ou seja, representações que compõe a alma desde que a mesma é criada por Deus, sendo passíveis de uma percepção intelectual. Ao mesmo tempo, a substância corpórea, assim como seus atributos e seus modos também são idéias, embora sejam idéias adventícias, isto é, representações que se formam na alma através de uma percepção sensível, a sensação enquanto afetação dos objetos sobre os sentidos do corpo. No entanto, há duas classes de idéias adventícias as quais não se pode confundir: por um lado, as idéias de alcance universal que, por via da semelhança, representam às coisas em geral (substância corpórea): a extensão enquanto largura, altura e profundidade, a existência, a duração, o número, o ordem, o movimento, a figura; por outro, as idéias de arco restrito que, conquanto representem as coisas em particular, não garantem uma representação por *mimesis*: a cor, o odor, o sabor, a dor, o prazer etc.)

que o *cogito* cartesiano deixa de ser anterior, tal como a idéia platônica, para tornar-se simultâneo à *anima*.

Seguramente não é neste plano grego, sobre este solo platônico, que o cogito pode eclodir. Enquanto subsistir a preexistência das idéias (mesmo à maneira cristã dos arquétipos do entendimento de Deus) o cogito poderá ser preparado, mas não levado a cabo. Para que Descartes crie este conceito, será necessário que “primeiro” mude singularmente de sentido; tome um sentido subjetivo, e que toda diferença de Tempo se anule entre a idéia e a alma que a forma enquanto sujeito (donde a importância da observação de Descartes contra a reminiscência, quando diz que as idéias inatas não são “antes”, mas “ao mesmo tempo que a alma”).⁴¹

No entanto, faz-se necessário pontuar que, se a alma e o pensar são retirados do Tempo, isso não se deve à simultaneidade entre os referidos termos, que é apenas um efeito deste processo, mas à operação que, ao criar uma igualdade entre a alma e o pensar, introduziu o Tempo no interior da própria substância pensante enquanto uma propriedade inferior. Mas, tal como vimos, o Tempo também foi introduzido no interior da substância corpórea. Tal interiorização igualmente implicou uma supressão da independência do Tempo. No entanto, no primeiro caso, a interiorização teve uma implicação a mais. Ao transformar o Tempo em um dos modos da substância pensante (alma = pensar), Descartes inicia o movimento de subjetivação do próprio Tempo (Tempo = alma), movimento que será desenvolvido por outros pensadores ao longo da história.

O primeiro destes pensadores é John Locke. Em seu *Ensaio acerca do entendimento humano*, encontra-se um capítulo específico sobre o problema da duração e do Tempo. Com efeito, é possível dizer que, embora Locke formule uma crítica negativa ao pensamento cartesiano, tal como se evidencia, por exemplo, na contestação à teoria do inatismo das idéias, ele vai conceber uma temporalidade muito próxima a de Descartes. É

⁴¹ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munõz. SP: Ed. 34, 1992, p. 43.

que a duração também se apresenta como um modo do entendimento. Mas, para além do cartesianismo, no qual a duração enquanto modo inferior consistia numa idéia simples e inata, no pensamento de Locke a duração enquanto modo ganha novos contornos, contornos de uma idéia complexa e empírica, ou seja, uma idéia composta pela adição de várias idéias simples através da experiência. Com isso, torna-se claro que, em Locke, o problema da duração encontra-se no âmbito de sua teoria do conhecimento, sem a qual não poderíamos entender a duração como esta idéia complexa e empírica. Como se sabe, para ele, as idéias não são inatas, mas adquiridas pela experiência. A experiência, todavia, realiza-se segundo dois registros distintos: por um lado, a experiência calcada na sensação; por outro, a experiência cujo esteio é a reflexão. Eis o *modus operandi* da sensação: as coisas exteriores transmitem suas qualidades enquanto idéias simples aos cinco sentidos físicos, tais como o cheiro, o gosto, a cor, a solidez, etc. de alguma coisa, sobre as quais atua a percepção, isto é, uma atenção consciente e voluntária, através da qual a mente pode apreender tais qualidades ou idéias simples.

O objeto da sensação é uma fonte das idéias. Primeiro, nossos sentidos, familiarizados como os objetos sensíveis particulares, levam para a mente várias e distintas percepções das coisas, segundo os vários meios pelos quais aqueles objetos os impressionaram. Recebemos, assim, as idéias de amarelo, branco quente. Frio, mole, duro, amargo, doce e todas as idéias que denominamos de qualidades sensíveis. Quando digo que os sentidos levam para a mente, entendo com isso que eles retiram dos objetos externos para a mente o que lhes produziu estas percepções. A esta grande fonte da maioria de nossas idéias, bastante dependente de nossos sentidos, dos quais se encaminham para o entendimento, denomino sensação.⁴²

Já o *modus operandi* da reflexão é o seguinte: após apreender tais qualidades ou idéias simples de origem sensível, a mente realiza uma série de ações sobre as mesmas, tais como unir, reunir, separar, repetir, comparar, compor, combinar, abstrair e denominar,

⁴² LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. SP: Nova Cultural, 2005, p. 165.

ações sobre as quais atua aquela mesma percepção*, transformando-as em idéias simples de origem reflexiva para a própria mente, tais como as faculdades do raciocínio, do juízo, da vontade, do discernimento, assim como o conhecimento e a fé etc...

As operações de nossa mente consistem na outra fonte de idéias. Segundo, a outra fonte pela qual a experiência supre o entendimento com idéias é a percepção das operações de nossa própria mente, que se ocupa das idéias que já lhe pertencem. Tais operações, quando a alma começa a refletir e a considerar, suprem o entendimento com outra série de idéias que não poderia ser obtida das coisas externas, tais como a percepção, o pensamento, o duvidar, o crer, o raciocinar, o conhecer, o querer e todos diferentes atos de nossa própria mente. Tendo disso consciência, observando esses atos em nós mesmos, nós os incorporamos em nosso entendimento como idéias distintas, do mesmo modo que fazemos com os corpos que impressionam nossos sentidos.⁴³

Mas também há idéias simples mistas, quais sejam, idéias oriundas tanto da sensação quanto da reflexão, a exemplo da existência, da unidade, da sucessão, assim como do prazer e da dor, e ainda das faculdades da memória, da contemplação e da própria percepção.

Há outras idéias simples que se dirigem à mente por todas as vias da sensação e da reflexão, a saber, prazer ou deleite, e seus opostos: dor e inquietação; poder, existência, unidade, entre outras.⁴⁴

Segundo Locke, as ações mais importantes da mente são combinar, reunir e separar, já que, por meio destas, “a mente revela grande poder para variar e multiplicar os objetos de seus pensamentos de modo infinito e muito além do que lhe foi fornecido pela sensação ou reflexão, embora tudo isto continue limitado pelas idéias simples recebidas

* Parece-me plausível a hipótese de que, em Locke, a percepção sobrepõe-se as demais ações do entendimento porque, além de atuar sobre as últimas, também atua sobre si mesma, realizando um movimento auto-fundante.

⁴³ LOCKE, John. Op. cit. p. 165.

⁴⁴ Id. ib. p. 191

daquelas duas fontes e que constituem os materiais fundamentais para posteriores composições.”⁴⁵ Aqui, o empirista inglês refere-se à possibilidade da mente conceber as chamadas idéias complexas, isto é, as idéias formadas pela reunião, combinação e separação das idéias simples, o que permitiria uma proliferação de novas idéias ao infinito. As idéias complexas, por sua vez, são de três tipos: de relação, de substância (singulares e coletivas) e de modo (simples e mistas). As idéias complexas de relação são as que se encontram cotejadas umas com as outras; já as de substância consistem nas idéias que subsistem por si mesmas, prescindindo de quaisquer outras; e, finalmente, as idéias complexas de modo que, “embora compostas, não contém em si a suposição de que podem subsistir por si mesmas, sendo consideradas como dependentes ou atributos das substâncias”⁴⁶, dentre as quais destacamos a duração. Para Locke, a duração é uma idéia complexa de modo porque depende de outras idéias tais como a percepção, a sucessão, a existência, a unidade etc. para existir. E mais, a duração é uma idéia complexa de modo simples porque, em si mesma, já reúne idéias simples de mesma natureza, tais como as unidades que se convencionou denominar de Tempo: minutos, horas, dias, anos etc. No entanto, Locke enuncia que a duração e o Tempo não devem ser confundidos. A duração é uma idéia complexa que advém da percepção reflexiva da mente sobre o hiato, o intervalo, a “distância” que separa as idéias simples que se sucedem na própria mente, ao passo que o Tempo consiste numa espécie de convenção na qual a percepção sensorial de certos movimentos repetitivos e periódicos, tais como a rotação da Terra ou sua translação em torno do Sol, é aplicada à duração de origem reflexiva, criando o próprio Tempo à guisa de medida desta mesma duração. Mas o que também faz observar Locke é que, em virtude de

⁴⁵ LOCKE, John. Op. cit. p. 189.

⁴⁶ Id. ib. p. 190.

nossa capacidade de “repetir mentalmente aquelas medidas de Tempo, ou idéias de comprimento estável da duração, de modo tão freqüente como quisermos”⁴⁷, podemos imaginar a duração onde nada realmente perdura ou existe: amanhã, próximo ano, daqui a sete anos, enfim, o futuro. Diz ainda que, embora não tenhamos uma idéia positiva de duração infinita, somos capazes de repetir mentalmente as medidas de Tempo ao infinito, donde se segue uma determinada idéia de eternidade.

Como se sabe, Locke faz objeção a Descartes porque o conceito de idéia inata seria uma petição de princípio, isto é, uma hipótese sem comprovação racional. De acordo com Leibniz, no entanto, tal crítica configura uma contradição em termos, visto que o *modus operandi* da gnosiologia pensada por Locke, pelo qual a percepção sensível apreende as idéias dos objetos exteriores para a mente, revela a própria percepção como uma idéia inata. É que, por um lado, a percepção é uma condição *sine qua non* para que a mente obtenha as idéias simples de origem sensível, as quais necessariamente antecedem as ações da mente sobre as últimas, ações que, por sua vez, constituem as idéias de origem reflexiva; mas, por outro, a percepção constitui-se justamente como uma destas idéias, já que diz respeito a uma ação posterior da mente sobre as idéias simples de origem sensível. Isso significa que, para Locke, a percepção é simultânea tanto à sensação quanto à reflexão do sujeito, de tal modo que há uma igualdade entre a percepção e a alma, donde se conclui que a equação (pensar = alma) encontra um correlato na equação (perceber = alma). Mas se em Descartes a duração é um simples modo de pensar da alma, em Locke a duração é o modo de ser da própria alma, já que, por meio da percepção com a qual se confunde a alma desde o princípio, esta pode conhecer a duração enquanto o intervalo entre suas idéias

⁴⁷ LOCKE, John. Op. cit. p. 198.

simples, e, por conseguinte, conhecer a si mesma. Em outras palavras, ao igualar a percepção à alma, a duração é como que interiorizada à “substância perceptiva” (percepção = alma).* Tal interiorização não é senão uma outra forma de subjetivação da duração (Tempo = alma). No entanto, trata-se de uma forma ainda mais radical do que aquela concebida por Descartes, uma vez que a duração, para além de uma simples propriedade inferior da alma, torna-se seu próprio modo de ser.

Leibniz é outro filósofo com quem Kant entabula um diálogo mais direto sobre a questão do Tempo. Tal questão é abordada por Leibniz nos capítulos XIV e XV da obra *Novos ensaios do entendimento humano*. Escrita sob a forma de um colóquio entre duas personagens ficcionais, esta obra apresenta uma crítica ao *Ensaio* de autoria de Locke.

Aqui, basta atentarmos para três pontos essenciais: a objeção ao conceito de idéias simples, a redefinição do conceito de percepção e a incorporação do conceito de idéias inatas de Descartes à gnosiologia tal como concebida por Locke.

A princípio, Leibniz tece uma crítica ao conceito de idéias simples de origem sensível (cores, odores, sabores, sons etc.). Embora possam parecer simples à primeira vista, tais idéias mostram-se compostas à medida que são percebidas e decompostas em tantas outras idéias igualmente passíveis de decomposição. Esta complexidade é o que faz da idéias de origem sensível uma idéias confusa.

Mas o que Leibniz salienta é que, por meio da percepção e da análise, a idéias de origem sensível torna-se capaz de despertar a percepção da alma para as idéias inatas.

* Locke lança mão do argumento de que a percepção não é uma idéias inata porque consiste na idéias de uma ação consciente e voluntária. Enquanto a idéias inata nasceria com o sujeito, a idéias empírica seria adquirida por via da experiência. No entanto, podemos observar que, na ordem de estruturação do conhecimento, tal como revela a gnosiologia de Locke, a ação da percepção antecede a ação da vontade, o que expõe a fragilidade deste argumento.

Como em Descartes, trata-se de idéias claras, distintas e de alcance universal, as quais se encontram na alma desde o princípio, embora esta não se aperceba daquelas até que sejam reveladas pelas idéias adquiridas na experiência. Isso é possível porque, ao contrário de Locke, para quem a percepção tem como correlato a consciência, Leibniz defende a tese segundo a qual a percepção não é necessariamente consciente. Ocorre que perceber não é o mesmo que entender, ainda que tais operações possam estar associadas. Daí a possibilidade da alma não se aperceber das idéias inatas que nela habitam.

Com efeito, no pensamento de Leibniz, os conceitos de duração e de Tempo são forjados dentro destes mesmos moldes gnosiológicos. Para ele, a percepção de uma seqüência de idéias não constitui a idéia de duração, tal como pensava Locke, ainda que a percepção de uma seqüência de idéias de origem sensível tenha o poder de despertar a alma para a duração enquanto uma de suas idéias inatas. A percepção de uma seqüência de idéias ou mesmo uma corrente de percepções não pode constituir a idéia de duração porque esta “é um contínuo uniforme e simples, como uma linha reta”⁴⁸, ao passo que aquela é disforme e irregular. De todo modo, segundo Leibniz, ao conhecermos as regras dos movimentos disformes, é possível sempre remetê-los aos movimentos uniformes inteligíveis, ou seja, à própria duração. Para ele, isso é ainda mais verdadeiro quando aplicamos o número de movimentos periódicos, tais como a rotação e a translação dos planetas, ao conhecimento da idéia inata de duração.

Portanto, podemos inferir que a redefinição do conceito de percepção implicou uma nova estruturação do conhecimento, a saber, da parte sensível (percepção) em direção ao todo inteligível (idéia inata). Mas, ao redefinir o conceito de percepção, Leibniz também

⁴⁸ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna. SP: Editora Nova Cultural, 1999, p. 131.

produz uma nova ordem de problemas. Tal como mostramos, embora permaneça interiorizado ao sujeito e à razão ao modo de uma idéia inata, o Tempo não mais se confunde com a percepção. Enquanto o Tempo é uniforme, reto, regular e contínuo, a percepção é disforme, oblíqua, irregular e descontínua.

Ademais, ao tratar das idéias de causa e efeito, Leibniz aporta outro grave problema relacionado ao Tempo. Segundo ele, salvo o poder de Deus, nada nem ninguém é capaz de assegurar, por antecipação, a necessidade na relação de causalidade. Se, por exemplo, esperamos o nascer do Sol toda manhã, tal expectativa não se deve à qualquer lei preexistente, mas apenas e tão-somente à vontade de Deus, que garante a necessidade entre causa e efeito.

A denominação “necessária” exige tanto cuidado quanto a de livre. Esta verdade condicional, a saber - supondo que a bola esteja em movimento em um horizonte unido sem impedimento, ela continuará o mesmo movimento -, pode ser considerada necessária de alguma forma, embora no fundo esta consequência não seja inteiramente geométrica, sendo apenas presuntiva, por assim dizer, e fundada na sabedoria de Deus, que não muda a sua influência sem alguma razão, o que se presume não ocorrer atualmente; todavia esta proposição absoluta - esta bola está agora em movimento sobre este plano - não passa de uma verdade contingente, e neste sentido a bola é uma agente contingente não livre.⁴⁹

Ocorre que a relação entre causa e efeito caracteriza uma sucessão, ou seja, um tipo de relação temporal. Todavia, se o efeito não advém necessariamente da causa no âmbito do pensamento e/ou da experiência (presente), a própria sucessão, enquanto Tempo expectado e, por conseguinte, subjetivado, é posta em questão. Embora não se possa dizer que o objetivo de Leibniz seja a dessubjetivação, tal abordagem faz com que o Tempo comece a recuperar certa autonomia que havia perdido desde a equação (Tempo + qualidade = Idéia) de Platão, passando pelas equações (Tempo + alma) de Santo Agostinho

⁴⁹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Op. cit. p. 158.

e (Tempo = substância pensante) de Descartes, até chegar à equação (Tempo = substância perceptiva) de Locke.

O que salta aos olhos, no entanto, é que a precária e incipiente independência do Tempo não se deve senão ao estado de aporia ao qual chegou seu conceito no período classicista: por um lado, de acordo com Locke, incapaz de ser uma idéia inata; por outro, segundo Leibniz, inapto para constituir-se como uma percepção empírica; nos dois casos, em desacordo com a subjetividade (Tempo \neq alma).

David Hume é aquele que, mais do que qualquer outro pensador, soube expressar a aporia do Tempo dentro do classicismo. Em sua obra *Investigação sobre o entendimento humano*, o filósofo inglês tece uma crítica ao conceito de causalidade, segundo a qual não se pode negar nem tampouco afirmar a relação entre causa e efeito. Para ele, a mente possui dois tipos de percepção: por um lado, as impressões externas e as sensações internas; por outro, as idéias ou pensamentos. As idéias são percepções fracas na proporção em que se constituem como cópias das impressões e das sensações, as percepções fortes e vivazes. A exemplo dos demais pensadores classicistas, Hume também concebe as idéias complexas decompondo-se em idéias simples, as quais, por sua vez, imitam as impressões e as sensações. Entretanto, o que mais lhe chama a atenção é o modo pelo qual as idéias se associam. É que, enquanto as idéias da matemática, da álgebra e da geometria (relações de idéias) assentam sobre a intuição e a demonstração, o que acena para um tipo de relação que não depende da experiência (impressões e sensações), as demais idéias (questões de fato) fundam-se na suposta relação de causa e efeito. As questões de fato correspondem às assertivas que envolvem uma oposição recíproca sem que isso implique uma contradição.

Por exemplo: “Que o sol nascerá amanhã não é uma afirmação menos inteligível (...) do que a afirmação de que ele não nascerá, sendo inútil tentar demonstrar sua falsidade”⁵⁰ Isso significa que o conhecimento das relações de causa e efeito (as questões de fato) não é adquirido através de raciocínios *a priori*, isto é, de raciocínios que apreendem antecipadamente as idéias futuras, mas por meio da experiência, ou seja, da memória e da imaginação que presentificam as idéias enquanto cópias das impressões e das sensações passadas. É bem verdade que não se pode inferir uma consequência de uma causa desconhecida, nem tampouco inferir uma causa de uma consequência ignorada. Todavia, quando se trata de causas e/ou consequências conhecidas, ou melhor, aparentemente semelhantes àquelas que já conhecemos por via da experiência, tendemos a inferir uma repetição do que supostamente se assemelha ao que já conhecemos. No entanto, tal inferência não é senão uma arbitrariedade, visto que “todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa”, razão pela qual o primeiro termo não pode ser descoberto no segundo. Por isso, segundo Hume, “as causas finais são princípios fundamentais totalmente vedados à curiosidade e à investigação humana”, ainda que seja possível “reduzir e subordinar os múltiplos efeitos particulares a algumas poucas causas, através de raciocínios baseados na analogia, experiência e observação”⁵¹, a saber, a elasticidade, a gravidade, a coesão das partes, a comunicação do movimento por impulso etc.

Quanto ao passado, ele admite a possibilidade de que o mesmo pode fornecer uma informação segura acerca dos fenômenos no preciso tempo em que transcorreram, mas pergunta-se por que se deveria estender tal experiência ao futuro. Se é verdade que, através

⁵⁰ HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. SP: Editora UNESP, 1999, p. 43 e 44.

⁵¹ Id. ib. p. 49 e 50.

da inferência baseada na experiência passada, supõe-se que o futuro irá assemelhar-se ao passado, é verdade igualmente que não se pode provar a semelhança do futuro em relação ao passado. Então, o que nos faz acreditar em tal semelhança, ao ponto de quisermos não somente esperar, mas também prever e até predeterminar o futuro a partir do passado? Para dirimir tal questão, Hume lança mão de um novo dado teórico: o hábito. Ele define o hábito como “um instinto”, uma “tendência mecânica”, uma “costumeira sabedoria da natureza”, através do qual se estabelece a crença em princípios de conexão, tais como a semelhança, a contigüidade e, sobretudo, a causalidade. Então, pela força do hábito, que induz à crença nos princípios de conexão, o entendimento e a imaginação concebem uma associação necessária entre idéias distintas, de tal modo que se pretende inferir a idéia de um objeto a partir da idéia de outro objeto. Trata-se, no entanto, de uma ilusão*, visto que a noção de conexão pressupõe idéias metafísicas que não podem ser demonstradas, tais como poder, força e energia. É que, na matéria, encontram-se apenas qualidades completas em si mesmas, a exemplo da solidez, da extensão e do movimento, as quais não sugerem qualquer tipo de causalidade. Mas também, no espírito, não há nenhum indício de quaisquer relações causais, já que apenas temos consciência de que o movimento do corpo segue-se ao comando da vontade, algo conhecido não pelo raciocínio *a priori*, mas pela experiência limitada ao passado. Ademais, para Hume, atribuir a causalidade à volição divina, seja diretamente a exemplo dos racionalistas (Descartes, Malebranche), seja indiretamente como os empiristas (Locke e seus seguidores), e mesmo no caso da metafísica que lhe era

* Segundo Hume, embora o hábito engendre a ilusão da causalidade, trata-se de uma ilusão necessária à vida humana, visto que “só esse princípio (...) torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhantes às que ocorreu no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que explore o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios e fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer”.

contemporânea (Leibniz), significa ir longe demais, pois não existe nenhuma prova (idéia e/ou sensação e sentimento) que nos convença disso. Portanto, a experiência passada ensina-nos apenas que um acontecimento segue-se constantemente a outro, sem nos instruir acerca da conexão oculta que os mantém ligados.

(...) não parece haver em toda natureza um único exemplo que seja concebível por nós. Um acontecimento segue outro, mas jamais nos é dado observar qualquer liame entre eles. Eles parecem conjugados, mas nunca conectados.⁵²

Pois não é senão a aporia do Tempo no final do classicismo que leva Kant a descobrir um novo modo temporal no âmbito do pensamento filosófico: o futuro.

De fato, a aporia do Tempo constituía-se como um problema grave, porquanto ameaçava a unidade que o pensamento classicista havia atribuído ao conhecimento. Se se chegou ao impasse no qual o Tempo não mais se confundia com nenhuma das faculdades do sujeito (fosse a idéia inata, fosse a percepção), nem tampouco com nenhuma das propriedades do objeto (fosse o movimento, fosse a mudança), e mais, se se chegou à impossibilidade da unidade na multiplicidade das relações temporais (sucessão, simultaneidade e permanência) e/ou da conexão necessária entre causa e efeito, o que encetou certa liberação do Tempo, as próprias noções de sujeito e de objeto tornaram-se problemáticas. Afinal, através das relações temporais, o que determinaria a identidade do sujeito cognoscente, bem como do objeto cognoscível? Como vimos, Descartes, Locke e Leibniz responderam quase em uníssono: a vontade de Deus. No entanto, concordando com Hume, a quem se refere como “aquele que o despertou do sono dogmático”, Kant considera tal resposta improcedente. É que, para ele, enquanto a unidade divina é imediata, a unidade

⁵² HUME, David. Op. cit. p. 102.

cognitiva é mediata, isto é, requer uma mediação antecipada pela qual a unidade é facultada ao conhecimento. Ao mesmo tempo, se Kant considera procedente a crítica de Hume à noção de causalidade tal como desenvolvida pela filosofia do período classicista, também a considera insuficiente. Sua insuficiência deve-se ao fato de não se ater ao Tempo ao modo do futuro a fim de explicar a noção de causalidade de *per se*, e mais, para justificar seu desdobramento no Tempo ao modo do presente.

Isso significa que, ao contrário de seus predecessores, os quais recorreram aos planos da transcendência e/ou da empiricidade para resolver a questão da unidade, Kant decide explorar um novo plano, um plano até então desconhecido, o plano transcendental. Pois minha primeira hipótese é a de que, no pensamento kantiano, o plano transcendental não é senão o próprio Tempo ao modo do futuro, mas de um futuro capaz de determinar o Tempo ao modo do presente. Tal decisão deve-se ao fato de que, para Kant, a origem da unidade do presente encontra-se no futuro, modo distinto daqueles nos quais os filósofos classicistas haviam procurado a unidade até então, a saber, a eternidade divina e/ou o próprio presente empírico. Mas se o plano transcendental apresenta-se como o Tempo ao modo do futuro é porque se antecipa aos fenômenos no plano empírico. Esta antecipação, por sua vez, revela um caráter condicionante. É que antecipar significa não apenas preceder, tal como, por exemplo, a letra A precede a B ou o número 1 precede o 2, mas também possibilitar e mesmo constituir aquilo que sucede. Eis por que, em *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger pode dizer que (...)

(...) Se a verdade de um conhecimento pertence a sua essência, o problema transcendental da possibilidade interna do conhecimento sintético *a priori* equivale a perguntar pela essência da verdade da transcendência ontológica. Há que determinar a essência da “verdade transcendental”, que precede e torna possível toda verdade empírica.⁵³

⁵³ HEIDDEGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 25.

Não por acaso, Kant lança mão do termo *a priori* para denominar o plano transcendental, termo latino cujo significado literal é “primeiro”, ou seja, o que precede, aquilo que está dado de antemão, a própria antecipação em relação aos fenômenos empíricos, designações das quais se serve Kant para identificar o plano transcendental ao futuro. É nesse sentido que, ao analisar o conceito de *a priori*, Heidegger aponta para o privilégio concedido ao futuro no pensamento kantiano.

(...) as antecipações são, dito em latim, *a priori*, estão antes de outra coisa. Não se quer dizer com isso que estas antecipações, enquanto tais, se tornem conhecidas por nós em primeiro lugar, na ordem da formação histórica do nosso conhecimento, mas que as proposições antecipadoras são primeiras em importância, quando se trata de fundar e construir o conhecimento. (...) A prioridade do *a priori* é a prioridade da essência da coisa. O que possibilita a uma coisa ser aquilo que é precede essa coisa (...)⁵⁴

Com isso, podemos observar a profunda diferença do pensamento de Kant com o de Platão e o de Descartes. No platonismo, a coisa no presente é fundada pela idéia no passado por semelhança (*eidos*); já no cartesianismo, a coisa no presente é o próprio *cogito* no presente (*res cogito*); por fim, no kantismo, o fenômeno no presente é condicionado por certas disposições no futuro (*transcendental*). Em linhas gerais, isso significa que o futuro possibilita o presente, embora o segundo não se assemelhe nem tampouco se confunda com o primeiro. No entanto, em A 56 da *Crítica da razão pura*, Kant descobre tanto uma identidade quanto uma diferença entre o conhecimento *a priori* e o transcendental: por um lado, são idênticos porque possuem um caráter de antecipação em relação à experiência; mas, por outro, são díspares porquanto o conhecimento *a priori* limita-se ao futuro, de tal modo que não condiciona os fenômenos no presente, a exemplo das proposições de um

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 162.

saber como a lógica, ao passo que o conhecimento transcendental, para além da mera antecipação, também condiciona os fenômenos no presente empírico, tal como os juízos sintéticos *a priori*, os quais resultam das sínteses *a priori* entre as faculdades puras do sujeito transcendental. Por isso, todo conhecimento transcendental é *a priori*, embora nem todo conhecimento *a priori* seja transcendental.

E aqui faço uma observação cuja influência é extensiva a todas as condições que se seguem e que convêm ter bem presente: é que não se deve chamar transcendental a todo o conhecimento *a priori*, mas somente àquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*. (Transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento).⁵⁵

Sem ainda adentrarmos o problema das sínteses *a priori* operadas pelas faculdades puras do sujeito transcendental, podemos dizer que, no âmbito da ontologia kantiana, o futuro determina o presente por meio da operação de delimitação. Nessa operação, o futuro transcendental intervém no presente empírico através das relações temporais de sucessão, simultaneidade e permanência. É por isso que, quaisquer que sejam os fenômenos (objetos da percepção) no presente empírico, são sempre fenômenos sucessivos, simultâneos e permanentes. Daí a afirmação de Rafael Arrilega Torres segundo a qual (...)

(...) o tempo é a condição *a priori* de todos os fenômenos. O tempo é a condição imediata dos fenômenos externos; todos os objetos dos sentidos estão no tempo e necessariamente submetidos às relações de tempo.⁵⁶

⁵⁵ KANT, Immanuel. Op. cit. 92.

⁵⁶ TORRES, Rafael Arrilega. *Kant y el idealismo transcendental*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occident, 1979, p. 51.

Mas se o futuro transcendental opera uma delimitação antecipada pela qual possibilita o presente empírico é porque, de per si, estrutura-se como o próprio limite (finitude). Esse limite é o que delimita por antecipação e, conseqüentemente, condiciona os fenômenos no presente. E mais, esse limite é o que, em última instância, permite que o próprio Tempo seja representado como ilimitado.

A infinitude do Tempo significa apenas que qualquer grandeza determinada de Tempo somente é possível por limitações de um Tempo único, que lhe serve de fundamento. Então, a representação do Tempo terá de ser dada como ilimitada.⁵⁷

Todavia, ao elaborar o conceito de limite enquanto estrutura do Tempo ao modo do futuro, Kant aposta num jogo cujo resultado é imprevisto. É que, através da operação de delimitação e, por conseguinte, do condicionamento do fenômeno no Tempo ao modo do presente, o futuro parece assomar enquanto um Tempo absoluto. Eis por que, no começo da *Estética transcendental do Tempo*, ele chega a afirmar que (...)

(...) O Tempo é uma representação necessária que serve de base a todas as intuições. Não se pode suprimir o Tempo nos fenômenos em geral, ainda que se possa separar, muito bem, estes daquele. O Tempo, pois, é dado “*a priori*”. Só nele é possível toda realidade dos fenômenos. Estes podem todos desaparecer, mas o Tempo mesmo como condição geral de sua possibilidade, não pode ser suprimido.⁵⁸

É bem verdade que, em inúmeras passagens da *Crítica da razão pura*, Kant contrapõe-se ao conceito de Tempo absoluto. É que, tal como ele entende, o Tempo

⁵⁷ KANT, Immanuel. Op. cit. p. 74.

⁵⁸ Id. ib. p. 50.

absoluto consiste numa representação do senso-comum segundo a qual o Tempo pertenceria às coisas no presente empírico. Para Kant, no entanto, tal representação não pode proceder uma vez que, por um lado, não se pode conhecer as coisas em si mesmas, mas apenas os fenômenos enquanto produtos das sínteses *a priori*; e, por outro, as sínteses *a priori* são operadas pelas faculdades puras no futuro transcendental, razão pela qual o Tempo não pertence ao objeto empírico, mas ao sujeito transcendental enquanto uma das duas formas de sua intuição pura. Mas, ao pensar no Tempo ao modo do futuro enquanto uma estrutura transcendental, igualmente não se pensa numa estrutura absolutamente autônoma, isto é, independente tanto do sujeito quanto do objeto? Então, o caráter absoluto do Tempo teria outro sentido: ao invés de uma simples propriedade das coisas ou uma mera faculdade do sujeito, o próprio Ser através do qual tanto a subjetividade quanto a objetividade se constituem.

No entanto, a segunda hipótese deste capítulo é a de que, assim que Kant descobre o Tempo ao modo do futuro, ele o reencobre, ao representá-lo como o sujeito transcendental. Essa representação, todavia, não se dá de uma única vez. É que Kant vai desenhando a referida figura por partes, isto é, através de sucessivas projeções das faculdades do presente empírico sobre o futuro transcendental. Nas palavras de Ernest Cassirer, trata-se de um “método sintético” através do qual se constitui o todo a partir do particular.

(...) Muitas das coisas consideradas como absurdas e contraditórias se esclarecem quando se as enfoca dentro do processo de gestação e no conjunto dele. Portanto, ali onde Kant, por meio do método “sintético” que se aplica na crítica da razão pura, avança gradualmente e, passo a passo, do particular à totalidade, pode a reprodução livre do sistema começar pela idéia do todo e esforçar-se em fixar com referência ao próprio o sentido do detalhe.⁵⁹

⁵⁹ CASSIRER, Ernest. *Kant vida y doctrina*. Trad. Wenceslao Roges. México: Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 174.

A *Estética transcendental* mostra que a primeira das faculdades lançadas é a intuição.

(...) O mesmo se dá com a intuição interna. Não só nela as representações do sentido externo constituem a verdadeira matéria de que enriquecemos o nosso espírito, mas o Tempo, em que colocamos essas representações, e que precede a consciência que temos delas na experiência é, enquanto condição formal, o fundamento da maneira como as dispomos no espírito; o Tempo, portanto, contém já relações de sucessão, de simultaneidade e do simultâneo com o sucessivo (o permanente). Ora, aquilo que, enquanto representação, pode preceder qualquer ato de pensar algo, é a intuição (...) ⁶⁰

Em seguida, lança-se a faculdade do entendimento.

(...) concebemos antecipadamente a idéia de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento de razão pela qual pensamos objetos absolutamente *a priori*. Uma tal ciência, que determinaria a origem, o âmbito e o valor objetivo desses conhecimentos, deveria chamar-se lógica transcendental, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos *a priori* e não, como a lógica vulgar, indistintamente aos conhecimentos de razão, quer empíricos quer puros. ⁶¹

E, por fim, a faculdade da imaginação é lançada.

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira a segunda. Esta representação mediadora dever ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, intelectual e, por outro, sensível. Tal é o esquema transcendental. ⁶²

Ao ocupar o Tempo ao modo do futuro, cada uma dessas faculdades exerce um papel específico e executa uma função determinada. A faculdade da intuição exerce o papel de Tempo, assim como executa a função de receptividade da diversidade sensível. Já a faculdade do entendimento exerce o papel de apercepção, bem como executa a função de espontaneidade da unidade inteligível. E, finalmente, a faculdade da imaginação exerce o papel de esquema e executa a função de ligação entre a receptividade e a espontaneidade

⁶⁰ KANT, Immanuel. Op. cit. p. 83 e 84.

⁶¹ Id. ib. p. 92.

⁶² Id. ib. p. 182.

das faculdades puras anteriores. Se as três faculdades puras possuem algo em comum é o fato de que, ao serem lançadas sobre o Tempo ao modo do futuro, furtam deste o atributo da antecipação e a característica do limite que delimita antecipadamente. Com isso, Kant submete o Tempo ao modo do futuro às supostas faculdades puras de um pretense sujeito transcendental: explicitamente através da intuição pura, faculdade que ganha a forma do próprio Tempo, e implicitamente por meio do entendimento puro e da imaginação pura.

Por isso, *grosso modo*, é possível dizer que as pretensas sínteses são os “movimentos” de conjunção sempre antecipados, através dos quais as supostas faculdades puras (a intuição, o entendimento, a imaginação), cada qual formada por elementos específicos (o espaço e o Tempo como formas da intuição pura; os juízos, as categorias e as regras do entendimento puro), condicionam os fenômenos no presente empírico (os objetos do conhecimento). Já o sujeito transcendental constitui-se não apenas como o detentor destas faculdades, mas também como o operador destes movimentos sintéticos, donde por que Kant pode defini-lo como “a unidade de apercepção”.

Se, no pensamento platônico, a retrojeção foi *o modus operandi* da representação do Tempo ao modo do passado; já, no pensamento kantiano, a projeção é *o modus operandi* da representação do Tempo ao modo do futuro. Nessa nova operação, as faculdades no presente empírico são como que projetados sobre o futuro transcendental. Com isso, tais faculdades apropriam-se do atributo e da característica do Tempo ao modo do futuro, respectivamente a antecipação e o limite que delimita antecipadamente, conquistando então o *status* transcendental.

Não por acaso, na *Crítica da razão pura*, a representação do Tempo ao modo do futuro começa pela *Estética Transcendental*. Kant sabe que, para criar o conceito de sujeito transcendental, isto é, um sujeito cujas características são a unidade, a totalidade e a

ipseidade, precisa resolver dois problemas que acometem o sujeito empírico: por um lado, a diversidade sensível; por outro, o próprio Tempo ao modo do presente empírico - problemas que se encontram interligados, visto que, para ele, o presente empírico caracteriza-se pela diversidade sensível na medida em que carece, sobretudo, de uma unidade antecipada. Por isso, a primeira faculdade empírica (presente) a ser lançada sobre o plano transcendental (futuro) é a intuição. Ao conceber o conceito de faculdade da intuição *a priori*, Kant tem a convicção de que dá o primeiro passo em direção à resolução dos problemas supracitados. É que a intuição pura ganha a identidade formal do próprio Tempo ao modo do futuro, uma vez que, ao se antecipar à experiência, possibilita a unificação da diversidade sensível no presente empírico através de suas respectivas relações temporais: sucessão, simultaneidade e permanência. Daí a afirmação de Kant segundo a qual o Tempo não muda, pois o que muda é o que se encontra no Tempo.

Do mesmo modo a estética transcendental não pode contar entre seus dados *a priori* o conceito de mudança; porque não é o próprio Tempo que muda, apenas muda algo que está no Tempo. Para isso requer-se a percepção de certa existência e da sucessão de suas determinações, por conseguinte, a experiência.⁶³

Pois a imutabilidade do Tempo ao modo do futuro demonstra que a intuição *a priori*, apesar de conter a diversidade sensível do presente empírico, não depende nem tampouco se confunde com a mesma: uma sensibilidade cuja pele não carrega a marca da diversidade. Mas, desta forma, Kant não incorre no mesmo erro que julga corrigir em Platão? Como a unidade pode alcançar a diversidade se se encontram em Tempos tão distintos? De que maneira a diversidade pode ser unificada por antecipação, se a unidade encontra-se no futuro transcendental, ao passo que a diversidade encontra-se no presente empírico? Aqui, no entanto, devemos pontuar que, num dos momentos mais instigantes da

⁶³ KANT, Immanuel. Op. cit. p. 78.

Crítica da razão pura, Kant faz hipótese sobre a possibilidade de uma sensação pura (*reine Empfindung*), ou seja, uma diversidade sensível que se encontraria fora do presente empírico. Tal hipótese, contudo, é rapidamente descartada, visto que a mesma poderia pôr em questão a unidade atribuída ao sujeito transcendental.

Porém, se por suposto se encontrasse ainda algo suscetível de conhecer-se *a priori* em toda a sensação, como sensação em geral (sem que seja dada uma sensação particular), mereceria ser chamada de antecipação, num sentido excepcional, pois parece estranho antecipar à experiência aquilo que precisamente se refere à matéria à experiência aquilo que precisamente se refere à matéria e que só dela pode extrair. E é o que aqui se passa realmente.⁶⁴

Ademais, ainda que Kant tenha razão ao dizer que, no âmbito da subjetividade, as sensações são da ordem da experiência, uma vez que somente podem ser conhecidas *a posteriori*, equivoca-se ao enunciar que as últimas possuem graus *a priori*. É que o grau ou mesmo a escala de graus de zero ao infinito ainda pertence ao plano empírico, visto que, enquanto um ente objetivado, pressupõe a gradação, esta sim pura e transcendental, enquanto sua condição de possibilidade.

De todo modo, é possível dizer que, em termos kantianos, o Tempo como forma da intuição pura opera a síntese por receptividade, pela qual recebe a diversidade sensível, o que atesta a primeira das três sínteses operadas no plano transcendental: a *synthesis speciosa*.

Já na *Lógica transcendental*, Kant projeta a faculdade do entendimento do presente empírico sobre o futuro transcendental. Embora não adquira a identidade formal do Tempo ao modo do futuro, a exemplo da faculdade pura da intuição, a faculdade do entendimento também apreende o atributo da precedência e a característica do limite que

⁶⁴ KANT, Immanuel. Op. cit. p. 202.

delimita por antecipação, o que igualmente lhe confere o *status* transcendental. Se a função da intuição pura é a de receber antecipadamente a diversidade sensível, a função do entendimento puro é a de, primordialmente, doar unidade à última - a espontaneidade. Segundo Kant, porém, esta unidade não deve ser confundida com a categoria de unidade, tal como se encontra em uma das tábuas transcendentais. É que a unificação operada pelas categorias em geral, o que inclui a própria categoria de unidade, advém de uma unidade mais profunda, a saber, uma unidade que regula o entendimento como a faculdade pura que, antecipadamente, unifica a diversidade sensível através de suas categorias, possibilitando o conhecimento e, por conseguinte, os próprios fenômenos no plano empírico: a *synthesis intellectualis*. Isso é confirmado, por exemplo, pela análise de Otfried Höffe em uma de suas obras dedicadas a Kant.

(...) a fonte de toda síntese repousa em uma síntese originária, em um conectar unificador que subjaz *previamente* a toda conexão determinada (empírica ou categoricamente), (...) Como a unidade originária precede a todas as diferentes formas da unidade, não pode ser idêntica à categoria de unidade. Sendo que já as categorias estabelecem unidade de modo pré-empírico, tanto mais isso vale para aquela fonte de toda unidade, a qual, por si mesma, origina a unidade categorial.⁶⁵

A unificação antecipada da diversidade, no entanto, não seria possível sem o Tempo como forma da faculdade pura da intuição, já que, por meio das relações temporais (sucessão, simultaneidade e permanência), a diversidade sensível pode ser determinada pelas categorias, as quais representam, em última análise, a própria unidade da apercepção. Mas Kant ainda se pergunta: considerando a heterogeneidade entre a intuição e o entendimento puros, como seriam possíveis os juízos sintéticos *a priori*? A resposta encontra-se na função executada pela imaginação, outra faculdade do presente empírico projetada sobre o futuro transcendental, modo temporal do qual haure o atributo da

⁶⁵ HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. SP: Martins Fontes, 2005, p. 97.

precedência e a característica do limite que delimita por antecipação. A função básica da faculdade pura da imaginação não é outra senão a de sintetizar, antecipadamente, as faculdades puras do entendimento e da intuição entre si: o esquematismo transcendental.

Pelo menos desde Descartes, a imaginação era considerada como uma faculdade que, ao contrário de criar o novo, apenas se limitava a re-unir o velho. Daí o exemplo dado pelo filósofo francês segundo o qual somente é possível imaginar a figura de um centauro porque a imaginação liga as figuras já conhecidas do cavalo e do homem. Isso significa que, embora Kant tenha reduzido a função executada pela imaginação pura a partir da segunda edição da *Crítica da razão pura*, a mesma não perdeu o caráter de ligação que a tradição lhe atribuía até então. Entretanto, ao contrário da imaginação empírica (reprodutora), a qual opera as sínteses entre os fenômenos já condicionados (imagens da experiência), a imaginação pura (produtiva) sintetiza as condições *a priori*, tanto sensíveis quanto inteligíveis, a partir das quais se tornam possíveis os fenômenos no presente empírico. É que a imaginação pura é uma faculdade sensível, ao mesmo tempo em que executa uma função inteligível. Isso significa que, através de seus esquemas, a faculdade pura da imaginação faz a mediação através da qual as categorias, enquanto formas da faculdade pura do entendimento, sintetizam-se ao Tempo, como forma da faculdade pura da intuição, permitindo a unificação da diversidade sensível e, por conseguinte, o próprio fenômeno enquanto objeto do conhecimento. Daí a assertiva de G. Pascal segundo a qual (...)

(...) O esquematismo responde à exigência de se encontrar um elemento mediador pelo qual o sensível se torne homogêneo ao inteligível, permitindo compreender a maneira pela qual os conceitos puros do entendimento podem aplicar-se aos fenômenos em geral. (...) E a imaginação, considerada como espontaneidade, ou imaginação produtora, distinta da imaginação reprodutora, será a faculdade, intermediária entre a sensibilidade e o entendimento, de produzir tais determinações.⁶⁶

⁶⁶ PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: 1999, p. 74.

De fato, para Kant, a crença na unidade circunscrita ao plano empírico (presente) era uma ilusão, uma vez que não havia meios de demonstrá-la. Todavia, indo ao encontro do plano transcendental (futuro), sobre o qual projetou as faculdades de origem empírica, Kant acreditou encontrar a verdadeira unidade, uma unidade que, a partir do futuro, alcançaria o próprio presente, o que então explicaria e mesmo demonstraria a unidade dos fenômenos dentro das relações temporais de sucessão, simultaneidade e de permanência.

(...) toda ligação, acompanhada ou não de consciência, quer seja ligação do diverso da intuição ou de vários conceitos, quer, no primeiro caso, seja uma intuição sensível ou não sensível, é um ato do entendimento a aplicaremos o nome genérico da *síntese* para fazer notar, ao mesmo tempo, que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações, a ligação é única que não pode ser dada por objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é uma ato da sua espontaneidade.⁶⁷

Eis por que, ao debater com Heidegger a respeito do pensamento kantiano, Cassirer pode afirmar que (...)

(...) O ser da velha metafísica era a substância, que estava na base. O ser da nova metafísica não é mais, segundo meu modo de falar, o ser de uma substância, mas o ser que deriva de uma multiplicidade de determinações funcionais.⁶⁸

Então, por meio do esquematismo operado pela imaginação pura, a intuição pura confere realidade singular (objetivação) ao entendimento puro, assim como este atribui unidade universal (significação) àquela no plano transcendental. Aliás, em *O que é uma coisa?*, Heidegger tem toda razão ao afirmar que, para Kant, tanto a intuição como o entendimento são representações do sujeito, embora representem de modo distinto: enquanto a intuição refere-se ao particular, o entendimento alude ao universal.

⁶⁷ KANT, Immanuel. Op. cit. p. 130.

