

A CONSCIÊNCIA DO TEMPO

**Princípios de Fenomenologia da
Temporalidade Dinâmica**

Daniel Grandinetti Rodrigues de Sousa

A CONSCIÊNCIA DO TEMPO
PRINCÍPIOS DE FENOMENOLOGIA
DA TEMPORALIDADE DINÂMICA

DANIEL GRANDINETTI RODRIGUES DE SOUSA

Orientador

André J. Abath

2018

Senta-te. Estende tuas pernas. Fecha os olhos e os ouvidos. Eu nada te direi durante cinco minutos para que possas pensar na Quinta Sinfonia de Beethoven. Vê, e isso será mais perfeito ainda, se consegues não pensar por palavras, mas criar um estado de sentimento. Vê se podes parar todo o turbilhão e deixar uma clareira para a Quinta Sinfonia. É tão bela.

Só assim a terás, por meio do silêncio. Compreendes! Se eu a executar para ti, ela se desvanecerá, nota após nota. Mal dada a primeira, ela não mais existirá. E depois da segunda, o segundo não mais ecoará. E o começo será o prelúdio do fim, como em todas as coisas. Se eu a executar ouvirás música e apenas isto. Enquanto que há um meio de detê-la parada e eterna, cada nota como uma estátua dentro de ti mesmo.

Não a executes, é o que deves fazer. Não a escutes e a possuirás. Não ames e terá dentro de ti o amor. Não fumes o teu cigarro e terás um cigarro acesso dentro de ti. Não ouças a Quinta Sinfonia de Beethoven e ela nunca terminará para ti.

Clarice Lispector

Este trabalho não teria sido possível sem algumas pessoas.

Meus pais, Monica e Marcelo, que sempre me apoiaram incondicionalmente na minha longa e difícil - muitas vezes sem nenhum resultado visível - carreira de estudos.

Fernanda, minha companheira, desde o início deste trabalho ao meu lado, com a qual compartilhei toda minha angústia, minhas dúvidas, mas também a alegria pelo objetivo concluído.

André, meu orientador, gentil, paciente e compreensivo com minhas dificuldades, atencioso aos meus pedidos, e sempre disposto a me instruir.

O amigo René, que estimulou minhas primeiras reflexões filosóficas, ainda na adolescência, que curiosamente também foram sobre a temporalidade.

A vocês dedico este trabalho.

Sumário

INTRODUÇÃO	8
1 - BARRY DAINTON E O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA DO TEMPO	19
Introdução	19
1.1 - O Problema	19
1.2 - A Metodologia	24
1.3 - As Posições Disponíveis	26
1.4 - A Co-Consciência	31
1.5 - Teses e Princípios de Dainton Sobre Fenomenologia da Temporalidade	33
2 - O DIÁLOGO DE DAINTON COM BROAD	35
Introdução	35
2.1 - A Fenomenologia da Temporalidade em Scientific Thought	35
2.2 - Exposição de Dainton Sobre a Fenomenologia da Temporalidade em Scientific Thought	43
2.3 - Crítica de Dainton à Fenomenologia da Temporalidade em Scientific Thought	45
2.4 - A Fenomenologia da Temporalidade em McTaggart's	52
2.5 - Exposição de Dainton Sobre a Fenomenologia da Temporalidade em McTaggart's	57
2.6 - Crítica de Dainton à Fenomenologia da Temporalidade em McTaggart's	59
2.7 - Considerações Finais	65
3 - O DIÁLOGO DE DAINTON COM HUSSERL	68
Introdução	68
3.1 - Exposição de Dainton Sobre Husserl	68
3.2 - Crítica de Husserl a Brentano	71
3.3 - Crítica de Dainton a Husserl	75
3.4 - Retenção e Percepção em Husserl	78
3.5 - O Problema do “Entulhamento” da Consciência	84
3.6 - Considerações Finais	91
4 - O MODELO DA SOBREPOSIÇÃO	96
Introdução	96
4.1 - Diálogo de Dainton com Foster	98

4.2 - Foster e o Modelo de Sobreposição	105
4.3 - Dainton e o Debate Sobre o Modelo de Sobreposição	112
4.4 - Russell e o Modelo de Sobreposição	118
4.5 - Considerações Finais	122
5 - A DINÂMICA TEMPORAL	124
Introdução	124
5.1 - A Dinâmica da Consciência	125
5.11 - Introdução	125
5.12 - A Dinâmica entre Eu e Mundo	128
5.13 - As Perspectivas da Experiência	130
5.14 - A Autonomia da Consciência	136
2.15 - Abordagens Dinâmicas no Cognitivismo	142
5.2 - A Percepção do Tempo	145
5.21 - O Presente Momentâneo Perceptivo	145
5.22 - Atenção e Temporalidade	154
5.3 - A Cognição do Tempo	174
5.31 - Retenção e Antecipação	174
5.32 - Memória Recente e Expectativa	181
5.33 - O Specious Present e a Fonte da Temporalidade	189
5.34 - Pensamento e Temporalidade	195
5.4 - A Psicologia do Tempo	196
5.41 - A Causa da Temporalidade	196
5.42 - Memória e Specious Present	200
5.5 - A Metafísica do Tempo	206
CONCLUSÃO	222
ANEXOS	230