⁶⁸ CASSIRER, Ernest. *Disputación de Davos entre Esnest Cassirer y Martin Heidegger, in Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 224 e 225.

O que é representado de forma imediata é sempre “isto”, o singular que é sempre desta ou daquela maneira. O representar, o pôr diante, de forma imediata e portanto, o pôr de cada vez, este singular, é o intuir. A essência deste, torna-se mais clara a partir da distinção face ao outro modo de representar, face ao pensar. O pensar não é um representar imediato, mas mediato. O que ele visa, ao representar, não é o singular, “isto”, mas o universal.⁶⁹

É por isso que, embora não se possa inferir diretamente a unidade na relação de causa e efeito dentro do presente empírico, tal relação permite que se deduza a síntese *a priori* do entendimento puro, síntese através da qual as categorias são aplicadas às relações temporais no plano transcendental, o que permite uma série de unificações da diversidade sensível por antecipação.

Ao elaborar as tábuas dos juízos, das categorias e das regras do entendimento puro, Kant tinha em vista a sistematização destas unificações. É que, para ele, não basta a questão de fato (*quid facti?*), a saber, a constatação de que o fenômeno é condicionado por antecipação. Faz-se necessário a questão de direito (*quid júris?*), qual seja, a investigação acerca do como e do porque isso acontece. Cotejando as duas últimas tábuas, por exemplo, podemos entender a razão pela qual, na subjetividade transcendental, a faculdade pura do entendimento pode, em última análise, sintetizar-se à faculdade pura da intuição, possibilitando o assim chamado objeto do conhecimento.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 137.

Tábua das categorias

	1 De Quantidade Unidade Pluralidade Totalidade	
2 De Qualidade Realidade Negação Limitação		3 De Relação Substância Causalidade (causa e efeito) Comunidade
	4 De Modalidade Possibilidade - Impossibilidade Existência - Não-existência Necessidade - Contingência	

Tábua das regras

	1 Axiomas da Intuição	
2 Antecipações da Percepção		3 Analogias da Experiência
	4 Postulados do Pensamento empírico em geral	

Os axiomas da intuição e antecipações da percepção são princípios matemáticos porque aludem às categorias de quantidade e qualidade, as quais, de modo auto-evidente e necessário, constituem tanto as formas puras (Tempo e espaço) como o conteúdo da intuição *a priori*.

1º - Através dos axiomas da intuição, as categorias de quantidade determinam as formas da intuição (espaço e Tempo) como quantidades extensivas, isto é, como aquilo que se compõe pela adição de unidades homogêneas (sejam os instantes do Tempo, sejam os pontos do espaço). Isso significa que o Tempo como forma da intuição *a priori* é uma quantidade extensiva. Aqui, porém, a quantidade extensiva deve ser entendida como um *quanta*, ou seja, como um índice que revela a quantidade extensiva enquanto tal. O *quanta*, por sua vez, constitui-se como a condição de possibilidade das *quantitas*, ou seja, da quantidade de Tempo mensurável em cada fenômeno.

2º - As antecipações da percepção são as regras pelas quais as categorias de qualidade determinam a sensação. É evidente que a sensação sempre se refere a uma qualidade qualquer, como, por exemplo, a qualidade do vermelho. Mas, segundo Kant, a qualidade é intensiva porque, diferente da quantidade extensiva que se divide por partes (partição), apresenta-se por graus (gradação). Por exemplo: embora não seja possível dividir por partes a qualidade do vermelho, já que a partição desta cor sempre implica a mesma cor, é plenamente possível apresentá-lo por graus, vez que a gradação do vermelho acarreta diferentes tons desta cor. Para Kant, esta gradação começa no ponto zero (negação) e termina num ponto qualquer (limite), o que contribui para a produção do fenômeno no plano empírico.

Já as analogias da experiência e os postulados do pensamento empírico em geral são princípios dinâmicos porque tratam das categorias de relação e de modalidade, as quais regulam as relações que constituem tanto as formas (Tempo e espaço) como o conteúdo (diversidade) da intuição *a priori*, produzindo o objeto fenomênico.

3º - Por meio das analogias da experiência, as categorias de relação regulam as relações da forma (Tempo e espaço), bem como do conteúdo (diversidade) da intuição *a priori*. A tábua das categorias apresenta a substância, a causalidade e a comunidade como as três categorias da relação. Cada uma destas categorias possui uma regra específica, razão pela qual são três as analogias da experiência.

a) A categoria de substância aplica-se ao Tempo como forma da intuição *a priori* de acordo com a regra da permanência (primeira analogia). Isso significa que o Tempo é permanente. Esta permanência do Tempo constitui-se como a condição de possibilidade da transitoriedade que caracteriza o conteúdo do Tempo, a diversidade. Se, no plano empírico, os fenômenos mudam (sucessão e simultaneidade), tal mudança deve-se aquilo que permanece no próprio fenômeno, o substrato. Em outras palavras, isso significa que a substância é imutável, embora as formas da mesma sejam passíveis de transformação.

b) A categoria de causalidade aplica-se à diversidade como conteúdo da intuição *a priori* segundo a regra da causalidade (segunda analogia). Este princípio regula a relação entre causa e efeito, imprimindo uma unidade à diversidade que caracteriza o conteúdo da intuição *a priori*. Por conseguinte, a unidade da diversidade do fenômeno empírico *a posteriori* (sucessão e simultaneidade) deve-se à categoria de causalidade transcendental *a priori*, sob a orientação da segunda analogia.

c) A categoria da reciprocidade também encontra aplicação à diversidade como conteúdo da intuição *a priori*, conforme a regra de reciprocidade (terceira analogia). Este princípio regula a relação entre agente e paciente, de tal modo que haja uma unidade na ação de um sobre o outro.

4º - Os postulados do pensamento empírico em geral consistem nos princípios através dos quais se verifica a aplicação das categorias de quantidade, de qualidade e de relação à intuição *a priori*, já efetuada no plano empírico. Assim, através destes princípios, verifica-se (por dedução) a determinação transcendental no fenômeno empírico. Isso significa que tais princípios são transcendentais, embora seu uso seja apenas empírico. Por exemplo:

a) Se um determinado fenômeno é possível, ele está de acordo com o Tempo como forma da intuição *a priori*, sobre o qual se aplicam as categorias de quantidade. É que todos os fenômenos são possíveis apenas no Tempo enquanto sua condição de possibilidade. Daí a possibilidade como a primeira das categorias da modalidade.

b) Se um determinado fenômeno é real, este se encontra em conformidade com a diversidade enquanto conteúdo da intuição *a priori*, sobre o qual se aplicam as categorias de qualidade. Eis a razão da existência como outra categoria da modalidade.

c) Se um determinado fenômeno é necessário, o mesmo está em concordância com a forma e o conteúdo da intuição *a priori*, sobre os quais se aplicam as categorias de relação. Assim, no plano empírico, é necessário que a mudança tenha a permanência como seu correlato dentro do fenômeno; é necessário que, na sucessão dos fenômenos, o que sucede advenha do que precede; é necessário que, na simultaneidade dos fenômenos, agente e paciente afetem-se reciprocamente. Donde a necessidade como a última categoria da modalidade.

Ao tecer essa intrincada rede de relações, a qual representa a possibilidade de síntese da faculdade pura do entendimento com a faculdade pura da intuição, a fim de possibilitar a unificação da diversidade sensível e, por conseguinte, o próprio fenômeno enquanto objeto do conhecimento, Kant confecciona a figura de uma nova subjetividade em

seu tear. Trata-se do sujeito transcendental, aquele que, através das faculdades puras, opera as três sínteses transcendentais pelas quais se produzem os fenômenos do plano empírico. De fato, na teoria kantiana, o estatuto do sujeito transcendental não é simples. Por um lado, ele é constituído pela faculdade da intuição, uma faculdade sensível na qual se verifica uma receptividade; por outro, é formado pela faculdade do entendimento, uma faculdade intelegível em que se constata uma espontaneidade.

Mas tal estatuto torna-se ainda mais complexo porque, para Kant, o Tempo como intuição *a priori* consiste na forma pela qual o sujeito recebe sua própria diversidade, constituindo o conhecimento de si mesmo enquanto fenômeno - o sentido interno (*inner Sinn*).

(...) sendo assim, não tenho conhecimento de mim tal como sou, mas apenas tal como apareço a mim mesmo. A consciência própria está, pois, ainda bem longe de ser um conhecimento de si próprio, não obstante todas as categorias que constituem o pensamento de um objeto em geral pela ligação do diverso numa apercepção. Assim, como para conhecer um objeto distinto de mim, além de pensar um objeto em geral (categoria) ainda preciso de uma intuição para determinar esse conceito geral, assim também, para o conhecimento de mim próprio, além da consciência ou do fato de me pensar, careço ainda de uma intuição do diverso em mim, pela qual determine esse pensamento; e existo como uma inteligência simplesmente consciente da sua faculdade de síntese; mas que, em relação ao diverso que deverá ligar, estando submetida a uma condição restritiva que se chama o sentido interno, só pode tornar intuível essa ligação segundo relações de Tempo completamente estranhas aos conceitos próprio do entendimento; segue-se daí que essa inteligência só pode conhecer-se tal como aparece a si mesma com respeito a uma intuição (que não pode ser intelectual nem ser dada pelo próprio entendimento) e não como se conheceria se a sua intuição fosse intelectual.⁷⁰

No entanto, é possível dizer que a referida complexidade é suprimida à proporção que Kant identifica o sujeito transcendental à faculdade pura do entendimento (unidade da apercepção). Tal identificação deve-se ao fato de que, antes do conhecimento de si mesmo enquanto fenômeno, o pensamento possibilita uma primeira consciência (*Bewusstsein*) imediata do próprio eu (*Ich*). Apesar das relações sintéticas que as categorias estabelecem com o Tempo e o esquematismo, isto revela uma pretensa superioridade da faculdade pura

⁷⁰ KANT, Immanuel. Op. cit. p. 160.

do entendimento sobre as faculdades puras da imaginação e da intuição. É bem verdade que, na *Estética transcendental*, Kant procura negar tal superioridade, visto que “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado”⁷¹. No entanto, após a *Estética transcendental*, a *démarche* de seu pensamento aponta exatamente para o oposto. É que, na ordem das três sínteses *a priori*, a receptividade operada pela intuição pura, assim como o esquematismo operado pela imaginação pura, servem à espontaneidade operada pelo entendimento puro, isto é, à unificação da diversidade sensível por antecipação.

O dado diverso numa intuição sensível está submetido necessariamente à unidade sintética originária da apercepção, porque só mediante esta é possível a unidade da intuição (§ 17). (...) Ora, as categorias não são mais do que estas mesmas funções do juízo, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (§ 13). Assim, também numa intuição dada, o diverso se encontra necessariamente submetido às categorias.⁷²

Com isso, Kant tem a convicção de que pode resolver o problema da diversidade sensível que afeta o sujeito no presente empírico sem recorrer à suposta solução da unidade transcendente (Deus) e/ou empírica. É como se ele insinuasse que os filósofos anteriores não encontraram a origem da unidade imanente porque não a procuraram na temporalidade certa: o futuro transcendental. E mais, não encontraram a origem da unidade do sujeito no presente empírico porque não a procuraram em outro sujeito, aquele que, ao identificar-se com a faculdade pura do entendimento, aparece a si mesmo como a unidade que unifica por antecipação: o sujeito transcendental. Nas últimas páginas de *A evolução criadora*, Bergson alude ao mesmo problema, ao dizer que, diferente da tradição metafísica, a qual apelou a Deus para explicar a unidade da matéria, Kant recorre à inteligência humana, ou antes, à

⁷¹ KANT, Immanuel. Op. cit. p. 89.

⁷² Id. ib. p. 142 e 143.

inteligência de um sujeito alçado à condição de um Deus formal, embora ainda destituído de divindade.

(...) Sem dúvida, essa inteligência poderia ser a de um ser infinitamente superior ao do homem, que fundaria a materialidade das coisas e ao mesmo tempo as ligaria entre si: tal era a hipótese de Leibniz e de Espinosa. Mas não é necessário ir tão longe e, para o efeito que se trata de obter aqui, basta a inteligência humana: tal é precisamente a solução kantiana. (...) É verdade que, quando fala da inteligência humana, não é nem da de vocês nem da minha que se trata. A unidade da natureza viria realmente do entendimento humano que unifica, mas a função unificadora que opera aqui é impessoal. Comunica-se às nossas consciências individuais, mas ultrapassa-as. É muito menos que um Deus substancial; é um pouco o mais, no entanto, que o trabalho isolado de um homem ou mesmo que o trabalho coletivo da humanidade. Não faz parte propriamente do homem; é antes o homem que está nela, como uma atmosfera de intelectualidade que sua consciência respirasse. É, se quisermos, um Deus formal, que em Kant ainda não é divino, mas que tende a tornar-se tal.⁷³

Entretanto, no plano transcendental, a superioridade do entendimento sobre a imaginação e a intuição não significa uma independência do primeiro em relação às últimas. Bem ao contrário, o entendimento puro depende da imaginação pura e da intuição pura porque as categorias, privadas do esquematismo e das relações temporais, perderiam seu uso em sentido imanente, sua capacidade de possibilitar o fenômeno enquanto objeto do conhecimento, seu poder de formular juízos sintéticos *a priori*. Por isso, G. Lebrun pode afirmar que (...)

(...) Por mais abissal que seja a diferença entre pensamento e intuição, tudo se passa como se o pensamento não estivesse dedicado senão a organizar nossa intuição (Kant, na Dedução, sublinha frequentemente o possessivo), e somente a ela.⁷⁴

E mais, a superioridade do entendimento sobre o fenômeno enquanto objeto do conhecimento não denota uma independência do primeiro em relação ao segundo. Diferente

⁷³ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. SP: Martins Fontes, 2005, p. 385.

⁷⁴ LEBRUN, Gerard. *Sobre Kant*. Trad. José Oscar Almeida Morais, Maria Regia Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. SP: Editora Iluminuras, 2001, p. 57.

disso, o entendimento depende do fenômeno porquanto as categorias, carentes do objeto do conhecimento como tal, perderiam seu sentido epistemológico e experiencial: os juízos sintéticos *a priori*. De certa forma, é como se o futuro dependesse do presente ou o plano transcendental dependesse do plano empírico. Eis por que, em sua obra consagrada à noção de *a priori* no pensamento de Kant, Mikel Dufrenne enuncia que (...)

(...) O *a priori*, diremos nós, não é somente a condição formal da experiência, a estrutura de objetividade, é um sentido dado sobre a experiência. Ele não é apenas para a experiência, é dentro da experiência, sempre misturado ao *a posteriori* (...) Não somente o *a priori* aparece sobre o *a posteriori*, mas a consciência de seu aparecimento e sua explicação depende também das circunstâncias empíricas.⁷⁵

Como foi colocado acima, os juízos sintéticos *a priori* são aqueles que advêm da síntese antecipada entre as faculdades puras da intuição, da imaginação e do entendimento, “movimento” através do qual o esquematismo aplica a unidade das categorias à diversidade sensível sob relações temporais, possibilitando o fenômeno enquanto objeto do conhecimento. Portanto, trata-se de uma unificação por antecipação, mas de uma unificação cuja condição (o entendimento puro no futuro) depende, em seu uso, do condicionado (fenômeno ou objeto do conhecimento no presente). Tal dependência, no entanto, põe em questão a própria subjetividade. É que, por um lado, um dos projetos de Kant é o de refundar o estatuto do sujeito ao identificá-lo ao conceito de unidade absoluta, mas, por outro, o conceito de unidade absoluta é ameaçado porque se encontra imbricado ao entendimento, faculdade pura que, ao depender do fenômeno que ela própria possibilita, cai numa certa relatividade, o que põe em risco o próprio sujeito.

Isso significa que, para salvaguardar o estatuto do sujeito da referida ameaça, faz-se necessário restaurar o conceito de unidade absoluta. Para tanto, Kant lança mão de uma nova faculdade no plano transcendental, qual seja, a faculdade da razão pura (*reine*

⁷⁵ DUFRENNE, Mikel. *La notion d'a priori*. Paris: Press Universitaire de France, 1959, p. 56 e 57.

Vernunft). Tal como quer Kant, trata-se da faculdade na qual se encontra a unidade absoluta, porque fundamenta e, por conseguinte, legitima a unidade do próprio entendimento. É que se a faculdade pura do entendimento unifica, por antecipação, a diversidade sensível na faculdade pura da intuição é porque, antecipadamente, a própria diversidade das regras da faculdade pura do entendimento (as categorias) é unificada pela faculdade pura da razão.

Na *Dialética transcendental*, Kant afirma que a razão pura possui três idéias com as quais se confunde a unidade absoluta, a saber, as idéias de eu, de mundo e de Deus. Segundo ele, enquanto as categorias do entendimento puro são conceitos de uso imanente, na medida em se referem aos fenômenos enquanto objeto do conhecimento (objeto da experiência possível), as idéias da razão pura são conceitos de uso transcendente, na proporção em que aludem às categorias que correspondem aos juízos de relação (além da experiência possível). É por isso que, nos *Prolegómenos a toda metafísica futura*, obra que ilumina os pontos mais obscuros da *Crítica da razão pura*, Kant diz que (...)

(...) o uso experimental, a que a razão confina o entendimento puro, não cumula toda a determinação própria da razão. Cada experiência particular é apenas uma parte da esfera inteira do seu domínio, mas a totalidade absoluta de toda a experiência possível não é em si mesma nenhuma experiência; constitui, no entanto, para a razão, um problema necessário, cuja simples representação exige conceitos inteiramente diferentes dos conceitos puros do entendimento, cujo uso é apenas imanente, isto é, incide na experiência, tanto quanto ela pode ser dada, ao passo que os conceitos da razão incidem na integralidade, isto é, na unidade coletiva de toda a experiência possível, e assim ultrapassam toda a experiência dada e se tornam transcendentos.⁷⁶

É nesse sentido que a idéia de eu fundamenta a categoria de substância nos juízos categóricos de relação, assim como a idéia de mundo fundamenta a categoria de causalidade nos juízos hipotéticos de relação e ainda a idéia de Deus fundamenta a

⁷⁶ KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003, p. 111 e 112.

categoria de comunidade nos juízos disjuntivos de relação. Isso quer dizer que, através das idéias enquanto conceitos de uso transcendente, a faculdade pura da razão não pode determinar o fenômeno enquanto objeto do conhecimento. Trata-se, por conseguinte, de uma indeterminação. Entretanto, na medida em que as idéias da faculdade pura da razão fundamentam as categorias da faculdade pura do entendimento, as quais, por sua vez, determinam os fenômenos enquanto objeto do conhecimento, igualmente se evidencia uma determinabilidade por analogia, ou seja, uma correspondência entre a razão e o fenômeno. É que, embora a razão não tenha propriamente um objeto da experiência (*Erfahrung*), ela possui um objeto indeterminado, que serve de limite ideal (horizonte de unificação) para o próprio fenômeno. Eis por que, em *A filosofia crítica de Kant*, Deleuze pode enunciar que (...)

(...) subjetivamente, as idéias da razão referem-se aos conceitos do entendimento para lhes conferir, ao mesmo tempo, um máximo de unidade e de extensão sistemáticas. Sem a razão, o entendimento não reuniria num todo o conjunto das suas diligências respeitantes a um objeto. (...) A idéia não é uma ficção, diz Kant: tem um valor objetivo, possui um objeto; mas este objeto é igualmente “indeterminado”, “problemático”. Indeterminado no seu objeto, determinável por analogia com os objetos da experiência, carregando o ideal de uma determinação.⁷⁷

Na faculdade pura da razão, a idéia de eu, aquela que de fato importa ao trabalho em curso, fundamenta a categoria de substância nos juízos categóricos de relação porque é uma unidade incondicionada, isto é, uma unidade que, ao não se sujeitar à interdependência entre a condição (a própria categoria de substância do entendimento puro) e o condicionado (o fenômeno enquanto objeto do conhecimento), pode fundamentar a unidade do entendimento puro, que justamente se sujeita a tal relação. Já na faculdade pura do entendimento, a categoria de substância, ao sintetizar-se ao Tempo enquanto forma da faculdade pura da intuição, unifica a diversidade sensível sob a relação temporal de

⁷⁷ DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, p. 27, 1983.

permanência, possibilitando os juízos sintéticos *a priori*, isto é, juízos nos quais o sujeito aparece de forma permanente em contraste com o predicado provisório. Assim, por exemplo, quando se aplica a categoria de substância ao juízo categórico de relação “Todos os corpos são divisíveis”, evidencia-se que “os corpos” são o sujeito deste juízo porque apresentam um caráter de permanência. Mas, para Kant, os juízos sintéticos *a priori* ainda se caracterizam pela universalidade, isto é, pelo fato de que o sujeito de um determinado juízo torna-se predicado de tantos outros juízos possíveis. Deste modo, a partir do sujeito do juízo categórico de relação “Todos os corpos são divisíveis”, é possível elaborar um sem-número de outros juízos, visto que “os corpos” podem ser os metais, os metais podem ser o ouro, o ouro pode ser a moeda etc. Portanto, através da aplicação da categoria de substância à diversidade sensível, já determinada pela relação temporal de permanência na faculdade pura da intuição, formulam-se os juízos sintéticos *a priori*, com os quais se confundem os fenômenos enquanto objeto do conhecimento permanente, universal e unitário. Na perspectiva kantiana, no entanto, tal unidade não é suficiente por si só, uma vez que, como foi colocado acima, trata-se de uma unidade própria à relação de dependência recíproca entre a condição (o entendimento puro no futuro) e o condicionado (o fenômeno no presente).

Pois, ao procurar a unidade suficiente, absoluta e incondicionada, Kant acredita que pode encontrá-la, em primeiro lugar, na idéia de eu da faculdade pura da razão. É que, tal como ele entende, a idéia de eu não é senão a própria consciência (*Bewusstsein*), a função lógica por excelência, o autêntico sujeito transcendental* que se apresenta na

* Na *Dialética transcendental*, Kant deixa entrever que, embora o sujeito transcendental se identifique com a faculdade pura do entendimento, ainda se trata de uma identidade superficial. Mais profunda do que a última é a identidade entre o sujeito transcendental e a razão pura, faculdade que oferece aquilo que o entendimento puro não foi capaz de oferecer: a unidade absoluta.

proposição “eu penso” (*Ich denke*). Num importante pé de página, Kant observa que a proposição “eu penso” tem um caráter empírico. Sua empiria decorre do fato de que, enquanto ato discursivo, é necessariamente *a posteriori* à consciência de si mesmo - autoconsciência. Mas também assinala que, nesta proposição, o eu do pensamento não é senão uma representação puramente intelectual, isto é, uma representação, ao mesmo tempo, *a priori*, apodítica e analítica. Seu *a priorismo* é determinado pelo fato de que antecede quaisquer juízos e proposições, o que inclui a própria proposição empírica “eu penso”; seu apoditismo deve-se ao fato de que o sujeito do pensamento, o eu pensante, é imediatamente auto-evidente; sua característica analítica advém do fato de que o eu pensante é um sujeito simples, singular e idêntico a si mesmo, de tal modo que não pode multiplicar-se em outros tantos sujeitos nem tampouco pode servir de predicado a outros tantos juízos, a exemplo do sujeito nos juízos categóricos de relação. Por isso, a idéia de eu não é uma categoria (*Kategorie*), já que a unidade da última assenta sobre a unidade da primeira, mas também não é um conhecimento (*Erkenntnis*), posto que todo conhecimento possui uma unidade mediada, isto é, uma unidade produzida pela unificação da diversidade sensível na intuição pura operada pelo entendimento puro, enquanto que a idéia de eu possui uma unidade imediata, ou seja, uma unidade que se dá a si própria instantaneamente (ipseidade).

Eis o que leva Kant à conclusão de que o sujeito transcendental, embora seja constituído pelo Tempo enquanto uma das formas da faculdade pura da intuição, em si mesmo não é temporal. Para ele, a a-temporalidade do sujeito transcendental é demonstrada pelo fato de que, na idéia de eu, a unidade que lhe corresponde é aquela que não depende da relação temporal de permanência na intuição, à qual se sintetiza a categoria de substância do entendimento puro, para ser o que é.

De igual modo, o sujeito em que, originariamente, tem seu fundamento à representação do Tempo, não pode, mediante esta representação do Tempo, determinar a sua própria existência no Tempo; e se tal se não verifica neste caso, também no primeiro caso se não poderá efetuar a determinação do eu (como ser pensante em geral) por intermédio das categorias.⁷⁸

Ademais, Kant afirma que o eu da proposição “eu penso” não é uma coisa em si (númeno) nem tampouco um fenômeno, visto que “não me represento como sou, nem como apareço”, mas como o “sujeito do pensamento ou o fundamento do pensar”⁷⁹. Com isso, ele se contrapõe à psicologia racional, disciplina que se deixa enganar pela ilusão (*Schein*) inerente à idéia de eu: a chamada paralogia da razão pura. A paralogia consiste num raciocínio pelo qual se atribui um uso em sentido imanente à idéia de eu, de tal modo que o sujeito transcendental aparece como um fenômeno, o qual, por sua vez, é interpretado como um dado imediato (coisa em si ou númeno). Segundo Kant, no entanto, trata-se de um raciocínio sofisticado. É que o eu pensante confunde-se, enquanto consciência, com a unidade imediata da razão pura, ao passo que o fenômeno, como objeto do conhecimento, possui uma unidade mediada pela síntese intelectual do entendimento puro. Isso significa que a idéia de eu, circunscrita ao âmbito da razão pura, não deve ter outro uso a não ser aquele em sentido transcendente, ou seja, afiançar e regular a categoria de substância do entendimento puro.

Mas será que, com a dialética transcendental, Kant evita todas as ilusões inerentes à razão pura? De certo que sim. Todavia, minha hipótese é a de que, ao elaborar o conceito de faculdade pura da razão, ele não obsta a grande ilusão: a própria idéia de eu enquanto unidade absoluta. É que, tal como proponho, a razão pura não é senão o entendimento artificialmente dobrado sobre si mesmo, dobra através da qual se produz um efeito de

⁷⁸ KANT, Immanuel. Op. cit. p. 359.

⁷⁹ Id. ib. p. 373.

imediação, isto é, a ilusão de que a unidade que lhe corresponde não depende de quaisquer mediações. Com isso, tal ilusão encobre a dobra enquanto sua própria mediação, ao mesmo tempo em que permite uma homologia entre a suposta unidade imediata e o pretense eu do pensamento.

Entretanto, se a razão pura não é senão o entendimento dobrado sobre si mesmo, isso significa que, ao contrário do segundo, a primeira não é propriamente projetada do plano empírico sobre o plano transcendental. Para conceber a razão pura, basta que o entendimento, ao ser projetado do presente sobre o futuro, modo temporal do qual se apropria da antecipação, o que dissimuladamente lhe confere o *status* transcendental, curve-se sobre si próprio. Por isso, é possível dizer que o conceito de sujeito transcendental é uma ilusão de terceiro grau: primeiro porque o entendimento não é uma faculdade transcendental, mas empírica; segundo porque a razão não é uma verdadeira faculdade, mas apenas o entendimento dobrado sobre si próprio; e terceiro porque a unidade que se atribui à idéia de eu, no âmbito da razão pura, não é imediata, mas mediada pela dobra do entendimento.

Mas se o sujeito transcendental é a grande ilusão é porque, para além de ser constituído por ilusões, encobre o próprio Tempo ao modo do futuro. Na *Dialética transcendental*, Kant deixa claro que o sujeito transcendental é atemporal. Isso se credita ao fato de que, embora detenha a faculdade pura da intuição cuja forma principal é o Tempo, não se sujeita à relação temporal de permanência. Segundo ele, seria bem estranho que a idéia de eu fosse o incondicionado que legitima e regula a categoria de substância enquanto condição e, simultaneamente, o fenômeno condicionado pela síntese entre a categoria de substância do entendimento puro e a permanência enquanto uma das três relações temporais da intuição pura. É por isso que, apesar da dependência da faculdade pura do entendimento

em relação ao Tempo como forma da intuição pura, Kant acredita que a razão pura, em virtude de sua suposta independência, torna-se a avalista do entendimento puro. Entretanto, para avaliar a condição (a categoria de substância), não se faz necessário uma antecipação (o *a priori*) do incondicionado (a idéia de eu) relativamente àquilo que avalia? Ocorre que, tal como já foi colado, a antecipação é o próprio atributo do Tempo ao modo do futuro. Isso significa que a idéia de eu, ao subsumir o atributo da antecipação, também conquista artificialmente o *status* transcendental. A subsunção da antecipação, no entanto, aponta para o próprio encobrimento do futuro, encobrimento sem o qual se revelaria a dependência do sujeito transcendental - que se queria independente - em relação a esse modo temporal, o que redundaria no desfazimento de tal representação.

Acontece que o encobrimento do Tempo ao modo do futuro pressupõe a sua descoberta anterior, uma descoberta empreendida pelo próprio Kant, descoberta que, tal como pretendo mostrar mais adiante, vai trazer importantes conseqüências para o próprio futuro da filosofia.

VI- Bergson e o passado redescoberto

É possível dizer que, se Platão tanto descobre quanto re-encobre o Tempo ao modo do passado, Bergson é o pensador que re-descobre tal temporalidade no âmbito circunscrito aos limites da filosofia contemporânea. Isso significa que, ao re-descobrir o passado como Tempo metafísico por excelência, ele traça uma linha de continuidade através da qual seu próprio pensamento vai ao encontro do pensamento de Platão. Trata-se, no entanto, de um encontro ambíguo: por um lado, haure o conceito de Tempo ao modo do passado como a grande descoberta de Platão; mas, por outro, verte uma crítica ao conceito de Idéia enquanto reencobrimento desta temporalidade no pensamento platônico. Aliás, não é senão a própria crítica que, através de seu trabalho negativo sobre o reencobrimento, vai possibilitar a mencionada redescoberta.

Entretanto, antes de tecer uma crítica ao pensamento de Platão, Bergson atém-se às doutrinas dos pensadores eleatas, dentre os quais se destaca Zenão, aquele cujo pensamento já opera o encobrimento do Tempo. Nas famosas aporias de Zenão, onde o Tempo e a mudança são tidos como conceitos contraditórios e relativos, Bergson reconhece falsos problemas. É que, para o pensador francês, ainda que os argumentos aporéticos de Zenão sejam lógicos e verossímeis, tais qualidades não constituem uma garantia, visto que se trata de argumentos baseados em conceitos viciados pelo espaço. Como se sabe, de acordo com Bergson, o espaço é uma ilusão, e mais, consiste numa fonte de outras ilusões, na proporção em que afeta o conhecimento, ao relativizar aquilo que, para ele, consiste no próprio absoluto, a saber, o Tempo e a mudança. Ainda é cedo para tratarmos mais amiúde do problema do espaço. Todavia, em linhas gerais, podemos dizer que, através do espaço, a

relativização do absoluto corresponde à três operações distintas e complementares: dividir, imobilizar e selecionar. Nisso consiste toda a ilusão: a princípio, conceber a existência do espaço como um vazio capaz de conter toda a realidade; depois, operar a divisão, a imobilização e a seleção sobre o Tempo e a mudança. É assim que, por exemplo, na conhecida aporia da corrida entre Aquiles e a tartaruga, por mais que o herói imprima velocidade a seus passos, jamais alcança a sua lenta rival. Aqui, tal como esclarece Bergson, o Tempo e a mudança foram espacializados na medida em que foram concebidos como entidades divisíveis ao infinito. Tal divisibilidade não é senão um efeito do espaço porque, sendo concebido como uma espécie de vazio, implica uma descontinuidade, um parcelamento, uma fragmentação sob a forma de pontos de parada na mudança e de instantes fixos no Tempo. Por isso, não é de admirar que, em seu questionamento, Zenão tenha acabado por desqualificar a mudança e o Tempo. Afinal, como acreditar numa mudança composta por imutabilidades, o que se apresenta como um movimento constituído por imobilidades, e num Tempo formado por momentos? Daí por que Zenão, assim como os demais pensadores da escola de Eléia, procurarem o absoluto fora do Tempo e da mudança, isto é, numa certa eternidade livre de quaisquer relatividades e contradições.

Pois, para Bergson, esta busca pelo absoluto ao modo do eterno é o que vai operar uma abertura à emergência do pensamento de Platão, um pensamento que concebe o conceito de Idéia enquanto modelo eterno, estático e incriado.

A metafísica nasceu, com efeito, dos argumentos de Zenão de Eléia relativos à mudança e ao movimento. Foi Zenão, ao chamar a atenção para ao absurdo daquilo que ele chamava de movimento e mudança, quem levou os filósofos - Platão em primeiro lugar - a procurar a realidade coerente e verdadeira naquilo que não muda.⁸⁰

⁸⁰ BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. SP: Martins Fontes, 2006, p. 162.

Tal como procurei mostrar no primeiro capítulo, no entanto, a concepção deste conceito pressupôs a descoberta do Tempo ao modo do passado, mas também implicou seu reencobrimento, uma vez que a Idéia não é senão o resultado da soma entre as qualidades físicas e os atributos do Tempo metafísico - anterioridade, permanência e simultaneidade. Portanto, as qualidades foram retrojetadas do plano sensível no presente sobre o supra-sensível no passado, onde finalmente receberam um *status* absoluto. É que, à esteira do pensamento eleático, Platão também desconfia do plano sensível, um plano no qual as qualidades encontram-se sujeitas ao Tempo ao modo do presente e à mudança, de tal modo que aparecem como entidades relativas, e mais, como meras cópias dos modelos ideais. Então, nesta autêntica engenharia filosófica, após as qualidades serem artificialmente retrojetadas, isto é, lançadas do presente físico sobre o passado metafísico - modo temporal descoberto por Platão -, para a construção do conceito de Idéia, a própria operação de retrojeção é arbitrariamente ocultada, já que sua revelação chamaria atenção para a origem física destas qualidades, o que implicaria um desmonte do conceito de Idéia.

Curiosamente, ao fundar seu próprio pensamento, Bergson utiliza parte desta engenharia, embora lance mão de outra arquitetura. Com isso, quero dizer que, no pensamento bergsoniano, encontram-se os principais fundamentos que sustentam o pensamento platônico: o Tempo ao modo do passado, a operação de retrojeção das qualidades físicas (presente) sobre o plano metafísico (passado) e até mesmo as Idéias com suas respectivas efetuações. No entanto, tal como pretendo mostrar mais adiante, tais fundamentos possuem outro sentido do que aquele dado por Platão, um novo sentido, sem dúvida, um sentido através do qual velhos conceitos ganham uma nova juventude.

Com efeito, trata-se de conceitos praticamente indissociáveis, motivo por que não se pode falar de um sem aludir ou, pelo menos, pressupor os outros.

Não seria demasiado afirmar que o Tempo ao modo do passado é o conceito que fundamenta todo o pensamento de Bergson. Desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889) até *O pensamento e o movente* (1934), passando por *Matéria e memória* (1896), *A evolução criadora* (1907) e *As duas fontes da moral e da religião* (1932), o referido conceito apresenta-se como a pedra de toque sem a qual não seria possível entender as grandes questões aventadas pelo pensador francês: a relação entre a metafísica e a física, a formação dos sujeitos, o desenvolvimento das sociedades, as diferentes tendências de evolução na natureza, em suma, a própria vida em sua complexidade, heterogeneidade e pluralidade, um fenômeno cuja renovação se faz por linhas divergentes - aquilo que ele próprio definia como o élan vital.

É que, para Bergson, toda manifestação da vida sempre se dá numa duração. A duração, no entanto, pressupõe a existência do Tempo. Mas em que consiste o Tempo pelo qual a vida pode durar? Para dirimir tal questão, Bergson elabora um estatuto complexo e original, no qual se evidenciam dois grandes modos temporais com seus respectivos atributos: por um lado, o passado cujos atributos são a anterioridade, a permanência e a simultaneidade; por outro, o presente caracterizado pela posteridade, pela transitoriedade (sucessão) e pela simultaneidade. Não se pode negar que, ao longo de sua obra, Bergson também faça menção ao futuro. Todavia, se considerarmos que, no âmbito do pensamento bergsoniano, o futuro não é senão o novo presente, o presente que advém ao presente que

passa, o presente enquanto novidade, concluímos que o estatuto elaborado por Bergson não contempla o Tempo ao modo do futuro enquanto uma temporalidade autônoma e soberana.*

Mas já agora podemos falar do corpo como de um limite movente entre o futuro e o passado, como de uma extremidade móvel que nosso passado estenderia a todo momento em nosso futuro. Enquanto meu corpo, considerado num instante único, é apenas um condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais age, por outro lado, recolocado no Tempo que flui, ele está sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar numa ação. Conseqüentemente, essas imagens particulares que chamo mecanismo cerebral terminam a todo momento a série de minhas representações passadas, consistindo no último prolongamento que essas representações enviam no presente, se ponto de ligação com o real, ou seja, com a ação.⁸¹

Eis por que, nesse ponto, Camille Riquier acerta ao dizer que, no pensamento de Bergson, o futuro depende estreitamente do presente, assim como do passado.

Qual seria, com efeito, o sentido do porvir em *Matéria e memória*? Bergson, sem deixar o porvir puramente indeterminado como no *Ensaio*, o pensa a partir de um horizonte perceptivo que estariam limitando, de uma parte, as possibilidades da ação entre as quais meu corpo hesita e, de outra, a lembrança útil que se projeta nele, “aquela que completará e esclarecerá a situação presente em vista da ação final” (MM, p. 199). (...) Em outras palavras, o porvir não é pensado em si mesmo nem primariamente, porque depende estreitamente das dimensões temporais, presente e passado, para se determinar.⁸²

No fundo, mesmo o Tempo ao modo do presente assoma como uma temporalidade problemática. É que o presente possui o atributo da transitoriedade (sucessão), estando imbricado à mudança e ao movimento, o que acaba por confundi-lo com a matéria inorgânica, mas, sobretudo, com a orgânica e viva.

* É bem verdade que, através do conceito de élan vital enquanto linhas divergentes através das quais o passado cria o novo presente, tal como aparece a partir de *A evolução criadora*, podemos fazer hipótese no sentido de que Bergson entrevê o futuro na medida em que o presente é criado pelo passado por dessemelhança, isto é, por uma continuidade caracterizada pela diferença, o que, aliás, não está longe da própria visão de Deleuze sobre o bergsonismo.

⁸¹ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. SP: Martins Fontes, 1999, p. 84.

⁸² RIQUEIR, Camille. *A duração pura como esboço da temporalidade ekstática: Heidegger, leitor de Bergson*. Trad. Roberto Preu, in *Imagens da imanência. Escritos em memória de H. Bérqson*. Org. Eric Lecerf, Siomara Borba, Walter Kohan. BH: Autêntica, 2007, p. 145 e 146.

(...) A sua percepção, por mais instantânea, consiste numa incalculável quantidade de elementos rememorados, e, para falar a verdade, toda percepção é já memória. Nós só percebemos, praticamente, o passado, o presente puro sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro.⁸³

Então, se o presente é alçado à condição de modo temporal, isso se deve aos atributos da posteridade e da simultaneidade. O presente é necessariamente posterior ao passado que lhe é anterior, assim como o presente é simultâneo ao passado para o qual ele passa após advir. Portanto, na perspectiva de Bergson, é o passado e somente o passado que, enquanto o verdadeiro Tempo, o Tempo dos Tempos, o Tempo metafísico por excelência, faz do presente um modo temporal. Mas é sobretudo através da duração que o passado confere temporalidade ao presente. A duração não é senão a própria efetuação do passado em presente ou, em termos bergsonianos, a atualização das qualidades virtuais - as lembranças permanentes que constituem a Memória metafísica -, em mudanças qualitativas atuais - principalmente simbolizadas pelas sensações sucessivas no interior da matéria orgânica (os corpos dos seres vivos). Por isso, ao definir o conceito de *durée* como uma sucessão contínua, Frédéric Worms acerta apenas em parte.

A duração consiste pois na sucessão contínua de um conteúdo qualquer que seja. (...) enquanto continuidade ou mais ainda continuação, ela é o fato ou ato que unifica o Tempo na sua passagem mesma; enquanto sucessão ou continuação de qualquer coisa, ou mais ainda, de qualquer coisa que precede em qualquer coisa que sucede, pois por esta diferença e esta inseparabilidade, ela é constituição de um todo individual ou de uma multiplicidade diferenciada e indivisível. A duração supõe estas três características ou três caracteres que são a fonte da própria noção de duração.⁸⁴

⁸³ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 176.

⁸⁴ WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000, p. 20 e 21.

De fato, no presente, a duração aparece como uma sucessão contínua na medida em que se confunde com a própria mudança qualitativa. Contudo, se a mudança qualitativa (sobretudo as sensações atuais e sucessivas no interior dos corpos dos seres vivos) requer a intervenção da qualidade (as lembranças virtuais e permanentes da Memória metafísica), sem a qual não poderia ensejar o novo, torna-se claro que o conceito de duração deve ser ampliado, visto que também envolve o passado (Memória metafísica ocupada pelas lembranças virtuais e permanentes) com sua respectiva atualização.

Mas se o Tempo é o passado, e o passado é a Memória, acabamos retornando à pergunta cuja resposta havia ficado em suspenso mais acima: “para Bergson, o que é o Tempo?” O Tempo é a própria Memória. A Memória à qual se refere Bergson não é uma faculdade especial do sujeito nem tampouco uma função do cérebro. Para ele, tal como veremos a seguir, o cérebro faz parte do sistema sensório-motor, de tal modo que sua função não é a de armazenar lembranças de experiências passadas, mas a de receber movimentos internos advindos do mundo externo (as sensações), assim como a de devolvê-los ao lugar do qual vieram (as reações), o que acena para uma operação circunscrita ao âmbito do presente.

Todos os fatos e todas as analogias estão a favor de uma teoria que veria no cérebro apenas um intermediário entre as sensações e os movimentos, que faria desse conjunto de sensações e movimentos a ponta extrema da vida mental, ponta incessantemente inserida no tecido dos acontecimentos (...) ⁸⁵

Com efeito, segundo Bergson, o presente não pode reter as lembranças porque o presente é a temporalidade na qual se encontra a matéria (tanto orgânica como inorgânica), caracterizada pela mudança qualitativa, ao passo que as lembranças são qualidades

⁸⁵ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 208.

permanentes. Essa permanência pressupõe um outro lugar, ou melhor, uma outra temporalidade onde as lembranças sejam armazenadas de maneira que permaneçam tais como são. A temporalidade aludida por Bergson não pode ser outra a não ser o passado, modo temporal que permanece e não muda, razão pela qual se revela como uma grande Memória, a Memória metafísica para a qual se encaminham as experiências advindas do presente.

Grosso modo, isso significa que, no presente, as experiências consistem em mudanças qualitativas da matéria (orgânica e inorgânica). No entanto, ao passar do presente para o passado, tais experiências transformam-se em qualidades permanentes. Pois minha hipótese é a de que, neste ponto, Bergson começa a se diferenciar de Platão. É que, tal como observamos no primeiro capítulo, no platonismo, o conceito de Idéia é criado através da adição entre as qualidades físicas e os atributos do Tempo ao modo do passado. Esta adição, por sua vez, pressupõe uma dupla operação: por um lado, a retrojeção das qualidades físicas sobre o Tempo metafísico (o passado); e, em seguida, a ocultação da retrojeção, a fim de legitimar a Idéia enquanto modelo eterno e incriado. Diferente de Platão, no entanto, Bergson vai revelar a operação de retrojeção. Para ele, esta revelação constitui uma necessidade teórica, uma vez que, sob a forma da Memória, o passado recebe e guarda as lembranças ao modo de qualidades virtuais, o que somente é possível porque as percepções enquanto qualidades atuais foram lançadas para trás, isto é, do presente em direção ao passado. Por conseguinte, podemos inferir que, para Bergson, além da diferença entre a percepção e a lembrança, há também uma distinção entre a lembrança e a Memória: enquanto a última consiste no passado que jamais foi presente em virtude de sua anterioridade, a primeira é um antigo presente, isto é, um presente que se tornou passado na

medida em que a percepção transformou-se em lembrança sob a guarda da Memória. Eis o que é a Idéia para Bergson: a lembrança sob a guarda da Memória.

Em *Matéria e memória*, no entanto, ele afirma que “o passado não é senão idéia”, ao passo que “o presente é ideo-motor”⁸⁶.

Com isso, ele tematiza a intervenção da lembrança sobre a percepção, da Memória sobre a matéria, enfim, da metafísica sobre a física. É que, se o presente compreende tanto a percepção como a lembrança, significa que, de algum modo, o passado nos é presente. A presença do passado deve-se à atualização através da qual as qualidades virtuais da Memória metafísica (as lembranças) misturam-se às qualidades atuais dos corpos e das coisas (as percepções), produzindo as chamadas mudanças qualitativas, as quais se apresentam, sobretudo, como sensações (signo da mudança qualitativa interior) quando se trata da matéria orgânica (os corpos de seres vivos). Para entender o processo de atualização da lembrança em sensação, Bergson realiza um estudo sobre aquilo que define como o sistema sensório-motor. Segundo ele, a finalidade dos seres vivos (matéria orgânica) é a sobrevivência. Para sobreviver, todavia, faz-se necessário o movimento, o qual, em última instância, constitui o meio pelo qual se domina a matéria. Desde os seres vivos mais inferiores até o homem, age-se para sobreviver. Portanto, não se trata de uma ação qualquer, mas da ação útil à vida. Esta ação, por sua vez, requer um sistema que a organize e a sustente. Tal sistema varia de indivíduo para indivíduo, assim como de espécie para espécie, variação que se apresenta em níveis diferenciados de complicação. Não cabe aqui um inventário desta variação. É suficiente entendermos que, nos corpos dos seres

⁸⁶ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 72.

vivos, o sistema sensório-motor foi montado para receber movimentos ao modo de percepções do mundo exterior, desenvolvê-los enquanto sensações e devolvê-los sob a forma de reações físicas. Entretanto, ao receber, desenvolver e devolver o movimento, o sistema sensório-motor opera uma divisão, assim como uma imobilização da realidade. Para Bergson, trata-se de operações artificiais e arbitrárias, visto que, em si mesmo, o real consiste num fluxo, num devir, numa mudança contínua e indivisível. Todavia, por meio destas operações, a mudança é dividida e imobilizada de tal modo que se constituem as coisas, os corpos e os próprios movimentos. É nesse sentido que a especialização, assim como a individuação dos seres vivos representam uma ilusão, ainda que se trate de uma ilusão necessária à vida. É que, paradoxalmente, tanto a divisão como a imobilização da mudança não tem outra finalidade a não ser o próprio movimento através do qual os seres vivos podem sobreviver, embora este não passe de uma ilusão de mudança no plano epistemológico.

Uma das principais teses de Bergson é a de que a percepção pura existe não propriamente em nós, mas no mundo exterior, nas coisas que nos rodeiam, nos movimentos que excitam nossos sentidos. Daí a afirmação de René Gillouin, segundo a qual (...)

É que, para Bergson, nossa percepção, no estado puro, faria pois verdadeiramente parte das coisas; ela não seria nem o efeito como quer o materialismo, nem a causa como quer o idealismo, ela coincidiria com elas.⁸⁷

Segundo Bergson, no entanto, a percepção pura existe mais de direito do que de fato. É por isso que, através da percepção de fato, dão-se a divisão e a imobilização da mudança, operações pelas quais se constituem nossos próprios corpos, bem como os demais corpos e as coisas em nosso entorno, além da própria dinâmica dos mesmos. Ocorre

⁸⁷ GILLOUIN, René. *La philosophie de M. Henri Bergson*. Paris: Bernard Grasset, Éditeur, 1911, p. 98.

que, no presente, a percepção física atrai e mistura-se à lembrança metafísica do passado, constituindo aquilo que ele próprio denomina de reconhecimento atento. Por exemplo, para realizarmos uma ação útil qualquer, tal como nos esquivar de uma ameaça imediata à nossa vida, devemos reconhecer atentamente aquilo que nos põe em perigo. Ao menos em parte, este reconhecimento baseia-se na semelhança, isto é, numa relação de similitude pela qual a percepção inicial subsume uma lembrança análoga à experiência presente, de tal modo que se forma o reconhecimento atento, aquele a partir da qual será possível escolher uma reação apropriada (prática e útil à vida) sob as circunstâncias que se impõem.

A exemplo da teoria platônica, Bergson lança mão do conceito de semelhança para explicar a síntese entre o passado e o presente. Tal síntese, representada pelo reconhecimento atento, acontece em virtude da atualização da lembrança (a qualidade virtual). Em *Bergsonismo*, Deleuze acerta ao afirmar que a atualização envolve duas fases: a princípio, invoca-se um dos planos da Memória; em seguida, evoca-se uma ou várias lembranças deste plano que, ao misturarem-se às percepções iniciais, formam o reconhecimento atento.

Em primeiro lugar, não devemos confundir a invocação à lembrança com a “evocação da imagem”. A invocação à lembrança é esse salto pelo qual instalo-me no virtual, no passado, em certa região do passado, em tal ou qual nível de contração. Acreditamos que essa invocação exprima a dimensão propriamente ontológica do homem, ou melhor, da memória. (...) Quando, ao contrário, falamos de revivescência, de evocação da imagem, trata-se de algo totalmente distinto: uma que nos tenhamos instalado em determinado nível, no qual jazem as lembranças, então, e somente então, estas tendem a se atualizar. Sob a invocação do presente, as lembranças já não têm a ineficácia, a impassibilidade que as caracterizavam como lembranças puras; elas se tornam imagens-lembranças, passíveis de serem “evocadas”. Elas se atualizam ou se encarnam. (...) Já se tem aí, portanto, dois aspectos da atualização: a contração-translação e a orientação rotação.⁸⁸

⁸⁸ DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. SP: Ed. 34, 1999, p. 49 e 50.

O reconhecimento atento, enquanto produto da coalescência da lembrança com a percepção, é o ponto do qual parte a mudança qualitativa interior, isto é, a sensação. No interior do corpo humano, as sensações percorrem um trajeto que vai dos nervos aferentes ao cérebro, assim como do cérebro à musculatura, onde finalmente ganham a forma de reações físicas. Para Bergson, no entanto, mais do que receber e devolver as sensações (mudanças qualitativas internas), a função do cérebro é a de escolher um dentre os inúmeros caminhos pelos quais as sensações podem retornar, escolha da qual depende a reação do corpo e, por conseguinte, a sobrevivência do homem.

Mas, ao lado da ação voluntária, também existe a ação reflexa. Segundo Bergson, este outro tipo de ação baseia-se não na Memória metafísica, mas numa espécie de memória corporal. É que a ação reflexa consiste numa repetição de poses corporais, onde as lembranças da Memória metafísica não intervêm diretamente. Por isso, a princípio, trata-se de uma ação carente de quaisquer representações, tais como os pensamentos, os sonhos etc. Aqui, praticamente não há escolha porque, após o estímulo externo, as sensações percorrem um trajeto que não passa pelo cérebro: vão dos nervos aferentes à medula espinhal, e desta à musculatura, onde transformam-se em reações reflexas. A exemplo da ação voluntária, a ação reflexa também pressupõe um reconhecimento. Trata-se, porém, de um reconhecimento de outra natureza, um reconhecimento automático, nas palavras do próprio filósofo, já que não envolve a intervenção realizada pelas lembranças, nem tampouco a escolha operada pelo cérebro. A ação reflexa, baseada no reconhecimento automático, é o que melhor caracteriza o hábito. Através do hábito, os seres vivos nem lembram, nem pensam, nem sonham, apenas reagem de maneira imediata e predeterminada às ações sofridas. Daí o comentário de Rose-Marie Mossé-Bastide segundo o qual (...)

(...) Bergson mostra então que o mesmo termo “memória” recobre duas qualidades totalmente diferentes de lembrança. Uma pertence aos corpos cujos mecanismos motores são capazes de se desenrolar de modo tão certo o pensamento sem se desligar, como na recitação maquinal. A outra é a da memória propriamente dita, que guarda a lembrança das diversas repetições sucessivas e das circunstâncias particulares caracterizando cada uma delas. Ela as “rememora” (...) ⁸⁹

Tal como vimos no capítulo anterior, David Hume foi quem formulou o conceito de hábito como novo dado teórico no interior do pensamento classicista. Através deste conceito, a noção de causalidade, no âmbito circunscrito aos limites do Tempo ao modo do presente, foi posta em suspenso. Vimos também que, ao traçar o plano transcendental, plano que se confunde com o Tempo ao modo do futuro, o qual condiciona o Tempo ao modo do presente, Kant procurou revalidar a noção de causalidade. De certa forma, Bergson também parte do conceito de hábito, tal como elaborado por Hume, para desenvolver sua teoria a respeito da constituição do Tempo ao modo do presente. Todavia, ao contrário de instrumentalizar o conceito de Tempo ao modo do futuro, ele lança mão do conceito de Tempo ao modo do passado. O passado confunde-se com o processo mnemônico, de tal modo que as ações voluntárias, cujo pressuposto é o reconhecimento atento, primam pela hesitação, indeterminação e imprevisibilidade, o que aponta para a possibilidade de liberdade. Mas o que Bergson também aprende com Hume é que, em geral, o hábito é útil à vida. Por isso, não se pode negar a importância do reconhecimento automático e das ações reflexas, ao lado do reconhecimento atento e das ações voluntárias. Aliás, o que Bergson faz questão de salientar é que, na realidade, os dois tipos de reconhecimento e, por conseguinte, as duas formas de ação são indissociáveis: por um lado, no fundo de toda ação reflexa subjazem as lembranças da Memória metafísica, já que não

⁸⁹ MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie. *Bergson et Plotin*. Paris: Press Universitaire de France, 1959, p. 68 e 69.

pode haver Repetição de uma ação sem que, primeiro, a mesma tenha sido criada como algo indeterminado e imprevisível, ou seja, livre; por outro, a ação reflexa faz com que, na ação voluntária, as lembranças úteis sejam efetuadas, a saber, as lembranças do passado que se assemelhem às percepções no presente.

Há, dizíamos, duas memórias profundamente distintas: uma, fixada no organismo, não é senão o conjunto dos mecanismos inteligentemente montados que asseguram uma réplica conveniente às diversas interpelações possíveis. Ela faz com que nos adaptemos à situação presente, e que as ações sofridas por nós se prolonguem por si mesmas em reações ora efetuadas, ora simplesmente nascentes, mas sempre mais ou menos apropriadas. Antes hábito, do que memória, ela desempenha nossa experiência passada, mas não evoca sua imagem. A outra é a memória verdadeira. Coextensiva à consciência, ela retém e alinha uns após outros todos os nossos estados à medida que eles se produzem, dando a cada fato seu lugar e conseqüentemente marcando-lhe a data, movendo-se efetivamente no passado definitivo, e não como a primeira, num presente que recomeça a todo instante. Mas, ao distinguir profundamente essas duas formas de memória, não havíamos mostrado seu vínculo. Acima do corpo, com seus mecanismos que simbolizam o esforço acumulado das ações passadas, a memória que imagina e que repete pairava, suspensa no vazio. Mas, se nunca percebemos outra coisa que não nosso passado imediato, se nossa consciência do presente é já memória, os dois termos que havíamos separado de início irão fundir-se intimamente.⁹⁰

Mas se as lembranças úteis são efetuadas e sintetizadas às percepções com as quais se assemelham, isso não significa que as ações voluntárias se repetem, a exemplo do que ocorre nas próprias ações reflexas? Para Bergson, a resposta é necessariamente negativa, visto que a efetuação é uma operação que envolve certa imprecisão. Primeiro, nem sempre as lembranças mais semelhantes são efetuadas; e, depois, mesmo quando isto acontece, tal efetuação sempre trás consigo lembranças de pouca ou nenhuma semelhança às percepções que as atraí.

Se a imagem retida ou rememorada não chega a cobrir todos os detalhes da imagem percebida, um apelo é lançado às regiões mais profundas e afastadas da memória, até que outros detalhes conhecidos venham a se projetar sobre aqueles que se ignoram. E a operação pode prosseguir indefinidamente, a memória fortalecendo e enriquecendo a percepção, a qual, por sua vez, atraí para si um número crescente de lembranças complementares.⁹¹

⁹⁰ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 176 e 177.

⁹¹ Id. ib. p.

Daí a assertiva de Bernard Gilson segundo a qual (...)

(...) A primeira é “a memória por excelência”, a segunda “o hábito esclarecido pela memória”. As relações entre os dois realizam uma adaptação vital. Trata-se do “equilíbrio com o meio, a adaptação... que é o fim geral da vida”. Uma escolha se opera em função da atividade. No momento de agir os mecanismos motores inibem as lembranças-imagens. Os mecanismos deixam passar esses que formam “um conjunto útil” com a percepção atual, mas deixam também subsistir “uma franja menos clara” de lembranças.⁹²

Eis por que, para Bergson, há uma relação inversamente proporcional entre a utilidade e a liberdade: quanto maior a utilidade menor a liberdade e vice-versa. Ser livre é agir a contrapelo da utilidade porque esta pressupõe uma relação de similitude entre as lembranças e as percepções, entre os planos metafísico e físico, entre o passado e o presente. Através da semelhança, o presente, o novo presente, o instante que advém pode ser previsto e até mesmo predeterminado, já que se caracteriza por uma repetição de si próprio, consubstanciada pelo passado. Mas, tal como observamos acima, é o próprio passado que se encarrega de reduzir e, em alguns casos, desfazer a semelhança na operação de efetuação. É claro que, na matéria inorgânica, a repetição é levada ao paroxismo. Um determinado elemento químico, por exemplo, repete-se ao infinito. Sua homogeneidade e invariabilidade são mais do que evidentes. Neste caso, porém, a repetição não se deve à efetuação de lembranças úteis, mas ao pequeno número ou mesmo à ausência de quaisquer lembranças, ainda que possamos supor um passado sob a forma de Memória para o referido elemento. Talvez uma Memória sem lembranças. É por isso que, através do hábito, isto é, por meio da ação reflexa sobre a qual não intervêm as lembranças, os seres vivos tendem a se confundir com a matéria inorgânica da qual, a princípio, tentavam se diferenciar.

⁹² GILSON, Bernard. La revision bergsonienne de la philosophie de l'esprit. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992, p. 38.

Mas o que Bergson igualmente pontua é que, caso consideremos o universo em sua totalidade ao mesmo tempo aberta e múltipla, até mesmo a matéria inorgânica possui certo grau de indeterminação e de imprevisibilidade.

Para além da organização, a matéria inorganizada aparece-nos sem dúvida como decomponível em sistemas sobre os quais o Tempo desliza sem penetrar, sistemas que são da alçada da ciência e aos quais o entendimento se aplica. Mas o universo material, em seu conjunto, deixa na espera nossa consciência; ele próprio espera. Ou ele dura, ou é solidário de nossa duração. Quer se vincule ao espírito por suas origens, quer por sua função, em ambos os casos ele é da alçada da intuição por tudo aquilo que contém de mudança e de movimento reais.⁹³

É que a matéria em geral caracteriza-se pela extensão, mas a extensão não é senão uma expressão da mudança qualitativa. A mudança qualitativa pode manifestar-se como extensão material porque consiste numa continuidade indivisível. Daí a indissociável ligação da matéria inorgânica à orgânica, ligação através da qual a primeira haure certa indeterminação e imprevisibilidade da segunda. Decerto, é na matéria orgânica que a mudança qualitativa é elevada à sua maior potência. Tal potência eleva-se na medida em que os seres vivos tornam-se mais complexos, isto é, com órgãos mais diferenciados e funções mais especializadas. Mas é no homem que a mudança qualitativa chega ao seu grau mais elevado. Em virtude de sua complexidade fisiológica, cuja maior expressão é a escolha operada pelo cérebro, o homem é capaz de realizar ações voluntárias de diferentes ordens, o que inclui as ações avessas à utilidade e à praticidade, a saber, as ações livres. A ação livre é aquela em que a mudança qualitativa alcança seu ápice, pois não apresenta quantidades homogêneas nem tampouco qualidades heterogêneas, ou seja, entidades fechados, previsíveis e predetermináveis.

⁹³ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 30.

Segundo Bergson, tanto as quantidades homogêneas (movimentos, coisas e corpos extensos) como as qualidades heterogêneas (os atributos dos movimentos, das coisas e dos corpos extensos) resultam de divisões e de imobilizações da mudança qualitativa. De fato, dividir e imobilizar são operações sem as quais os seres vivos não conseguiriam, por um lado, diferenciar-se da matéria inorgânica e, por outro, sobreviver através do domínio sobre a última. Assim, exteriormente, recebemos e devolvemos os movimentos das coisas e dos corpos que nos cercam (as quantidades homogêneas), bem como, interiormente, experimentamos os inúmeros atributos destas coisas e destes corpos moventes (as qualidades heterogêneas). É por isso que, no plano fisiológico, quanto mais se complica o aparelho sensório-motor, mais se operam divisões e imobilizações sobre a mudança qualitativa. Daí a crítica de Bergson às chamadas faculdades do espírito, tais como a imaginação, a inteligência e a linguagem: ao aparecerem como o grau mais elevado desta complicação sensório-motora, constituem-se como o meio mais refinado de divisão e de imobilização da vida. Aqui, porém, a questão torna-se mais complexa porque, embora o aparelho sensório-motor opere divisões e imobilizações, sua finalidade última não é outra a não ser o próprio movimento. Eis por que, para Bergson, o maior propósito da inteligência não é a especulação, mas a ação. Agir inteligentemente é operar divisões e imobilizações sobre o devir, a fim de refazê-lo de acordo com as necessidades e os interesses do indivíduo. Trata-se, portanto, de algo prático e útil à vida. Mas trata-se também de uma ilusão, visto que o movimento é artificialmente produzido através do espaço, isto é, por meio de pontos, de segmentos, de partes justapostas e introjetadas pela inteligência sob a mudança contínua e indivisível da realidade. É por isso que, em seu ensaio *Bergson: a metafísica do Tempo*, James Arêas pode afirmar que a inteligência (...)

(...) substitui a nossa experiência móvel, plena e suscetível de um aprofundamento crescente; substitui a nossa experiência contínua por um extrato fixo, seco, vazio, um sistema de idéias gerais abstratas, tiradas da experiência, ou antes, de suas camadas mais superficiais. Impotente diante da realidade móvel, da fluidez de nossa experiência, a inteligência substitui essa experiência por sistemas abstratos, por idéias gerais.⁹⁴

A rigor, este processo de espacialização da mudança tem início na própria percepção. Perceber já pressupõe um esquadrinhamento e uma paralisação na proporção em que a continuidade indivisível da mudança aparece sob duas formas verificadas pelo dualismo vulgar: seja pelo movimento realizado por corpos e coisas (as quantidades homogêneas), seja pelos atributos no interior destas coisas e destes corpos moventes (as qualidades heterogêneas).

Nossa percepção, cujo papel é iluminar nossas ações, opera um seccionamento da matéria que será sempre excessivamente nítido, sempre subordinado às exigências práticas, sempre a ser revisto, por conseguinte.⁹⁵

Se Bergson defende a filosofia como um empirismo superior é porque, para ele, a percepção do movimento das coisas e dos corpos, bem como a sensação de seus atributos, não são senão signos que manifestam algo de mais latente, a saber, a mudança qualitativa. Bergson tinha conhecimento de que, mesmo sob a análise da ciência, a qualidade é uma ilusão na medida em que esconde um sem número de vibrações. Por exemplo, ao percebermos o verde de uma árvore frutífera, a percepção nos oferece uma qualidade sob a

⁹⁴ ARÊAS, James Bastos. *Bergson: a metafísica do Tempo, in Tempo dos Tempos*. Org. Marcio Doctors. RJ: Jorge Zahar Editor, 2003, p.137.

⁹⁵ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. SP: Martins Fontes, 2005, p. 225.

qual se encontra uma mudança qualitativa não percebida, a saber, o verdejar. Entretanto, esta ilusão é necessária à vida, visto que, através da percepção desta qualidade, um corpo vai, enquanto um centro de ação, ao encontro desta árvore, da qual colhe os frutos com os quais sacia sua fome.

O corpo é um centro de ação porque tem o poder de absorver os movimentos das coisas e dos corpos, isto é, as percepções enquanto signos das mudanças qualitativas externas. Nesta absorção, as percepções convocam as lembranças da Memória, de tal modo que ambas, numa coalescência físico-metafísica, formam as sensações. Estas podem, enquanto signos das mudanças qualitativas internas, transformar-se em reações físicas de acordo com as escolhas operadas pelo cérebro. Aqui fica claro que, ao contrário do que se acredita comumente, a teoria bergsoniana contempla não uma, mas pelo menos três escolhas ao longo do sistema sensório-motor. Ocorre que, antes da escolha operada pelo cérebro, dão-se as escolhas perceptivas e mnemônicas. A primeira escolha é aquela realizada no âmbito da percepção: conforme os interesses práticos e as necessidades úteis à vida, escolhem-se móveis e movimentos a partir da divisão da mudança.

No que diz respeito à percepção, nosso corpo, pelo lugar que ocupa a todo instante no universo, marca as partes e os aspectos da matéria sobre os quais teríamos ação: a percepção, que mede justamente nossa ação virtual sobre as coisas, limita-se assim aos objetos que influenciam atualmente nossos órgãos e preparam nossos movimentos.⁹⁶

Os móveis e os movimentos escolhidos excitam os corpos, os quais invocam as lembranças através das quais se reconhecem atentamente os objetos da excitação. Esta invocação das lembranças, por sua vez, envolve a segunda escolha, que se divide em duas

⁹⁶ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 207.

fases: inicialmente, elege-se um dos planos que constituem a Memória metafísica (translação); depois, opta-se por uma ou mais lembranças deste plano (rotação), de tal modo que, através da síntese com as percepções iniciais, formem um reconhecimento atento a partir do qual se produzem as sensações no interior dos corpos.

Em outras palavras, a memória integral responde ao apelo de um estado presente através de dois movimentos simultâneos, um de translação, pelo qual ela se dirige por inteiro ao encontro da experiência e se contrai mais ou menos, sem se dividir, em vista da ação, o outro de rotação sobre si mesmo, pelo qual se orienta para a situação a fim de apresentar-lhe a face mais útil. (...) No que diz respeito à memória, o papel do corpo não é de armazenar as lembranças, mas simplesmente escolher, para trazê-la à consciência distinta graças à eficácia real que lhe confere, a lembrança útil, aquela que completará e esclarecerá a situação presente em vista da ação final.⁹⁷

Como se sabe, Bergson propõe a imagem de um cone dividido em planos sobrepostos para esclarecer o conceito de Memória metafísica.

Figura

Podemos observar que, desde o vértice até a base do cone, a única diferença consiste na contração de cada um de seus planos. É que se a antiga percepção transforma-se em lembrança, esta passa a ocupar cada um dos planos da Memória ao mesmo tempo. Isso aponta para o fato de que, através da contração, tais planos diferenciam-se não em natureza,

⁹⁷ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 197, 198 e 207.

mas em grau. Quanto maior for o grau de contração de um plano, maior será a relação por semelhança entre as lembranças, donde se conclui que, nos planos mais contraídos, as lembranças imbricam-se, misturam-se e confundem-se, tornando-se mais impessoais. Ao contrário, quanto menor for o grau de contração de um plano, maior será a relação por contigüidade ou cronológica entre as lembranças, donde se conclui que, nos planos menos contraídos, as lembranças tornam-se mais pessoais. Daí a assertiva de Bergson segundo a qual as lembranças apresentam uma data e um lugar, ao ocupar a base do cone.

Tudo se passa portanto como se nossas lembranças fossem repetidas um número indefinido de vezes nesses milhares e milhares de reduções possíveis de nossa vida passada. Elas adquirem uma forma mais banal quando a memória se contrai, mais pessoal quando se dilata, e deste modo participam de um quantidade ilimitada de “sistematizações” diferentes. (...) ⁹⁸

No entanto, Deleuze tem razão ao dizer que, ao apontar o problema da atualização das lembranças, a teoria bergsoniana apresenta certos pontos obscuros. É que o termo contração é usado para explicar tanto os planos da Memória quanto a atualização das lembranças.

Donde a necessidade de não confundir os planos de consciência, através dos quais a lembrança se atualiza, e as regiões, os cortes ou os níveis do passado, de acordo com os quais varia o estado da lembrança, sempre virtual. Donde a necessidade de distinguir a contração ontológica intensiva, em que todos os níveis coexistem virtualmente, contraídos ou distendidos, e a contração psicológica, translativa, pela qual cada lembrança, em seu nível (por mais distendido que seja), deve passar para atualizar-se e tornar-se imagem. ⁹⁹

Com efeito, trata-se de contrações distintas, ainda que complementares: na Memória, a contração consiste no meio pelo qual seus planos diferenciam-se; já no processo de atualização, a contração constitui o modo através do qual os planos da

⁹⁸ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 198.

⁹⁹ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 52.

Memória oferecem suas lembranças às percepções iniciais. Se considerarmos que cada um destes planos da Memória possui a totalidade das lembranças, podemos entender a necessidade da contração na primeira fase da atualização: caso a infinidade de lembranças de um determinado plano não fosse contraída, não seria possível que certa percepção escolhesse a lembrança que mais lhe conviesse.

Mas, de algum modo, as contrações da atualização e da Memória também se completam. Para Bergson, todo universo está interligado através de uma mudança qualitativa contínua e indivisível. Assim, as percepções encontram-se menos em nós do que no mundo que nos rodeia, ou melhor, as percepções, enquanto divisões e imobilizações ilusórias desta mudança qualitativa contínua e indivisível, surgem no mundo e movem-se em nossa direção. É por isso que, no exterior, a percepção já se apresenta como um movimento, e mais, como uma quantidade homogênea da qual faz parte o próprio movimento, mas também o móvel que realiza este movimento, a saber, a matéria extensiva já recortada em coisas e em corpos moventes. Contudo, ao encontrar-nos, a percepção atrai, enquanto uma quantidade homogênea (movimento e móvel), uma ou mais lembranças de um dos planos da Memória com a qual formará a sensação. Esta, no entanto, também é ilusória porque, ao apresentar-se como uma sucessão descontínua de qualidades heterogêneas, oculta a continuidade indivisível da mudança qualitativa em nosso interior, ainda que, segundo Bergson, seja mais fácil intuir a mudança qualitativa através da sensação do que por meio da percepção. No sinal de trânsito, por exemplo, o motorista percebe exteriormente o movimento sucessivo das luzes coloridas, experimenta interiormente cada uma destas cores, mas não apreende a continuidade indivisível entre o verde, o amarelo e o vermelho, e mais, entre tais cores e si próprio. Pois, desde o *Ensaio*

sobre os dados imediatos da consciência, a intuição como método aparece como a apreensão imediata da duração, isto é, da mudança qualitativa que, a partir e através da atualização do passado em presente, constitui a própria quantidade homogênea. Daí a afirmação de Jean-Louis Vieillard-Baron segundo a qual (...)

(...) O Ensaio tinha mostrado brilhantemente que em toda quantidade há um elemento qualitativo que o conhecimento do mundo negligencia, mas que o filósofo deve reconhecer, pois a qualidade da duração é o que degenera em quantidade espacial, enquanto que em relação ao espaço quantitativo, quantificado e medido pela ciência, não podemos remontar à qualidade.¹⁰⁰

Ao criticar aquilo que define como dualismo vulgar, Bergson quer demonstrar que, ao invés de uma diferença de natureza, há somente uma diferença de grau entre a quantidade homogênea e a qualidade heterogênea. A quantidade homogênea e a qualidade heterogênea não possuem uma diferença de natureza entre si porque, embora sejam produtos artificiais respectivamente da percepção e da sensação, são produzidas a partir da mesma “matéria prima”: a mudança qualitativa.

Então um último ponto restaria elucidar: como se opera a contração, não mais, certamente, de movimentos homogêneos em qualidades distintas, mas de mudanças menos heterogêneas em mudanças mais heterogêneas? Mas a essa questão responde nossa análise da percepção concreta: essa percepção, síntese viva da percepção pura e da memória pura, resume necessariamente em sua aparente simplicidade uma multiplicidade enorme de momentos. Entre as qualidades sensíveis consideradas em nossa representação e essas mesmas qualidades tratadas como mudanças calculáveis, há portanto apenas uma diferença de ritmo de duração, uma diferença de tensão interior. Assim, através da idéia de tensão, procuramos suspender a oposição da qualidade à quantidade (...)¹⁰¹

¹⁰⁰ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Trad. Mariana de Almeida Campos. RJ: Vozes, 2007, p. 61.

¹⁰¹ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 288 e 289.

Então, se há uma diferença entre as duas, esta é necessariamente a de grau ou intensidade. A diferença de grau ou intensidade, por sua vez, corresponde à alteração, à variação, à modulação da contração de um dos planos na Memória no processo de atualização. Nas quantidades homogêneas, a mudança qualitativa possui um grau de heterogeneidade menor, uma vez que a contração é modulada em um nível tão baixo que, ao longo da atualização, este plano da Memória verte uma ou mais lembranças que, sempre em síntese com as percepções em nosso exterior, distendem-se a ponto de tornarem-se extensão material e, por conseguinte, coisas, corpos e movimento. Inversamente, na qualidade heterogênea, a mudança qualitativa tem um grau de heterogeneidade maior, já que a contração de um dos planos da Memória é modulada em um nível mais alto, de tal modo que, durante a atualização, este plano da Memória verte uma ou mais lembranças que, sempre em coalescência com as percepções em nosso interior, tornam-se atributos das coisas e dos corpos ao modo de qualidades fechadas e distintas umas das outras. Mas se a atualização por contração relaciona-se à Memória formada por planos diferentemente contraídos é porque as quantidades homogêneas (presente) são compostas por lembranças advindas de planos mais contraídos (passado), ou seja, de planos nos quais as lembranças reúnem-se por semelhança, ao passo que as qualidades heterogêneas (presente) são constituídas por lembranças oriundas de planos menos contraídos (passado), isto é, de planos nos quais as lembranças ligam-se por contigüidade ou cronologia, de tal maneira que possuem uma especificidade maior (data e lugar).

De fato, na teoria bergsoniana, a atualização aparece como um conceito complexo. Tal complexidade deve-se ao fato de que a atualização consiste numa espécie de linha divergente. Isso quer dizer que o atual requer o virtual como a sua condição de

possibilidade, embora o primeiro não se assemelhe nem tampouco se identifique ao segundo. É bem verdade que as percepções no presente escolhem as lembranças no passado através das relações de semelhança. Como foi colocado, elege-se um dos planos da Memória, do qual se convoca uma ou mais lembranças que melhor atendam às exigências práticas das percepções. No entanto, ao aderir à convocação, descrevendo o “movimento” do passado em direção ao presente, as lembranças divergem, mudam, diferenciam-se de si mesmas, de tal modo que, ao entrar em coalescência com as percepções, já não são o que eram no passado. Aqui também podemos notar um claro acento platônico: a atualização como um processo demiúrgico. Mas, enquanto em Platão, as Idéias são efetuadas sob o comando da identidade e da semelhança, já em Bergson, a semelhança limita-se apenas ao apelo do presente ao passado, já que a efetuação do passado ao presente dá-se por dessemelhança.

Figura

Nesta figura, podemos visualizar a lembrança atualizando-se por graus cada vez menores de semelhança. A princípio, a lembrança ao modo da idéia; em seguida, como imagem-lembrança; e por fim, sob a forma de percepção. Na verdade, Bergson não deixa claro o estatuto da lembrança ao modo da idéia. *Grosso modo*, diz que se trata de uma antiga percepção, isto é, uma percepção que, ao perder o caráter ativo, torna-se uma lembrança ao modo da idéia. Pois, para ele, esta é a grande diferença entre a percepção e a lembrança: a percepção age ao passo que a lembrança é.

Mas existe bem mais, entre o passado e o presente, que uma diferença de grau. Meu presente é aquilo que me interessa, o que vive em mim e, para dizer tudo, o que me impele à ação, enquanto meu passado é essencialmente impotente. Detenho-me nesse ponto. Opondo-o à percepção presente, iremos compreender melhor a natureza daquilo que chamamos “lembrança pura”.¹⁰²

Diz também que, através da atualização, as lembranças ao modo das idéias são capazes de intervir na mudança qualitativa, contribuindo para a produção das sensações e das ações indeterminadas e imprevisíveis, isto é, fenômenos da ordem do novo e da liberdade. Isso encontra confirmação na análise operada por François Meyer pela qual (...)

(...) Cada um de nossos estados concentra dentro de sua indivisibilidade todo o passado, ao qual se acrescenta o presente. Nenhum jamais se identifica nem tampouco se assemelha completamente a outro, pois dois estados jamais poderiam ter o mesmo passado com o qual se reflete. Não se assemelhando a nada que o precede, cada momento é radicalmente novo, sem medida comum com o passado. Esse é “um momento original de uma história não menos original”, uma autêntica criação, como a obra de um autor.¹⁰³

Ora, se as lembranças ao modo das idéias interferem na mudança qualitativa, podemos fazer hipótese no sentido de que se trata de qualidades. Mas podemos chegar à mesma conclusão caso consideremos o fato de que, na condição de antigas percepções ou mesmo de ex-sensações, as lembranças não podem ser senão qualidades. Curiosamente, na teoria bergsoniana, a percepção assoma como uma qualidade atual e ilusória, ao passo que a lembrança aparece como uma qualidade virtual e real. A percepção é uma qualidade atual porque se encontra no presente cujos atributos são a atividade, a transitoriedade de si para consigo, a posteridade de si para com o passado que lhe é anterior e a simultaneidade entre si e o passado que também lhe é contemporâneo. Mas igualmente é uma ilusão porquanto

¹⁰² BERGSON, Henri. Op. cit. p. 186.

¹⁰³ MEYER, François. *Bergson*. Paris: Bordas, 1985, p. 38.

resulta da divisão e da imobilização arbitrárias da mudança qualitativa. Por outro lado, a lembrança é uma qualidade virtual já que, antes da atualização, ocupa o passado cujas propriedades são a inatividade, a permanência de si para consigo, a anterioridade de si para com o presente que lhe é posterior e a simultaneidade entre si e o presente com o qual coexiste. Sua realidade é determinada pela primeira propriedade do passado, a permanência, visto que ela é sem agir, ou antes, é porque não age.

Contudo, desde que a percepção faz uma escolha, encetando o processo de atualização, a lembrança apresenta uma dessemelhança pela qual deixa de ser uma idéia para torna-se uma imagem: a imagem-lembrança. Segundo Bergson, tal “diferenciação” deve-se ao fato de que, através da atualização, a lembrança afasta-se do passado ao mesmo tempo em que se aproxima do presente. Aqui, devemos observar que, no Tempo ao modo do presente, a mudança qualitativa é contínua e indivisível, de tal modo que ela se estende ao infinito. Isso significa que a mudança qualitativa é extensa. Ocorre que toda extensão é matéria. Mas a matéria é necessária e imediatamente imagem, uma vez que, tal como entende Bergson, a percepção e o percebido são o mesmo. É por isso que, ao aproximar-se do presente, a lembrança torna-se imagética, embora ainda não tenha adentrado a mudança qualitativa através da síntese com a percepção.

Pois, ao misturar-se à percepção, a lembrança sob a forma da imagem ganha a atividade da qual carecia ao modo da idéia. Na verdade, de certo maneira, ela deixa de ser lembrança, ainda que mantenha relações com a Memória na qual se encontrava. Do contrário, como reconheceríamos a influência do passado sobre o presente? Por isso, Bergson alerta-nos sobre a dificuldade em traçar com clareza as linhas que separam cada uma das fases da lembrança ao longo da fase de atualização.

Simbolizando esses três termos pelos segmentos consecutivos AB, BC, CD de uma mesma reta AD, pode-se dizer que nosso pensamento descreve essa reta num movimento contínuo que vai de A a D, que é impossível afirmar com precisão onde um dos termos acaba, onde começa o outro.¹⁰⁴

De idéia à imagem-lembrança, de imagem-lembrança à percepção, a atualização da lembrança testemunha o processo através do qual o passado vai ao encontro do presente a fim de realizar a maior das sínteses: a síntese temporal. Neste ponto, no entanto, devemos retornar ao segundo capítulo deste trabalho, onde apresentamos e analisamos a crítica de Kant ao conceito de síntese em Platão. No platonismo, através da imitação, a coisa sensível no presente participa da Idéia no passado, o que também evidencia uma síntese temporal. Para Kant, porém, tal síntese não é possível, já que se trata de dois Tempos distintos por natureza e, por conseguinte, auto-excludentes. É como se tentássemos misturar a água ao azeite - uma mistura impossível. Pois uma das maiores realizações teóricas de Bergson foi a de formular uma nova e engenhosa solução para o problema levantado por Kant. Segundo ele, a referida síntese não somente é possível como também é necessária porquanto, antes de uma diferença de natureza, há uma diferença de grau entre o passado e o presente. É que, se o passado apresenta inúmeros graus de contração, o presente não é senão o grau mais contraído do passado (coexistência e coextensão). Daí por que, ao buscar o presente a fim de operar a grande síntese, o passado acaba encontrando a si mesmo. Mas, se o presente é o grau mais contraído do passado, significa que, em consequência desta situação-limite, há também uma diferença de natureza entre o presente e o passado. Para além da simultaneidade enquanto uma natureza em comum, o passado é inativo, permanente e anterior, ao passo que o presente é ativo, transitório e posterior. Donde por que, ao

¹⁰⁴ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 156.

encontrar a si mesmo, o passado encontra igualmente o outro, ou seja, o presente. Portanto, podemos concluir que o presente é e não é o passado, o que, longe de configurar uma contradição lógica, constitui um paradoxo estrutural do próprio Tempo.

A redescoberta do Tempo ao modo do passado é a maior contribuição de Bergson para o pensamento filosófico. Trata-se do passado sob a forma da Memória, a Memória metafísica, uma Memória que, ao invés de ser uma faculdade superior de um suposto sujeito transcendental ou uma mera propriedade do cérebro, constitui-se como uma virtualidade assubjetiva, impessoal e pré-individual, ao mesmo tempo em que se constitui como a condição sob a qual se produzem as subjetividades em geral. Donde por que concordamos com Bento Prado Júnior para quem (...)

(...) Se a redução bergsoniana instaura (...) um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte. Pelo contrário, é a partir da noção de indeterminação ou de introdução de novidade que assistiremos, interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade.¹⁰⁵

Se considerarmos que a liberdade é o problema de fundo do pensamento bergsoniano, poderemos entender a razão pela qual o filósofo francês elabora tal teoria. A liberdade requer a emergência do novo. O novo, por sua vez, exige uma criação absolutamente imprevisível e indeterminada. Entretanto, no presente, tanto a qualidade como a quantidade podem ser previstas e predeterminadas. É que ambas resultam da divisão, da imobilização e da seleção artificiais da mudança qualitativa. Talvez o exemplo mais claro disto seja a própria ciência, âmbito no qual se opera uma redução da

¹⁰⁵ PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*. SP: EDUSP, 1988, p. 145 e 146.

complexidade do real, de tal modo que, através de poucas variáveis, formulam-se problemas para soluções já dadas de antemão. Mas se, no presente, a mudança qualitativa caracteriza-se pela indeterminação e imprevisibilidade, o que lhe confere tais características? A qualidade, responde Bergson, mas a qualidade virtual e real, ou seja, a lembrança. Tal como foi colocado anteriormente, o estatuto da lembrança pode ser entendido de acordo com duas chaves: por um lado, ao perder o caráter ativo, a percepção ou mesmo a sensação torna-se uma lembrança na proporção em que é retrojetada sobre a Memória metafísica; por outra, ao ocupar esta Memória, a lembrança pode ganhar uma nova atividade na medida em que seja atualizada. Trata-se de uma atualização por dessemelhança, uma vez que a lembrança sofre uma transformação qualitativa ao longo deste processo. Mas, além de ser paciente, a lembrança também é agente. Ocorre que, ao entrar em coalescência com a percepção que a atraiu, a lembrança cria uma nova sensação. Isso somente é possível porque, sob a percepção enquanto uma qualidade atual e ilusória, há a mudança qualitativa interior sobre a qual intervém a lembrança enquanto uma qualidade virtual e real. Pois a intervenção da lembrança sobre a mudança qualitativa interior não é senão o limite extremo do processo de atualização por “diferenciação”.

Isso significa que, através do processo de atualização por “diferenciação”, a qualidade é capaz de criar o novo e, por conseguinte, ensejar a liberdade. Entretanto, uma questão impõe-se de imediato: se a emergência do novo e da liberdade exige não menos do que uma diferenciação radical, a qualidade é realmente capaz de tal radicalidade? Ao escrever *Diferença e Repetição*, Deleuze desenvolve uma teoria monumental sobre o tema em questão. Para ele, a diferenciação radical não passa pela qualidade, nem tampouco pela quantidade, mas pela intensidade. Conquanto não se possa negar a “diferenciação”

qualitativa, esta já se encontra por demais submetida às relações de identidade, de semelhança, de analogia e de oposição. Para tanto, faz-se necessário outra diferenciação, uma diferenciação radical, uma diferenciação que é primeira em relação ao diferenciado que é segundo. Por isso, não se trata de uma diferenciação em que uma coisa se diferencia de outra coisa ou mesmo de si própria, a exemplo do que acontece com a qualidade, ainda que esta seja impulsionada à força da primeira diferenciação. Pois tudo é uma questão de força, de potência, de intensidade. É a força que distingue a primeira da segunda diferenciação, de tal maneira que Deleuze chega a lhe dar outro nome: diferença. A diferenciação é a própria Diferença diferenciando-se, a Diferença pura, a Diferença como a potência a partir da qual se operam as diferenciações, donde se conclui que ela não é qualitativa nem tampouco quantitativa, mas intensiva. Neste capítulo, porém, não nos cabe detalhar a teoria deleuzeana da Diferença. Por enquanto, basta que se compreenda a questão da “diferenciação” qualitativa. Ao contrário do que pensava Bergson, o processo de atualização de uma suposta qualidade virtual e real não é capaz de criar o novo nem de ensejar a liberdade, visto que se trata de uma diferenciação ainda circunscrita aos limites do Mesmo. Aqui, o limite não é outra coisa a não ser um sinal de incapacidade, de impotência, de ausência desta força pela qual o mundo livremente se renova. É bem verdade que, ao conceber o conceito de contração, Bergson intui a necessidade de uma diferenciação intensiva. Para ele, a contração estrutura a Memória, assim como opera a atualização das lembranças. O problema é o de que, na contração, ainda se trata de uma “força” exercida sobre pretensas qualidades virtuais e reais (as lembranças): na Memória, a contração comprime as lembranças em diferentes graus, ao passo que, na atualização, a contração modela e transforma as lembranças. Este conceito de força é o que, por vezes, leva Bergson a pensar na qualidade virtual e real (a lembrança) em termos de intensidade.

A memória, portanto, tem seus graus sucessivos e distintos de tensão e de vitalidade, difíceis de definir (...) Há sempre algumas lembranças dominantes, verdadeiros pontos brilhantes em torno dos quais os outros formam uma vaga nebulosidade.¹⁰⁶

É nesse sentido que, correndo o risco de cairmos numa certa tautologia, devemos dividir o misto mal formado dentro do próprio pensamento de Bergson: a qualidade é qualitativa, ao passo que a intensividade é intensiva - ainda que a primeira possa decorrer da segunda. Enquanto a diferenciação qualitativa é delimitada pela semelhança e pela identidade, a diferenciação intensiva (diferença) desconhece tais limites, de tal modo que vai ao encontro da singularidade. Outro conceito importante no âmbito da filosofia deleuzeana, a singularidade contrapõe-se aos princípios da identidade, da semelhança, da analogia e da oposição, ao revelar a força, a potência, a intensidade de uma diferenciação radical sem a qual o mundo não poderia livremente se renovar.

Com isso, é possível compreender que, desde que as qualidades atuais e ilusórias (as percepções e as sensações dos corpos físicos) são retro-jetadas do presente sobre o passado, onde pretensamente se tornam qualidades virtuais e reais (as lembranças da Memória metafísica), Bergson re-encobre aquilo que havia redescoberto para a filosofia: justamente o Tempo ao modo do passado. Se o metafísico engendra o físico, se o virtual produz o atual, se o passado funda o presente, é porque, tal como tentamos mostrar nesta

¹⁰⁶BERGSON, Henri. Op. cit. p. 199 e 200.

análise final, o passado é ocupado não por qualidades, mas por singularidades cuja atualização por diferenciação intensiva cria o presente enquanto a temporalidade na qual assomam o novo e a liberdade. Daí, inclusive, a crítica de Heidegger ao conceito de Tempo qualitativo formulado por Bergson.

O Tempo enquanto intratemporalidade surge, no entanto, de um modo essencial de temporalização da temporalidade originária. Esta origem diz que o Tempo “no qual” nasce e perece um ente simplesmente dado é um fenômeno autêntico do Tempo e não a exteriorização para o espaço de um “Tempo qualitativo”, como pretende fazer crer a interpretação do Tempo feita por Bergson, que, do ponto de vista ontológico, é inteiramente insuficiente e indeterminada.¹⁰⁷

Curiosamente, uma crítica que parece ecoar ao fundo do próprio pensamento de Deleuze.

Em sua própria natureza, a diferença nem é qualitativa nem é extensiva. Observemos, primeiramente, que as qualidades têm muito mais estabilidade, imobilidade e generalidade do que às vezes se diz. Trata-se da ordem das semelhanças. (...) É certo que uma diferença qualitativa não reproduz ou não exprime uma diferença de intensidade. Mas, na passagem de uma qualidade a outra, mesmo sob o máximo de semelhança o de continuidade, há fenômenos de não correspondência e de patamar, de choques de diferenças, de distâncias, todo um jogo de conjunções de disjunções, toda uma profundidade que forma uma escala graduada, mais que uma duração propriamente qualitativa. (...) Em suma, nunca haveria diferenças qualitativas, assim como não haveria diferenças quantitativas, se não houvesse a intensidade capaz de constituir umas na qualidade e outras no extenso, mesmo que ela pareça se distinguir numas e noutras. Eis por que a crítica bergsoniana da intensidade parece pouco convincente. (...) É espantoso que Bergson não tenha definido a duração qualitativa como indivisível, mas como aquilo que muda de natureza ao dividir-se, como aquilo que não para de dividir-se ao mudar de natureza.¹⁰⁸

Mas, uma vez redescoberto o Tempo ao modo do passado para a filosofia contemporânea, seu reencobrimento não perdurará por muitos séculos, a exemplo do que aconteceu desde Platão até Bergson. É que, desta feita, a redescoberta foi mais potente do que o reencobrimento. Por isso, poucas décadas depois, Deleuze poderá visualizar a parte

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (parte 2)*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p. 128.

¹⁰⁸ DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rj: Graal, 1988, p. 381 e 382.

mais importante da redescoberta do Tempo ao modo do passado no pensamento de Bergson. Refiro-me à relação entre o Tempo e a liberdade. Se o passado cria o presente, significa que o Tempo opera por autodeterminação. Nesta operação, no entanto, o Tempo determina-se não como o si, mas enquanto o outro, já que, apesar do problema da qualidade, trata-se de uma diferenciação pela qual o passado cria o presente enquanto o modo temporal em que emergem o imprevisível, o indeterminado e o absolutamente novo. É por isso que, para Bergson, o mundo renova-se através da duração, isto é, por meio da influência renovadora do passado sobre o presente. Portanto, ainda que a duração seja uma, mostrando o monismo do Tempo, ela também é múltipla, já que as coisas e os seres vivos duram, isto é, renovam-se de maneira diferente, o que também revela seu pluralismo. Donde outro maravilhoso paradoxo temporal: a duração é igual para todos, embora seja diferente para cada um - univocidade do Ser. É que, por um lado, o passado sempre se atualiza por diferenciação, mas, por outro, uma atualização nunca é igual à outra, diferença que corresponde aos diferentes graus de potência, razão pela qual, na matéria em geral, a orgânica distingue-se da inorgânica; na matéria orgânica, as espécies distinguem-se uma das outras; e, na espécie, cada indivíduo distingue-se dos demais. Segue-se daí que, por exemplo, a pedra, o animal e homem duram, embora a duração seja diferente em cada um dos mesmos.

Agora, se considerarmos que a atualização por diferenciação do passado em presente consiste na duração; que a duração envolve a renovação do mundo no presente; e que a renovação sinaliza para a liberdade, visto que o novo pressupõe uma diferença sem semelhança nem identidade; chegamos à conclusão de que os indivíduos que constituem o mundo são livres. No entanto, concluímos também que se trata de uma liberdade

heterogênea, já que cada um deles é livre de acordo com sua própria duração. Como foi colocado, a duração é uma para todos, ao mesmo tempo em que são várias para cada um. Esta variedade de durações remete às diversas atualizações, as quais, por sua vez, envolvem diferentes intensidades. Eis por que a liberdade atual é a última expressão da potência virtual, e mais, por que a heterogeneidade da liberdade no presente deve-se à diferença de potência no passado. É por isso que, recorrendo ao exemplo anterior, podemos dizer que a pedra, o animal e o homem são livres, embora a liberdade seja diferente em cada um destes indivíduos. Se a diferença de liberdade deve-se à diferença de potência, significa que a liberdade apresenta-se como uma diferença de grau entre eles. Daí por que, ainda que todos os indivíduos sejam livres, a liberdade do animal é mais intensa do que a da pedra, assim como a liberdade do homem é mais intensa do que a do animal. É bem verdade que não se deve confundir as intensidades físicas com as intensidades metafísicas: enquanto estas correspondem ao desenvolvimento das diferentes linhas de força, aquelas dizem respeito aos diferentes graus da força, ou seja, às diferentes manifestações destas diferentes linhas de força. As linhas de desenvolvimento estão para o poder de criação, assim como as manifestações estão para a emergência do novo e, por conseguinte, da liberdade. Assim, quando queremos saber se um indivíduo é livre, perguntamos sobre o seu poder de criação. E quando queremos saber qual dos indivíduos é o mais livre, indagamos sobre o maior poder de criação dentre os mesmos. A intensidade, a potência, o poder de criação do novo mede a liberdade de todos os indivíduos em geral, assim como de cada indivíduo em particular. Daí a diferença de liberdade do homem para o animal, e do animal para a pedra. Ainda que todos sejam livres, em virtude do poder de criação do novo, o homem é mais livre do que o animal, assim como o animal é mais livre do que a pedra.

Mas o que Bergson também nos ensina é que a liberdade do homem difere não apenas em grau, mas também em natureza. É que, para além de ser criado pela potência através do processo de atualização por diferenciação, a exemplo do que acontece aos demais indivíduos com os quais convive, o homem também pode criar-se, engendrar-se, produzir-se, o que atesta uma liberdade tão potente, tão intensa, em grau tão elevado que a mesma adquire outra natureza. Contudo, se prestarmos atenção, ficará claro que esta liberdade do homem não é uma possibilidade, nem tampouco uma necessidade, mas uma virtualidade. Tal liberdade não é uma possibilidade já que não está dada por antecipação. Mas também não é uma necessidade visto que o homem nem sempre se cria. Ela é uma virtualidade porque implica uma atualização por diferenciação a partir da potência ou de uma linha de força que opera por auto-afetação. Isso significa que, nos indivíduos em geral, a liberdade é passiva, ao passo que, no homem, ela pode ser ativa. Somente pode, pois, tal como entende Bergson, a liberdade do homem nem sempre alcança a sua potência máxima. Por isso, a afirmação de Jankélévitch não nos parece suficiente.

O Tempo é irreversível da mesma maneira que o homem é livre: essencialmente e totalmente. A liberdade não é algum atributo do homem – como se, além das várias propriedades que servem para definir sua essência (por exemplo, ser dotado de razão, ser feito para a vida em comum), o homem oferecesse esta particular característica suplementar de ser livre.¹⁰⁹

Se nos ativermos à liberdade em geral, o homem é essencialmente livre. Contudo, se considerarmos a liberdade em sua diferença de grau, evidencia-se o problema de sua intensificação. É que intensificar a liberdade significa passar de um grau menor para um

¹⁰⁹ JANKÉLÉVITCH, V. *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion, 1974, p.78.

grau maior, o que implica ultrapassar a resistência oferecida pelo hábito ao poder de criação do novo. No entanto, a intensificação da liberdade torna-se um problema quando o poder de criação do novo sucumbe ao hábito. Ocorre que, neste caso, não se realiza a passagem entre os graus de liberdade porque não se empreende a ultrapassagem da resistência. Portanto, ainda que a liberdade em geral permaneça, o hábito impede a passagem de um grau ao outro. Todavia, caso a resistência seja ultrapassada, a liberdade pode ser intensificada. Pois, ao alcançar o seu grau mais elevado, a liberdade muda de natureza. O que era uma liberdade onde os indivíduos em geral eram criados como o novo torna-se uma liberdade em que o homem cria-se como o novo. Esta autocriação testemunha o grau mais elevado ao qual pode chegar a liberdade passiva, bem como a emergência de outra liberdade, uma liberdade de natureza diferenciada, a liberdade ativa. O que Bergson observa, no entanto, é que, desde o maior até o menor grau de liberdade, existe um sem-número de outros graus pelos quais o homem também pode ser livre. Ademais, ele chama atenção para o fato de que, conforme o grau de contração através da qual se atualizam as lembranças dos planos mais ou menos contraídos da Memória, a liberdade do homem varia em intensidade. Eis por que, em *Matéria e memória*, Bergson concebe uma determinada tipificação do homem de acordo com o poder de diferenciação, de renovação e de criação, o que, em última análise, pode escandir a própria a liberdade.

O que caracteriza o homem de ação é a prontidão com que convoca em auxílio de uma situação dada todas as lembranças a ela relacionadas; mas é também a barreira insuperável que encontram nele, ao se apresentarem ao limiar da consciência, as lembranças inúteis ou indiferentes. Viver no presente puro, responder a uma excitação através de uma reação imediata que a prolonga, é próprio de um animal inferior: o homem que procede assim é um impulsivo. Mas não está melhor adaptado à ação aquele que vive no passado por mero prazer, e no qual as lembranças emergem à luz da consciência sem proveitos para a situação atual: este não é mais um impulsivo, mas um sonhador.¹¹⁰

¹¹⁰ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 179.

De todo modo, através da duração é que os indivíduos em geral, o que inclui o próprio homem, são livres. Trata-se de uma liberdade passiva, uma vez que, conquanto os indivíduos se renovem de modo imprevisível e indeterminado, a renovação não é senão um efeito do Tempo. No entanto, ao chegar à sua potência máxima, a liberdade ganha atividade. A liberdade ativa também atesta uma renovação deste indivíduo chamado homem de modo imprevisível e indeterminado. Mas, diferente da liberdade passiva cuja renovação dos indivíduos em geral é determinada pela autodeterminação do Tempo (determinação do passado sobre o presente), a liberdade ativa é aquela em que o homem renova-se por autodeterminação ao modo do Tempo. Embora Bergson não tenha chegado a estas últimas conclusões, seu pensamento parece apontar exatamente neste sentido e nesta direção: em virtude da autocriação, o homem é alçado à condição de Tempo, embora este seja assubjetivo, impessoal e pré-individual - o HomemTempo ao modo do passado.

(...) é o sentimento que temos de sermos criadores de nossas próprias intenções, de nossas decisões, de nossos atos e, por isso mesmo, de nossos hábitos, de nosso caráter, de nós mesmos. Artesãos de nossa vida, até mesmo artistas quando o queremos, trabalhamos continuamente na modelagem, com a matéria que nos é fornecida pelo passado e pelo presente, pela hereditariedade e pelas circunstâncias, de uma figura única, nova, original, imprevisível como a forma dada à argila pelo escultor.¹¹¹

¹¹¹ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 106 e 107.

IV- Heidegger e a redescoberta do futuro

No capítulo anterior, procuramos demonstrar duas hipóteses fundamentais: 1) à esteira de Platão, Bergson re-descobre o Tempo ao modo do passado; 2) Bergson re-encobre o Tempo ao modo do passado através da retrojeção do conceito de qualidade. Pois, no presente capítulo, também tentaremos demonstrar duas hipóteses basilares: 1) à esteira de Kant, Heidegger re-descobre o Tempo ao modo do futuro; 2) Heidegger re-encobre o Tempo ao modo do futuro por meio da projeção do conceito de possibilidade.

De acordo com *O Conceito de Tempo*, obra publicada a partir de uma conferência pronunciada em Masburgo, em 1924, podemos dizer que Santo Agostinho foi quem primeiro despertou a atenção de Heidegger para a questão do Tempo. É que, no Livro XI de suas *Confissões*, Santo Agostinho elabora a seguinte pergunta: Que é o Tempo? (*Quid est tempus?*). Para Heidegger, embora Santo Agostinho não tenha desenvolvido tal questão a contento, já que submete o Tempo ao poder da alma, trata-se de uma questão orientadora do pensamento.

Por um lado, permite a diferenciação entre os conceitos de Tempo e de eternidade.

O filósofo não crê. Quando o filósofo planta a questão do Tempo, então está disposto a compreender o Tempo a partir do Tempo, concretamente a partir do αει, conceito que se apresenta como a eternidade, mas que no fundo constitui uma mera derivação da esfera temporal.¹¹²

¹¹² HEIDEGGER, Martin. El concepto de *Tiempo*. Trad. Raúl Gabás Pallás e Jesús Adrián Escudero. Madri: Editorial Trotta, 2003, p. 25.

Por outro, possibilita pensar o Tempo não como interioridade (o Tempo interior à consciência do sujeito), nem como exterioridade (o Tempo da natureza no qual se encontram os entes em geral, o que inclui o próprio sujeito), mas como aquilo a partir do qual se constitui a estrutura ontológica do homem.

Se o Tempo se compreende na forma exposta acima, então se esclarece a seguinte afirmação tradicional sobre o Tempo: o Tempo é o genuíno “*principium individuationes*”. Embora geralmente tal afirmação se entenda como sucessão irreversível, ou seja, como o Tempo do presente e da natureza, (...) o ser-á, que vive no modo do termo médio, através do ser futuro da antecipação, manifesta-se como a singularidade irrepitível de seu destino único, na possibilidade de um passado peculiarmente seu.¹¹³

Eis por que, no último parágrafo desta conferência, Heidegger afirma que a pergunta “Que é o Tempo?” converte-se na questão “Quem é o Tempo?”, ou ainda, “Somos nós mesmos o Tempo?”, e mais precisamente, “Sou eu o meu Tempo?”¹¹⁴. Com isso, Heidegger esboça as primeiras linhas de uma analítica existencial, isto é, uma investigação sobre a temporalidade enquanto o sentido do ser do homem (*Dasein*).

De fato, *O conceito de Tempo* constitui uma síntese introdutória aos principais conceitos que irão nortear as análises de sua primeira grande obra, a saber, *Ser e Tempo*. Como foi dito, além de diferenciar o Tempo ontológico dos Tempos subjetivo e objetivo, mostra que o ser do *Dasein* é constituído pela própria temporalidade ontológica. Mas em que consiste tal temporalidade? Para Heidegger, a temporalidade ontológica do *Dasein* consiste no fenômeno da possibilidade. É que, através da possibilidade, o *Dasein* pode “ser” quem ele “é”, ou seja, um ente cujos possíveis modos (*Wie*) de ser permitem um “movimento” transcendente e finito. Então, através desta transcendência finita, o *Dasein*

¹¹³ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 59.

¹¹⁴ Id. ib. p.60.

pode partir de seus antigos modos de ser já efetuados por si mesmo no passado (a facticidade), ultrapassar os demais entes (os outros e as coisas em geral) com os quais se relaciona através destes modos de ser no presente (a decadência) e escolher seus novos modos de ser no futuro (a existencialidade). Mas, se a temporalidade ontológica do *Dasein* consiste na possibilidade; se a possibilidade confunde-se com os modos de ser; e se os modos de ser correspondem à temporalidade ontológica (passado, presente e futuro); significa que o ser do *Dasein* é a sua própria temporalidade.

Resumindo: poderíamos dizer: o Tempo é equiparável ao ser-aí. O ser-aí é o respectivamente meu, que pode apresentar a modalidade do respectivo futuro na antecipação (...), mas através do indeterminado ter-sido. O ser-aí sempre se encontra em um modo de seu possível ser temporal. O ser-aí não é o Tempo, mas a temporalidade. Por isso, a afirmação fundamental de que o “Tempo é temporal” é a definição mais própria, não constituindo nenhuma tautologia (...)¹¹⁵

Ocorre que, já nesta conferência, ao analisar o Tempo ontológico enquanto ser do *Dasein*, Heidegger chama a atenção para o fato de que “o fenômeno fundamental do Tempo é o futuro”¹¹⁶. Segundo ele, o futuro é o fenômeno fundamental do Tempo porque exerce certo pre-domínio sobre o passado e o presente. O predomínio do futuro acontece na medida em que o passado caracteriza-se por modos de ser sempre já escolhidos, efetuados e assumidos pelo *Dasein*, de tal modo que se apresentam como modelos, paradigmas, referências a partir dos quais o *Dasein* estabelece diferentes relações consigo mesmo, com os outros e com as coisas no presente. Isso significa que os modos de ser não são senão as próprias possibilidades de existência do *Dasein*. Mas toda possibilidade, seja ela qual for, necessariamente sempre é um fenômeno relativo ao futuro, razão pela qual a escolha de novos modos de ser constitui-se como um “movimento” de antecipação (*Vorlaufen*). É por

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martin. Op. cit p. 58 e 59.

¹¹⁶ Id. ib. p. 47.

isso que, sem ainda aprofundar a análise de tais questões, é possível dizer que, para Heidegger, o passado ontologicamente próprio sempre é o “passado-do-futuro”.

Este respectivo ter-sido leva o ser-aí inexoravelmente à singular possibilidade de ser mesmo, pois permite estar inteiramente sobre suas próprias pernas. (...) É que a antecipação do ter-sido, põe ante o ser-aí a possibilidade mais extrema, é a realização fundamental da interpretação do ser-aí.¹¹⁷

Assim como o presente ontologicamente próprio sempre é o “presente-do-futuro”.

A possibilidade de aceder à história se funda na possibilidade segundo a qual um presente sabe, em cada caso, ser futuro. Este é o princípio de toda hermenêutica. É um princípio que diz algo sobre o ser do ser-aí, que é a historicidade mesma.¹¹⁸

Mas, nesta conferência, o que também faz observar Heidegger é que, de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* encontra-se no Tempo ôntico. Trata-se de um Tempo vulgar, prosaico, ordinário, um Tempo no qual o presente ôntico predomina sobre o futuro e o passado. Tal predominância deve-se ao fato de que, no presente ôntico, esse ente chamado *Dasein* foge e esquece que é o Tempo próprio no sentido ontológico-existencial, tornando-se um ente determinado pelos demais entes (os outros e as coisas) no Tempo, um Tempo cujas características são a irreversibilidade e a homogeneidade. O Tempo ôntico é homogêneo porque é constituído pela seqüência indiferenciada de agoras, mas também é irreversível porquanto os agoras que se tornam passado não podem retornar ao presente.

¹¹⁷ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 46.

¹¹⁸ Id. ib. p. 57 e 58.

Portanto, trata-se da antítese do Tempo ontológico, qual seja, um fenômeno heterogêneo visto que se confunde com os diversos modos de ser do *Dasein*, mas também um fenômeno reversível já que, uma vez escolhido um ou vários modos de ser no futuro, os mesmos tornam-se o passado a partir do qual o *Dasein* pode ganhar o presente.

De todo modo, Heidegger faz questão de pontuar que, desde a referida conferência, o Tempo ôntico, no qual se verifica uma predominância deste presente, não é um acidente, mas uma necessidade estrutural do próprio ser do *Dasein*. E isso ao menos por sete razões que ora elencamos: 1) de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* é determinado pelos demais entes (os outros e as coisas) no Tempo ôntico; 2) esta determinação dos entes em geral sobre o *Dasein* leva-o à fuga e ao esquecimento de sua condição de Tempo; 3) tal fuga e esquecimento são a condição de possibilidade da lembrança de sua condição de Tempo e, por conseguinte, da escolha de novos modos de ser no futuro; 4) uma vez escolhidos os novos modos de ser no futuro, estes se tornam passado; 5) a partir dos modos de ser no passado, o *Dasein* pode estabelecer relações diferenciadas com os demais entes no presente; 6) tais relações tendem ao fenômeno da cristalização, o qual, mais uma vez, impede o *Dasein* de fazer novas escolhas à medida que lhe impõe as mesmas escolhas, quando então recai no esquecimento de sua própria condição de Tempo e retorna ao Tempo ôntico no qual é determinado pelo demais entes; 7) a recaída no esquecimento de sua própria condição de Tempo somente é possível porque, originariamente, o ser do *Dasein* é Tempo. É por isso que, em última análise, o ôntico é determinado pelo ontológico, assim como o ontológico possui uma estrutura da qual faz parte o ôntico.

Pois, em *O conceito de Tempo*, Heidegger já se refere à estrutura ontológica do *Dasein* pelo nome de *cura* (*Sorge*). A *cura* - palavra latina cuja tradução literal é cuidado - é uma estrutura formada por três partes: a existencialidade (*Existenzialität*), a facticidade (*Faktizität*) e a de-cadência (*Verfallen*). Na existencialidade, o ser do *Dasein* escolhe suas próprias possibilidades no futuro, de tal modo que se caracteriza como um ser-adiante-de-si-mesmo; na facticidade, o ser do *Dasein* efetua tais possibilidades no passado, caracterizando-se como um ser-em (*In-sein*) ou ser-no-mundo; na de-cadência, o ser do *Dasein*, a partir da escolha no futuro e da efetuação no passado, estabelece novas relações com as coisas e os outros no presente, de tal forma que se caracteriza como um ser-junto e um ser-com, respectivamente. Mas o problema se complica porque, por um lado, o ser do *Dasein* está lançado nas possibilidades do passado desde sempre, e, por outro, ao estar lançado nas possibilidades do passado, o ser do *Dasein* está relacionado aos demais entes intramundanos no presente, relação através da qual os últimos exercem um domínio sobre o primeiro de início e na maior parte das vezes, donde por que o ser do *Dasein*, ao invés de estabelecer novas relações com os entes, apenas repete velhas relações de acordo com antigos, decrépitos e requentados modos de ser, sempre sob o signo do ser-junto e do ser-com. Ocorre que, não se apropriando de seus novos modos de ser, o ser do *Dasein* não se apropria de sua possível totalidade e ipseidade. Por isso, na de-cadência, o ser do *Dasein* encontra-se, de início e na maior parte das vezes, num sentido im-próprio de ser, ainda que, a partir do sentido de im-propriedade da de-cadência, o ser do *Dasein* sempre possa restaurar o sentido próprio na de-cadência, o que se desdobra na existencialidade e na facticidade.

De todo modo, em *O conceito de Tempo*, o “estado” de im-propriedade da de-cadência já é designado por Heidegger pelo nome de medianidade cotidiana, o que remete diretamente ao problema do hábito, isto é, da repetição do mesmo, inclusive sob a forma da tradição.

No termo médio do ser-aí cotidiano não se dá nenhuma reflexão sobre o eu e a mesmidade; e apesar disto o ser-aí se tem a si mesmo. Se encontra consigo mesmo. Dá consigo naquilo que normalmente se ocupa. (...) Como termo médio a interpretação do ser-aí está dominada pela cotidianidade, por aquilo que se costuma dizer sobre o ser-aí e sobre a vida humana, está dominada pelo “uno”, pela tradição.¹¹⁹

Antecipando a obra *Ser e Tempo*, tal conferência vai mostrar que a medianidade cotidiana da de-cadência caracteriza-se pela fuga e pelo esquecimento do *Dasein* em relação à sua condição de Tempo em sua acepção ontológico-existencial (temporalidade própria). Como dissemos, no pensamento de Heidegger, a condição de Tempo já significa certa repetição da diferença, uma vez que implica sempre novos modos de ser do *Dasein*, embora tal conceito não seja plenamente desenvolvido, tal como mostraremos mais adiante. Mas o que isso teria de tão angustiante e ameaçador para provocar a fuga e o esquecimento neste ente? A resposta dada por Heidegger é direta: a morte. Aqui, a morte não aparece como fato biológico, mas como a possibilidade ontológica por excelência. Nas palavras de Heidegger, trata-se da “possibilidade mais extrema” porque é a condição de possibilidade de todas as demais possibilidades do *Dasein*. É que o conceito de possibilidade pressupõe o conceito de limite, de delimitação, de finitude sem o qual o primeiro não faria sentido. Mas se as possibilidades (os modos de ser) do *Dasein* são antecipadamente condicionadas pela morte, significa igualmente que esta condiciona, de maneira antecipada, tanto a escolha

¹¹⁹ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 33.

quanto a efetuação daquelas. Por conseguinte, com a morte que delimita seus modos de ser, o ser do *Dasein* pode, a partir do futuro (antecipação), mas também através do passado (efetuação) e para o presente (ocupação junto aos entes em geral), apropriar-se de si mesmo, isto é, ser-si-mesmo em sentido próprio (*Eigentlich*), embora somente enquanto possibilidade (poder-ser).

O final de minha existência, minha morte, não é algo que interrompa de repente uma seqüência de acontecimentos, mas uma possibilidade conhecida, de uma forma ou de outra, pelo ser-aí: a possibilidade mais extrema de si mesmo, que o pode abraçar (...) O ser-aí tem em si mesmo a possibilidade de encontrar-se com sua morte como a possibilidade mais extrema de si mesmo. (...) A antecipação, põe ante o ser-aí a possibilidade mais extrema, é a realização fundamental da interpretação do ser aí. A antecipação assume o aspecto fundamental sob o qual se situa o ser aí e mostra, ao mesmo tempo, que a categoria fundamental deste ente é o “como”. (...) Este respectivo ter sido, enquanto como, leva o ser-aí inexoravelmente a singular possibilidade de si mesmo, permitindo estar inteiramente sobre seus próprios pés. O ter sido tem a força de situar o ser-aí em meio de sua grandiosa cotidianidade.¹²⁰

Com isso, Heidegger estabelece uma relação direta entre a temporalidade do *Dasein* - na qual se destaca o futuro - e a finitude. No entanto, tal como reconhece o próprio Heidegger, tal relação não é senão um conceito legado por Kant ao pensamento filosófico. Como se sabe, Heidegger é autor de algumas obras sobre Kant, entre as quais se notabiliza *Kant e o problema da metafísica*, escrita em concomitância a *Ser e Tempo*, embora publicada somente em 1929. Nesta obra, Heidegger realiza um importante estudo sobre a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, onde põe em relevo o papel desempenhado pela imaginação transcendental na tentativa de refundação da metafísica. Todavia, o que nos interessa aqui são as referências de Heidegger às questões relativas ao Tempo e à finitude dentro do pensamento kantiano e, por conseqüência, o diálogo que *Kant e o problema da metafísica* entabula com *Ser e Tempo*.

¹²⁰ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 42, 43 e 46.

Com efeito, a conferência *O conceito de Tempo* induz o leitor a concluir que o propósito de Heidegger não era outro a não ser o de realizar uma analítica existencial, isto é, uma investigação ontológica acerca do ser do *Dasein* enquanto temporalidade. Todavia, a leitura de *Kant e o problema da metafísica* revela que, para Heidegger, a analítica existencial consiste numa ontologia fundamental, a saber, um tipo de ontologia que se quer e entende como fundamento. Mas, sendo assim, o que tal ontologia fundamentaria? A resposta para esta pergunta é a própria ontologia, a ontologia *stricto sensu*, aquilo que o cânon filosófico há muito definiu como metafísica geral. *Grosso modo*, isso significa que a investigação sobre o ser do *Dasein* não é um fim em si mesmo, visto que sua finalidade última é a de fundamentar uma investigação sobre o sentido do ser em geral.

(...) o filosofar autêntico somente poderá dar-se com a pergunta do ser se esta pergunta pertence à essência íntima da filosofia, o que, por sua vez, existe como uma possibilidade decisiva do ser-aí humano. (...) Portanto, a fundamentação da metafísica se baseia em uma metafísica do ser-aí. Pode estranhar-se então que uma fundamentação da metafísica deva ser ela mesma metafísica, e ainda a metafísica por excelência?¹²¹

Pois, de acordo com Heidegger, este já era o propósito de Kant, para quem a *Crítica da razão pura* representava não uma antropologia filosófica, nem tampouco uma antropologia empírica, mas uma ontologia que, ao granjear as condições de possibilidade transcendentais da subjetividade, desejava aceder à própria questão do ser. É o que Heidegger descobre numa carta enviada por Kant ao amigo e discípulo Marcus Herz, no ano de 1781.

¹²¹ HEIDDEGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 190 e 193.

Kant, em cujo filosofar se encontra o problema da possibilidade da metafísica mais vivo do que em nenhum outro filósofo anterior ou posterior, teria entendido mal sua própria intenção, se não se tivesse fixado nesta conexão. Manifestou-se com a serena claridade de ter terminado a Crítica da razão pura. Em 1781, escreve a propósito desta obra a seu amigo e discípulo Marcus Herz: “Esta classe de investigação será sempre difícil, pois contem a metafísica da metafísica (...)”¹²².

É que, ao invés de aceitar o homem como um ente simplesmente dado, tal como afirma a antropologia, Kant pergunta-se “o que é o homem?”. Nesta pergunta aparentemente simples, Heidegger vislumbra o princípio a partir do qual se pode orientar a refundação da metafísica geral, a saber, a finitude. E isso por algumas razões: 1) através da articulação do verbo ser na pergunta “o que é o homem?”, enuncia-se uma compreensão pré-filosófica do ser; 2) a compreensão pré-filosófica do ser determina este ente chamado homem; 3) esta determinação se deve ao fato de que o homem somente “é” em virtude do ser ao qual pertence; 4) mas, através da pergunta “o que é o homem?”, também se enuncia uma finitude essencial que o constitui; 5) é que tal pergunta implica a descoberta do ente que ele mesmo “não é”, mas para o qual está destinado “a ser” de inúmeros modos; 6) a descoberta e a destinação, por sua vez, revelam uma “dinâmica” através da qual o homem é o ente que está lançado; 7) o estar-lançado caracteriza-se pela transcendência finita, posto que todo lançamento sempre é a ultrapassagem de um limite em direção a outro limite; 8) de certa forma, o limite do qual parte é o mesmo limite para o qual se encaminha, qual seja, os entes que ele mesmo não é dentro da medianidade cotidiana, da im-propriedade da decadência, da “realidade” do presente im-próprio; 9) porém, a realidade do presente pressupõe necessariamente a possibilidade do futuro, de tal modo que, antes de decair na *realitas*, faz-se necessário efetuar a *possibilitas*; 10) a possibilidade do futuro não é senão

¹²² HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 193.

os próprios modos de ser antecipados, os quais, uma vez efetuados, tornam-se passado, o que permite que o homem “seja” com e junto aos entes que ele mesmo “não é”, razão pela qual se trata de um *a priori*; 11) os modos de ser antecipados são originariamente constituídos pela finitude, sem a qual não se diferenciariam uns dos outros, e mais, não formariam uma totalidade.

Portanto, a finitude constitui a estrutura ontológico-existencial deste ente chamado homem, a *cura*, uma vez que determina: a) a transcendência enquanto “movimento” antecipado de ultrapassagem; b) a realidade presente (de-cadência) como aquilo que se ultrapassa; c) a possibilidade futuro (existencialidade) enquanto modos de ser antecipados em relação aos quais se opera o lançamento e a escolha; d) a efetuação passada (facticidade) de tais possibilidades a partir da qual se re-cai na realidade presente (de-cadência).

Aqui, porém, poderíamos pôr em questão o significado, a procedência e a legitimidade de tal interpretação em relação ao pensamento kantiano. Em face desta indagação, no entanto, Heidegger afirma que a função do conhecimento filosófico não é outra a não ser o de tornar manifesto o impensado do pensamento.

(...) pois, em geral, o que chega a ser decisivo e todo conhecimento filosófico não se encontra nas proposições explícitas, mas naquilo que tais proposições apresentam como algo implícito. Assim, a intenção principal da presente interpretação da Crítica da razão pura foi tornar visível o conteúdo decisivo desta obra, tratando o de expor o que Kant “tenha desejado dizer”.¹²³

¹²³ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 171.

Aliás, tal como coloca Heidegger, este já era o procedimento do próprio Kant, o que se evidencia numa resposta dada pelo filósofo de Königsberg às críticas formuladas pelo pensador leibniziano Eberhard.

De modo que a Crítica da razão pura poderia ser uma verdadeira apologia a Leibniz, embora contra seus adeptos, os quais, cobrindo-o de elogios, não fazem grande honra a ele; e pode ser também a apologia de vários filósofos antigos, em relação aos quais certos historiadores da filosofia, por mais que os cubram de alabanzas, não dizem senão absurdos, já que não compreendem suas intenções, ao não buscar a chave para toda interpretação do produto da razão pura nos conceitos puros, a saber: na crítica da razão mesma, sendo esta a fonte comum para todos, pois são incapazes de reconhecer, apartando-se da investigação dos textos, o que se quis dizer.¹²⁴

Com isso, Heidegger pode concluir que a finitude constitui a *cura*, e mais, que esta encontra seu sentido na temporalidade do *Dasein*. É que, tal como vimos acima, cada um dos três momentos da *cura* corresponde à temporalidade, ou melhor, àquilo que, em *Ser e Tempo*, é denominado de ekstases do Tempo: a existência, a facticidade e a decadência correspondendo respectivamente ao futuro, ao passado e ao presente próprios. Esta última conclusão a que chega Heidegger também advém da análise da primeira versão da *Crítica da razão pura*, onde Kant privilegia a faculdade da imaginação em detrimento das demais faculdades no plano transcendental. Tal privilégio deve-se ao fato de que, nesta primeira versão, a imaginação pura ainda aparece como a *rama*, a raiz, a origem tanto do entendimento puro quanto da intuição pura. Tais faculdades originam-se da faculdade da imaginação pura porque operam sínteses através da quais “formam imagens puras” - a função primordial da imaginação - enquanto condição de possibilidade das imagens empíricas (imagens dos entes em geral).

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 171 e 172.

Mas em que consistem as referidas imagens puras? Baseando-se na *Advertência preliminar à Dedução transcendental* da primeira versão da *Crítica da razão pura*, Heidegger vai dizer que as imagens puras consistem “na tríplice unidade do Tempo enquanto presente, passado e futuro”¹²⁵. Isso fica claro na análise das três sínteses apresentadas por Kant: a *síntese da apreensão na intuição pura*, a *síntese da reprodução na imaginação pura* e a *síntese do reconhecimento no conceito puro*.

I - Através da *síntese da apreensão*, a intuição pura forma antecipadamente o presente transcendental dentro do qual é possível apreender o presente empírico, isto é, forma a imagem pura dentro do qual a percepção empírica apreenda a sucessão dos agoras, o que equivale à própria manifestação ou descoberta dos entes que vem ao encontro.

II - Por meio da *síntese da reprodução*, a imaginação pura constitui antecipadamente o passado transcendental dentro do qual é possível reproduzir o passado empírico, ou seja, constitui o âmbito privilegiado dentro do qual a imaginação empírica torna presente o agora que havia tornado-se passado, o que remete à unidade entre passado e presente.

III - E, finalmente, com a *síntese do reconhecimento*, o entendimento puro produz antecipadamente o futuro transcendental dentro do qual é possível reconhecer a relação entre passado e futuro empíricos, qual seja, produz o horizonte transcendental dentro do qual o entendimento empírico assegura a unidade entre o passado e o presente na medida em que, de maneira antecipada, reconhece o agora do passado no agora do presente, possibilitando então a identidade.

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 151.

Pois esta unidade entre o passado e o presente proporcionada pela *síntese do reconhecimento* é o que leva Heidegger à conclusão de que, no pensamento kantiano, o Tempo transcendental é essencialmente o futuro. Donde a afirmação segundo a qual o futuro exerce uma supremacia sobre o passado e o presente.

(...) este modo da pré-formação pura mostra, conforme a sua estrutura interna, uma supremacia sobre os outros dois, ao quais, apesar de tudo, está essencialmente ligado. (...) A síntese que, segundo a descrição da gênese empírica do conceito, é a terceira, aparece assim como a primeira, ou seja, como aquela que determina as outras anteriormente descritas. Adianta-se, por assim dizer, a estas.¹²⁶

Em outras palavras, isso significa que, para Heidegger, Kant é aquele que descobre o Tempo ao modo do futuro no pensamento filosófico, mas igualmente significa que, a partir desta descoberta, ele pode re-descobrir tal temporalidade no âmbito de sua própria filosofia. Mas a redescoberta pressupõe necessariamente o reencobrimento daquilo que, a princípio, foi descoberto. Segundo Heidegger, este reencobrimento deve-se ao fato de que, na segunda versão da *Crítica da razão pura*, Kant pretere a imaginação pura em favor do entendimento puro.

O Tempo somente é intuição pura porque pré-forma espontaneamente o aspecto de sucessão e se pro-põe a si mesmo, como receptividade formadora, este aspecto como tal. (...) O Tempo, de acordo com sua essência, é afecção pura de si mesmo. (...) O Tempo pertence à possibilidade interna do objetivar. Como afecção pura de si mesmo, forma originariamente o “ser.-si-mesmo” finito, de tal modo que o si mesmo pode ser consciência se si mesmo. (...) Não é porque o Tempo funcione como “forma da intuição”, sendo interpretado como tal no princípio da *Crítica da razão pura*, mas pelo fato de que a compreensão do ser se projeta, através da finitude do ser-aí no homem, como o Tempo, que o Tempo adquire - em união essencial com a imaginação transcendental - a função central na *Crítica da razão pura*. (...) Agora bem, não há dúvida de que, na segunda edição, Kant parece anular, através do desaparecimento da imaginação transcendental, o privilégio do Tempo na formação da transcendência, o que significa negar a peça principal da fundamentação da metafísica, o esquematismo transcendental.¹²⁷

¹²⁶ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 159.

¹²⁷ Id. ib. p. 161, 162, 169.

Ocorre que, na primeira versão, a imaginação aparece como a origem das faculdades no plano transcendental, uma vez que as últimas, o que inclui a primeira, operam sínteses cujo produto é a imagem pura enquanto Tempo, ou melhor, enquanto os três modos do Tempo ontológico, onde o futuro determina o passado e o presente, o que revela um movimento de determinação do Tempo sobre si mesmo (auto-afecção). Com isso, evidencia-se uma unidade, uma totalidade e uma ipseidade (si mesmo) do Tempo ontológico, o qual “constrói” a base não-subjetiva sobre a qual se produz a subjetividade.

(...) Mas o termo construção não significa aqui: idealizar algo livremente. Trata-se, pelo contrário, de um projetar no qual se deve assegurar e determinar previamente a direção, bem como o salto da projeção. O ser-aí deve ser construído em sua finitude e precisamente a partir daquilo que torna possível a compreensão do ser. Toda construção ontológica fundamental se verifica naquilo que sua projeção manifesta, ou seja, na maneira em que o ser-aí chega a sua patentibilidade (...) ¹²⁸

De acordo com Heidegger, no entanto, ao reescrever a *Crítica da razão pura*, privilegiando o entendimento puro em desfavor da imaginação pura, Kant tem o propósito de revelar, no plano transcendental, um suposto fundamento subjetivo do próprio sujeito, de tal modo que o entendimento puro, enquanto unidade da apercepção, determinaria as demais faculdades puras: fosse a intuição pura como o Tempo/espço, fosse a imaginação pura como intermediadora entre o entendimento e a intuição. Por conseguinte, a faculdade do entendimento puro, ainda que conserve certo traço temporal do futuro, visto que, através de sua síntese, determina antecipadamente as outras faculdades puras, torna-se o sujeito transcendental, isto é, um suposto sujeito absoluto, apartado do plano empírico (presente) e consciente de si mesmo.

¹²⁸ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 195.

No § 64 de *Ser e Tempo*, Heidegger alude à questão do sujeito transcendental no pensamento de Kant. Segundo ele, “duas coisas são positivas na análise kantiana: de um lado, ele vê a impossibilidade de se reconduzir, onticamente, o eu a uma substância e, de outro, ele mantém o eu como ‘eu penso’”¹²⁹. Isso significa que o “eu penso” ainda se confunde com a temporalidade ontológica, mas especialmente com o futuro próprio, uma vez que o pensar é o mesmo que combinar, reunir, ligar sempre por antecipação (*a priori*), o que acena para a possibilidade de unidade, de totalidade e de ipseidade do ser do *Dasein* a partir do futuro. Para Heidegger, no entanto, ao identificar o eu do “eu penso” ao sujeito enquanto ente simplesmente dado no plano transcendental (no futuro), isto é, ao supor a existência de um sujeito absoluto que, antecipadamente, opera o pensamento, Kant incorre em pelo menos dois erros: a princípio, não se apercebe de que a ligação e, por conseguinte, a unidade, é operada pelo próprio Tempo, já que o futuro vai ao encontro do passado, o passado ao encontro do presente, e o presente, de novo, ao encontro do futuro, num *moto continuum*; depois, e em consequência deste primeiro erro, não nota que todo “eu penso” sempre é um “eu penso alguma coisa”, de tal modo que, em última instância, o futuro transcendental (as possibilidades do ser do *Dasein*) não se encontra isolado, mas indissociavelmente relacionado ao presente empírico (os entes em geral) do qual parte e para o qual se destina de início e na maior parte das vezes (ser-no-mundo e ser-junto).

Por que Kant não pôde aproveitar ontologicamente no “eu penso” o ponto de partida fenomenal, mas teve de recair no “sujeito”, isto é, na substância? O eu não é apenas “eu penso”, mas “eu penso alguma coisa”. O próprio Kant não afirma repetidamente que o eu está sempre referido às suas representações e sem elas nada seria?

Essas representações, no entanto, são para ele o “empírico”, o que é “acompanhado” pelo eu, as manifestações (fenômenos) às quais o eu “adere”. Todavia, Kant jamais mostra o modo de ser desse “aderir” e “acompanhar”. No fundo, são compreendidos côm o dar-se simplesmente do eu em conjunto com suas representações. Kant, sem dúvida, evita separar o eu do pensar sem, no entanto, colocar como ponto de

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p. 113.

partida do “eu penso” o “eu penso alguma coisa” e, sobretudo, sem ver na determinação fundamental do si-mesmo a “pressuposição ontológica” do “eu penso alguma coisa”. (...) o dizer-eu significa o ente que eu sempre sou enquanto “eu-sou-e-estou-no-mundo”. Kant não viu o fenômeno do mundo e foi suficientemente conseqüente ao afastar as “representações” do conteúdo *a priori* pertencente ao “eu penso”. Mas, com isso, o eu foi forçado, novamente, a ser um sujeito isolado, que acompanha, de forma ontologicamente indeterminada, as “representações”.¹³⁰

Pois um dos méritos do pensamento de Edmund Husserl, pensador de quem Heidegger torna-se discípulo e amigo, é o de tentar religar o futuro ao presente. Como se sabe, a partir das *Investigações lógicas*, publicada em 1901, Husserl inaugura a fenomenologia, linha de pensamento através da qual propõe um novo método no âmbito da teoria do conhecimento: a redução fenomenológica. A redução é o método pelo qual se põe em suspenso todos os conhecimentos transcendentais, a saber, a existência de objetos do conhecimento sob a forma de Deus, do mundo, da natureza, do tempo cronológico, do eu, das ciências naturais e/ou psicológicas etc. no plano empírico (presente), a fim de alcançar as essências imanentes, qual seja, os dados *a priori*, fenomênicos, imediatos, auto-evidentes e universais à uma consciência absoluta no plano transcendental (futuro).

Com isso, Husserl tece uma crítica tanto positiva como negativa a Descartes: se por um lado, lança mão do conceito de dúvida metódica, onde percebe a possibilidade de suspender todas as certezas, excetuando a certeza da própria dúvida, isto é, do pensamento enquanto dado auto-evidente que se intui de maneira imediata (a *cogitatio*); por outro, faz objeção aos estreitos limites desta mesma *cogitatio* cartesiana, o que sinaliza para um alargamento do horizonte de apreensão de dados *a priori*, fenomênicos, imediatos, auto-evidentes e universais pela intuição pura. Por conseguinte, Husserl também tece uma crítica tanto positiva como negativa a Kant: se, por um lado, serve-se do conceito de consciência absoluta ou de subjetividade transcendental (apercepção) enquanto âmbito no qual se

¹³⁰ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p.

encontram os referidos dados ou essências imanentes; por outro, refuta o par conceitual “fenômeno cognoscível/coisa em si” da doutrina kantiana, uma vez que, através redução fenomenológica, a intuição pura é capaz de apreender as essências universais e imanentes enquanto condição de possibilidade das existências singulares e transcendentais, o que mostra e legitima uma intencionalidade do sujeito transcendental no futuro em relação à formação dos objetos empíricos no presente.

O ponto de partida foi a evidência da *cogitatio*. A princípio, pareceu que tínhamos um solo firme, genuíno / puro ser. Aqui, haveria apenas que agarrar e ver. Facilmente se podia conceder que, a propósito destes dados, era possível comparar e distinguir, extrair universalidades específicas e assim juízos de essências. Mas, agora, revela-se que o puro ser da *cogitatio*, numa consideração mais precisa, não se exhibe como uma coisa tão simples; mostrou-se que já na esfera cartesiana se “constituem” diferentes objetividades, e o constituir significa que os dados imanentes (...) se exibem respectivamente em algo assim como fenômenos que, na sua mutável e muito notável estrutura, criam de certo modo os objetos para o eu, na medida em que precisamente se requerem fenômenos de tal índole e tal formação para que exista o que se chama um “dado”.¹³¹

Embora Heidegger denegue o conceito de Tempo no pensamento de Husserl, visto que ainda se trata de um Tempo interior ou imanente à consciência universal, ao passo que, para ele, o Tempo é o próprio *Dasein**, também constata que, na intencionalidade do sujeito transcendental em relação aos objetos empíricos, os dados *a priori*, fenomênicos, imediatos, auto-evidentes e universais consistem em possibilidades transcendentais (futuro) suscetíveis à “atualização” como objetos do conhecimento empírico (presente). Tal atualização, a exemplo de um interessante comentário de pé de página em *Ser e Tempo*, constitui um sinal que aponta para o Tempo originário.

¹³¹ HUSSERL, Edmund. *A idéia de fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 101 e 102.

* Ainda que Heidegger tenha aceito o convite para editar o livro *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do Tempo*, no ano de 1928, de autoria de Husserl, ele jamais reconheceu qualquer influência do conceito formal de Tempo imanente sobre suas próprias formulações a respeito do conceito de Tempo originário.

A tese de que todo conhecimento tem por meta a “intuição” possui o seguinte sentido temporal: todo conhecimento é atualização. Aqui, ainda pretende não se pode decidir se toda ciência e mesmo todo conhecimento filosófico utiliza o termo “atualização”. (...) A análise intencional da percepção e da intuição em geral teve de se aproximar dessa característica “temporal” do fenômeno. (...) ¹³²

O “movimento” pelo qual o futuro vai ao encontro do presente, no entanto, pressupõe um “movimento” anterior, justamente aquele através do qual a intuição pura parte do presente em direção futuro, “movimento” que pode ser verificado no método de redução fenomenológica no qual se dá uma suspensão de tudo aquilo que pertence ao presente. Deste modo, o presente é tanto o ponto de partida como o ponto de chegada, tanto o modo temporal do qual a intuição se lança como o modo temporal para o qual a intuição deve regressar. Trata-se, portanto, de uma valoração do presente enquanto “destino” do futuro – tema caro à análise heideggeriana no que tange à cotidianidade mediana, à proximidade, à de-cadência (presente), da qual se projeta e para a qual se destina o ser do *Dasein* na estrutura da *cura*, bem como no âmbito da temporalidade. Com isso, uma das lições de Husserl a Heidegger é a de que, diferentemente do que pensava a epistemologia à época, o sujeito não é um ente isolado que precisa sair de si mesmo para encontrar os objetos no mundo exterior, já que, desde sempre, há uma relação entre o primeiro e os últimos. Daí a assertiva de E. Tugendhat, segundo a qual (...)

(...) A relação sujeito objeto foi chamada por alguns epistemólogos alemães da época de “transcendência”: o sujeito transcende o objeto. Heidegger indicou – o que Husserl já havia feito – que isso era um falso problema. O sujeito não existe primeiramente dentro de si e depois passa para o exterior, mas está sempre em relação – intencional, como expressava Husserl – com objetos. ¹³³

¹³² HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 164.

¹³³ TUGENDHAT, E. *Nietzsche e o problema da transcendência imanente*, in *Ethica - Cadernos Acadêmicos* (Vol. 11, no 1º e 2º). RJ: Editora Gama Filho, 2004, p. 14.

Pois o privilégio concedido ao presente, à guisa de uma espécie de *telos* do futuro, é o que leva Heidegger à conclusão de que Husserl nos faz “compreender o sentido de toda empiria”, (...) de tal modo que o (...) “horizonte mais próximo a ser preparado para a analítica do *Dasein* reside em sua cotidianidade mediana”¹³⁴. Hipótese que é confirmada, por exemplo, por Gianni Vattimo.

É verdade que nos escritos de Husserl publicados até então, Heidegger já podia encontrar uma novidade radical a respeito do neokantismo e precisamente na direção do seu interesse pela facticidade e concreção. Enquanto o neokantismo privilegiava a ciência, no seu caráter construtivo e matematizante, como única forma de conhecimento válido, para Husserl, o ato cognoscitivo resolve-se na *Anschauung*, a intuição das essências que não se reduz ao conhecimento científico, pois é um encontrar as coisas, por assim dizer, em carne e osso.¹³⁵

No entanto, não se deve esquecer que o futuro funda o presente, ou melhor, de acordo com a gramática husserliana, que o sujeito transcendental antecipadamente funda o objeto empírico do conhecimento. Daí por que, na conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, proferida em 1964, e já num contexto teórico bastante modificado, Heidegger ainda pode afirmar que (...)

(...) “O princípio de todos os princípios” contém a tese do primado do método. Este princípio decide qual a única questão que pode satisfazer ao método. “O princípio de todos os princípios” exige como questão da Filosofia a subjetividade absoluta. A redução transcendental a esta subjetividade dá e garante a possibilidade de fundar, na subjetividade e através dela, a objetividade de todos os objetos (o ser deste ente) em sua estrutura e consistência, isto é, em sua constituição. Desta maneira, a subjetividade transcendental mostra-se como “o único ente absoluto” (...)¹³⁶

¹³⁴ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 87.

¹³⁵ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 13.

¹³⁶ HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. SP: Nova Cultural. 1991, p. 76.

Ocorre que se a intencionalidade, enquanto modo de relação que o sujeito transcendental estabelece com o objeto empírico, dá pistas acerca do problema da temporalidade, é porque, antes de tudo, este é ocultado por aquela. A intencionalidade oculta a temporalidade na medida em que o sujeito transcendental, à maneira de um pressuposto não-questionado ou uma petição de princípio, efetua e apreende a principal característica do futuro: a antecipação. Mas, ao ocultar a questão da temporalidade enquanto sentido do ser do *Dasein*, a fenomenologia husserliana oculta igualmente uma questão ainda mais radical, a questão filosófica por excelência, a questão do ser. É que, tal como entende Heidegger à época da redação de *Ser e Tempo*, o exame da temporalidade enquanto sentido do ser do *Dasein*, no âmbito circunscrito aos limites da analítica existencial, pode preparar as condições de uma possível investigação sobre o próprio ser em geral.

Uma análise da pre-sença constitui, portanto, o primeiro desafio no questionamento da questão do ser. Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso à pre-sença. (...) A temporalidade (*Zeitlichkeit*) será demonstrada como sentido da pre-sença. (...) Mas, com esta interpretação da pre-sença, enquanto temporalidade, ainda não se responde à questão condutora que questiona o sentido do ser. O que se obtém é apenas o terreno para uma tal resposta.¹³⁷

Ademais, para Heidegger, não basta dizer que o futuro estabelece uma relação com o presente. Faz-se necessário que se mostre “como” isso acontece – o seu modo (*Wie*). Se Husserl supõe uma relação entre o futuro e o presente, tal relação subjaz à relação entre as essências imanentes (interior à consciência universal do sujeito transcendental) e as existências transcendentais (os objetos empíricos do conhecimento). Ainda que, no pensamento de Husserl, as essências imanentes apareçam como possibilidades, bem como

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 44 e 45.

as existências transcendentas assomem enquanto atualizações das últimas, ambas são tratadas ao modo de entes cujo ser é simplesmente dado. Através do conceito de ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), Heidegger alude à interpretação ôntica segundo a qual não haveria necessidade de uma relação entre os entes para que cada ente seja o que “é”, donde por que o ente simplesmente dado consistiria, sobretudo, no ente isolado. Os exemplos oferecidos por Husserl são claros neste sentido. Ao tratar da cor vermelha, vai dizer que a intuição *a priori* parte da suspensão do vermelho percebido empiricamente no mata-borrão sobre a mesa (a existência transcendente), a fim de chegar ao sentido do vermelho em geral (a essência imanente à consciência universal), o ser do vermelho, uma espécie de vermelhidade enquanto condição de possibilidade (o *a priori*) daquele como de todos os outros vermelhos percebidos no plano empírico.

Tenho uma intuição singular ou várias intuições singulares de vermelho; retenho a pura imanência, procurando levar a cabo a redução fenomenológica. Prescindo de que o vermelho de costume significa, de como ele pode ser transcendentemente apercebido, por exemplo, como o vermelho de um mata-borrão em cima de minha mesa etc., e, agora, vendo puramente, levo a cabo o “sentido” do pensamento de vermelho em geral, de vermelho *in specie*, por exemplo, o “universal idêntico” destacado visualmente a partir disto ou daquilo; a singularidade já não é agora intentada como tal; não se visa isto ou aquilo, mas o vermelho em geral. E se, por exemplo, temos dados duas espécies de vermelho, dois matizes de vermelho, não podemos nós julgar que são semelhantes, não estes fenômenos individualmente singulares de vermelho, mas as espécies, os matizes como tais? A relação de semelhança não é aqui um dado genérico absoluto? Portanto, também este é um dado puramente imanente, não imanente no falso sentido, a saber, mantendo-se na esfera da consciência individual. Não se fala dos atos da abstração no sujeito psicológico, nem das condições psicológicas sob as quais ela se realiza, mas da essência genérica ou sob as quais ela se realiza, mas da essência genérica ou sentido genérico de vermelho e do seu estar dado na intuição genérica.¹³⁸

Na perspectiva heideggeriana, porém, tal assertiva não é procedente uma vez que, por exemplo, o referido vermelho somente “é” à proporção que se “relaciona” (*Beziehung*), que se refere (*Verweisung*), que vai ao encontro dos demais entes (*Vorfinden*) num con-

¹³⁸ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 85 e 86.

junto, a exemplo do mata-borrão, da mesa, da sala etc. E mais, este vermelho somente “é” (tem um ser) à medida que, nesta rede de envios e reenvios entre os significados dos entes num con-junto, vai ao encontro do ser do *Dasein*. Por isso, segundo Heidegger, o ser do vermelho não é a vermelhidade, tal como quer Husserl, mas a prestabilidade, a instrumentalidade, a manualidade (*Zuhandenheit*), o que se aplica ao ser de todos os entes intramundanos.

Ao mesmo tempo, o ser deste ente chamado *Dasein* também não é um ser simplesmente dado. É que seu ser envolve modos de relação antecipados a partir dos quais o *Dasein* abre-se ao ser dos entes intramundanos (a instrumentalidade), possibilitando o uso prático dos últimos. Os modos de ser, no entanto, são possibilidades *a priori* desde sempre já projetadas e escolhidas (mundo/*Welt*). Ainda que, em sentido próprio, o *projeto** (*Entwurf*) e a escolha caracterizem-se pelo futuro, fazem com que os modos de ser percam o caráter de futuro para ganhar o de passado, mas de um passado que, pelo fato de ter sido futuro, mantém a característica da antecipação em relação ao presente. É somente a partir destes modos de ser antecipados - o ser no mundo enquanto as possibilidades do futuro que se tornaram referências, modelos, paradigmas no passado - que cada homem pode agir diante dos entes intramundanos que lhe vem ao encontro no presente.

Mundo como totalidade não é ente, mas aquilo a partir do qual o ser-aí se dá a entender, a que o ente pode dirigir-se seu comportamento e como se pode comportar em relação a ele. O ser-aí “se” dá a entender a partir de seu “mundo” significa: vir-ao-encontro-de-si a partir do mundo, o ser-aí se temporaliza (*Zeitigt*) como um mesmo, isto é, com um ente que foi entregue a si mesmo para ser. No ser deste ente se

* Doravante, devemos fazer uma distinção de cunho semântico. Enquanto Heidegger utiliza-se do termo *projeção* a fim de definir a “dinâmica” pela qual o ser do *Dasein* laça-se ao encontro de suas próprias possibilidades circunscritas ao âmbito do porvir, nós nos servimos do termo *projeção* para denominar o movimento através do qual determinadas categorias produzidas pela subjetividade, no presente, são artificialmente lançadas sobre o futuro, onde obtém um falso *status* ontológico. Por isso, sempre que nos referirmos ao *projeto* heideggeriano, empregaremos tal termo em itálico.

trata de seu poder-ser. Com isso, o ser-aí é de tal modo que existe em-vista-de-si-mesmo. (...) O mundo tem o caráter fenomenal do em-vista-de... e isto no sentido originário de que é ele que primeiramente oferece possibilidade interna para cada “em-vista-de-ti”, “em-vista-dele”, “em-vista-disso” etc. Aquilo em-vista-de-que, porém, o ser-aí existe é ele mesmo. Mundo pertence à mesmidade; mundo está essencialmente referido ao ser-aí. (...) O mundo é enquanto respectiva totalidade do em-vista-de um ser-aí, posto diante dele mesmo. Este pôr-diante-de-si-mesmo é o projeto originário das possibilidades do ser-aí, na medida em que, em meio ao ente, se deve poder comportar em face dele - do ente ao lado do qual se encontra. O projeto de mundo, porém, é, da mesma maneira que não capta propriamente o projetado, também sempre trans-(pro)-jeto do mundo projetado sobre o ente. Este prévio trans-(pro)-jeto é o que apenas possibilita que o ente como tal se revele. Este acontecer do trans-(pro)-jeto projetante, em que o ser-aí se temporaliza, é o ser-no-mundo.¹³⁹

Assim, fica demonstrada a hipótese de que, para Heidegger, o “passado-do-futuro” é o meio através do qual o futuro liga-se ao presente. É o que constata, por exemplo, Michael Inwood, ao tratar da questão da história em Heidegger.

O “passado (*Vergangenheit*) histórico não é determinado pela sua posição no que foi (*im Gewesenem*)”, nem por todo e qualquer acontecimento que acaso resulte dele, mas pelas “possibilidades de seu futuro (*Zukunft*) (...) o que é futuro (*Künftiges*) como possível. Por conseguinte, a história do presente é um absurdo”, uma vez que ainda não sabemos as conseqüências possíveis, e menos ainda as atuais, dos acontecimentos presentes (XXXI, 213). No caso da história, a primazia do futuro funda-se na estrutura do *Dasein*.¹⁴⁰

Mas quando se fala em “passado-do-futuro”, fala-se igualmente de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), conceito de extrema importância em *Ser e Tempo*, obra publicada em 1927. Para compreendermos tal conceito, no entanto, é mister que se esclareça o conceito de mundo no âmbito do pensamento heideggeriano. No § 14 de *Ser e Tempo*, Heidegger alude à “polissemia” do conceito de mundo (*Welt*):

¹³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento, in Os pensadores*. Trad. Ernildo Stein. SP: Ed. Nova Cultural, 1991, p. 105 e 106.

¹⁴⁰ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. RJ: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 77.

1) no sentido ôntico, significando a totalidade dos entes simplesmente dados dentro do mundo;

2) no sentido ontológico, ao aplicar-se ao ser dos entes mencionados acima. E “mundo” enquanto a região que sempre abarca uma multiplicidade de entes, a exemplo do “mundo” que abarca os objetos na matemática;

3) no sentido ôntico de novo enquanto o contexto “em que” de fato o *Dasein* “vive” como tal. Aqui, mundo tem um significado pré-ontológico existenciário, do qual resultam diversas possibilidades: mundo “público” do nós, mundo circundante mais próximo (doméstico) e próprio;

4) por fim, no sentido ontológico-existencial da mundanidade, onde a própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral.¹⁴¹

Grosso modo, podemos dizer então que, no pensamento de Heidegger, o mundo confunde-se com as próprias possibilidades ou modos de ser do *Dasein*: o mundo como possibilidades já desde sempre efetuadas pelo ser do *Dasein* (facticidade); o mundo à guisa de possibilidades dentro das quais os entes intramundanos vêm ao encontro (decadência)*; e o mundo enquanto possibilidades para as quais se projeta o ser do *Dasein* (existencialidade), o que necessariamente implicará uma nova efetuação. Por isso, Hervé Pasqua pode dizer que (...)

¹⁴¹ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 105.

* Em *Ser e Tempo*, ao tratar da questão dos entes que vêm ao encontro na de-cadência, Heidegger ainda lança mão do termo “mundo” entre aspas para definir a interpretação ôntica e ordinária do mundo.

(...) O Dasein é suas próprias possibilidades Existenciais, ou seja, as suas maneiras de existir concretamente. Mas, embora se apresente sob a forma de um eu, este eu não é, no entanto, nem uma substância, nem uma pura subjetividade.¹⁴²

Pois o conceito de ser-no-mundo refere-se especificamente ao momento no qual o ser do *Dasein* efetua suas próprias possibilidades ou modos de ser, isto é, à facticidade. Tal como coloca Heidegger, contudo, trata-se de um momento complexo, já que a facticidade envolve uma determinada relação do ser do *Dasein* com o ser dos entes que ele próprio não é - das coisas e dos demais *Dasein*. Isso acontece porque, a princípio, tais entes vêm ao encontro, ou seja, são descobertos ao modo de instrumentos (*Zeug*). Os instrumentos, todavia, nunca se encontram isolados, mas sempre interligados. Esta interligação, por sua vez, desvela um “para quê” (*Wozu*), isto é, o modo de ser dos entes intramundanos enquanto um antecipado con-junto de referências. Mas se o “para quê” constitui o modo de ser dos entes intramundanos é porque, antecipadamente, funda-se no “ser para” (*Um-zu*) enquanto possibilidade ou modo de ser efetuado pelo *Dasein*. Daí, talvez, a dificuldade em entender um conceito como o de mundanidade (*Weltlichkeit*) no pensamento de Heidegger: por um lado, o “ser para” enquanto modo de ser do ser do *Dasein* que funda o “para quê” (con-juntura) como modo de ser dos entes intramundanos; por outro, o “para quê” como modo de ser do ser dos entes intramundanos, que, ao ser fundado pelo “ser para”, caracteriza-se pelo con-junto de referências ou remissões pelo qual cada ente intramundano mostra-se como instrumento ao *Dasein*. É por isso que Heidegger pode dizer que, “terminologicamente, o adjetivo derivado mundano indica, portanto, um modo de ser da presença”, mas também que a “referência e a totalidade referencial são, em algum sentido,

¹⁴² PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 37.

constitutivas da própria mundanidade”, de tal modo que “a própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de ‘mundos’ particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral”.¹⁴³

Ocorre que a efetuação das possibilidades ou dos modos de ser do *Dasein* pelo *Dasein*, a exemplo do “ser para”, pressupõe compreendê-los. No entanto, originariamente, a compreensão (*Verständnis*) não é um ato do intelecto, mas um “movimento” da existência, conquanto este seja a origem daquele. Gianni Vattimo acerta ao dizer que Heidegger entende o termo existência “no sentido etimológico de *ex-sistere*, estar fora, ultrapassar a realidade simplesmente presente na direção da possibilidade”¹⁴⁴, em contraposição à ontologia tradicional para a qual a existência significa o ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). É por isso que, na perspectiva heideggeriana, a existência do *Dasein* possui um caráter transcendente, mas de uma transcendência finita, posto que, continuamente, o ser do *Dasein* ultrapassa suas possibilidades já compreendidas no passado, a partir das quais estabelece relações com os entes intramundanos no presente, a fim de projetar-se e, conseqüentemente, compreender suas novas possibilidades no futuro. Eis por que, para Heidegger, a compreensão é um “existencial”. Mas, uma vez compreendidas as possibilidades no futuro, estas se tornam passado. As possibilidades no passado, por sua vez, constituem as condições sob as quais o *Dasein*, segundo os seus novos modos de ser, estabelece novas relações com os entes intramundanos (as coisas e os demais *Dasein*) no presente.

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 105, 106, 119 e 120.

¹⁴⁴ VATTIMO, Gianni. Op. cit. p. 25.

Na verdade, este “movimento” existencial operado pelo ser do *Dasein* descreveria um círculo perfeito caso a de-cadência (presente) não implicasse o problema do impessoal (*Man*). É que, enquanto ser-no-mundo, isto é, através da compreensão de suas possibilidades ou da efetuação de seus modos de ser do futuro em passado, o ser do *Dasein* encontra-se, de início e na maior parte das vezes, ligado ao “mundo”, ou seja, aos entes intramundanos em geral no presente. Nesta ligação, as antigas possibilidades já compreendidas ou os velhos modos de ser já efetuados submetem o ser do *Dasein* à repetição de si mesmos, isto é, à cotidianidade mediana. A cotidianidade mediana no presente (de-cadência) funda-se na predominância do ser-junto (o modo de ser pelo qual o ser do *Dasein* ocupa-se dos entes intramundanos privados do caráter de *Dasein*) e do ser-com (o modo de ser pelo qual o ser do *Dasein* preocupa-se com os entes intramundanos com caráter de *Dasein*) sobre o ser-em (ser-no-mundo) no passado (facticidade). É sempre a partir deste fundamento ontológico-existencial que, no presente (de-cadência), o *Dasein* pode ocupar-se com as coisas e preocupar-se com os outros. Aliás, não é senão através da ocupação (*Besorgen*) com as coisas que o *Dasein* pode preocupar-se com os outros, o que leva Heidegger a dizer que o “outro se descobre, assim, antes de tudo, na preocupação das ocupações”, de tal modo que, “nas ocupações com o mundo circundante, os outros nos vêm ao encontro naquilo que são. Eles são o que empreendem”¹⁴⁵. Pois nesta preocupação (*Fuersorge*) das ocupações é que reside o problema da impessoalidade, uma vez que, na convivência cotidiana, o *Dasein* encontra-se “sob a tutela dos outros” (...) sem que “disso se dê conta”¹⁴⁶. O impessoal caracteriza-se pela public-idade (*Oeffentlichkeit*), isto é, por uma determinada interpretação sobre o *Dasein* e o mundo pela qual se dá, basicamente, um

¹⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 176 e 178.

¹⁴⁶ Id ib p. 179.

nivelamento de todas as possibilidades de ser do *Dasein*, de tal modo que toda primazia é silenciosamente esmagada, toda exceção é vigiada e controlada, todas as diferenças de nível e de autenticidade são contrariadas, enfim, nas palavras de Heidegger, o impessoal instala “sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação”¹⁴⁷.

A public-idade, porém, é apenas o termo genérico para caracterizar a impessoalidade. Ao especificar este conceito, Heidegger traz à baila o falatório (*Gerede*), a curiosidade (*Neugier*) e a ambigüidade (*Zweideutigkeit*). O falatório refere-se ao discurso (oral ou gráfico) que se repete de maneira acrítica, de tal modo que possibilita uma compreensão limitada das coisas, dos demais *Dasein* e do si de cada *Dasein*. Esta compreensão limitada não é senão a própria curiosidade, entendida como uma “visão” que não amplia a compreensão, pois contenta-se apenas em ver a novidade pela novidade, o que leva a impermanência, à dispersão e ao desamparo. Esta “visão”, por sua vez, fundamenta uma interpretação ambígua do mundo, onde as possibilidades projetadas são niveladas na proporção em que não se distingue o autêntico novo de seu par inautêntico. Aqui, evidencia-se um nexó ontológico entre falatório, curiosidade e ambigüidade, nexó cujas conseqüências aparecem sob a forma da tentação, da tranqüilidade, da alienação e do aprisionamento do *Dasein*. Tentado, ele de-cai na tranqüilidade que lhe confere a certeza de que possui todas as possibilidades de seu ser; tranqüilo, ele de-cai na alienação que lhe encobre seu poder-ser mais próprio, a morte; alienado, ele de-cai na prisão de si mesmo à medida que não se projeta para a totalidade de suas possibilidades mais próprias delimitada antecipadamente pela morte, privando-se então de seu poder-ser-todo em sentido próprio.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 179.

Mas o impessoal também se caracteriza pela disposição (*Gestimmtsein*) ou situação afetiva (*Befindlichkeit*). De acordo com Heidegger, a disposição da impessoalidade é o fundamento da própria public-idade, já que o falatório, a curiosidade e a ambigüidade, isto é, o discurso, a compreensão e a interpretação impessoais exigem determinadas tonalidades afetivas - o temor, o tédio, a tristeza etc. - enquanto modos de aproximação (abertura), a partir e através dos quais o *Dasein* pode ser-junto às coisas e ser-com os outros na cotidianidade, o que leva Heidegger a dizer que “a public-idade, enquanto modo de ser do impessoal, não só possui seu estado de humor como precisa de humor e o ‘faz’ para si”¹⁴⁸. E mais, se a disposição constitui o impessoal é porque, ao fundamentar a public-idade enquanto discurso, compreensão e interpretação limitados à parcialidade das possibilidades, impede que o ser do *Dasein* projete-se sobre a totalidade de suas possibilidades delimitadas previamente pela morte. É o que, por exemplo, demonstra Heidegger ao tratar do temor ao modo de uma privação no § 30 de *Ser e Tempo*.

O temor abre no conjunto de seus perigos, no abandono a si mesmo. (...) Pois a pre-sença, enquanto ser-no-mundo, é um ser em ocupações junto a. De início e na maior parte das vezes, a pre-sença é a partir do que se ocupa. Estar em perigo é a ameaça do ser e estar junto a. Predominantemente, o temor revela a pre-sença de maneira privativa. Ele confunde e faz “perder a cabeça”. O temor vela (...) ¹⁴⁹

Com isso, o *Dasein* de-cai, ou seja, encontra-se na impessoalidade da de-cadência im-própria, momento no qual se perde de si próprio, vez que não encontra novas possibilidades através da totalidade de suas possibilidades antecipadamente delimitadas pela morte. Este momento de perdição do *Dasein* corresponde ao Tempo ao modo do

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 193.

¹⁴⁹ Id. ib. p. 196.

presente im-próprio ou, conforme a gramática heideggeriana, à atualidade im-própria. É sempre em sua atualidade im-própria da de-cadência que o *Dasein* encontra-se submetido ao seu impessoal, uma vez que sua disposição afetiva, bem como sua compreensão atém-se às antigas, decrépitas e requentadas possibilidades do passado repetidas no presente. Eis por que, na impessoalidade da de-cadência im-própria, o presente temporaliza-se à guisa da repetição dos “agora” (*Jetzt*), assim como o futuro temporaliza-se ao modo da “espera” (*Erwarten*) do próximo agora, e ainda o passado temporaliza-se sob a forma do “esquecimento” (*Vergessenheit*) desta Repetição. Daí a afirmação de Olinto Pegoraro segundo a qual o “passado será um não-mais-presente” (*nicht mehr-Gegenwart*) e o futuro um “ainda-não-presente” (*noch nicht-Gegenwart*)¹⁵⁰. Se, tal como dissemos, no registro da existencialidade, o futuro próprio predomina e determina o passado e o presente próprios, também podemos dizer que, na chave da de-cadência, o presente im-próprio predomina e determina o futuro e o passado impróprios: o futuro-do-presente e o passado-do-presente im-próprios da de-cadência.

Todavia, ainda é cedo para adentrarmos o problema da temporalidade. Por ora, é suficiente atentarmos à questão do impessoal na de-cadência im-própria em relação à qual Heidegger faz observar que se trata de um não-ser, enquanto modo de ser do ser mais próximo do *Dasein*, um fechamento atual, um velamento cotidiano da existência. Mas é Heidegger quem igualmente chama a atenção para o fato de que a de-cadência é um fenômeno perfeitamente positivo da existência.

¹⁵⁰ PEGORARO, Olinto. *Imaginação e Tempo*. RJ: UAPÊ, 2006, p. 62.

Não ser ele mesmo é uma possibilidade positiva dos entes que se emprenham essencialmente nas ocupações de mundo. Deve-se conceber esse não ser como o modo mais de ser mais próximo da pre-sença. Enquanto ser-no-mundo de fato, a pre-sença, na decadência, já de-caiu de si mesma; mas não decaiu em algo ôntico (...) e sim no mundo que, em si mesmo, pertence ao ser da pre-sença. (...) A de-cadência é uma determinação existencial da própria pre-sença e não se refere a algo como simplesmente dado, nem a relações simplesmente dadas com o ente do que ela “provém” (...) Seria igualmente um equívoco compreender a estrutura ontológico-existencial da de-cadência, atribuindo-lhe o sentido de uma propriedade ôntica negativa.¹⁵¹

A positividade ontológico-existencial da de-cadência deve-se à duas razões principais. A princípio, ela constitui-se como um dos três momentos essenciais da cura, isto é, da estrutura ontológico-existencial do ser do *Dasein*. É que, embora a de-cadência confunda-se formalmente com a atualidade (presente), ela possui um caráter de *a priori* (futuro), ou seja, põe-se antecipadamente em relação ao ser do *Dasein*, razão pela qual o referido ente encontra-se de-caído no impessoal da cotidianidade mediana (a impropriedade), de início e na maior parte das vezes. É por isso que, em *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, Günter Figal tem toda razão ao dizer que o conceito de de-cadência, tal como elaborado por Heidegger, faz alusão ao mito da transmigração da alma, no *Fedro* de Platão, pelo qual a alma inteligível, em seu vôo controlado, pode perder sua plumagem, cair e ocupar um corpo sensível. Mas, ao contrário de Platão, Heidegger não pensa a de-cadência como uma queda a partir de um suposto “estado originário, mais puro e elevado”, mas como um dos três momentos essências da estrutura ontológico-existencial do ser do *Dasein* (a cura), no qual este último se encontra desde sempre.

(...) o discurso acerca da “queda” do ser-aí pode ser lido como alusão ao mito da transmigração das almas no *Fedro*, de acordo com o qual a alma atravessa o ar voando e controla a ordem do ente na totalidade (χόδμος). No entanto, também pode perder sua plumagem e se domiciliar no corpo terreno (*Fedro* 226c). Com certeza, o central para Heidegger, consiste justamente em um distanciamento ante uma concepção de “alma”

¹⁵¹ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 236 e 237.

como algo essencialmente desprendido que também consegue ser puramente por si em meio a esse desprendimento. A decadência, tal como ele a quer pensar, não é nenhuma queda a partir de um “estado originário” mais puro e elevado (...) ¹⁵²

Heidegger entende a de-cadência como um dos três momentos essenciais da cura porquanto o impessoal não é um ente simplesmente dado, mas uma possibilidade ou um modo de ser do ser do *Dasein*. É bem verdade que essa possibilidade mostra-se como uma impossibilidade, que esse modo de ser revela-se como um não-ser, enfim, que essa abertura apresenta-se como um fechamento às autênticas possibilidades no futuro. Mas justamente porque a impossibilidade é uma possibilidade da possibilidade, o não-ser é uma possibilidade do ser, o fechamento é uma possibilidade da abertura, que Heidegger pode falar de um “próprio-impessoal” sem cair em contradição. Em última instância, o impessoal é próprio porque a im-propriedade que o caracteriza somente é possível por meio da propriedade do ser do *Dasein*, isto é, através da articulação com os dois outros momentos da *cura*, a saber, a existencialidade e a facticidade, constituindo a estrutura ontológico-existencial ser do *Dasein*, o que sinaliza para uma possível totalidade e ipseidade do último.

Pois a articulação com a existencialidade e a facticidade é justamente a outra razão que confere uma positividade ontológico-existencial à de-cadência. É que, embora a de-cadência (o presente) caracterize-se pela im-propriedade de início e na maior parte das vezes, ela também pode ser própria, isto é, pode permitir que o ser do *Dasein* compreenda suas novas e autênticas possibilidades na existencialidade (o futuro), o que implica encontrar a “si próprio enquanto poder-ser todo”. O *nexo* pelo qual o ser do *Dasein* projeta-

¹⁵² FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. RJ: Ed. Forense Universitária, 2005, p. 165.

se da de-cadência para a existencialidade, porém, depende da facticidade (o passado). Tal como dissemos, a facticidade corresponde ao ser-no-mundo, ao ser-em, ao ser do *Dasein* lançado em suas possibilidades ou modos de ser desde sempre, de tal maneira que, a partir deste ser-lançado, pode ser-junto às coisas e ser-com os demais *Dasein*, isto é, pode ocupar-se e preocupar-se com os entes intramundanos de início e na maior parte da vezes. Então, sob o domínio do impessoal da de-cadência im-própria, o ser do *Dasein* sente-se tranqüilo em meio a familiaridade cotidiana do “mundo”, o que, ironicamente, desperta-o para “uma atividade febril da ocupação”, pois “o que se quer não são novas possibilidades positivas”, “mas o que está disponível”¹⁵³. Isso significa que, através da disposição im-própria, o ser do *Dasein* é acometido pela parcialidade, já que não pode compreender todas as suas próprias possibilidades. Mas, assim como o fechamento exige a abertura, a parcialidade requer a totalidade. Acontece que a totalidade do ser do *Dasein* é constituída por possibilidades tanto futuras como passadas. As possibilidades do passado são aquelas em que o ser do *Dasein* está lançado em seu próprio mundo desde sempre. A descoberta do mundo, contudo, envolve uma outra disposição, uma disposição própria, a angústia (*Angst*).

Segundo Heidegger, a angústia é uma disposição própria porquanto não é um fenômeno ôntico-existenciário, a exemplo de uma manifestação de ordem psicológica no âmbito da subjetividade, mas um existencial que, ao lado da compreensão, opera uma abertura através da qual o ser do *Dasein* pode encontrar seu poder-ser si mesmo através de seu poder-ser todo. Mas por que a disposição própria da angústia adviria do mundo? A resposta de Heidegger é a seguinte: por um lado, porque o ser do *Dasein* é ser-no-mundo, ou seja, é ser-lançado em suas próprias possibilidades ou modos de ser desde sempre; por

¹⁵³HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 259.

outro, porque seus modos de ser, suas possibilidades, seu mundo é caracterizado por uma “indeterminação” ao modo de um “nada que se revela em parte alguma”¹⁵⁴. Com isso, o que até então era familiar torna-se estranho: o “mundo” perde o significado, a ocupação junto às coisas torna-se irrelevante, a preocupação com os outros deixa de ter importância, em suma, o ser do *Dasein* não se sente mais em casa. É que se o “mundo” das ocupações e das preocupações é determinado pelo mundo enquanto possibilidades ou modos de ser, e se o último se caracteriza pela indeterminação à guisa de um “nada que se revela em parte alguma”, então, em última análise, o primeiro desvela-se como um “nada”. Portanto, a angústia opera uma abertura através da qual o ser do *Dasein* “liberta-se” do domínio da impessoalidade da de-cadência imprópria. Tal libertação, no entanto, deve ser entendida como uma “revelação do poder-ser mais próprio para o ser da pre-sença, ou seja, o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesma”¹⁵⁵. Daí a assertiva de Heidegger segundo a qual “a angústia singulariza a pre-sença e abre a pre-sença como *solus ipse*”¹⁵⁶. Mas a singularização do ser do *Dasein* já significa que, a através da angústia voltada para as possibilidades no passado (facticidade), ele pode projetar-se e compreender suas novas possibilidades no futuro (existencialidade). Na de-cadência, o ser do *Dasein* é ser-junto a... e ser-com...; já na facticidade, o ser do *Dasein* é ser-em; mas, na existencialidade, o ser do *Dasein* é ser-adiante-de-si-mesmo. Isso se deve ao fato de que, na projeção que compreende suas novas possibilidades no futuro, tal ser sempre se antecipa a si mesmo. Esta antecipação significa que o ser do *Dasein* pode escolher suas novas possibilidades e

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 250.

¹⁵⁵ Id. ib. p. 252.

¹⁵⁶ Id. ib. p. 252.

assumir a si mesmo porque ele próprio está no futuro, ou melhor, porque ele próprio “é” o futuro, embora tal ser seja ocultado pelo presente de-cadente, impessoal e im-próprio de início e na maior parte das vezes. Mas o que Heidegger não se cansa em repetir é que ocultar não é o mesmo que findar. Por isso, apesar do ser do *Dasein* encontrar-se quase sempre num estado de alienação, a angústia pode desaliená-lo, de tal modo que ele compreenda a si mesmo enquanto um poder-ser todo em sentido próprio. Aqui, portanto, Heidegger refere-se ao outro existencial que, ao lado da angústia, constitui a abertura do ser do *Dasein* às suas próprias possibilidades: a compreensão (*Verstehen*). Para a analítica existencial, a compreensão não é uma faculdade da alma, a exemplo do entendimento, visto que a mesma não se encontra no interior do homem. Bem ao contrário, é como se o *Dasein* se encontrasse nela, ou antes, é como se ele fosse a própria compreensão, embora, do ponto de vista ôntico-existenciário, quase nunca saiba ou tenha conhecimento disso.

Mas se o *Dasein* é a própria compreensão, significa que “ele é a possibilidade de ser”, pois “todo *Dasein* é o que ele pode ser e o modo em que ele é sua possibilidade”, razão pela qual, enquanto compreensão própria, “o *Dasein* é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio”, de tal modo que o *Dasein* sempre “já caiu em determinadas possibilidades, doando continuamente a si mesma as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou recusando-as”¹⁵⁷. Mas se a compreensão sempre conduz às possibilidades é porque, em si própria, ela estrutura-se como *projeto* (*Entwurf*). A compreensão é necessariamente a compreensão de possibilidades porquanto, antecipadamente, o *Dasein* sempre “já se projetou e só é na medida em que se *projeta*”, de tal maneira que, “na condição de lançado, o *Dasein* se lança no modo de ser do *projeto*”. Daí por que, “enquanto *projeto*, a

¹⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 199.

compreensão é o modo de ser do *Dasein* em que o mesmo é as suas possibilidades enquanto possibilidades”¹⁵⁸.

Ocorre que, na *projeção* que compreende antecipadamente, as possibilidades são apropriadas e elaboradas “em formas”. A apropriação e a elaboração das possibilidades constituem aquilo que Heidegger denomina de interpretação (*Auslegung*). Nesse sentido, a compreensão própria funda a interpretação própria, de tal modo que “interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão”¹⁵⁹.

Entretanto, antes mesmo de qualquer interpretação própria, a compreensão já está sempre articulada. Heidegger chama essa articulação antecipada de discurso (*Sagen*). Por isso, para ele, o discurso próprio está à base da interpretação e de sua derivação, a proposição, bem como é o fundamento ontológico-existencial da linguagem. É que, tal como ele entende, através da articulação da compreensibilidade, isto é, no discurso estrutura-se o sentido (*Sinn*) enquanto uma totalidade significativa. Donde por que a totalidade significativa “pode desmembrar-se em significações”, sempre tendo um sentido, que, em última instância, torna possível a palavra: “Das significações brotam as palavras”¹⁶⁰.

De todo modo, através da compreensão projetada antecipadamente, o ser do *Dasein* vai ao encontro da totalidade de suas possibilidades no futuro (existencialidade). Na segunda seção de *Ser e Tempo*, no entanto, o próprio Heidegger põe em questão tal

¹⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 201.

¹⁵⁹ Id. ib. p. 204.

¹⁶⁰ Id. ib. p. 219.

totalidade. E isso por duas razões. Por um lado, se o ser do *Dasein* vai ao encontro da totalidade de suas possibilidades, significa que a compreensão compreende as possibilidades tanto próprias como impróprias. As possibilidades impróprias são aquelas que se confundem com a impessoalidade da decadência imprópria, isto é, com a public-idade na qual o ser do *Dasein* encontra-se de início e na maior parte das vezes. Como colocamos acima, na public-idade, as antigas, decrépitas e requentadas possibilidades do passado são repetidas de tal forma e em tal intensidade que o ser do *Dasein* é impedido de lançar-se e compreender, isto é, escolher suas novas possibilidades do futuro. Tanto assim que a própria escolha, enquanto possibilidade privilegiada do *Dasein*, é encoberta pelo impessoal.

No momento em que a pre-sença se perde no impessoal, já se decidiu sobre o poder-ser mais imediato e factual da pre-sença, ou seja, sobre as tarefas, regras, parâmetros, a premência e a envergadura do ser-no-mundo da ocupação e preocupação. Ao apoderar-se dessas possibilidades ontológicas, o impessoal já sempre as calcou na pre-sença. O impessoal encobre até mesmo o ter-se dispensado do encargo de escolher explicitamente tais possibilidades. Fica indeterminado quem “propriamente” escolhe.¹⁶¹

Por outro, mesmo a *projeção* e a compreensão de novas possibilidades futuras implica sempre e necessariamente uma escolha, isto é, preferir uma possibilidade em detrimento das demais.

Existindo, a pre-sença é seu fundamento, ou seja, é de tal modo que ela se compreende a partir de possibilidades e, assim se compreendendo, é o ente lançado. Isso implica, no entanto, que: podendo-ser, ela está sempre numa ou noutra possibilidade, ela continuamente não é uma ou outra (...) A liberdade, porém, apenas se dá na escolha de uma possibilidade, ou seja, implica suportar não ter escolhido e não poder escolher outras.¹⁶²

¹⁶¹ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 53.

¹⁶² Id. ib. p. 72 e 73.

Em ambos os casos, portanto, o ser do *Dasein* acena para o problema de uma não-totalidade, de uma parcialidade, de uma pendência. Nessa altura, no entanto, Heidegger lança mão do conceito de morte, conceito através do qual procura demonstrar a hipótese da totalidade do ser do *Dasein*. Aqui, a morte não é tratada como um fato biológico, mas enquanto um fenômeno ontológico-existencial. *Grosso modo*, a linha de demonstração seguida por Heidegger é a seguinte: a morte possui dois significados, a saber, completar-se e desaparecer. Ocorre que o ente com caráter de *Dasein* jamais se completa nem desaparece. Por isso, ele não pode alcançar nem tampouco realizar a possibilidade da morte, ainda que possa deixar de viver. Excetuando a morte, todas as outras possibilidades de ser do ser do *Dasein* podem ser realizadas, razão pela qual a mesma aparece como “a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável”, ou seja, a possibilidade que se mantém como tal até o fim.

É manifesto que o ser-para-a-morte em questão não pode ter o caráter de empenho que se ocupa de sua realização. De um lado, a morte enquanto algo possível não é um manual e nem algo simplesmente dado possível, e sim uma possibilidade de ser da pre-sença. Assim, portanto, o ocupar-se da realização desse possível deveria significar o deixar de viver. E, com isso, a pre-sença retiraria de si o solo para um ser que existe para a morte. Se o ser-para-a-morte não significa uma “realização” de si, isso não pode, porém, significar: permanecer no fim de suas possibilidades. (...) Caso o ser-para-a-morte tenha de abrir a possibilidade caracterizada, compreendendo-a como tal, a possibilidade deve então ser compreendida como possibilidade, sem nenhum atenuante. Deve ser construída como possibilidade e, no comportamento frente a ela, suportada como possibilidade.¹⁶³

Mas, enquanto possibilidade inalcançável e irrealizável, a morte não pode ser senão a perspectiva, o horizonte, o limite extremo diante do qual se “move” o ser do *Dasein*, isto é, do qual se projeta através da angústia em relação às suas antigas, decrépitas e requentadas possibilidades do passado e para o qual se projeta na compreensão de suas

¹⁶³ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 44 e 45.

novas possibilidades do futuro. Isso significa que a morte não é um nada negativo, tal como pensa a tradição, mas um limite que, antecipadamente, delimita a totalidade das possibilidades para as quais se projeta o ser do *Dasein* a partir da angústia.

(...) O “fim” do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível da pre-sença. Mas o estar-no-fim da presença na morte e, com isso, o ser desse ente como um todo, só poderá ser introduzido, de modo fenomenalmente adequado, na discussão da possibilidade de seu possível ser todo, caso se tenha conquistado um conceito ontológico suficiente, ou seja, existencial da morte. De acordo com o modo de ser da pre-sença, a morte sé é num ser-para-a-morte existenciário. A estrutura existencial desse ser se evidencia na constituição ontológica de seu poder-ser todo. Toda a pre-sença existente deixa-se, assim, trazer para a posição prévia existencial.¹⁶⁴

Eis por que, para Heidegger, o ser do *Dasein* não é um “ser-e-estar-no-fim, mas um ser-para-o-fim”. Então, podemos dizer que, na disposição da angústia, o ser do *Dasein* abre-se às possibilidades do passado delimitadas previamente pela morte (facticidade). Já na compreensão, e partindo desta abertura operada pela disposição da angústia, o ser do *Dasein* abre-se às possibilidades do futuro delimitadas previamente pela morte (existencialidade). Mas, de acordo com Heidegger, para além da angústia e da compreensão, a abertura ainda é constituída por um terceiro existencial: o discurso. É que, se a angústia aparece como o trampolim a partir do qual o ser do *Dasein* joga-se, lança-se, projeta-se para compreender suas novas possibilidades no futuro, o discurso assoma como o impulso com o qual o ser do *Dasein* realiza tal *projeção*. A exemplo das demais existências, o discurso não deve ser entendido em sua acepção vulgar, isto é, como um enunciado qualquer. Trata-se de um clamor silencioso de si para consigo, de tal modo que o ser do *Dasein* é, ao mesmo tempo, quem clama e o aclamado. Ao ouvir o clamor, o possível ser-si-mesmo do ser do *Dasein* é conclamado a sair da perdição do impessoal na de-

¹⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 12.

cadência im-própria, a fim de que, reclamando por suas novas possibilidades no futuro delimitadas previamente pela morte, proclame a possibilidade de ser todo em sentido próprio e, por conseguinte, um possível ser-si-mesmo em sentido próprio. Mas como ou de que modo o ser do *Dasein* reclama por suas novas possibilidades do futuro delimitadas previamente pela morte? Ao formular o conceito ontológico-existencial de débito (*Schuld*), Heidegger encontra a resposta para esta pergunta. Segundo ele, o referido débito não deve ser entendido como a dívida de consciência ou como a culpabilidade moral, nem tampouco como a falta ou como a privação, visto que os últimos, enquanto fenômenos ôntico-existenciais, são eventuais, ao passo que o primeiro, como fenômeno ontológico-existencial, é essencial. Por isso, o fenômeno do débito está essencialmente imbricado à estrutura ontológico-existencial do ser do *Dasein*: a *cura*. Como já foi dito, através da facticidade e da de-cadência, suas possibilidades do passado são repetidas no presente, de tal modo que o ser do *Dasein* é impedido, de início e na maior parte das vezes, de projetar-se e compreender suas novas possibilidades no futuro. Já, por meio da existencialidade, a *projeção* e a compreensão implicam sempre uma escolha, onde determinadas possibilidades são preferidas em detrimento de outras. Tanto num caso quanto no outro, o ser do *Dasein* apresenta-se como um “ainda-não”, isto é, como um ser cuja estrutura é constituída por um “não”, uma negatividade, um nada essencial, de tal forma que ele é um “fundamento nulo de si mesmo”. Neste ainda-não é possível entrever a determinação da morte partindo futuro, visto que se trata de um limite antecipado dentro do qual se encontram todas as novas possibilidades, para o qual se projeta o ser do *Dasein* a fim de compreender tais possibilidades e a partir do qual se fazem as escolhas que, inevitavelmente, implicam uma não-totalidade do ser do *Dasein*, mas uma não-totalidade cujo *a priori* é a possível totalidade das possibilidades, delimitadas antecipadamente pela morte, do ser do *Dasein*. É

por isso que, em sentido próprio, o ser do *Dasein* é o ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*) que, ao assumir seu poder-ser e estar em débito, escolhe seu poder-ser si mesmo através de seu poder-ser todo. Enfim, o ser do *Dasein* é livre ao singularizar-se, uma vez que a “liberdade (...) apenas se dá na escolha de uma possibilidade, ou seja, implica suportar não ter escolhido e não poder escolher outras”¹⁶⁵.

Segundo Heidegger, o testemunho existenciário desta singularização do ser do *Dasein* encontra-se no “querer-ter-consciência” de uma “decisão antecipadora” em relação a uma “situação”. Em seu sentido próprio, a situação não é senão a totalidade das possibilidades delimitadas antecipadamente pela morte, que, a cada vez, apresenta-se ao *Dasein*: sejam as possibilidades do passado nas quais, de início e na maior parte das vezes, ele está-lançado (facticidade), sejam as possibilidades do passado repetidas no presente (de-cadência), sejam ainda as possibilidades do futuro para as quais ele se lança (existencialidade); já a decisão antecipadora corresponde à abertura constituída e operada pelos existenciais (angústia, compreensão e discurso), abertura pela qual o *Dasein* vai ao encontro de cada situação que se lhe apresenta; por fim, o querer-ter-consciência equivale à assunção do débito a partir do qual pode escolher suas novas possibilidades em cada situação. Com isso, o propósito de Heidegger não é outro senão o de demonstrar a possibilidade de ser-todo (totalidade) e, por conseguinte, a possibilidade de ser-si-mesmo (ipseidade) do ser do *Dasein* no registro ôntico-existenciário, demonstração sem a qual a analítica existencial correria o risco de cair numa mera abstração privada de qualquer concretude. Isso significa que, embora o círculo da de-cadência, da facticidade e da existencialidade não se modifique, sua linha passa a ser traçada por outras mãos: ao invés

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 72.

da im-propriedade da de-cadência, a propriedade da existencialidade. As “consequências fáticas” disso revelam-se na determinação sobre o ser-para o que está à mão (ocupação) e o ser-com os outros (preocupação) “a partir de seu poder-ser mais próprio”, o que liberta o ser do *Dasein* por meio da “escolha de si mesmo”. Então, na de-cadência, o *Dasein* pode ocupar-se das coisas, bem como preocupar-se com os outros de modo próprio, isto é, agir de acordo com suas novas possibilidades, embora sempre suscetível à im-propriedade que igualmente o constitui. Aliás, é bem isso o que escreve Christian Dubois em sua obra *Heidegger: introdução a uma leitura*.

(...) Apenas então o próprio do outro me é acessível, mas porque eu sei verdadeiramente onde estou comigo mesmo. Só agora as tarefas que surgem no mundo tornam-se reais oportunidades. O Aí, aberto desse modo, torna-se situação. A situação é o mundo tal qual ele se dá a existir, luz de solicitações e encontros verdadeiros, ocasião para uma “ação” real, (...) Na verdade, em relação com sua ruptura com o Impessoal, a existência é transfigurada. E ela sabe dessa transfiguração enquanto tal, ela sabe que sua figura cotidiana é aquela do Impessoal, que sua decisão rompe com a irresolução, e é ainda ameaçada por ela, a resolução “apropria-se propriamente da não verdade”.¹⁶⁶

Por isso, o ser ainda-não como modo de ser do ser do *Dasein* não pode nem deve ser interpretado como um mero pendente. Trata-se, ao contrário, da possibilidade de uma parcialidade da qual se infere uma totalidade e, por conseguinte, uma ipseidade enquanto possibilidades do ser do *Dasein*. A totalidade é a condição de possibilidade da ipseidade porque, em sentido próprio, o ser do *Dasein* somente pode ser-si-mesmo na proporção em que pode ser-todo. Mas se a ipseidade exige a totalidade, esta requer a unidade. A unidade é a condição de possibilidade da totalidade porquanto, em sentido próprio, o ser do *Dasein* apenas pode ser-todo na medida em que se mantenha na unidade sem a qual não se

¹⁶⁶ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. RJ: Jorge Zahar, 2004, p. 55.

recuperaria de sua própria dispersão (leia-se impessoal). Nesse sentido, é possível dizer que, em *Ser e Tempo*, Heidegger filia-se à tradição filosófica para a qual a unidade, a totalidade e a ipseidade constituem uma verdadeira trindade metafísica.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger executa uma estratégia muito bem delineada: na primeira parte, bem como nos dois primeiros capítulos da segunda parte, aborda as questões da totalidade e da ipseidade; a partir do terceiro capítulo da segunda parte, no entanto, inicia um aporte ao problema da unidade. Então se pergunta: “Como deve se conceber essa unidade? Como o *Dasein* pode existir, numa unidade, nos modos e possibilidades de seu ser?” Embora reconheça que a “unidade dos momentos constitutivos da cura (...) possibilitou uma primeira delimitação ontológica da totalidade do todo estrutural do *Dasein*”, (...) diz que a “articulação da totalidade é ainda mais rica e, por isso, torna-se urgente a questão da unidade dessa totalidade”¹⁶⁷. De acordo com Heidegger, na *cura*, a unidade entre existencialidade, facticidade e de-cadência, que possibilita a totalidade e a ipseidade do ser do *Dasein*, deve-se à antecipação da morte. Em sentido próprio, a morte possibilita a unidade porque é a possibilidade extrema, a possibilidade mais própria, insuperável e irremissível, a possibilidade da impossibilidade e, como tal, a possibilidade de cada uma e de todas as possibilidades de ser do ser do *Dasein*. Afinal, no plano conceitual, como entender a possibilidade como tal senão através da finitude que a constitui desde a sua essência, razão pela qual, no pensamento de Heidegger, a morte revela-se como uma espécie de fenômeno auto-evidente (apodítico). Mas se, por meio da finitude, a morte constitui as possibilidades de ser do ser do *Dasein*, determinando a unidade sobre a qual se fundam a totalidade e a ipseidade, é porque ela se caracteriza, enquanto possibilidade

¹⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 110 e 111.

extrema, pela antecipação. Assim, antecipando-se, a morte não apenas constitui cada uma de todas as possibilidades, como também determina a unidade entre as mesmas, o que, em última instância, torna possível ao ser do *Dasein* vir-a-si-mesmo. Eis o que enuncia Françoise Dastur a respeito desta questão.

A morte é, para o *Dasein*, a possibilidade por excelência, pois não fornece nenhum fim realizável, nenhuma figura da efetividade, e é precisamente nessa inefetividade que a possibilidade se desvenda como tal na sua verdade. Não é, portanto, senão na antecipação da morte que o *Dasein* pode experimentar-se a si mesmo como possibilidade, poder-ser, e não como realidade ôntica tal como o faz continuamente enquanto estar-caído.¹⁶⁸

A antecipação, porém, é um fenômeno que alude ao Tempo, ou melhor, à temporalidade com a qual se confunde o ser do *Dasein* e da qual este haure sua possível unidade. Segundo Heidegger, a temporalidade possui um caráter ekstático, isto é, encontra-se “fora” de si própria, de tal modo que o ser do *Dasein* pode, continuamente, enviar-se e desviar-se de si mesmo. Isso significa que o ser do *Dasein* não está simplesmente dado “dentro” do Tempo, assim como o Tempo não está simplesmente dado no “interior” do *Dasein*. O ser do *Dasein* é a própria temporalidade, uma temporalidade finita, a temporalidade através da qual o ser do *Dasein*, na transcendência de si, por si e para si, existe finitamente. Por isso, os momentos estruturais da *cura* correspondem às ekstases essenciais da temporalidade: existencialidade/porvir, facticidade/vigor de ter sido e decadência/atualidade.

¹⁶⁸ DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 79.

Entretanto, nas palavras de Heidegger, a “temporalidade originária e própria se temporaliza a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só no vigor de ter sido, vigente no porvir, é que ela desperta a atualidade”, donde por que, para ele, “o porvir é o fenômeno primordial da temporalidade originária e própria”¹⁶⁹. É que o porvir próprio caracteriza-se pela antecipação através da qual o ser do *Dasein*, antecipando-se a si mesmo, pode projetar-se sobre suas próprias possibilidades antecipadamente delimitadas pela morte: o ser-para-a-morte.

(...) Este deixar-se-vir-a-si que, na possibilidade privilegiada a sustém, é o fenômeno originário do porvir. Se, ao ser da pre-sença, pertence o ser-para-a-morte próprio ou impróprio, este então só é possível como porvir, no sentido agora indicado e que ainda deve ser determinado de forma mais precisa. (...) Porvir significa o advento em que a pre-sença vem a si em seu poder-ser mais próprio. (...) É a antecipação que torna a pre-sença propriamente porvindoura, de tal maneira que a própria antecipação só é possível na medida em que a pre-sença, enquanto ente, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser é e está por vir.¹⁷⁰

Portanto, em sentido próprio, a temporalidade não é senão o fenômeno do porvir a partir do qual o vigor de ter sido torna-se atualidade: a ekstase do vigor de ter sido surgindo diretamente da ekstase do porvir, assim como a ekstase da atualidade surgindo diretamente da ekstase do vigor de ter sido e indiretamente da ekstase do porvir. No plano ontológico-existencial, isso quer dizer que, enquanto ser-para-a-morte, o ser do *Dasein* projeta-se sobre suas novas possibilidades no futuro próprio (existencialidade), *projeção* por meio da qual tais possibilidades perdem o caráter de futuro próprio para ganhar o de passado próprio (facticidade), momento em que o ser do *Dasein* pode então ocupar-se e preocupar-se com os entes subsistentes no presente próprio (de-cadência). Daí por que, a partir da ekstase do

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 124.

¹⁷⁰ Id. ib. p. 119.

porvir, a temporalidade possibilita a unidade entre existencialidade, facticidade e de-cadência, constituindo a totalidade do todo estrutural: a *cura*.

Na enumeração das ekstases, colocamos sempre em primeiro lugar a porvir. É para indicar que, na unidade ekstática da temporalidade originária e própria, o porvir possui uma primazia, embora a temporalidade temporalize-se, a cada vez, na igualdade originária de cada uma delas. (...) A temporalidade originária e própria se temporaliza a partir do porvir e sentido próprio, de tal modo que só no vigor-de-ter-sido, vigente no porvir, é que ela desperta a atualidade. (...) Ao se fixar pela primeira vez a articulação dessa estrutura, referiu-se ao fato de que, no tocante a esta articulação, a questão deveria ainda remontar à liberação da unidade da totalidade de sua multiplicidade estrutural. A unidade originária da estrutura da cura reside na temporalidade.¹⁷¹

Em suma, concluímos que, em sentido próprio, a existencialidade funda-se no porvir, a facticidade no vigor de ter sido e a de-cadência na atualidade, embora cada um desses três momentos da *cura* temporalize-se através das três ekstases da temporalidade. Já em relação à temporalidade em sentido próprio enquanto tal, chegamos a duas conclusões complementares: por um lado, na temporalidade, há diferentes temporalizações em conformidade com as diferentes ekstases; por outro, a temporalidade temporaliza-se a partir da ekstase do porvir, razão pela qual esta possui uma primazia sobre as ekstases do vigor de ter sido e da atualidade.

Mas por que, no plano conceitual, Heidegger pretere os modos do futuro, do passado e do presente em favor das ekstases do porvir (*Zukunft*), do vigor de ter sido (*Gewesenheit*) e da atualidade (*Gegenwart*)? No § 65 da segunda parte de *Ser e Tempo*, encontra-se a resposta para tal pergunta: porque os modos do futuro, do passado e do presente correspondem à compreensão vulgar do Tempo. Aqui, o Tempo é compreendido como uma mera seqüência de agoras sem começo nem fim, de tal modo que o futuro

¹⁷¹ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 121 e 124.

apresenta-se como uma agora ainda-não, o passado enquanto um agora não-mais e o presente à guisa de um agora já. Por conseguinte, para a compreensão vulgar, o Tempo não é senão um fenômeno infinito, homogêneo e irreversível. Isso implica uma privação das possibilidades de datação e contagem do próprio Tempo, uma vez que o “agora” elide o “então” e o “outrora”. Segundo Heidegger, no entanto, esse tratamento dispensado pela compreensão vulgar ao Tempo não é um mero acaso. Pertence à impessoalidade da decadência imprópria, visto que, ao alienar-se das marcas do Tempo, o ser do *Dasein* pode esquecer de sua própria existência finita. Tal esquecimento lhe permite fugir em direção à representação do Tempo infinito, já que, tal como interpreta, “até o fim ele sempre ainda tem Tempo”. Essa questão, por sua vez, agrava-se com as caracterizações conceituais do Tempo. É nesse sentido que as concepções tradicionais de Tempo objetivo (imaneente) e de Tempo subjetivo (transcendente) derivam da compreensão vulgar do Tempo: no primeiro caso, pensa-se que o *Dasein* ocorre e transcorre “no Tempo”; no segundo caso, apenas inverte-se a lógica. Em ambos os casos, no entanto, o ser do *Dasein* jamais é pensado enquanto sua própria temporalidade.

Mas o que Heidegger faz questão de pontuar é que não se deve confundir a compreensão vulgar do Tempo com a chamada intratemporalidade, embora esta seja a condição de possibilidade daquela. A intratemporalidade é a temporalidade imprópria da de-cadência, a temporalidade da ocupação, a temporalidade na qual o “agora” é essencialmente o “agora em que...”, de tal modo que o Tempo do mundo pode ser datado como “então”, “agora” e “outrora”, possibilitando a contagem através de instrumentos naturais e/ou fabricados e, por conseguinte, a historicidade do ser do *Dasein*. Por isso, na de-cadência imprópria, a intratemporalidade é a temporalidade compreendida a partir dos

entes intramundanos, isto é, dos entes que vem ao encontro dentro do mundo. Em sentido impróprio (*Uneigentlich*), a temporalidade da de-cadência caracteriza-se pela atualização que atende a existencialidade, bem como retém a facticidade. Isso significa que, ao ocupar-se e preocupar-se com os entes intramundanos na atualidade imprópria (atualização), o ser do *Dasein* pode projetar-se somente sobre as antigas, decrépitas e requeitadas possibilidades no porvir impróprio (atendimento), o que atesta o esquecimento de que se trata de possibilidades que ainda vigoram por terem sido, caracterizando então o vigor de ter sido impróprio (retenção). Desta forma, é possível constatar que, na intratemporalidade, há uma hegemonia do “agora” sobre o “então” e o “outrora”, ao passo que, no Tempo vulgar, o “agora” deixa de ser hegemônico para tornar-se totalizante, o que revela um nivelamento e, por conseguinte, um empobrecimento ainda maior da própria temporalidade. Contudo, Heidegger tem o cuidado de não negativizar o Tempo vulgar nem tampouco a intratemporalidade. Assim como a *cura* é constituída pela impropriedade e, por conseqüência, pela impessoalidade na de-cadência, a temporalidade originária também é formada pela intratemporalidade e, por conseguinte, pelo Tempo vulgar. Se é verdade que a intratemporalidade e, sobretudo, o Tempo vulgar operam um encobrimento do ser do *Dasein* enquanto sua própria temporalidade, igualmente é verdade que, “apesar de todo encobrimento, a temporalidade, em que o Tempo do mundo se temporaliza, não está fechada”, de tal modo que “a temporalidade originária se revela através de todo nivelamento e encobrimento”¹⁷². É que se a intratemporalidade funda o Tempo vulgar, visto que a articulação entre o “agora”, o “então” e o “outrora” condiciona a seqüência dos “agora”, a temporalidade originária funda a intratemporalidade, posto que a articulação

¹⁷² HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 238 e 239.

entre o porvir, o vigor de ter sido e a atualidade próprios possibilita a contagem e a datação do Tempo do mundo enquanto o “agora”, o “então” e o “outrora” na de-cadência.

Embora, em sua unidade, a temporalidade própria, originária e ekstática encontre-se, de início e na maior parte das vezes, sob o encobrimento nivelador da intratemporalidade (temporalidade imprópria) e, principalmente, do Tempo vulgar, sempre é possível descobri-la e desnivelá-la através da decisão enquanto abertura do ser do *Dasein*. Recordemos: em sentido próprio, a abertura decidida é constituída estruturalmente pela compreensão, disposição, decadência e discurso.

Segundo Heidegger, no entanto, tal abertura é operada a partir da temporalidade da compreensão: a ekstase do porvir. Isso se deve ao fato de que a ekstase do porvir, ao confundir-se com a própria morte, possui o caráter de antecipação. Antecipando-se a si mesmo, o ser do *Dasein* pode compreender, isto é, projetar-se e escolher as suas novas possibilidades. Isso significa que, enquanto a compreensão imprópria funda-se no porvir impróprio e temporaliza-se através da atualidade imprópria, visto que se caracteriza pelo atendimento aos entes intramundanos, a compreensão própria funda-se no... e temporaliza-se através do porvir próprio, já que se caracteriza pela antecipação às possibilidades ontológico-existenciais.

Mas, como nos previne Heidegger, a compreensão só existe numa disposição. A disposição própria é a angústia, ao passo que a disposição imprópria é o temor. No temor, o ser do *Dasein* cai no esquecimento de sua repetição imprópria, isto é, de que impropriamente repete suas possibilidades que vigoram na atualidade por terem sido. Na angústia, porém, o ser do *Dasein* vai ao encontro da morte enquanto limite antecipado de

suas possibilidades, desfazendo o esquecimento impróprio, ao desvelar o nada que as determina. Aqui também se trata de uma repetição, embora não seja a repetição das possibilidades através da qual o ser do *Dasein* estabelece as mesmas relações com os entes intramundanos, mas de uma repetição própria (*Wiederholung*), isto é, de uma repetição da possibilidade antecipada da morte, da finitude, do nada a partir da qual são possíveis as repetições das possibilidades do vigor de ter sido próprio, baseadas no porvir próprio. Por isso, em sentido impróprio, a disposição do temor funda-se no vigor de ter sido, embora temporalize-se por meio da atualidade, ao passo que, em sentido próprio, a disposição da angústia funda-se no vigor de ter sido, ainda que, em virtude da antecipação que a caracteriza, temporalize-se através do porvir.

A temporalidade da de-cadência é a ekstase da atualidade. A exemplo do porvir e do vigor de ter sido, a atualidade pode ser tanto própria como imprópria. A atualidade imprópria da de-cadência é a atualização. A atualização caracteriza-se, sobretudo, pela curiosidade, entendida como uma “visão” que, ao invés de ampliar a compreensão, apenas se contenta em ver a novidade pela novidade, levando o ser do *Dasein* à impermanência, à dispersão e ao desamparo. É por isso que, na atualização, o ser do *Dasein* não tem Tempo nem mesmo para atender (porvir impróprio) às possibilidades dos entes que vem ao encontro no “mundo”. Ocorre que “a curiosidade se entrega tão pouco à ‘coisa’ que, ao conquistar uma visão, já deixa de ver para ver a próxima”¹⁷³. É nesse sentido que Heidegger pode afirmar que a atualização surge a partir de si mesma, ainda que surja em meio ao atendimento, de tal modo que, em sentido impróprio, o porvir serve aos propósitos da atualidade. Já a atualidade própria da de-cadência é o in-stante (*Augenblick*). Diferente

¹⁷³ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 145.

da atualização cujo caráter é a curiosidade, o in-stante caracteriza-se pela antecipação. No in-stante, o ser do *Dasein* abre-se antecipadamente à situação, isto é, às novas possibilidades do porvir e do vigor de ter sido próprios, o que, inclusive, deixa vir ao encontro os entes intramundanos que possam “ser e estar em um Tempo”. Donde por que, em sentido próprio, a de-cadência funda-se no instante, conquanto se temporalize pelo porvir, enquanto que, em sentido impróprio, a de-cadência funda-se na atualização, embora temporalize-se pela atualidade.

Segundo Heidegger, a abertura operada pela compreensão, disposição e de-cadência ainda se articula ao discurso, razão pela qual o último “não se temporaliza, primordialmente, por uma ekstase determinada”¹⁷⁴. Os Tempos não surgem porque o discurso alude aos “processos temporais”, nem tampouco o discurso surge porque transcorre “num Tempo psíquico”, uma vez que “o discurso é, em si mesmo, temporal”, embora Heidegger não aprofunde a análise sobre o nexo entre a temporalidade e o discurso em *Ser e Tempo*.

Então, de forma mais ou menos esquemática, podemos dizer o seguinte: em sentido impróprio, a compreensão funda-se no porvir e temporaliza-se a partir da atualidade; a disposição do temor funda-se no vigor de ter sido e temporaliza-se a partir da atualidade; e a de-cadência funda-se na atualização (atualidade imprópria) e temporaliza-se a partir da atualidade. Já em sentido próprio, a compreensão funda-se no porvir e temporaliza-se a partir do porvir; a disposição da angústia funda-se no vigor de ter sido e temporaliza-se a partir do porvir; e a de-cadência funda-se no instante (atualidade própria) e

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p.148.

temporaliza-se a partir do porvir. No entanto, como Heidegger procura a possibilidade de unidade do ser do *Dasein*, ele afirma ainda que “a compreensão é sempre atualidade do vigor de ter sido”, (...) “a disposição se temporaliza num porvir atualizante”, (...) “a de-cadência surge ou se sustenta num porvir do vigor de ter sido”. E conclui:

(...) a temporalidade se temporaliza em cada ekstase, ou seja, a totalidade do todo estrutural de existência, facticidade e de-cadência se funda na unidade ekstática de cada temporalização plena da temporalidade. Esta é a unidade estrutural da cura.¹⁷⁵

Portanto, a temporalidade como tal consiste na possibilidade de unidade sobre a qual se constitui a possibilidade de totalidade e, por conseqüência, a possibilidade de ipseidade do ser do *Dasein*. Isso significa que ele pode ser si-mesmo porquanto pode ser-todo, mas pode ser-todo porque pode ser-uno. Assim, ao escrever *Ser e Tempo*, o projeto de Heidegger não era outro a não ser o de preparar o fundamento sobre o qual poderia realizar uma metafísica geral, isto é, uma pesquisa acerca do ser como tal. É que, de acordo com a própria tradição, o ser confunde-se com a unidade, a totalidade e a ipseidade. Como se sabe, no entanto, tal projeto não se realizou em sua totalidade. Contudo, dentro do tema que delimitamos neste trabalho, não nos cabe investigar as possíveis razões deste inacabamento. Devemos, ao contrário, valorar esta que é uma das grandes obras filosóficas do século XX dentro daquilo que, de fato, interessa ao trabalho em curso, as saber, a redescoberta do Tempo ao modo “futuro” ou, conforme a gramática heideggeriana, da ekstase do porvir na temporalidade enquanto ser do *Dasein*.

¹⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 115.

A rigor, esta descoberta não seria importante caso não implicasse o nexos entre o Tempo e a subjetividade. Afinal, de acordo com tudo o que vimos até aqui, quem é o *Dasein* senão o ente que, pensado a partir da temporalidade com a qual se confunde seu ser, assoma como o próprio HomemTempo. Mesmo na impessoalidade da de-cadência imprópria, o ser do *Dasein* não perde seu caráter originariamente temporal. Sua temporalidade pode ser sempre ocultada, nunca apagada. Por exemplo, no Tempo vulgar, ele tem a impressão de que existe no Tempo e/ou que o Tempo existe nele. Já na intratemporalidade (temporalidade imprópria), sua sensação é a de que o Tempo pode ser datado e contado. Em ambos os casos, dá-se o esquecimento de si mesmo enquanto a própria temporalidade ekstática, isto é, uma transcendência finita pela qual, antecipadamente, projeta-se para suas novas possibilidades delimitadas pela morte. Nesse esquecimento, o ser do *Dasein* continua realizando *projeções*, embora se trate de uma *projeção* imprópria, ou seja, uma *projeção* em que o *projetado projeta-se* sobre as possibilidades em relação às quais já sempre se *projetou*. Então, a questão da liberdade emerge do fundo do Tempo. É que a *projeção* refere-se ao porvir, ekstase temporal que alude à compreensão, uma das estruturas da disposição que diz respeito à existencialidade enquanto um dos momentos da *cura*. Isso significa que, na condição de transcendência finita, a *projeção* é o “movimento” pelo qual o ser do *Dasein*, antecipadamente, escolhe suas próprias possibilidades. Como foi colocado acima, em sentido próprio, a compreensão funda-se no... e temporaliza-se a partir do porvir, de tal modo que o ser do *Dasein* é livre para escolher suas novas possibilidades delimitadas antecipadamente pela morte. Em sentido impróprio, porém, o ser do *Dasein* não pode senão escolher as possibilidades já escolhidas, visto que a compreensão, ainda que possa fundar-se no porvir, temporalize-se pela atualidade. Aqui, trata-se de uma relação de poder travada no plano ontológico-

existencial, através da qual a atualidade predomina e subjuga o porvir. Fraco, o porvir impróprio não pode oferecer a “multiplicidade” de novas possibilidades a partir das quais o ser do *Dasein* poderia fazer novas escolhas. Sua escolha encontra-se limitada às antigas, decrépitas e requentadas possibilidades do vigor de ter sido impróprio, que se repetem na atualidade imprópria. Em sentido impróprio, escolhê-las significa repeti-las, já que se trata de uma contínua re-escolha das mesmas possibilidades de sempre – cotidianidade. É quando, na de-cadência, a impropriedade leva o ser do *Dasein* à impessoalidade, assim como a intratemporalidade leva o ser do *Dasein* ao Tempo vulgar. Mas, como assinala Heidegger, o ser do *Dasein* sempre pode recuperar-se da impessoalidade e do Tempo vulgar em que se encontra. É que, por um lado, a impessoalidade baseia-se na impropriedade, a qual se funda na propriedade da cura; e, por outro, o Tempo vulgar apóia-se na intratemporalidade, a qual se alicerça na temporalidade originária. Essa recuperação, no entanto, possui um determinado *modus operandi* pelo qual o ser do *Dasein* abre-se à angústia, existencial que, ao revelar o fundamento nulo de todos os entes intramundanos, visto que o nada determina todas as suas possibilidades, enseja o “movimento” de transcendência finita. Tal “movimento” corresponde à própria temporalização do ser do *Dasein*, de tal modo que ele pode ser sua própria temporalidade. Na perspectiva heideggeriana, contudo, a temporalização começa pela ekstase do porvir, uma vez que o ser do *Dasein* deve antecipar-se a si mesmo a fim de que possa escolher suas novas possibilidades que se lhe apresentam. Tanto é assim que, em sentido próprio, as ekstases do vigor de ter sido e da atualidade também se caracterizam pela antecipação. Por isso, o *Dasein* é essencialmente o HomemTempo, mas o HomemTempo pensado a partir do “futuro”, ou melhor, o HomemTempo enquanto o próprio “futuro”.

Mas de que “futuro” trata Heidegger? Sabemos que se trata de um “futuro” existencial, ontológico, originário. Isso se deve ao fato de que o referido “futuro” guarda uma homologia estrutural com a morte, a finitude, o nada. No entanto, originariamente, o que significa a morte na perspectiva heideggeriana? Ele nos diz que a morte não deve ser entendida como um término, mas enquanto um modo de ser finito, já que a mesma determina o ser do *Dasein* ao delimitar antecipadamente suas próprias possibilidades. Portanto, podemos pensar a morte como uma espécie de limite, de moldura, de caixilho que, no “futuro”, possibilita a possibilidade como tal. Somente assim Heidegger pode conferir uma positividade à morte, escapando à armadilha conceitual do nada negativo (*nihil negativum*), tal como fabricada pela tradição. É como se, no plano ontológico-existencial, a morte não matasse, mas apenas antecipadamente delimitasse as possibilidades, as quais, em última instância, redundariam na ocupação e na preocupação do “presente”. Mas uma morte que não mata é uma morte destituída de malignidade, uma morte benigna e, até certo ponto, útil. Sua utilidade consiste em dar sentido ao “possível”, fenômeno a partir do qual se determina o “real”. Por isso, o *Dasein* é ser-no-mundo, isto é, um ente cujo ser torna-o suscetível à ação sob a forma da ocupação e da preocupação. Assim, se a morte possui uma finalidade última (*telos*) essa é a ação do próprio *Dasein* dentro da relação que estabelece com os entes em geral - primado ôntico-ontológico.

Na obra *A evolução criadora*, Bergson tece uma crítica que se aplica perfeitamente ao conceito de morte, tal como pensado por Heidegger. Segundo ele, embora os filósofos tenham dado pouca atenção à idéia de nada, a mesma representa “a mola secreta, o motor invisível do pensamento filosófico”¹⁷⁶. Então, enumera pelo menos três tipos de formulação

¹⁷⁶ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. SP: Martins Fontes, 2005, p. 298 e 299.

do conceito de nada dentro do pensamento filosófico: 1) o espanto diante do ser como uma conquista sobre o nada; 2) o reconhecimento do ser através do nada que o precede; 3) e ainda a constatação do ser em relação ao qual o nada serve como “substrato ou receptáculo” sempre anterior. Ao que parece, os três tipos de formulação do conceito de nada aparecem no âmbito do pensamento de Heidegger: de início, o espanto a partir do qual se pergunta “por que há o ser e não apenas o nada?”; em seguida, o reconhecimento pelo qual a nada aparece como a própria antecipação ao ser; e, finalmente, a constatação de que o nada consiste na delimitação antecipada das possibilidades de ser. Por isso, aquilo que havia de latente em filósofos anteriores, torna-se manifesto em Heidegger: o nada como a mola explícita, o motor visível de seu próprio pensamento.

Mais adiante, Bergson atém-se aos problemas de ordem estrutural que afetam a formulação do conceito de nada. Dentre os inúmeros problemas citados, ao menos dois encontram-se imbricados ao pensamento heideggeriano. A princípio, um problema de caráter lógico: ao formular o conceito de nada enquanto a inexistência de um objeto, admite-se implicitamente a existência de uma inexistência; em seguida, acrescenta-se ao referido conceito a exclusão desse objeto inexistente por uma realidade x (indeterminada) que o substitui; essa exclusão somente se realiza porque um objeto inexistente é entendido como uma possibilidade, isto é, enquanto um fenômeno relativo ao futuro, ainda que passível de uma efetuação no presente; por fim, basta imaginar e/ou conceber a totalidade dos objetos inexistentes ou das possibilidades no futuro para formar o conceito de nada absoluto; no entanto, isso caracteriza uma contradição na medida em que o conceito de nada apresenta-se maior do que o próprio conceito de tudo. Depois, um problema de viés existencial: “somos feitos para agir tanto quanto para pensar e mesmo mais; ou melhor,

quando seguimos o movimento de nossa própria natureza, pensamos para agir”; isso significa que os hábitos da ação dominam a representação, de tal modo que a percepção das coisas conforma-se à necessidade de ação sobre as mesmas; é que “toda ação humana tem seu ponto de partida em uma insatisfação e, por isso mesmo, em um sentimento de ausência; (...) nossa ação procede assim de ‘nada’ para ‘algo’ (...)”; ocorre que, sob a influência da falta e do desejo enquanto mecanismos da ação, nossa inteligência concebe desde os vazios relativos (a inexistência de objetos) até o vazio absoluto (o Nada); “assim se implanta em nós a idéia de que a realidade colmata um vazio e de que o nada, concebido como ausência de tudo, preexiste a todas as coisas de direito, senão de fato”¹⁷⁷. Eis por que, para Bergson, o nada é uma ilusão, e mais, uma pseudo-idéia que produz pseudoproblemas, ainda que reconheça seu caráter eminentemente prático, isto é, sua utilidade para a ação através da qual se formam os indivíduos e a sociedade.

Ao referir-se aos falsos problemas implicados no conceito de nada, Bergson alude em primeiro lugar ao conceito de possibilidade. É que, num juízo existencial, uma proposição negativa, tal como “isso não é um cachimbo”, é substituída por uma proposição indeterminada, de tal modo que o substituído é projetado do presente para o futuro, onde então se torna uma possibilidade na medida em que, embora não seja, poderia ou mesmo poderá ser um cachimbo. Assim se forma o conceito de possibilidade, um pretenso fenômeno que, de um lado, preexistiria à realidade e, de outro, seria suscetível de uma realização pela qual se tornaria a própria realidade. Mas não é apenas isso. Em *O pensamento e o movente*, Bergson mostra que o conceito de possibilidade resulta de uma operação pela qual a multiplicidade é reduzida a um sistema fechado, isto é, um sistema

¹⁷⁷ BERGSON, Henri. Op. cit. p. 320 e 321.

cujo número de variáveis é finito. Então, a partir desta suposta finitude que se atribui artificialmente à existência, a inteligência pode fazer escolhas, ou seja, preferir determinadas possibilidades em detrimento de outras, tendo como finalidade a ação.

E não é igualmente absurdo, senão mais, supor aqui que o porvir se desenhe antecipadamente, que a possibilidade preexista à realidade? Concedo, mais uma vez, que os estudos futuros de um sistema fechado de pontos materiais sejam calculáveis e, por conseguinte, sejam visíveis em seu estado presente. Mas, repito, esse sistema é extraído ou abstraído de um todo que compreende, além da matéria inerte e inorganizada, a organização. Tomem o mundo concreto e completo, com a vida e a consciência que ele enquadra; considerem a natureza inteira, geradora de espécies novas de formas tão originais e tão novas quanto o desenho de qualquer artista; prendem-se, nessas espécies, aos indivíduos, plantas ou animais, cada um dos quais tem seu caráter próprio - e eu ia dizer sua personalidade (pois uma folha de grama não se assemelha mais do que outra folha de grama do que um Rafael a um Rembrandt); ergam-se, acima do homem individual, até às sociedades, que desenrolam ações e situações comparáveis às de qualquer drama: como falar ainda de possíveis que precederiam sua própria realização?¹⁷⁸

E o que, para a inteligência, confirma o pretense fenômeno ontológico da possibilidade é o fato de que, quando o novo presente torna-se passado, tem-se a impressão de que o primeiro sempre foi possível, isto é, desde o futuro onde o possível supostamente se alojaria em primeiro lugar - ilusão prospectiva.

Pois parece ser bem isso o que se dá no pensamento heideggeriano. O conceito de nada a partir do qual se desdobra o conceito de possibilidade. O conceito de nada é formulado na medida em que se concebe a substituição da totalidade de objetos inexistentes por uma realidade indeterminada. Uma vez formulado o conceito de nada, entendido agora como o não-ser que delimita antecipadamente o ser, formula-se o conceito de possibilidade na proporção em que se concebe cada um dos objetos inexistentes do presente enquanto objetos preexistentes do futuro. Ainda que Heidegger refine tal operação, ao trocar os

¹⁷⁸ BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. SP: Martins Fontes, 2006, p. 118.

“objetos preexistentes” por “modos de ser antecipados do ser do *Dasein*”, isto é, por uma gama de atitudes que se ofereceria antecipadamente à escolha e, por conseguinte, à assunção, seu pensamento permanece atado à questão central do conceito de possibilidade: a questão da liberdade. É que, ao conceber a escolha de possibilidades dadas por antecipação, e mais, ao conceber o próprio ato de escolher como uma possibilidade, Heidegger não se apercebe de que, ao contrário de potencializar, despotencializa a liberdade como tal. Se a liberdade consiste em ser livre para escolher; se a escolha pressupõe possibilidades predeterminadas; se a predeterminação impede que o *Dasein* tenha modos de ser diferentes de suas possibilidades antecipadas; conclui-se que o conceito de liberdade, tal como pensado por Heidegger, apresenta um problema de ordem estrutural. De fato, ao pensar o conceito de liberdade a partir do conceito de possibilidade, mesmo que seja a totalidade das possibilidades delimitadas antecipadamente pela morte, a exemplo do conceito de poder-ser todo em sentido próprio, incorre-se numa contradição: por um lado, afirma-se a liberdade do *Dasein* como a possibilidade de fazer escolhas dentro de uma totalidade de possibilidades, o que caracterizaria uma autodeterminação, isto é, uma determinação do *Dasein* sobre si mesmo, já que todas as possibilidades pertenceriam ao próprio *Dasein*, ensejando então o conceito de poder-ser si mesmo em sentido próprio; mas, por outro, como a autodeterminação do *Dasein* é constituída pelas possibilidades, e toda possibilidade possui um caráter de predeterminação, a autodeterminação do *Dasein* é necessariamente predeterminada, de tal modo que o referido ente encontra-se preso aos modos de ser que se lhe impõem desde o futuro. É por isso que, em sentido negativo, podemos dizer que a possibilidade não é senão o próprio impensado em Heidegger.

Entretanto, podemos dizer também que a origem de tal problema encontra-se na operação pela qual a possibilidade é artificialmente projetada do presente para o futuro, modo temporal do qual a possibilidade furta a característica da antecipação. Se a possibilidade não passa de uma categoria produzida pela subjetividade, visto que resulta de uma redução da multiplicidade que ainda assoma ao presente, tendo por finalidade prever o futuro e, por conseguinte, predeterminar o novo presente, Heidegger não deveria avaliar a possibilidade própria como um fenômeno ontológico-existencial, mas enquanto um fenômeno ôntico-existenciário. Como sabemos, no entanto, isso não aconteceu nem poderia acontecer, posto que, ao escrever *Ser e Tempo*, Heidegger tinha a expectativa de aceder ao conceito de ser no âmbito da metafísica geral, através da formulação do conceito de possibilidade (do poder-ser si mesmo, do poder-ser todo e do poder-ser como tal) no plano da analítica existencial. Mas como a possibilidade permitiria um acesso pleno ao ser, se a primeira opera uma redução da multiplicidade que constitui o segundo? Essa é exatamente a questão levantada por Deleuze na nota de pé de página mais extensa de *Diferença e Repetição*. Segundo ele, Heidegger não pode desenvolver plenamente o conceito de ser porque, ao lançar mão do conceito de nada, do qual se desdobra o conceito de possibilidade enquanto um falso problema, pensa a diferença ontológica enquanto a diferença entre o ser e o ente, ao invés de pensá-la já como o próprio ser.

Reteremos, como fundamental, esta “correspondência” entre diferença e questão; entre a diferença ontológica e o ser da questão. É de se perguntar, todavia, se o próprio Heidegger não favoreceu os mal-entendidos com sua concepção de “Nada”, com sua maneira de “barrar” o ser, em vez de colocar entre parêntese o (não) do não-ser. (...) Em todos esses sentidos, Heidegger não renuncia ao que chamamos anteriormente de pressupostos subjetivos.¹⁷⁹

¹⁷⁹ DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rj: Graal, 1988, p. 120 e 139.

Eis por que Hélio Ribeiro Cardoso Jr., ao cotejar o conceito de “diferença ontológica” entre Deleuze e Heidegger, pode dizer sobre o último que (...)

(...) segundo a crítica que Deleuze faz a respeito desse tema na filosofia heideggeriana, a questão ontológica é aí tomada como ciclo, isto é, a origem a que retorna a questão ontológica é o reencontro com o que já estava no começo, quer dizer, a diferença do ser começa com o nada.¹⁸⁰

Portanto, a princípio, a possibilidade resulta de uma redução da diferença operada pela subjetividade no plano ôntico-existenciário (presente); em seguida, a possibilidade é lançada (projeção) sobre o Tempo ao modo do futuro; por fim, a possibilidade apropria-se da característica do porvir que lhe confere um *status* ontológico: a antecipação. Trata-se, porém, de uma antinomia, já que o conceito de possibilidade ontológica não resiste à revelação de sua origem subjetiva, ôntica e existenciária no presente. Não por acaso, muitos anos após a publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger vai dizer que “o porvir corretamente pensado é o presente”, visto que alude não ao que é dado no agora momentâneo, mas ao que vem ao encontro, de tal modo que podemos nos abrir ou nos fechar ao mesmo, isto é, ao futuro enquanto possibilidade. E mais, vai dizer que tanto o futuro quanto o passado “são um modo particular do presente”¹⁸¹.

E não basta afastar a possibilidade em relação à temporalidade como *Dasein* para aproximá-la relativamente ao Tempo enquanto ser, a exemplo do que fez Heidegger na conferência *Tempo e ser*, proferida em 1962, pois o falso problema permanece: o ser que se

¹⁸⁰ CARDOSO Jr. Hélio Ribeiro. “A filosofia e a teoria das multiplicidades”, in *A Diferença*. Org. Luis B. L. Orlandi. SP: Ed. da UNICAMP, 2005, p. 116.

¹⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Chemins que ne mènent nulle part*. Trad. Wolfgang Brokemeier. Paris: Gallimard, 1986, p. 417.

autodetermina através de uma predeterminação fundada na possibilidade de origem subjetiva, ôntica e existenciária no presente.

Contudo, se abstrairmos o conceito de possibilidade, a distinção entre o Tempo enquanto ser e a temporalidade como *Dasein* mostra que, para Heidegger, o último pode ser livre na medida em que se temporaliza, isto é, na proporção em que se determina segundo a autodeterminação do Tempo. Por isso, embora o conceito de possibilidade re-encubra aquilo que Heidegger havia redescoberto através do pensamento kantiano, a saber, o Tempo ao modo do futuro no âmbito circunscrito à filosofia, tal reencobrimento apenas confirma a redescoberta anterior do porvir como a ekstase temporal a partir da qual o *Dasein* pode constituir-se como o próprio HomemTempo - o Homem Tempo ao modo do futuro.

VI- Deleuze e as sínteses do Tempo

Nos capítulos anteriores, mostramos como o Tempo foi descoberto e re-encoberto no âmbito do pensamento filosófico. Se Platão descobre o Tempo ao modo do passado, ele também o re-encobre através da operação de retrojeção, a saber, o movimento pelo qual a qualidade física do presente é lançada sobre o passado metafísico, engendrando o conceito de Idéia, conceito que, por um lado, oculta a própria operação de retrojeção e, por outro, idealiza a operação de dejeção, isto é, o movimento pelo qual o mundo é engendrado como uma cópia desse modelo ideal. Se Kant descobre o Tempo ao modo do futuro, ele igualmente o re-encobre através de operação da projeção, qual seja, o movimento pelo qual as faculdades do sujeito no presente empírico são lançadas sobre o futuro transcendental, produzindo o conceito de sujeito transcendental, conceito que, por um lado, vela a própria operação de projeção e, por outro, idealiza outro tipo de operação de dejeção, ou seja, o movimento pelo qual o sujeito empírico é produzido ou, ao menos, condicionado pelo sujeito transcendental. Em seguida, evidenciou-se que, à esteira de Platão, Bergson re-descobre o Tempo ao modo de passado. No entanto, diferente de Platão, o pensamento bergsoniano não oculta, mas revela a operação de retrojeção, visto que, continuamente, o passado metafísico é preenchido pelos instantes que advém e passam no presente físico. Mas, a exemplo do pensamento platônico, Bergson também re-encobre o Tempo ao modo do passado, ao conceber os instantes que o ocupam enquanto qualidades, donde por que, na operação de dejeção, realiza-se o movimento pelo qual o passado metafísico ainda engendra o presente físico através da semelhança. É bem verdade que Bergson já relativiza a qualidade ao pensá-la em termos de intensidade, de tal modo que tanto maior será a

liberdade dos indivíduos no presente físico quanto menor for a semelhança em relação às qualidades do passado metafísico, donde desponta o homem enquanto o mais livre dentre os indivíduos - o HomemTempo ao modo do passado. Depois, à esteira de Kant, ficou claro que Heidegger re-descobre o Tempo ao modo do futuro. Entretanto, ao contrário de Kant, o pensamento heideggeriano envolve não uma, mas duas operações de projeção: por um lado, a operação de projeção velada, movimento pelo qual a possibilidade é lançada do presente sobre o futuro; por outro, a operação de projeção manifesta, movimento pelo qual o ser do *Dasein* é lançado sobre suas possibilidades no futuro (existencialidade), possibilidades que podem ser tanto próprias como impróprias. Mas, a exemplo do pensamento kantiano, Heidegger igualmente re-encobre o Tempo ao modo do futuro (a temporalidade enquanto ekstase do porvir), ao concebê-lo justamente como possibilidade, daí por que, mesmo na operação de projeção própria, movimento pelo qual o ser do *Dasein* lança-se do futuro sobre o passado (a facticidade) e, em seguida, do passado sobre o presente (de-cadência), não foge à certa predeterminação, isto é, à escolha de possibilidades dadas por antecipação. De toda sorte, o ser do *Dasein* pode ser livre na proporção em que se temporaliza através de suas três ekstases temporais, dentre as quais a ekstase do porvir possui a primazia - o HomemTempo ao modo do futuro.

Neste último capítulo, porém, trataremos do pensamento do filósofo francês Gilles Deleuze. É que, tal como entendemos, o pensamento deleuzeano constitui-se como a extremidade, o vértice, o ponto de encontro entre duas grandes linhas do pensamento filosófico: por um lado, a linha da metafísica traçada por Platão e Bergson; por outro, a linha da ontologia delineada por Kant e Heidegger. Isso significa que, de certa forma, Deleuze opera a síntese entre o pensamento baseado no passado e o pensamento calcado no

futuro, síntese com a qual se confunde seu próprio pensamento, um pensamento radicalmente novo, o pensamento da Diferença. Pois a primeira hipótese deste capítulo é a de que pensar a Diferença, elaborando-a sob a forma de um novo conceito filosófico, exige que se re-pense o Tempo como tal, re-elaborando-o sob a forma de um novo conceito no âmbito da filosofia. Eis por que, em *Diferença e Repetição*, Deleuze dedica o segundo capítulo à questão do Tempo. Ele sabe que não se pode pensar a Diferença sem antes pensar as sínteses temporais: as sínteses do futuro, do passado puro (*mnemósina*) e ainda do presente vivo (*habitus*). Por isso, Eric Alliez pode dizer que (...)

(...) a igualdade entre o ser e a diferença só será exata se a diferença for diferenciação, isto é, processo e criação, individuação como processo (élan vital); e se, a partir de um virtual que, sem ser atual, possui enquanto tal uma realidade intensiva (quantidade intensiva abstrata) dotada de uma potência de singularização por pontos relevantes, atingir-se a essência de um Tempo não cronológico. (“É o presente que passa, que define o atual”, implica indivíduos já constituídos; mas “é no virtual que o passado se conserva”).¹⁸²

Mas ele também sabe que, para re-pensar o Tempo como tal, faz-se necessário descarregá-lo de todo o peso, aliviá-lo de toda a dureza, libertá-lo de toda a cristalização das representações impostas pela tradição filosófica. Somente assim o Tempo pode recuperar sua leveza, sua fluidez, sua plasticidade, características através das quais Deleuze pode pensar a própria Diferença e elaborá-la enquanto seu mais significativo e importante conceito.

(...) Segundo a outra concepção, porém, a afirmação é primeira: ela afirma a diferença, a distância. A diferença é leve, aérea, afirmativa. Afirmar não é carregar, mas, ao contrário, descarregar, aliviar. É o “Não” que resulta da afirmação: ele é, por sua vez, a sombra de tudo no sentido de consequência (...)¹⁸³

¹⁸² ALLIEZ, Eric. *Deleuze filosofia virtual*. Trad. Heloisa B. S. Rocha. SP: Ed. 34, 1996, p. 20.

¹⁸³ DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. RJ: Graal, 1988, p. 103 e 104.

Portanto, a conceituação da Diferença pressupõe uma crítica às representações que, de duas formas distintas, viciaram os conceitos de Tempo: por um lado, a qualidade enquanto representação do Tempo ao modo do passado; e, por outro, a possibilidade como representação do Tempo ao modo do futuro. No entanto, minha segunda hipótese é a de que, em sua estratégia de batalha, Deleuze praticamente não forjará nenhuma das armas com as quais lutará contra as respectivas representações do Tempo. Para tanto, lançará mão de armas pertencentes a dois arsenais críticos antagônicos: tanto as armas forjadas e utilizadas por Bergson contra a fenomenologia, como as armas forjadas e utilizadas por Heidegger contra o bergsonismo*. Como vimos nos dois últimos capítulos, se Bergson é contundente em sua crítica à representação do Tempo enquanto possibilidade, (...)

(...) E não é igualmente absurdo, senão mais, supor aqui que o porvir se desenhe antecipadamente, que a possibilidade preexista à realidade? Concedo, mais uma vez, que os estudos futuros de um sistema fechado de pontos materiais sejam calculáveis e, por conseguinte, sejam visíveis em seu estado presente. Mas, repito, esse sistema é extraído ou abstraído de um todo que compreende, além da matéria inerte e inorganizada, a organização. Tomem o mundo concreto e completo, com a vida e a consciência que ele

* A partir do curso sobre lógica ministrado por Heidegger, em 1928, Camille Riquier esforça-se para demonstrar a hipótese segundo a qual o conceito de élan vital, tal como formulado por Bergson desde *A evolução criadora*, influenciou a formulação do conceito de ekstase temporal. Tal demonstração, no entanto, parece-nos pouco convincente. É que, ainda que ela tenha razão ao dizer que Heidegger possuía pleno conhecimento da obra de Bergson, a exemplo da bibliografia de seu curso a qual contemplava “todos os seus escritos”, o filósofo alemão não se apropria do conceito de élan vital para autorizá-lo, mas para criticá-lo e redefini-lo na perspectiva da analítica existencial. Aliás, isso é reconhecido pela própria autora, ao mostrar a crítica negativa de Heidegger ao conceito de passado, tal como pensado por Bergson: “O ser-passado não é um resíduo de meu eu permanecendo atrás e se encontrando aí por si mesmo nem mais do que Bergson gosta de designar por meio de diferentes imagens (...)”. Ademais, ela privilegia a afirmação de Heidegger segundo qual “A unidade das ekstases (...) não necessita de nenhum suporte ou pilar tal como o arco de um ponto, mas se é que nós estamos autorizados a falar do “ser” de ekstases, seria preciso dizer: seu ser reside diretamente no livre élan ekstático. É esse fenômeno que Bergson considera como seu ‘élan’ (...)”, em detrimento de sua crítica subsequente: “(...) e aqui ainda Bergson percebeu o essencial, só que ele o transpôs muito rapidamente, de maneira geral e metafísica, a todos os domínios do ente, observando a estrutura ekstática do tempo e seu caráter de horizonte. O élan não têm apenas um caráter ôntico e é dirigido, por assim dizer, à frente.” Ora, se a unidade ekstática temporal em sentido próprio (vigor de ter sido, atualidade e porvir) caracteriza-se pelo primado do porvir, constituindo a articulação ontológica do ser do *Dasein*, ao passo que, tal como entende Heidegger, o élan vital, originalmente pensado por Bergson, possui um caráter ôntico na mesma medida em que carece de uma direção à frente, isto é, do porvir, não fica absolutamente demonstrada a influência do conceito de élan vital sobre o conceito de unidade ekstática temporal (Camille Riquier. *A duração pura como esboço da temporalidade ekstática: Heidegger, leitor de Bergson*. Trad. Roberto Preu, in *Imagens da imanência. Escritos em memória de H. Bérson*. Org. Eric Lecerf, Siomara Borba, Walter Kohan. BH: Autêntica, 2007).

enquadra; considerem a natureza inteira, geradora de espécies novas de formas tão originais e tão novas quanto o desenho de qualquer artista; prendem-se, nessas espécies, aos indivíduos, plantas ou animais, cada um dos quais tem seu caráter próprio - e eu ia dizer sua personalidade (pois uma folha de grama não se assemelha mais do que outra folha de grama do que um Rafael a um Rembrandt); ergam-se, acima do homem individual, até às sociedades, que desenrolam ações e situações comparáveis às de qualquer drama: como falar ainda de possíveis que precederiam sua própria realização? (...) ¹⁸⁵

(...) Heidegger é não menos incisivo em sua crítica à representação do Tempo como qualidade.

O Tempo enquanto intratemporalidade surge, no entanto, de um modo essencial de temporalização da temporalidade originária. Esta origem diz que o Tempo “no qual” nasce e perece um ente simplesmente dado é um fenômeno autêntico do Tempo e não a exteriorização para o espaço de um “Tempo qualitativo”, como pretende fazer crer a interpretação do Tempo feita por Bergson, que, do ponto de vista ontológico, é inteiramente insuficiente e indeterminada. ¹⁸⁶

É que Bergson pretere a representação sob a forma da possibilidade em favor do conceito de virtualidade, ao mesmo tempo em que Heidegger prefere o conceito de singularidade em detrimento da representação sob a forma da qualidade.

Isso significa que, para Bergson, a qualidade metafísica tem um caráter virtual, ao passo que, para Heidegger, a possibilidade ontológica possui um cunho singular. Aqui, porém, não estaríamos diante de uma grande confusão? Se a qualidade não é da ordem da metafísica, mas da física, seu caráter não é virtual, mas atual. E se a possibilidade não é ontológica, mas ôntica, seu cunho não é singular, mas identitário. Com isso, em *Diferença e Repetição*, Deleuze traça e executa uma estratégia de grande eficácia: apropria-se da crítica

¹⁸⁵ BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. SP: Martins Fontes, 2006, p. 118.

¹⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* (parte 2). Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p. 128.

à representação ao modo da possibilidade a fim de liberar o conceito de virtualidade, assim como apodera-se da crítica à representação a maneira da qualidade para liberar o conceito de singularidade - como se sabe, dois conceitos fundamentais para a constituição do conceito de Diferença. Isso fica claro, por exemplo, quando se refere à distinção entre o virtual e o possível.

Em tudo isto, o único perigo é confundir o virtual com o possível. Com efeito, o possível opõe-se ao real; o processo do possível é, pois, uma “realização”. O virtual, ao contrário, não se opõe ao real; ele possui uma plena realidade por si mesmo. Seu processo é a atualização. É um erro ver nisso apenas uma disputa de palavras: trata-se da própria existência. (...) Em segundo lugar, o possível e o virtual se distinguem ainda porque um remete à forma de identidade no conceito, ao passo que o outro designa uma multiplicidade pura na Idéia, que exclui radicalmente o idêntico como condição prévia. Enfim, na medida em que o possível se propõe à “realização”, ele próprio é concebido como a imagem do real, e o real como semelhança do possível. Eis por que se compreende tão pouco o que a existência acrescenta ao conceito, duplicando o semelhante pelo semelhante. É esta a tara do possível, tara que denuncia como produzido depois, fabricado retroativamente, feita à imagem daquilo a que ele se assemelha. A atualização do virtual, ao contrário, sempre se faz por diferença, divergência ou diferenciação. A atualização rompe tanto com a semelhança como processo quanto com a identidade como princípio. Nunca os termos atuais se assemelham à virtualidade que eles atualizam: as qualidades e as espécies não se assemelham às relações diferenciais que elas encarnam; as partes não se assemelham às singularidades que elas encarnam. A atualização, a diferenciação, neste sentido, é sempre uma verdadeira criação.¹⁸⁷

Ou ainda naquela passagem na qual tece uma crítica negativa a Bergson na medida em que o mesmo atribui a Diferença virtual e singular à qualidade, ao invés de atribuí-la à intensidade.

Eis por que a crítica bergsoniana da intensidade parece pouco convincente. Ela considera qualidades já estabelecidas e extensos já constituídos. Ela reparte a diferença em diferenças de natureza na qualidade e em diferenças de grau no extenso. Deste ponto de vista, a intensidade só aparece forçosamente como um misto impuro; ela não é mais sensível nem perceptível. Mas, desta maneira, Bergson já colocou na qualidade tudo o que diz respeito às quantidades intensivas. Ele queria liberar a qualidade do movimento superficial que a liga à contrariedade e à contradição (razão pela qual ele opunha a duração ao devir); mas ele só poderia fazê-lo atribuindo à qualidade uma profundidade que é precisamente a da quantidade intensiva. Não se pode, ao mesmo tempo, ser contra o negativo e contra a intensidade.¹⁸⁸

¹⁸⁷ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 339-340.

¹⁸⁸ Id. ib. p. 382.

Mas se a virtualidade e a singularidade constituem a Diferença como tal, esta se constitui como o próprio passado. Para Deleuze, a Diferença é o passado porque, pensando a partir de Platão, Bergson e Nietzsche, esse modo temporal repetidamente se diferencia de si mesmo. Portanto, o passado caracteriza-se pela Diferença que se repete incessantemente. A Repetição da Diferença, no entanto, pressupõe a Repetição da Repetição (o futuro), assim como implica a Repetição da identidade (o presente). Segundo Deleuze, o futuro é a forma vazia e pura do Tempo porquanto, pensando a partir de Kant, Heidegger e Nietzsche, esse modo temporal repete a si mesmo sem nenhum conteúdo próprio. Assim, o futuro caracteriza-se pela Repetição pura ou, se quisermos, pela Repetição da Repetição*. Esta, por sua vez, constitui-se como o pressuposto da Repetição da Diferença. É que a Diferença somente se repete enquanto passado quando, antecipadamente, a Repetição repete a si mesma como futuro. Por outro lado, de acordo com Deleuze, o presente é metamórfico porque, pensando a partir de Nietzsche, esse modo temporal repete o advento de identidades novas e temporárias (o nascimento do absolutamente novo). Logo, o presente caracteriza-se pela Repetição da metamorfose. A Repetição da metamorfose, a seu turno,

* Em *O tempo não-reconciliado*, Peter Pál Pelbart tem razão ao afirmar que, até *Diferença e Repetição*, Deleuze ainda pensa o conceito de Tempo enquanto uma Multiplicidade ao modo de um Todo aberto. Entretanto, a partir de *Lógica do sentido*, tal conceito é substituído pelo conceito de Tempo como uma Multiplicidade ao modo do Fora. No pensamento de Deleuze, a referida substituição acarretou uma transformação do próprio estatuto *metafícontológico* de Tempo, visto que o futuro, embora não perca o caráter de Repetição pura, ganha o cunho de Diferença, o que até então era atribuído apenas ao passado. Aqui, o futuro torna-se uma multiplicidade constituída por relações diferenciais entre pontos singulares, entrando em confronto direto e permanente com o passado, através do limite que simultaneamente os separa e os une, a saber, o presente vivo. (...) “todo o espaço do lado de dentro está topologicamente em contato com o espaço do lado de fora, independentemente das distâncias e sobre os limites de um ‘vivente’; e esta topologia carnal ou vital, longe de ser explicada pelo espaço, libera um tempo que condensa o passado no lado de dentro, faz acontecer o futuro no lado de fora, e os confronta no limite do presente vivente.” (G. Deleuze, Foucault, Trad. Cláudia Sant’Anna Martins, SP: Editora Brasiliense, 1991, p. 126 e 127). Por isso, podemos fazer hipótese no sentido de que, após *Diferença e Repetição*, o primeiro platô do passado, a diferenciação, tal como veremos a seguir, é deslocado por Deleuze do passado para o futuro.

constitui-se como o produto direto da Repetição da Diferença. É que, ao repetir a si mesma ao modo do passado, a Diferença implica a Repetição do absolutamente novo sob a forma do presente, embora o último negue a primeira na proporção em que se submete aos quatro aspectos da representação, a saber, os princípios da identidade, da semelhança, da analogia e da oposição. Por essa razão, concordamos com Eladio Craia para quem (...)

(...) Se a representação tem algum êxito no movimento de ocultação e limitação da diferença, isso não se deve ao poder da identidade, mas à natureza da diferença. A representação constitui-se negando uma possível pura e primeira, mas a diferença, na medida em que é diferença de intensidade, é razão e princípio inapreensível da representação. (...) Nem conceito nem sensação; nem categoria nem força empírica, a diferença é pura intensidade que difere sempre de si mesma e se perde como diferença se a forçamos a aparecer nos campos que ela abre.¹⁸⁹

Então, a partir dessas premissas, podemos chegar à seguinte conclusão: a princípio, o futuro determina a si mesmo (Repetição da Repetição); em seguida, o futuro determina diretamente o passado (Repetição da Diferença); e, por fim, o futuro determina indiretamente o presente (Repetição da metamorfose), já que este é determinado diretamente pelo passado. Daí o primado do futuro sobre o passado e o presente no âmbito do pensamento de Deleuze. Tal primado, no entanto, só é possível porque a terceira síntese do Tempo, a síntese do futuro, a síntese da Repetição por excesso intervém nas duas outras sínteses do Tempo: por um lado, na primeira síntese do Tempo, na síntese passiva do presente vivo, na síntese da Repetição nua e material do agente; por outro, na segunda síntese do Tempo, na síntese passiva do passado puro, na síntese da Repetição vestida e espiritual da condição.

¹⁸⁹ CRAIA, ELADIO C. P. *Deleuze e a ontologia: o ser e a diferença*, in *A Diferença*. Org. Luis B. L. Orlandi. SP: Editora da UNICAMP, 2005, p. 76 e 77.

Ao analisar a primeira síntese do Tempo, Deleuze distingue dois tipos de presente. A princípio, o presente que se caracteriza pela sucessão de instantes que advêm e passam. Tal presente não constitui o Tempo porque carece de toda e qualquer duração, de tal modo que cada instante “não aparece sem que o outro tenha desaparecido”, o que acena para uma Repetição que “se desfaz à medida que se faz”¹⁹⁰. Depois, o presente vivo, aquele que se configura pela contração dos instantes que advêm e passam na ordem da sucessão. Ao contrário do outro, esse presente possui uma duração e, por conseguinte, constitui-se como Tempo. Sua duração deve-se ao fato de que, em cada partícula da matéria, os instantes que advêm e passam são contraídos, formando uma espécie de continuidade temporal através da qual o futuro reflexivo representa o passado (a previsão na síntese ativa da faculdade de entendimento), assim como o passado reflexivo se reproduz no futuro (a lembrança na síntese ativa da faculdade da memória). Mas se cada partícula da matéria, entendida como uma espécie de “sujeito primitivo” (indivíduo), pode lembrar através da faculdade da memória e prever mediante a faculdade do entendimento é porque, primeiramente, tais sínteses ativas assentam sobre a síntese passiva da faculdade da imaginação, a saber, uma espécie de placa sensível onde se registram (leia-se contraem) os instantes que advêm e passam. Aqui, trata-se de uma Repetição que, embora não mude nada em si mesma, altera o indivíduo através da contração dos instantes na ordem da sucessão - o para-si da Repetição no imaginário. Eis por que, para Deleuze, a primeira síntese do Tempo é uma síntese ao mesmo tempo sensível e originária, já que constitui a própria matéria: a fundação da vida.

¹⁹⁰ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 127.

No entanto, a fundação da vida requer um fundamento anterior. Esse fundamento não é senão o passado puro, Tempo cuja síntese também é passiva na medida em que recebe os instantes que advêm e passam na ordem de sucessão do presente. O passado puro não é um Tempo físico, sensível e material, a exemplo do presente vivo, mas um Tempo metafísico, supra-sensível e espiritual em razão de quatro paradoxos: 1º- o passado em geral é preexistente aos instantes que advêm e passam no presente; 2º- cada instante que adentra o passado é contemporâneo de si mesmo enquanto instante do presente que ele foi; 3º- todo o passado é coexistente de cada instante que advém no presente em relação ao qual ele é passado; 4º- no passado, todos os instantes são coexistentes, o que inclui cada novo instante que advém no presente, já que, remontando Bergson, o presente não é senão o grau mais contraído dentre os graus de contração do passado. É nesse sentido que, para Deleuze, a síntese passiva do presente vivo caracteriza-se pela Repetição material e nua, ao passo que a síntese passiva do passado puro configura-se pela Repetição espiritual e vestida: o presente vivo como o invólucro, a exterioridade, a superfície do passado puro enquanto o miolo, a interioridade, a profundidade. No entanto, essa relação entre o miolo e o invólucro, entre a interioridade e a exterioridade, entre a profundidade e a superfície aponta para uma insuficiência do passado puro. O passado puro não é suficiente porque sua Repetição, ainda que possua um em-si, é relativa ao para-si da Repetição do presente vivo. Isso significa que, de algum modo, o passado puro enquanto fundamento depende do presente vivo como fundação. Eis toda a questão da insuficiência do passado puro: por um lado, não existir, mas, por outro, insistir sobre a existência do presente vivo. É bem nesse sentido que a teoria da reminiscência em Platão, bem como a teoria do cone da Memória em Bergson, entende o passado metafísico como um Tempo qualitativo. Como ficou demonstrado, tanto em Platão como em Bergson, o passado metafísico qualifica o presente físico através do princípio da

semelhança, embora a última seja avaliada de maneira inversa entre os dois pensadores: para Platão, quanto maior for o grau de semelhança maior será o grau de perfeição, ao passo que, para Bergson, quanto maior for o grau dessemelhança maior será o grau de liberdade.

Para Deleuze, porém, não é suficiente avaliar a semelhança de maneira inversa a de Platão, visto que o passado continua sendo entendido como um Tempo qualitativo. Mais do que inverter, faz-se necessário reverter, subverter e perverter tal avaliação, de tal modo que se desfça, “a golpes de martelo”, o princípio de semelhança e, por conseguinte, a representação qualitativa do Tempo ao modo do passado. Isso é confirmado, por exemplo, pela análise operada por Michel Foucault em seu *Theatrum Philosophicum*.

Subverter, com Deleuze, o platonismo é se deslocar nele insidiosamente, descer um grau e ir até esse pequeno gesto – discreto, mas moral – que exclui o simulacro; é também dele se desviar ligeiramente e abrir a porta, à direita e à esquerda, para o falatório ao lado; é instaurar uma outra série desarticulada e divergente; é constituir, por esse pequeno salto lateral, um paraplatonismo descoroadado. Converter o platonismo (um trabalho sério) é fazê-lo inclinar-se com mais piedade para o real, para o mundo e para o Tempo. Subverter o platonismo é tomá-lo do alto (distância vertical da ironia) e apreendê-lo novamente em sua origem. Perverter o platonismo é espreitá-lo até em seu mínimo detalhe, é descer (conforme a gravitação característica do humor) até esse cabelo, até essa sujeira debaixo da unha que não merecem de forma alguma a honra de uma idéia; é descobrir através disso o descentramento que ele operou para se recentrar em torno do Modelo, do Idêntico e do Mesmo; é se descentrar em relação a ele para fazer agir (como em qualquer perversão) as superfícies próximas. A ironia eleva e subverte; o humor faz cair e perverte. Perverter Platão é deslocar-se na direção da maldade dos sofistas, dos gestos rudes dos cínicos, dos argumentos dos estóicos, das quimeras esvoaçantes de Epicuro. Leiamos Diógenes Laércio.¹⁹¹

Para tanto, Deleuze vai ao encontro de Nietzsche, cujo pensamento constitui a grande reversão do platonismo. O pensamento nietzscheano reverte o platonismo porque elabora um novo conceito de Repetição, não mais a Repetição da síntese passiva do Tempo

¹⁹¹ FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum, in Ditos e escritos II*. Trad. Eliza Monteiro. RJ: Forense Universitária, 2000, p.232 e 233.

ao modo presente (Repetição física), nem tampouco a Repetição da síntese passiva do Tempo ao modo do passado (Repetição metafísica), mas a Repetição da síntese do Tempo ao modo do futuro (Repetição ontológica), a própria Repetição do futuro, a Repetição enquanto futuro: o conceito de eterno retorno. Desde seus dois livros dedicados ao filósofo alemão, a saber, *Nietzsche e a filosofia* e *Nietzsche*, até a obra *Diferença e Repetição*, o conceito de eterno retorno é interpretado por Deleuze como a própria Repetição da Repetição.

Por que Nietzsche, conhecedor dos gregos, sabe que o eterno retorno é sua invenção, a crença intempestiva ou do futuro? Porque “seu” eterno retorno de modo algum é o retorno de um mesmo, de um semelhante ou de um igual. Nietzsche afirma: se houvesse identidade, de houvesse, para o mundo, um estado qualitativo indiferenciado ou, para os astros, uma posição de equilíbrio, isto seria uma razão para dele não sair (...) O eterno retorno elabora-se num fundo, num sem-fundo em que a Natureza original reside em seu caos, acima dos reinos e das leis que apenas constituem a natureza segunda. (...) O eterno retorno nem é qualitativo nem extensivo; ele é intensivo, puramente intensivo. Isto é: ele se diz da diferença. É este o liame fundamental entre o eterno retorno e a vontade de potência. (...) A vontade de potência é o mundo das intensidades (...) O eterno retorno é o ser desse mundo, (...) excluindo dela toda identidade prévia. (...) fazer do caos um objeto de afirmação. (...) A diferença é a primeira afirmação, o eterno retorno é a segunda, “eterna afirmação do ser”, ou a enésima potência que se diz da primeira (...)¹⁹²

Ao contrário da Repetição física do presente sob a forma dos círculos da natureza; diferente da Repetição metafísica do passado sob a forma dos círculos da reminiscência; distinta ainda da relação de dependência pela qual a Repetição do passado (fundamento) acaba recaindo na Repetição do presente (fundação); a Repetição ontológica do futuro (o eterno retorno) desfaz as repetições submetidas ao princípio representativo da semelhança, mas também da identidade, da analogia e da oposição, rompe os círculos simples demais (os círculos centrados da natureza e da reminiscência) e afunda o passado enquanto

¹⁹² DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 387 e 388.

fundamento, assim como o presente enquanto fundação. É que, a princípio, o futuro confunde-se com a própria morte. O futuro é mortal. O futuro mata. A morte, porém, não tem um único sentido. Por um lado, a morte se constitui como a causa do óbito de tudo aquilo que nega a Diferença, ou seja, de tudo aquilo que, de algum modo, confunde-se com os princípios da identidade, da semelhança, da analogia e da oposição. Eis por que a morte desfaz as coisas (os objetos), dissolve os eus (os sujeitos) e mata Deus (a divindade). Por outro, ela se constitui como a origem do nascimento de tudo aquilo que afirma a Diferença, isto é, tudo aquilo que, ao ultrapassar seu limite extremo, transforma-se em algo novo, absolutamente novo. Isso quer dizer que a morte possui um sentido radicalmente positivo, visto que não se trata do ser do negativo, qual seja, o não-ser, mas do ser do problemático, a saber, o (não)-ser, o ?-ser, o plano ontológico do qual saem os problemas e as questões.

É que a morte não se reduz à negação, nem ao negativo de oposição, nem ao negativo de limitação. Nem a limitação pela matéria da vida mortal, nem a oposição à matéria de uma vida imortal dão à morte seu protótipo. A morte é antes de tudo a forma derradeira do problemático, a fonte dos problemas e das questões, a marca de sua permanência acima de toda resposta, o Onde e o Quando? que designa o (não)-ser em que toda afirmação se alimenta.¹⁹³

Portanto, transformar-se em algo absolutamente novo também é morrer, mas morrer para nascer, para renascer. Pois no prefixo “re” deste verbo no infinitivo encontra-se todo o segredo da Repetição do futuro: o eterno retorno como tal. Como se sabe, Nietzsche faz poucas referências ao eterno retorno, razão pela qual se trata de um dos conceitos mais obscuros e enigmáticos de seu pensamento. Em *Assim falou Zaratustra*, por exemplo, dois capítulos aludem ao conceito de eterno retorno, a saber, “Da visão e do enigma” e “O

¹⁹³ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 189.

convalescente”. No primeiro, o anão expõe o eterno retorno enquanto uma Repetição do Mesmo de ordem metafísica (círculo espiritual), ao passo que, no segundo, os animais apresentam o eterno retorno como uma Repetição do Mesmo de ordem física (círculo natural). Em ambos os casos, porém, Zaratustra diverge de seus interlocutores, ao mostrar como tais concepções são demasiadamente simples, mecânicas e banais, embora não esclareça o significado do eterno retorno como tal. No máximo, diante do portal que justamente divide o Tempo em passado e futuro, o portal do instante, ao ter a visão de um pastor em cuja boca entra uma cobra, animal capaz de formar um círculo fechado com seu próprio corpo, ouve-se o grito de Zaratustra, pedindo para que o pastor decepe a cabeça da cobra com seus próprios dentes, o que acena para o rompimento do círculo enquanto a Repetição do Mesmo.

Morde! Morde! Decepa-lhe a cabeça! - assim gritou alguma coisa dentro de mim, assim o meu horror, o meu ódio, o meu asco, a minha compaixão, todo o meu bem e o meu mal gritaram dentro de mim, num único grito.¹⁹⁴

No eterno retorno, aquilo que se repete não pode ser nem o objeto, nem o sujeito, nem a divindade, não pode ser nem a coisa, nem o homem, nem o Deus, mas a própria Repetição. Ora, repetir a Repetição corresponde ao Ser, mas o Ser enquanto o Mesmo que se diz da Diferença: a univocidade do ser. Por isso, antes de tudo, aquilo que se repete é a própria Repetição. Essa Repetição, porém, não opera em vezes (uma vez, duas vezes, três vezes...), mas em potência, motivo pelo qual o futuro, ao chegar a sua potência máxima uma vez e para sempre, determina as individuações no passado puro, assim como a metamorfose dos indivíduos no presente vivo. Daí, no pensamento de Nietzsche, “o liame

¹⁹⁴ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva, RJ: Bertrand Brasil, 1994, p. 166.

fundamental entre o eterno retorno e a vontade de potência”, tal como enuncia Deleuze em *Diferença e Repetição*. É que, para ele, se o conceito de eterno retorno alude ao futuro, o conceito de vontade de potência refere-se tanto ao passado quanto ao presente, mas ao passado e ao presente sob o primado do futuro, isto é, o passado enquanto a Diferença que repetidamente se diferencia de si mesma (as singulares pré-individuais, impessoais e assubjetivas) e o presente enquanto o produto “absolutamente diferente” da Repetição da Diferença (as identidades sempre novas e temporárias).

A vontade de potência é o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças das diferenças, dos sopros, insinuações e expirações: mundo de intensivas intencionalidades, mundo dos simulacros ou de “mistérios”. O eterno retorno é o ser desse mundo, o único Mesmo que se diz desse mundo, excluindo dele toda identidade prévia. (...) E se o eterno retorno (o futuro), mesmo à custa de nossa coerência e em proveito de uma coerência superior, reduz as qualidades ao estado de puros signos e só retém dos extensos aquilo que se combina com a profundidade original (o passado), aparecerão então qualidades mais belas, cores mais brilhantes, pedras mais preciosas, extensões mais vibrantes (o presente), pois reduzidas às suas razões seminais, tendo rompido toda relação com o negativo, elas permanecerão para sempre agarradas a espaço intensivo das diferenças positivas (...)¹⁹⁵

Eis por que, sob a Repetição por excesso no futuro, o presente perde a Repetição do agente para ganhar a Repetição por metamorfose, e antes ainda, o passado perde a Repetição da condição para ganhar a Repetição por deficiência.

Eis que o presente e o passado, nesta última síntese do tempo, são apenas dimensões do futuro: o passado, como condição, e o presente, como agente. A primeira síntese, a do hábito, constituía o tempo como um presente vivo, numa fundação passiva da qual dependia o passado e o futuro. A segunda síntese, a da memória, constituía o tempo como um passado puro, do ponto de vista de um fundamento de que faz com que o presente passe e dele advenha um outro. Mas, na terceira síntese, o presente é apenas um ator, um autor, um agente destinado a apagar-se; e o passado é apenas uma condição operando por falta. A síntese do tempo constitui aqui um futuro que afirma, ao mesmo tempo, o caráter incondicionado do produto em relação a sua condição e a independência da obra em relação ao seu autor e ator. O presente, o passado e futuro se revelam como Repetição através das três sínteses, mas de modo muito diferentes. O presente é o repetidor, o passado é a repetição, mas o futuro é o repetido. Ora, o segredo da repetição, em seu conjunto está no repetido, como

¹⁹⁵ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 388-389.

duas vezes significado. A repetição régia é a do futuro, que subordina e as destitui de sua autonomia. Com efeito, a primeira síntese concerne apenas ao conteúdo e a fundação do tempo; a segunda concerne a seu fundamento; mas, para além das duas primeiras, a terceira assegura a ordem, o conjunto, a série e o objetivo final do tempo. Uma filosofia da repetição passa por todos os “estágios”, condenada a repetir a própria repetição. Mas, através desses estágios, ela assegura seu programa: fazer da repetição a categoria do futuro – servir-se da repetição do hábito e da repetição da memória, para delas servir-se como estágios e deixa-las pelo caminho; com uma das mãos, lutar contra o Hábito; com a outra, lutar contra Mnemósina; recusar o conteúdo de uma repetição que bem ou mal se deixa “transvasar” a diferença (Habitús); recusar a forma de uma repetição que compreende a diferença, mas para subordina-las ainda ao Mesmo e ao Semelhante (Mnemósina); recusar os ciclos simples demais, tanto aquele submetido a um presente habitual (ciclo costumeiro) quanto aquele que organiza o passado puro (ciclo memorial ou imemorial); mudar o fundamento da memória em simples condição por deficiência, mas mudar também a fundação do hábito em falência do “hábitús”, em metamorfose do agente; expulsar o agente e a condição em nome da obra ou do produto; fazer da repetição não aquilo que “transvasa” uma diferença, nem aquilo que compreende a diferença como variante, mas o pensamento e a produção do “absolutamente diferente”; fazer com que, para si-mesma, a repetição seja a diferença em si-mesma.¹⁹⁶

Aqui, não se trata de um mero jogo de palavras. Tal como vimos, na Repetição da condição, o passado enquanto fundamento depende do presente enquanto fundação, ou seja, o passado possui uma incompletude passível de ser completada pelo presente. Entretanto, na Repetição por deficiência, o passado possui uma incompletude estrutural, incontornável e insolúvel. Essa insolubilidade é o que, em última instância, atribui um caráter de problema sem “solução final” ao passado. Segundo Deleuze, esse problema consiste na própria virtualidade (objeto virtual), na qual se evidenciam a hierarquia coroada e a distribuição nômade. Com isso, ele quer dizer que, sob o primado do futuro, o passado apresenta uma topologia, isto é, camadas, estratos, platôs ao mesmo tempo coexistentes e coextensivos*:

1º- a *diferença* na qual se estabelecem relações recíprocas ou diferenciais entre todas as séries de pontos singulares ou quantidades ideais (perplicação), constituindo uma

¹⁹⁶ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 159, 160, 161, 162.

* Em suas duas obras dedicadas ao cinema (Imagem-Movimento e Imagem-Tempo), Deleuze remodela o conceito de lençóis do passado a fim de analisar a imagem-tempo, a saber, um novo regime de imagem cinematográfica na qual o Tempo não é mais representado de modo indireto, a exemplo da imagem-movimento do cinema clássico, mas apresentado de forma direta, tal como a técnica da profundidade de campo em *Cidadão Kane*, de Orson Welles, filme que inaugura o cinema moderno.

verdadeira multiplicidade (complicação)*. Segundo Deleuze, tais séries constituem-se como Idéias. É que, para ele, se a tarefa da filosofia moderna consiste em reverter o platonismo, “não só é inevitável, como desejável” que tal “reversão conserve muitas características do platonismo”¹⁹⁷. Mas, ao apropriar-se do conceito de Idéia, Deleuze também lhe dá um novo conteúdo e uma nova forma. Ainda que permaneça no passado puro, a Idéia deixa de ser o resultado da soma entre a qualidade (identidade) e o Tempo, para tornar-se uma singularidade (Diferença) que se confunde com o próprio Tempo. A Idéia não mais como representação platônica do Uno-múltiplo, onde o segundo existe para afirmar o primeiro, mas enquanto signo maior da própria multiplicidade: a Idéia dionisíaca. Para Deleuze, ao invés de ser formada pela simples qualidade reprodutora, a Idéia é constituída pela singularidade criadora: relações recíprocas ou diferenciais entre pontos singulares, a partir dos quais se inicia a criação de novos indivíduos. Daí a assertiva de Zourabichvili segundo a qual “o conceito de singularidade funda-se sobre a noção de relação diferencial, o que impede uma redução do simples ao atômico e, por conseguinte, a confusão do singular e do individual”¹⁹⁸. Os pontos singulares caracterizam-se pela quantitabilidade; já as relações diferenciais caracterizam-se pela qualitabilidade; por fim, a criação caracteriza-se pela potencialidade. A quantitabilidade corresponde ao princípio da determinabilidade, já que alude aos pontos singulares pelos quais as quantidades extensivas e partitivas são engendradas; a qualitabilidade corresponde ao princípio da determinação recíproca, visto

* Em *Proust e os signos*, Deleuze ativa o conceito de complicação para analisar o Tempo puro, tal como aparece na *Recherche* proustiana. Segundo ele, para Proust, o Tempo puro é necessariamente complicado na medida em que envolve em sem-número de linhas temporais através das quais o mundo se constitui, o que só pode ser redescoberto nos signos da arte. “Do mesmo modo, o sujeito-artista tem a revelação de um tempo original, enrolado, complicado na própria essência, abarcando de uma só vez todas as suas séries e suas dimensões. Aí está o sentido da expressão tempo redescoberto”. (G. Deleuze, Trad. Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado, RJ: Forense Universitária, 2002, p. 43.)

¹⁹⁷ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 110.

¹⁹⁸ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: une philosophie*, Paris: PUF, 1994, p. 102.

que se refere às relações recíprocas ou diferenciais através das quais as qualidades e as espécies são concebidas; a potencialidade corresponde ao princípio da determinação completa, uma vez que diz respeito ao afastamento de uma série das demais séries na multiplicidade ideal, afastamento a partir do qual se inicia a própria individuação.

2º - a *individuação* onde pelo menos duas séries de pontos singulares, com suas respectivas relações recíprocas ou diferenciais, já afastadas da multiplicidade da qual fazem parte, constituem uma única série individuante ou quantidade intensiva que se autodetermina (implicação). No entanto, o afastamento em relação à multiplicidade não significa uma separação em relação às demais séries com as quais estabelece relações de reciprocidade ou diferenciais no primeiro platô. Por isso, se cada série individuante ou quantidade intensiva opera a relação de implicação em que o implicante (função envolvente) e o implicado (função envolvida) são o mesmo, ela também não deixa de envolver as demais séries de pontos singulares, com suas respectivas relações recíprocas ou diferenciais, que integram a multiplicidade, embora estas últimas constituam-se apenas como “variáveis ou almas componentes” para cada série individuante ou quantidade intensiva. Eis por que, através da relação de implicação, cada série individuante ou quantidade intensiva é clara na medida em que envolve a si mesma, mas também é confusa na proporção em que envolve um sem-número de outras séries praticamente indiscerníveis

3º- a *diferenciação* em que cada série individuante ou quantidade intensiva realiza um “movimento” (atualização), descrevendo linhas ao mesmo tempo distintas e complementares: por um lado, a qualificação-especificação; por outro, a partição-organização. A individuação determina e orienta a diferenciação na medida em que toda atualização sempre é a atualização de uma série individuante ou quantidade intensiva. É

que o par partição-organização está para os pontos singulares, assim como o par qualificação-especificação está para as relações diferenciais entre os últimos;

4º- a *atualidade* na qual cada série individuante ou quantidade intensiva, através das linhas de atualização, torna-se tanto a qualidade-espécie como a quantidade-parte (explicação), ou seja, a identidade enquanto forma e matéria de um indivíduo qualquer (um homem, um animal, uma pedra, uma planta, um átomo, um afeto, um sonho, uma lembrança, um pensamento... *ad infinitum*). Por exemplo, na atualidade, um determinado homem é um indivíduo qualquer que pressupõe uma atualização de sua própria individualidade. Essa atualização, por sua vez, opera por qualificação, isto é, por esquematizações da qualidade (*qualitas*): hominidade; opera por especificação, ou seja, por produção de uma espécie (*quale*): homem; opera por organização, a saber, por esquematizações quantitativas, a extensidade (*extensio*): peso, altura, largura etc.; e opera por partição, qual seja, por produção de partes quantitativas, os extensos (*extensum*): 1.80 de altura, 80 kg, etc. Dessa maneira, na atualidade, a *qualitas* é o esquema que compreende a *quale*, assim como o *extensio* é o esquema que compreende o *extensum*. Donde podemos concluir que a *qualitas* e a *quale*, o *extensio* e o *extensum* constituem a identidade de um indivíduo, mas também pressupõem “a quádruplo raiz” pré-individual: respectivamente a qualificação e a especificação, a organização e a partição - o próprio “movimento” de atualização.

Isso significa que, de algum modo, há uma tendência através da qual a Diferença como tal produz a identidade na qual ela se nega. Segundo Deleuze, no entanto, a negação enquanto identidade não é senão a superfície sob a qual se encontra a profundidade sem-fundo, o *spatium*, o abismo dentro do qual se afirma a Diferença. Aliás, tal hipótese é

demonstrada pela própria atualidade, na qual se verifica uma infinita variedade, heterogeneidade e pluralidade de indivíduos identitários. É que, a princípio, a identidade atual não é outra coisa a não ser o grau mais baixo da Diferença virtual, a Diferença em baixíssima intensidade, uma espécie de Diferença residual.

Mas o que era uma simples diferença de grau torna-se uma diferença de natureza quando a Diferença, ao diferenciar-se ao extremo (Repetição da Diferença), produz a identidade enquanto a negação de si mesma. Por isso, se a atualidade constitui-se como o quarto e último platô do passado puro, igualmente se constitui como o presente vivo. Ocorre que, sob a Repetição por excesso na síntese do futuro (Repetição da Repetição), a Repetição da condição na síntese do passado puro torna-se a Repetição por deficiência (Repetição da Diferença). Mas, sob a Repetição por deficiência na síntese do passado puro, a própria Repetição na síntese do presente vivo torna-se Repetição por metamorfose (Repetição da metamorfose). Então, através da Repetição por metamorfose, o presente vivo também afirma a Diferença. Aqui, afirmar a Diferença significa ir ao encontro das relações diferenciais entre os pontos singulares, da virtualidade, do passado com seus respectivos platôs: diferenciação, individuação e diferenciação. É como se, por um instante, a superfície se introduzisse na profundidade, a atualidade adentrasse a virtualidade, o presente fosse injetado no passado, de tal modo que o primeiro perdesse sua ambigüidade em relação ao último - por um lado, ter uma diferença de grau, mas, por outro, ter uma diferença de natureza. Instante supremo no qual a superfície torna-se o que há de mais profundo: grande testemunho da topologia do Tempo. Porém, em *Diferença e Repetição*, o conceito de injeção é mais intuído do que propriamente pensado. Com efeito, nessa obra, Deleuze atém-se quase que exclusivamente ao conceito de ejeção, conceito que apresenta o “movimento”

pelo qual a profundidade sobe a superfície, de tal modo que a “diferença deve sair de sua caverna e deixar de ser um monstro”¹⁹⁹.

Para dizer a verdade, são todas as formas que se dissipam quando se refletem neste fundo que sobe. Ele próprio deixou de ser o puro indeterminado que permanece no fundo, mas também as formas deixaram de ser determinações coexistentes ou complementares. O fundo que sobe não está mais no fundo, mas adquire uma existência autônoma; a forma que se reflete neste fundo não é mais uma forma, mas uma linha abstrata que atua diretamente sobre a alma. Quando o fundo sobe à superfície, o rosto humano se decompõe neste espelho em que tanto o indeterminado quanto as determinações vêm confundir-se numa só determinação que “estabelece” a diferença.²⁰⁰

Aqui, no máximo, Deleuze vai dizer que a produção do novo requer um determinado “movimento” pelo qual o presente se injeta no passado, a partir de um “ato violento”, embora ainda não diga que se trata de um “movimento” de desatualização acionado pelas misturas corporais. Pois, ao escrever a obra *Lógica do sentido*, uma das intenções de Deleuze foi a de completar a obra *Diferença e Repetição*, mostrando o *modus operandi* daquilo que conceituo e chamo de injeção temporal. Nesta obra, Deleuze atém-se ao pensamento estóico, onde descobre a primeira grande reversão do platonismo. Para os estóicos, o real é constituído por duas dimensões: por um lado, a dimensão dos corpos com seus respectivos estados de coisas, a saber, quantidades, qualidades, ações, paixões etc., no presente; por outro, a dimensão dos incorporais, dos acontecimentos, do extra-ser tanto no passado quanto no futuro.

Os Estóicos, por sua vez, distinguem duas espécies de coisas: 1) Os corpos, com suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e os “estados de coisas” correspondentes. (...) 2) Todos os corpos são causas uns para os outros, uns com relação aos outros, mas de que? São causas de certas coisas de uma natureza completamente diferente. Estes efeitos não são corpos, mas propriamente falando,

¹⁹⁹ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 65.

²⁰⁰ Id. ib. p. 64.

“incorporais”. Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas, antes, que subsistem ou insistem, tendo este mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente. (...) Não são presentes vivos, mas infinitivos: Aion ilimitado, devir que se divide em passado e futuro, sempre se esquivando do presente.²⁰¹

No presente vivo, os corpos misturam-se a todo instante. As misturas têm o poder de desfazer a identidade dos corpos, embora tal desfazimento sempre seja seguida pelo refazimento de uma nova identidade corporal. Por exemplo, a mistura entre a água e a clorofila desfaz a identidade dos mesmos. Tal desfazimento, por sua vez, é seguido pela refazimento de uma nova identidade corporal: o verde. No entanto, algo acontece entre as identidades desfeitas e a nova identidade refeita. Esse acontecimento não é senão o próprio verdejar. O verdejar não se confunde com o verde, nem tampouco com a água e a clorofila, pois ele não é um corpo identitário submetido à lei da sucessão na ordem do presente vivo: o reino do deus Cronos. O verdejar é um incorporal submetido ao paradoxo na ordem tanto do passado quanto do futuro: o reino do deus Aion. Isso significa que, ao verdejar, a árvore torna-se mais verde do que era, indo ao encontro do futuro, mas simultaneamente se torna menos verde do que será, indo ao encontro da passado. Pois, de acordo com Deleuze, o conceito de incorporal, tal como pensado pelos estóicos, é um dos maiores testemunhos da Diferença na história da filosofia antiga. O conceito de incorporal, no entanto, é indissociável do conceito de mistura corporal. Ocorre que, de algum modo, a mistura corporal apresenta-se como o gatilho que aciona o “movimento” de desatualização, “movimento” através do qual o presente, já desidentificado pela mistura corporal, é injetado no passado diferencial, sob a determinação do futuro repetidor. Lembremos que, no

²⁰¹ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. SP: Ed. Perspectiva, 1998, p. 5 e 6.

pensamento de Platão e de Bergson, o presente é retrojetado sobre o passado. Contudo, no pensamento de Deleuze, o presente é injetado no passado. É que, para ele, o passado enquanto Diferença não é anterior, mas interior ao presente como identidade, semelhança, analogia e oposição.

É que uma diferença pode ser interna e não ser conceitual. (...) Há diferenças internas que dramatizam uma Idéia antes de representar um objeto (...) E a síntese passiva do hábito remete a esta síntese mais profunda que é da memória. *Hábitus* e *Mnemósina*, ou a aliança do céu com a terra. O Hábito é a síntese originária do tempo que constitui a vida do presente que passa: a Memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente).²⁰²

Mas se o presente é injetado no passado, não se trata da injeção de simples qualidades físicas, a exemplo da retrojeção pensada por Platão e Bergson. Trata-se, ao contrário, da injeção de singularidades metafísicas. Isso não nos deve surpreender porque as misturas corporais, enquanto atos de extrema violência, desfazem as qualidades, mas também as quantidades, liberando as singularidades das identidades (os corpos qualificados e extensos), as quais elas criaram e nas quais elas se aprisionaram. Isso se deve ao fato de que os corpos qualificados e extensos, tais como a água e a clorofila, foram objeto das atualizações de singularidades, anteriormente liberadas e desatualizadas a partir da mistura entre outros tantos corpos extensos e qualificados, caracterizando tanto uma regressão quanto uma progressão infinita. É bem nesse sentido que, em *O que é a Filosofia?*, Deleuze e Guattari mostram que, através das misturas técnicas e estéticas operadas pela arte, os perceptos e os afectos pré-individuais, impessoais e asubjetivos são liberados das percepções e dos afectos individuais, pessoais e subjetivos.

²⁰² DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 59-142.

Os perceptos não mais são percepções, são independentes do estado daqueles que os experimentam; os afectos não são mais sentimentos afecções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As percepções e afectos são seres que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo de palavras, é ele próprio um composto de perceptos e de afectos. A obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si.²⁰³

Portanto, toda desatualização sempre é precedida pela atualização, assim como qualquer atualização sempre é antecedida pela desatualização*, constituindo um duplo “movimento”, um ir e vir, um ziguezague para lembrarmos da introdução deste trabalho. No entanto, a atualização, a volta, o zague, isto é, o “movimento” pelo qual as singularidades criam as novas identidades (os novos corpos qualificados e extensos) e nas quais elas próprias se aprisionam, não deve ser entendido como uma simples ejeção, mas enquanto uma ejeção. Em Platão e Bergson**, a ejeção assoma como o “movimento” pelo qual as qualidades, antes retrojetadas do presente sobre o passado, retornam ao presente do qual partiram. As qualidades dejetadas no presente vivo, por sua vez, são sempre mais ou menos semelhantes ao que eram quando ganharam uma identidade no passado metafísico. Porém, em Deleuze, a ejeção aparece enquanto o “movimento” através do qual as singularidades (as séries de pontos singulares com suas relações recíprocas ou diferenciais) saem, emergem, irrompem no presente vivo, não obstante sem jamais se assemelhar à

²⁰³ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. RJ: Editora 34, 1992, p. 213.

* Devemos observar que a sucessão entre atualização e desatualização é mais de direito do que de fato, visto que se trata de “movimentos” instantâneos, virtuais e incomensuráveis.

** Nunca é demais lembrar que, em Platão e Bergson, a ejeção das qualidades tem um caráter distinto: para o primeiro, a ejeção se dá por semelhança, já que a retrojeção é ocultada, de tal modo que ela aparece não como um volta, mas apenas como uma ida do passado para o presente, ao passo que, para o segundo, a ejeção se dá por dessemelhança, visto que a retrojeção é revelada, de tal forma que ela aparece como uma volta, um retorno do passado para o presente.

qualquer identidade previamente estabelecida, a fim de criar as identidades sempre novas e temporárias (os indivíduos tais como o homem, o animal, a pedra etc.), o que leva Alberto Gualandi a dizer que (...)

(...) Para Deleuze, todo fenômeno é portanto o efeito de uma diferença de intensidade. Todo objeto da natureza: cristal, planta, animal ou homem é o produto de um processo de individuação que força o Ser pré-individual e intensivo a atualizar-se (...) ²⁰⁴

Momento fulgurante no qual a profundidade (passado) sobe à superfície (presente): outro grande testemunho da topologia do Tempo. É bem verdade que, através das atualizações, as singularidades criam as identidades (os corpos extensos e qualificados) para nelas se aprisionar. Trata-se, porém, de identidades sempre novas e temporárias com as quais as singularidades jamais se assemelham. Com efeito, as singularidades não se assemelham à quaisquer identidades prévias porque se constituem como a própria Diferença diferenciando-se repetidamente a cada instante. É por isso que, para Pierre Lévy, (...)

(...) A atualização aparece então como a solução de um problema, uma solução que não estava contida no enunciado. A atualização é criação, invenção de uma forma a partir de uma configuração dinâmica de forças e de finalidades. Acontece então mais que a dotação de realidade a um possível ou uma escolha entre um conjunto predeterminado: uma produção de qualidades novas, uma transformação das idéias, um verdadeiro devir que alimenta de volta o virtual. (...) O real assemelha-se ao possível; em troca, o atual em nada se assemelha ao virtual: responde-lhe. ²⁰⁵

Mas, para além do duplo movimento em linearidade (o ziguezague enquanto injeção e ejeção), há também o movimento em circularidade. Conforme mostramos acima,

²⁰⁴ GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. Trad. Danielle Ortiz. SP: Estação Liberdade, 2003, p. 70.

²⁰⁵ LÉVY, Pierre. *O que é virtual?* Trad. Paulo Neves. SP: Ed. 34, 1996, p. 16 e 17.

a princípio, Deleuze descobre um movimento circular no segundo platô do passado, a saber, o movimento de implicação na individuação. Aqui, uma determinada série individuante, constituída por pelo menos duas séries de pontos singulares com suas respectivas relações recíprocas ou diferenciais, dobra-se sobre si própria, de tal modo que se apresenta tanto como implicante quanto como implicada. Isso é possível porque, na individuação, a série individuante encontra-se, até certo ponto, afastada das demais séries com as quais se relaciona no primeiro platô do passado, isto é, parcialmente apartada da multiplicidade na diferenciação. É que, na diferenciação, as séries determinam umas as outras por meio de relações recíprocas ou diferenciais (perplicação) entre pontos singulares, ao passo que, na individuação, cada série individuante determina a si mesma através do movimento circular (implicação). Tal movimento, no entanto, não se constitui como um círculo simples, fechado e centrado sobre si próprio. Por isso, para Deleuze, a espiral constitui-se como a forma geométrica mais adequada para apresentá-lo: um círculo tortuoso, aberto e descentrado. Descentrado porque seu eixo nunca se encontra em si mesmo; aberto porque, numa espécie de centrifugação, está sempre trazendo pontos singulares com suas relações recíprocas de outras séries que constituem a multiplicidade na diferenciação; e tortuoso porque repetidamente se diferencia de si mesmo. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze mostra que, do ponto de vista da história da filosofia sobre o conceito Repetição do Tempo, a espiral não é senão a curvatura da extremidade da linha que constitui a reta, assim como a reta não é outra coisa a não ser a distensão da linha que formava o círculo simples demais.

Assim acaba a história do tempo: cabe-lhe desfazer seu círculo físico ou natural, bem centrado demais, e formar uma linha reta, mas que, levada pelo seu próprio comprimento, torna a formar um círculo eternamente descentrado.²⁰⁶

²⁰⁶ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 193.

É que, desde Platão, a Repetição do Tempo é representada como um círculo simples demais, isto é, um círculo perfeito, fechado e centrado, através do qual os modos temporais do passado (fundamento metafísico) e do presente (fundação física) determinam um ao outro: por um lado, o passado enquanto a condição sob a qual se realiza o presente (círculo do hábito); por outro, o presente como o agente através do qual se realiza o passado (círculo da Memória). Entretanto, com o conceito de transcendentalismo tal como pensado por Kant, o círculo simples demais é cortado e distendido ao modo de uma reta*, de tal forma que as Repetições do passado e do presente são preteridas em favor de uma nova Repetição temporal: o futuro. No círculo simples demais, no máximo, o futuro aparecia como um novo presente, isto é, como uma dimensão do presente vivo, razão pela qual ele poderia ser previsto enquanto uma possibilidade futura. Na reta, porém, o futuro (afundamento ontológico) ganha uma autonomia em relação ao passado e ao presente, tornando-se um modo temporal incondicionado (Repetição da Repetição). Mas, com o conceito de eterno retorno, Nietzsche opera a curvatura da reta a fim de formar um círculo. Trata-se, no entanto, de outro círculo, o círculo do Outro, um círculo tortuoso, aberto e descentrado: a espiral. Aqui, a partir de sua autonomia, a Repetição do futuro então se impõe às Repetições do passado e do presente, de tal maneira que a primeira se serve das últimas para “deixá-las pelo caminho”, o que acena para a imprevisibilidade do Tempo e, por conseguinte, para a própria liberdade.

* Em sua obra, Deleuze distingue dois tipos de linha reta: por um lado, aquela pensada pelos estóicos, a saber, a linha reta formada tanto pelo passado quanto pelo futuro (Aiôn), caracterizando o paradoxo temporal; por outro, aquela pensada por Kant, qual seja, a linha reta enquanto repetição do futuro com a qual se confunde o plano transcendental.

Uma filosofia da repetição passa por todos os “estágios”, condenada a repetir seu programa: fazer da repetição a categoria do futuro - servir-se da repetição do hábito e da repetição da memória, mas delas servir-se como estágios e deixa-las pelo caminho (...) ²⁰⁷

No entanto, nas últimas páginas de *Diferença e Repetição*, Deleuze começa a descobrir que, no que tange o indivíduo dotado de subjetividade, há uma segunda dobra, um outro tipo de circularidade, uma autodeterminação que se opera para além da autodeterminação enquanto implicação no platô da individuação. Nessa obra, embora não tenha propriamente nomeado nem tampouco conceituado essa “forma” circular, ele o descreve da seguinte maneira:

Se o problema ganha uma urgência particular com os sistemas psíquicos, é porque não é totalmente certo que o *Eu* e o *eu* pertençam ao domínio da individuação. Eles são, antes, figuras da diferenciação. (...) A especificação propriamente psíquica não é do mesmo tipo que a especificação biológica, porque a determinação neste caso deve ser igual ao determinável ou da mesma potência que ele. (...) Em correlação com o *Eu*, o *eu* designa o organismo propriamente psíquico, com seus pontos relevantes representados pelas diversas faculdades que entram na compreensão do *Eu*. Deste modo, a correlação psíquica fundamental exprime-se na fórmula *EU ME* penso, assim como a correlação biológica exprime-se na complementaridade da espécie de das partes, da qualidade e da extensão. ²⁰⁸

Portanto, Deleuze refere-se à autodeterminação enquanto atualização (especificação-organização) no platô da diferenciação, “movimento” através do qual uma série individante, composta por relações recíprocas ou diferenças entre pontos singulares, produz a subjetividade (*Eu* e *eu*) do indivíduo no platô da atualidade. Tal como colocamos acima, toda diferenciação sempre se constitui pelo duplo “movimento” de atualização (especificação-organização) e de desatualização (desespecificação-desorganização),

²⁰⁷ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 161.

²⁰⁸ Id. ib. p. 408 e 409.

descrevendo tanto uma linha de ida quanto uma linha de volta (zigzague). Contudo, se a diferenciação subjetiva possui uma singularidade é porque, para além de operar em linearidade no zigzague, ela também opera em circularidade. Isso significa que, ao fazer, desfazer e refazer a subjetividade dos indivíduos a cada instante, a diferenciação opera ao modo de um bumerangue. Aqui, o movimento que descreve a linha é o mesmo movimento que descreve o círculo. É que, tanto na atualização das séries individuantes em subjetividades quanto na desatualização das subjetividades em séries individuantes, cada série individuante afeta a si mesma ao mesmo tempo em que traça uma linha de fuga.

Aqui, de acordo com a interpretação de Deleuze, evidenciam-se os dois modos da doutrina do eterno retorno, de Nietzsche: o eterno retorno como seleção e transmutação. O duplo movimento linear (desatualização-atualização) corresponde à seleção na medida em que as identidades, entendidas enquanto forças reativas, negatividades, meias-vontades, sucumbem à Repetição da Diferença. É que, tal como colocamos, ao ser levada ao seu limite extremo sob a força da Repetição da Diferença, cada identidade encontra outra identidade com a qual se mistura, acionando a desatualização e, por conseguinte, a atualização de uma nova e temporária identidade. Isso significa que nenhuma identidade se repete exceto a identidade da própria Repetição enquanto Ser da Diferença. Todavia, segundo Deleuze, “não basta que uma força vá até o fim do que pode, é preciso que ela faça daquilo que pode um objeto de afirmação”²⁰⁹. Com isso, ele alude ao segundo modo do eterno retorno, a transmutação em relação à qual corresponde o movimento circular. Ocorre que nem todas as identidades permitem que sejam desatualizadas por meio de uma simples mistura com outras identidades. Aqui, trata-se de um tipo de identidade demasiadamente

²⁰⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 77.

elástica, fluida e resistente: a subjetividade. Para desatualizá-la, faz-se necessário curvá-la, duplicá-la, dobrá-la, de modo que tal identidade, enquanto a negação produzida pela afirmação da Diferença, negue a si mesma: a “destruição ativa” que permite uma transmutação deste tipo de identidade. Donde as palavras de Roberto Machado para quem (...)

(...) essas forças reativas que vão até o fim, que vão até o máximo do que podem, de modo algum são abolidas pelo pensamento do eterno retorno ou pela seleção que só elimina os semiquerereres, as meias-vontades. (...) Para destruir todas as forças reativas, isto é, até mesmo as mais desenvolvidas, é necessário fazer a vontade de nada - a vontade negativa de potência -, destruir sua aliança com as forças reativas; é necessário realizar uma “autodestruição” pela qual as forças reativas são negadas, por uma operação ativa; é necessário efetuar uma “destruição ativa”. Só na medida em que as forças reativas são negadas, suprimidas pela vontade de potência que era o princípio que antes assegurava a conservação e o triunfo dessas forças reativas, é que todas as forças poderão tornar-se ativas. Só uma autodestruição exprime, portanto, o devir ativo das forças característico da transvaloração de todos os valores.²¹⁰

Então, através do duplo movimento linear, o movimento circular, enquanto auto-afetação da série individuante, mostra que a subjetividade não se constitui a partir do pensamento, mas da sensibilidade, o que acena para uma espécie de doutrina das faculdades no âmbito do pensamento deleuzeano. Para pensar a si mesmo (*Eu me penso*), faz-se necessário pensar. Mas, antes de tudo, pensar consiste em pensar o (não)-pensado do próprio pensamento. Para pensar o (não)-pensado, deve-se sentir o pensar que pensa o (não)-pensado. Sentir o pensar, por sua vez, requer sentir o (não)-sentido da própria sensibilidade. Pois sentir o (não)-sentido significa o próprio exercício empírico-transcendental da faculdade da sensibilidade, exercício através do qual a faculdade da sensibilidade é feita, desfeita e refeita a cada instante. Em texto dedicado a Deleuze e Simondon, Luiz Orlandi lembra que o “empirismo transcendental” (...)

²¹⁰ MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. RJ: Graal, 1990, p. 91.

(...) Implica viabilizar forças eminentemente subversivas: indo por ele, experimentando-o, conforme um “tipo de experiência muito particular” e que “permite descobrir as multiplicidades”, como adverte e antevê Deleuze, indo por ele, repito, a primeira advertência é desconfiar de pontos de vista sobrepostos em relação a este ou àquele campo de estudos; trata-se de, com cuidado e operações especiais, colocar-se à disposição das emissões daquilo que se estuda; é preciso lavar contatos numa ambiência de reciprocidades de aberturas forçadas, tendo-se em vista que estas são violenta ou suavemente impostas pelas ações dos dispares. Ou seja, a exploração de um campo empírico-transcendental exige variações arduas, como as operações de um sub/sentir, de um entre/sentir, de um intra/sentir, extra/sentir, trans/sentir etc. (...) ²¹¹

Daí os dois novos conceitos formulados por Deleuze: por um lado, o conceito de *Eu* rachado; por outro, o conceito de *Eu* dissolvido. O *Eu* rachado contrapõe-se ao *Eu* idêntico do bom senso, a saber, um suposto *Eu* que se confundiria com a faculdade do entendimento pretensamente idêntica a si mesma, o que garantiria a identidade do sujeito universal. Já o *Eu* dissolvido contrapõe-se ao *Eu* semelhante do senso comum, qual seja, um suposto *Eu* que se imbricaria com as faculdades pretensamente concordes entre si, o que asseguraria a semelhança dos objetos universais sob a percepção do sujeito universal. Mas como a forma da subjetividade não começa pelo pensamento, mas pela sensibilidade, e antes, pelo ser do sensível, pelo *sentendum*, pela série individuante, composta por relações recíprocas ou diferenciais entre pontos singulares, a partir das quais se cria a própria sensibilidade, o *Eu* apresenta-se enquanto uma forma rachada. Ao mesmo tempo, como a matéria da subjetividade consiste em faculdades que se atualizam, desatualizam-se e reatualizam-se incessantemente, demonstrando assim uma plasticidade infinita (modulação), o *Eu* mostra-se como uma matéria dissolvida. Os conceitos de *Eu* rachado e *Eu* dissolvido, por sua vez, constituem um terceiro conceito que revela esta subjetividade metamórfica: o

²¹¹ ORLANDI, Luiz B. L. *O indivíduo e sua implexa pré-individualidade*, in *O reencantamento do concreto. Cadernos de subjetividade*. Org. Peter Pál Pelbart, Rogério da Costa. SP: Editora HUCITEC EDUC, 2003, p. 93.

conceito de sujeito larvar. Trata-se de um sujeito em permanente metamorfose, visto que repetidamente se diferencia de si mesmo através dos “movimentos” de atualização e de desatualização - ambos simultaneamente lineares e circulares (efeito bumerangue).

Pois o conceito de sujeito larvar resulta da análise operada por Deleuze sobre o conceito de ser individuado, tal como pensado pelo filósofo francês Gilbert Simondon. Para Deleuze, em obras tais como *Du mode d`existence des objets techniques* e *L`individu et sa genèse physico-biologique*, Simondon elabora “uma teoria profundamente original da individuação”²¹², isto é, da ontogênese do indivíduo. É que, segundo Simondon, o indivíduo não é uma simples substância tal como pensada pelo monismo, nem tampouco uma mera síntese entre a forma e a matéria tal como pensada pelo hilomorfismo, visto que ambos ignoram a individuação, isto é, o processo através do qual as singularidades pré-individuais (a energia vital) atualizam-se em indivíduos ao modo de seres individuados. De acordo com ele, a individuação sempre se constitui como uma resolução parcial para a problemática que envolve, por um lado, o Ser enquanto singularidades pré-individuais, e, por outro, os seres individuados enquanto indivíduos nos domínios da matéria qualificada (seres inorgânicos), da vitalidade tropística (seres orgânicos com capacidade de crescimento, mudança e movimento por orientação local) e da transindividuação psicossocial (os seres orgânicos capazes de estabelecer relações consigo próprios - psiquismo -, com outros seres iguais a ele - coletividade - e com o mundo), de tal modo que cada indivíduo possa obter uma metaestabilidade. Com isso, Simondon pretende

²¹² DELEUZE, Gilles. *A propósito de Simondon*. Trad. Luis B. L. Orlandi, , *O reencantamento do concreto. Cadernos de subjetividade*. Org. Peter Pál Pelbart, Rogério da Costa. SP: Editora HUCITEC EDUC, 2003, p. 120.

restabelecer a ligação entre os seres individuados e o Ser pré-individual, dentro de um regime de imanência. Tal ligação, porém, ainda se caracteriza por um mínimo de identidade entre os primeiros e o segundo.

Em contrapartida, se a substância deixa de ser o modelo do ser, é possível conceber a “relação” como não-identidade do ser relativamente a si próprio, inclusão no ser de que não é só idêntica a ele, de maneira que o ser, enquanto ser anteriormente a qualquer individuação, pode ser apreendido como mais que unidade e mais que identidade.²¹³

Por isso, Luiz Orlandi está correto ao dizer que Deleuze, tendo em vista a filosofia da Diferença, não acompanha Simondon em suas últimas conclusões, já que, para ele, a individuação se dá por pura diferenciação.

Isto não quer dizer que deixe de existir um importante desacordo. Por exemplo, ao mesmo tempo que destaca, concordando com Simondon, a “importância das séries disparatadas e de sua ressonância interna na constituição dos sistemas”, Deleuze evita a condição ainda mantida por Simondon, qual seja, “a exigência de semelhança entre séries ou de que sejam pequenas as diferenças postas em jogo.”²¹⁴

Ademais, para Simondon, o Tempo é apenas uma das dimensões do Ser individuando-se, ao passo que, para Deleuze, o Tempo e o Ser confundem-se, a exemplo dos platôs do passado constituídos pelas singularidades pré-individuais, impessoais e assubjetivas, a partir das quais se produzem as identidades novas e temporárias dos indivíduos no presente, sempre sob a Repetição do futuro.

²¹³ SIMONDON, Gilbert. *L'individu et sa gènèse physico-biologique*. Paris: Éditions Jérôme Millon, 1995, p. 30.

²¹⁴ ORLANDI, Luiz B.L. Op. cit. p. 95.

Tal como mostramos, na atualidade, a mistura é o gatilho, o disparador, o detonador do “movimento” de desatualização. Em *Diferença e repetição*, embora o filósofo francês não tenha atentado exatamente para isto, podemos e mesmo devemos fazer a seguinte pergunta: que tipo de mistura aciona o “movimento” de desatualização da subjetividade do indivíduo? A relevância desta questão deve-se ao fato de que se trata de um “movimento” tanto linear como circular, isto é, um “movimento” ao modo de um bumerangue através do qual a subjetividade de um indivíduo se faz, desfaz e refaz a cada instante. Pois no conceito de dobra ao infinito, tal como pensado por Deleuze em sua obra dedicada a Leibniz, esse “movimento” apresenta-se como um moto-contínuo, isto é, enquanto um “movimento” autônomo, independente, livre na medida em que é acionado e mantido por si próprio, daí por que, para ele, mesmo o “autômato é livre”.

O autômato é livre, não por ser determinado por dentro, mas porque constitui a cada vez o motivo do acontecimento que ele produz. O autômato é programado, mas o “autômato espiritual” é programado por motivação para os atos voluntários (...) ²¹⁵

Nesse “movimento”, uma determinada série individuante, composta por pontos singulares com suas respectivas relações recíprocas ou diferenciais, liberta-se da subjetividade na qual se encontrava presa, de tal modo que se desloca linearmente da superfície atual (o presente vivo) para a profundidade diferencial (o passado puro), ao mesmo tempo em que afeta a si mesma circularmente. Isso significa que, de algum modo, a própria mistura já deve realizar tal “movimento”. Aqui, não se trata de uma simples mistura

²¹⁵ DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papyrus, 1991, p. 125.

entre dois ou mais corpos distintos, a exemplo da mistura entre a água e a clorofila, mas da mistura de uma subjetividade individual consigo mesma. Sentir-se, lembrar-se, imaginar-se, pensar-se, mas sempre como o Outro de si mesmo, já que se trata de um “movimento” de auto-afetação, que faz diferir a própria subjetividade no indivíduo. Ao escrever *Sobre as quatro fórmulas poéticas...*, Deleuze mostra que, através do conceito de “sentido íntimo”, Kant é o primeiro filósofo a pensar a subjetividade no âmbito da Diferença. É que, a princípio, a Diferença concerne às diferentes relações estabelecidas pelo Tempo, de tal modo que, embora o Tempo seja imutável, as coisas em geral mudam conforme as relações temporais, a saber, sucessão, simultaneidade e permanência. Donde por que, no pensamento de Kant, o Tempo ganha uma autonomia na medida em que se liberta da ordem do movimento, contrapondo-se ao que pensava a filosofia desde a Antiguidade, seja como a imagem cíclica e movente da eternidade em Platão, seja como o número que mede o movimento em Aristóteles: “O Tempo está fora dos gonzos...”, no dizer de Shakespeare.

Tudo o que se move e muda está no tempo, mas o tempo ele mesmo não muda, não se move e tampouco é eterna. Ele é a forma de tudo o que muda e se move, mas é uma forma imutável e que não muda. Não uma forma eterna, mas justamente a forma daquilo que não é eterno, a forma imutável da mudança e do movimento.²¹⁶

Eis por que, no pensamento kantiano, o Tempo aparece como a forma do determinável, isto é, o meio pelo qual a determinação incide sobre o indeterminado. Pois da primeira fórmula poética sobre o Tempo, Deleuze deduz a segunda fórmula poética sobre a subjetividade. Ocorre que, por meio do Tempo enquanto a forma do determinável, o *Eu*

²¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. SP: Editora 34, 1997, p. 38.

ativo e espontâneo enquanto ato (Eu penso) determina o Eu passivo e receptivo como existência (Eu sou). Trata-se, por conseguinte, de uma clivagem, uma divisão, uma fissura operada pelo Tempo, de tal modo que o sujeito tanto opera quanto sofre uma metamorfose através do “movimento” de auto-afetação, isto é, da mistura de si para consigo, razão pela qual ele não é uma coisa em si, mas um fenômeno: “Eu é um outro...”, nas palavras de Rimbaud.

O Eu (*Moi*) está no tempo e não pára de mudar: é um eu passivo, ou antes, receptivo, que experimenta as mudanças no tempo. O *Eu* (*Je*) é um ato (eu penso) que determina ativamente minha existência (eu sou), mas só pode determiná-la no tempo, como a existência de um eu (*moi*) passivo, receptivo e cambiante que representa para si tão somente a atividade de seu próprio pensamento. O *Eu* e o Eu estão, pois separados pela linha do tempo que os reporta um ao outro sob a condição de uma diferença fundamental. Minha existência jamais pode ser determinada como a de um ser ativo e espontâneo, mas como a de um eu passivo que representa para si o *Eu*, isto é, a espontaneidade da determinação, como o Outro que o afeta (“paradoxo do sentido íntimo”). (...) Se o *Eu*, determina nossa existência como a de um eu passivo e cambiante no tempo, o tempo é essa relação formal segundo a qual o espírito se afeta si mesmo, ou a maneira pela qual somos interiormente afetados por nós mesmos. O tempo, portanto, poderá ser definido como o Afeto de si por si, ou pelo menos como a possibilidade formal de ser afetado por si mesmo.²¹⁷

Tal mistura, no entanto, requer determinados dispositivos práticos, sem os quais a subjetividade individual jamais poderia realizar o referido “movimento”. Nessa altura, lembramos de Michel Foucault cujas pesquisas revelam a importância da escrita para a autoprodução de subjetividade no âmbito daquilo que ele próprio define como uma “estética da existência”. Como se sabe, na última fase de seu pensamento, Foucault volta-se para a Antiguidade Clássica, onde descobre o uso da escrita enquanto uma técnica de produção de “si”. *Grosso modo*, a chamada “escrita de si” apresenta-se sob duas formas: por um lado, os *hypomnemata*, a saber, os cadernos pessoais feitos para orientar a conduta do indivíduo (circularidade), constituindo-se como “uma memória material das coisas lidas,

²¹⁷ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 39-40.

ouvidas ou pensadas, que, como tesouro acumulado, se ofereciam à releitura e à meditação posterior²¹⁸; por outro, as correspondências, qual seja, os textos de caráter pessoal pelos quais o remetente mostra-se ao outro (linearidade). Daí a assertiva de Ieda Tucherman segundo a qual (...)

(...) O ele encontra entre os gregos, capaz de levá-lo a repensar a relação entre a constituição da subjetividade e a estetização da existência, foi uma experiência da moral assimétrica e livre, a qual cada um aderiria segundo sua vontade e sua capacidade. O dado genérico do ponto de vista político-social é que é preciso saber governar as próprias paixões, evitando a *hybris* (desmesura), considerando a ocasião oportuna e considerando o código que uma estética, uma moral, uma dietética e uma busca de um caminho para a verdade. Esta experiência teria sido substituída pela perspectiva de simetria, culpa e constrangimento, próprias da moral judaico-cristã.²¹⁹

Pois é nesse “último Foucault”, no Foucault cujo pensamento se atém aos dispositivos de autoprodução de subjetividade, que Deleuze constata a presença do Tempo. É que produzir-se significa temporalizar-se. E isso por duas razões: por um lado, porque a autoprodução de subjetividade, enquanto a produção do Outro de si mesmo, é o correlato da autoprodução do Tempo, enquanto a própria Repetição (futuro) da Diferença (passado); por outro, porque a autoprodução de subjetividade é o início da desatualização, “movimento” temporal que constitui a diferenciação, enquanto um dos platôs do passado puro.

Já a existência estética entre os gregos solicita essencialmente a memória do futuro e, rapidamente, os processos de subjetivação são acompanhados de escrituras que constituíam verdadeiras memórias, *hypomnemata*. Memória é o verdadeiro nome da relação consigo, ou o afeto de si por si. (...) o Tempo como sujeito, ou melhor, como subjetivação, chama-se memória. Não esta memória curta que vem depois, e se opõe ao esquecimento, mas a “absoluta memória” que duplica o presente, que reduplica o lado de fora e que não se

²¹⁸ FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Trad. Antônio Fernandes Cascais e Edmund Coredeiro. Lisboa: Ed. Passagens, 1992, p. 135.

²¹⁹ TUCHERMAN, Ieda. Michel Foucault, hoje ou ainda: Do dispositivo de vigilância ao dispositivo de exposição da intimidade, in *Foucault hoje?* Org. André Queirós, Nina Velasco e Cruz. RJ: 7Letras, 2007, p. 115.

distingue do esquecimento, pois ela é ela própria esquecida para se refazer. (...) Durante muito tempo, Foucault pensou o lado de fora como uma última especialidade, mais profunda que o Tempo: foram suas últimas obras que lhe permitiram colocar o Tempo no lado de fora e pensar o lado de fora como Tempo, sob a condição da dobra.²²⁰

É por isso que Peter Pál Pelbart está ao nosso lado, ao dizer que, a partir da relação entre o Tempo e a Diferença tal como pensada por Deleuze, decorre uma ética que vai ao encontro das análises feitas por Foucault em seus últimos livros.

Igualar-se ao desigual em si, eis a ética que daí se depreende, e cuja fórmula pode ser enunciada, nos termos de uma filosofia da Repetição, como “repetir o futuro”. Não estamos longe da perspectiva de que Michel Foucault defendeu em seus últimos livros, quando insistia em pensar autrement, pensar de outra forma, desprender-se de si, em suma, diferir de si. Deleuze destacou esse aspecto no seu estudo sobre Foucault, ao mostrar de que modo a proposta “dilacerante” do “separar-se de si mesmo” implicava para pensamento uma reduplicação do Outro: “Não é uma reprodução do Mesmo, é uma Repetição do Diferente”. Este Outro, o Diferente que se “repete”, é a dimensão do futuro.²²¹

Então, através das técnicas de produção de “si”*, a exemplo da escrita, opera-se a mistura da subjetividade consigo própria. Tal mistura, por sua vez, racha o *Eu* e dissolve o *Eu*, libertando as singularidades da identidade (subjetividade do indivíduo) na qual se encontravam aprisionadas. Com isso, as singularidades da superfície atual são injetadas na profundidade virtual, descrevendo um “movimento” de desatualização linear, mas também circular, a saber, o “movimento” em bumerangue, visto que foi acionado pela mistura da subjetividade consigo mesma, a partir das técnicas de produção de “si”. Mas, nesse caso,

²²⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. SP: Editora Brasiliense, 1988, p. 114 e 115.

²²¹ PELBART, Peter Pál. *O Tempo não-reconciliado*. SP: Perspectiva, 2007, p. 170.

* Embora não possamos aprofundar o tema em questão, ficam os primeiros apontamentos para um futuro trabalho sobre a questão do HomemTempo transposto para a História, no âmbito do pensamento de Michel Foucault.

toda injeção sempre é sucedida pela ejeção. Então, na profundidade virtual, essa série entra em contato com as demais séries na multiplicidade do platô da diferenciação; em seguida, por meio da centrifugação, agencia outros pontos singulares com suas respectivas relações recíprocas ou diferenciais no platô da individuação; e, por fim, atualiza-se por meio do “movimento” em bumerangue no platô da diferenciação, produzindo a subjetividade de um indivíduo enquanto uma nova e temporária identidade no platô da atualidade, quando então tudo recomeça. Portanto, trata-se de um sujeito sem identidade, anônimo, infame, ou antes, um sujeito cuja identidade é sempre nova e temporária, uma vez que é produzida pela própria Repetição da Diferença. Mas, tal como mostramos ao longo desse capítulo, a Repetição da Diferença significa a intervenção do futuro sobre o passado, por meio da qual se produz um presente caracterizado pela metamorfose. Eis por que o sujeito larvar não é senão o próprio HomemTempo, o Outro de si mesmo que se constitui a partir do futuro, através do passado e para o presente.

VII- Conclusão

Quem é o HomemTempo? Quais são suas características? Como identificá-lo? Tais perguntas, no entanto, não nos remetem a falsos problemas? É que, tal como procuramos mostrar ao longo deste trabalho, o HomemTempo não possui características através das quais poderia ser identificado, razão pela qual ele não é um sujeito individual nem tampouco uma espécie coletiva. Sabemos apenas que se trata daquele que, por um lado, é produzido pelo próprio Tempo, e, por outro, se autoproduz ao modo do Tempo. Eis por que, num trabalho dedicado à subjetividade, não investigamos propriamente o sujeito, mas aquilo que o constitui, a saber, o Tempo em seus três modos articulados: presente, passado e futuro. Para tanto, operamos uma análise através da qual lançamos mão dos instrumentos, bem como dos objetos próprios à filosofia. Mas, em nossa análise, por que nos ativemos ao pensamento de Platão, Kant, Bergson, Heidegger e Deleuze em detrimento do pensamento de outros filósofos, tais como Aristóteles, Espinosa e Hegel? No âmbito da História da Filosofia, não cometemos então uma grande injustiça? Afinal, tais filósofos também não pensaram a questão da liberdade através da relação entre o homem e o Tempo? Se alguma injustiça foi por nós cometida, humildemente pedimos sua clemência. Mas não nos julguem sem antes ouvir o que temos a dizer. Acreditamos que nossas escolhas não foram arbitrárias porque elegemos os pensadores que, a nosso ver, descobriram o Tempo no âmbito da filosofia. Tais são os descobridores do Tempo: com Platão, descobre-se o Tempo ao modo do passado; com Kant, descobre-se o Tempo ao modo do futuro; com Bergson, redescobre-se o passado a partir da descoberta de Platão; com Heidegger, redescobre-se o futuro a partir da descoberta de Kant; e, finalmente, com Deleuze, estas descobertas e

redescobertas encontram o aberto no qual o Tempo finalmente se apresenta em sua multiplicidade: o futuro como Repetição, o passado como Diferença e o presente como o produto da Repetição da Diferença.

Porém, mais do que isto, nossa análise levou-nos à conclusão de que a metafísica, ao descobrir e redescobrir o passado, também descobriu a subjetividade constituindo-se a partir desta temporalidade; por outro lado, concluímos igualmente que a ontologia, ao descobrir e redescobrir o futuro, também descobriu a subjetividade constituindo-se a partir desta outra temporalidade, de tal modo que, no pensamento de Bergson, esboçam-se as linhas do HomemTempo pensado a partir do passado (o homem criador), assim como, no pensamento de Heidegger, delineiam-se os contornos do HomemTempo pensado a partir do futuro (o *Dasein*). Mas é no pensamento de Deleuze que, em virtude das sínteses temporais, o HomemTempo aparece em sua complexidade, a saber, o sujeito da não-identidade, o sujeito da Diferença, o sujeito enquanto o Outro de si mesmo (sujeito larvar). Se ele possui alguma identidade, trata-se de uma identidade sempre nova e temporária, já que é feita, desfeita e refeita a cada instante em conformidade com a Repetição da Diferença (individuação). É evidente que, ao falarmos em Repetição da Diferença, falamos igualmente em Tempo, pois a Repetição está para o futuro ontológico, assim como a Diferença está para o passado metafísico. É que, tal como procuramos mostrar ao longo desse trabalho, os indivíduos em geral (extensos e qualificados) são constituídos pelo Tempo. Porém, se o indivíduo dotado de subjetividade se torna singular é porque não apenas se constitui a partir do Tempo, mas também se constitui ao modo do Tempo.

O modo do Tempo não é senão a própria Repetição da Diferença, isto é, a operação através da qual o Tempo determina-se enquanto pura indeterminação. Mas, para constituir-se ao modo do Tempo, a subjetivação deste indivíduo deve não apenas ziguezaguear, mas também circular, de tal modo que, num “movimento” em bumerangue, possa repetidamente se diferenciar de si mesmo. Aqui, a linha e o círculo se confundem a ponto de criar uma nova forma geométrica: a espiral. A espiral apresenta geometricamente o “movimento” que não é de si para consigo, mas de si para com Outro, isto é, o “movimento” de autodeterminação por Repetição da Diferença, pelo qual tal indivíduo não apenas se temporaliza a partir do Tempo, mas também se temporaliza ao modo do Tempo. Trata-se da temporalização em sua potência máxima na medida em que remete ao “movimento” simultaneamente linear e circular (efeito bumerangue). No entanto, como nos ensina Bergson, na potência, a diferença de grau leva à diferença de natureza. Onde por que, ao chegar ao paroxismo, a temporalização muda de natureza. É que se temporalizar não é o mesmo que ser temporalizado. Para temporalizar-se, faz-se necessário uma série de dispositivos práticos, tal como indicado por Foucault (subjetivação), dispositivos com os quais se opera o “movimento” circular através do “movimento” linear, de tal sorte que, tanto na desatualização (injeção) como na atualização (ejeção), as singularidades “voam” como um bumerangue. De fato, na diferenciação (atualização/desatualização), o “vôo” à guisa do bumerangue não confere nenhuma característica identitária às singularidades, já que as últimas são pura Repetição da Diferença, isto é, a Diferença diferenciando-se repetidamente a cada instante. Entretanto, se é verdade que, sob a determinação do futuro (Repetição), as singularidades no passado (Diferença) produzem as extensões/qualidades no presente (identidade), o vôo ao modo do bumerangue operado pelas singularidades produz uma identidade nova e temporária cuja metamorfose é acionada por si própria - o

acontecimento. Portanto, trata-se de uma metamorfose enquanto um “movimento” temporal de autoprodução, de autodeterminação, de autocriação (*autopoiesis*), pelo qual o indivíduo subjetivado torna-se o Outro de si mesmo.

Daí, em última análise, uma longa linhagem de personagens conceituais que se constituem como o HomemTempo: o sujeito larvar em Deleuze, o indivíduo subjetivado em Foucault, o ser individuado em Simondon, o *Dasein* em Heidegger, o homem criador em Bergson e, finalmente, o Super-Homem em Nietzsche.

Ó minha alma, ensinei-te a dizer “hoje” como “algum dia” e “outrora” e a dançar a tua ciranda sobre todos os aqui e ali e acolá.

(...) Ó minha alma, devolvi-te a liberdade para as coisas criadas e incriadas; e quem, como tu, conhece a volúpia das futuras?

(...) Ó minha alma, aliviei-te de todo o obedecer e ajoelhar e servir; dei-te eu mesmo o nome de “transmutação da necessidade” e “destino”.

Ó minha alma, dei-te nomes novos e coloridos brinquedos, chamei-te “destino” e “âmbito dos “âmbitos” e “cordão umbilical do tempo” e “redoma azul”.

Ó minha alma, todos os sóis derramei sobre ti e todas as noites e todos os silêncios e todos os anseios; crescestes, então, como videira.

Ó minha alma, eis-te, agora, carregada e opulenta, videira de túrgidos ubres e sumarentos bagos de uva dourada comprimidos nos cachos -

(...) Ó minha alma, já não há, em parte alguma, alma mais amorosa e de maior âmbito e amplitude do que tu! Onde estariam mais perto um do outro, do que em ti, o futuro e o passado?

(...) Ó minha alma, eu te dei tudo, agora, e também o meu último bem e todas as minhas mãos por ti se esvaziaram: que te mandasse cantar, este era o meu último bem!

Que te mandasse cantar - fala, agora, fala: quem de nós, agora, deve agradecer ao outro? Melhor ainda, porém: canta para mim, canta, ó minha alma! E deixa que seja eu quem agradece!²²²

²²² NIETZSCHE, W. Friedrich. Op. cit. p. 228 e 229.

Bibliografia

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

ALLIEZ, Eric. *Deleuze filosofia virtual*. Trad. Heloisa B. S. Rocha. SP: Ed. 34, 1996.

ARÊAS, James Bastos. *Bergson: a metafísica do Tempo, in Tempo dos Tempos*. Org. Marcio Doctors. RJ: Jorge Zahar Editor, 2003.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Ed. Hachette, 1969.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. SP: Martins Fontes, 2006.

_____. *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. SP: Ed. Martins Fontes, 1999.

_____. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. SP: Martins Fontes, 2005.

BRAGUE, Remi. *O tempo em Platão e Aristóteles*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. SP: Edições Loyola, 2006.

- BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. Sonia Maria Miciel. RS: EDPUCRS, 2003.
- CARDOSO Jr., Hélio Ribeiro. “A filosofia e a teoria das multiplicidades”, in *A Diferença*. Org. Luis B. L. Orlandi. SP: Ed. da UNICAMP, 2005.
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia das formas simbólicas*. Trad. Cláudia Cavalcante. SP: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Kant vida y doctrina*. Trad. Wenceslao Roges. México: Fondo de Cultura Econômica, 1948.
- _____. *Disputación de Davos entre Esnest Cassirer y Martin Heidegger, in Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia*. SP: Companhia das Letras, 2002.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. RJ: Jorge Zahar Ed., 1995.
- CRAIA, ELADIO C. P. *Deleuze e a ontologia: o ser e a diferença, in A Diferença*. Org. Luis B. L. Orlandi. SP: Editora da UNICAMP, 2005.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

- _____. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1983.
- _____. *A propósito de Simondon*. Trad. Luis B. L. Orlandi, in *O reencantamento do concreto. Cadernos de subjetividade*. Org. Peter Pál Pelbart e Rogério da Costa. SP: Editora HUCITEC EDUC, 2003.
- _____. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. SP: Ed. 34, 1999.
- _____. *Cinema 1: A imagem-movimento*. Trad. Estella Senra. SP: Brasiliense, 1985.
- _____. *Cinema 2: A imagem-tempo*. Trad. Eloísa de Araújo Ribeiro. SP: Brasiliense, 1990.
- _____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. RJ: Ed. 34, 1992.
- _____. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. SP: Editora 34, 1997.
- _____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rj: Graal, 1988.
- _____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. SP: Editora Brasiliense, 1988.
- _____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. SP: Ed. Perspectiva, 1998.
- _____. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Ed. 70, 1990.
- _____. *Nietzsche e a philosophie*, Paris, PUF, 1962.

- _____. *Proust e os signos*. Trad. Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. RJ: Forense Universitária, 2003.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munôz. SP: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. SP: Escuta, 1998.
- DESCARTES, René. *Princípios da metafísica*. Trad. Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulisses Pinheiro. RJ: Ed. UFRJ, 2002.
- _____. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. SP: Ed. Martins Fontes, 2000.
- _____. *Discurso do método*. Trad. João Cruz Costa. RJ: Ed. Tecnoprint, 1988.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. RJ: Jorge Zahar, 2004.
- DUFRENNE, Mikel. *La notion d'a priori*. Paris: Press Universitaire de France, 1959.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. SP: Martins Fontes, 1999.
- FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. RJ: Ed. Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. RJ: Edições Graal, 1988.

_____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. RJ: Edições Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. RJ: Edições Graal, 1985.

_____. *O que é um autor?* Trad. Antônio Fernandes Cascais e Edmund Coredeiro. Lisboa: Ed. Passagens, 1992.

_____. *Theatrum philosophicum, in Ditos e escritos II*. Trad. Eliza Monteiro. RJ: Forense Universitária, 2000.

GILLOUIN, René. *La philosophie de M. Henri Bergson*. Paris: Bernard Grasset, Éditeur, 1911.

GILSON, Bernard. *La revision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. Trad. Danielle Ortiz. SP: Estação Liberdade, 2003.

HARDT, M. Gilles Deleuze. *Um aprendizado em filosofia*. Trad. Sueli Cavendish. SP: Editora 34, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Chemins que ne mènent nulle part*. Trad. Wolfgang Brokemeier. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *El concepto de Tiempo*. Trad. Raúl Gabás Pallás e Jesús Adrián Escudero. Madri: Editorial Trotta, 2003.

_____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. RJ: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. SP: Nova Cultural, 1991.

_____. *O que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Trad. Marco Antônio Casanova. RJ: Forense Universitária, 2006.

_____. *Ser e Tempo* (parte 1). Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

_____. *Ser e Tempo* (parte 2). Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

_____. *Sobre a essência do fundamento*. Trad. Ernildo Stein, in *Os pensadores*. SP: Ed. Nova Cultural, 1991.

_____. *Tempo e ser*. Trad. Ernildo Stein, in *Os pensadores*. SP: Nova Cultural, 1991.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Victor Hamm e Valério Rohden. SP: Martins Fontes, 2005.

HUSSERL, Edmund. *A idéia de fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Conferências de Paris*. Trad. Antônio Fidalgo e Artur Mourão. Lisboa: Edições 70., 1983.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. SP: Editora UNESP, 1999.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. RJ: Jorge Zahar Ed., 2002.

JANKÉLÉVITCH, V. *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion, 1974.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. SP: Martins Fontes, 2008.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2003.

LÉVY, Pierre. *O que é virtual?*. Trad. Paulo Neves. SP: Ed. 34, 1996.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. SP: Nova Cultural, 2005.

- LEBRUN, Gerard. *Sobre Kant*. Trad. José Oscar Almeida Morais, Maria Regia Avelar Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues Torres Filho. SP: Editora Iluminuras, 2001.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna. SP: Editora Nova Cultural, 1999.
- MEYER, François. *Bergson*. Paris: Bordas, 1985.
- MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie. *Bergson et Plotin*. Paris: Press Universitaire de France, 1959.
- NEGRI, Antônio. *Kairós, Alma Vênus, Multitude: nove lições ensinadas a mim mesmo*. RJ: DP&A, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva, RJ: Bertrand Brasil, 1994.
- _____. *A vontade de poder*. Trad. Francisco José Dias de Morais, Marcos Sinesio Pereira Fernandes. RJ: Editora Contraponto, 2008.
- ORLANDI, Luiz B. L. *O indivíduo e sua implexa pré-individualidade, in O reencantamento do concreto. Cadernos de subjetividade*. Org. Peter Pál Pelbart e Rogério da Costa. SP: Editora HUCITEC EDUC, 2003.
- PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: 1999.
- PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

- PEGORARO, Olinto. *Imaginação e Tempo*. RJ: UAPÊ, 2006.
- PELBART, Peter Pál. *O Tempo não-reconciliado*. SP: Perspectiva, 2007.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Edson Bini. SP: Edipro, 2006.
- _____. *Fedro*. Trad. José Roberto Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *Sofista*. Trad. Edson Bini. SP: EDIPRO, 2007.
- _____. *Timeu*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental*. SP: EDUSP, 1988.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individu et sa gènèse physico-biologique*. Paris: Éditions Jérôme Millon, 1995.
- RIQUIER, Camille. *A duração pura como esboço da temporalidade ekstática: Heidegger, leitor de Bergson*. Trad. Roberto Preu, in *Imagens da imanência. Escritos em memória de H. Bérqson*. Org. Eric Lecerf, Siomara Borba, Walter Kohan. BH: Autêntica, 2007.
- TORRES, Rafael Arrilega. *Kant y el idealismo transcendental*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occident, 1979.
- TUCHERMAN, Ieda. *Michel Foucault, hoje ou ainda: Do dispositivo de vigilância ao dispositivo de exposição da intimidad, in Foucault hoje?* André Queirós, Nina Velasco e Cruz, organizadores. RJ: 7Letras, 2007.

TUGENDHAT, E. *Nietzsche e o problema da transcendência imanente*, in *Ethica* - Cadernos Acadêmicos (Vol. 11, no 1º e 2º). RJ: Editora Gama Filho, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mito e pensamento entre os gregos*. RJ: Paz e terra, 1990.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Trad. Mariana de Almeida Campos. RJ: Vozes, 2007.

WHITROW, G. J. *O que é o tempo? Uma visão clássica sobre a natureza do tempo*. Trad. Maria Ignez Duque Estrada. RJ: Jorge Zahar Editor, 2005.

WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: une philosophie*, Paris: PUF, 1994.

Resumo

Trata-se de um trabalho no qual se analisa a relação entre a subjetividade, o Tempo e a liberdade através de uma perspectiva filosófica. A relevância teórica desta análise deve-se à seguinte hipótese: ao criar o indivíduo subjetivado ao modo do Tempo, a subjetivação engendra sua própria liberdade. Eis por que, num trabalho dedicado à subjetividade, não se investiga propriamente o sujeito, mas aquilo que o constitui, a saber, o Tempo em seus três modos articulados: presente, passado e futuro. Para tanto, opera-se uma análise através da qual se lança mão dos instrumentos, bem como dos objetos próprios à filosofia. Daí os cinco capítulos dedicados aos pensadores que descobriram o Tempo no âmbito da filosofia: com Platão, descobre-se o Tempo ao modo do passado; com Kant, descobre-se o Tempo ao modo do futuro; com Bergson, redescobre-se o passado a partir da descoberta de Platão; com Heidegger, redescobre-se o futuro a partir da descoberta de Kant; e, finalmente, com Deleuze, estas descobertas e redescobertas encontram o aberto no qual o Tempo finalmente se apresenta em sua multiplicidade: o futuro como Repetição, o passado como Diferença e o presente como o produto da Repetição da Diferença

Résumé

Il s'agit d'un travail dans lequel se fait l'analyse du rapport entre la subjectivité, le Temps et la liberté, dans une perspective philosophique. L'importance théorique de cette analyse se doit à l'hypothèse suivante: de créer l'individu subjectifié au mode du temps, la subjectivation engendre sa propre liberté. Voici pourquoi, dans un travail dédié à la subjectivité, nous ne chercherons pas le sujet, mais ce qui le constitue, à savoir, le Temps dans ses trois modes articulés: présent, passé et futur. À cet effet, nous ferons appel à une analyse par laquelle nous utiliserons les instruments et les concepts propres à la philosophie. Par conséquent, nous aurons les cinq chapitres dédiés aux penseurs qui ont découvert le temps dans le domaine de la philosophie: avec Platon, on découvre le temps au mode passé; avec Kant, le temps au mode futur; avec Bergson, on redécouvre le passé à partir de la découverte de Platon; avec Heidegger, on redécouvre le futur à partir de la découverte de Kant; et, finalement, avec Deleuze, ces découvertes et redécouvertes trouvent l'ouverture dans laquelle le Temps finalement se présente dans sa multiplicité: le futur comme Répétition, le passé comme Différence et le présent comme fruit de la Répétition de la Différence.

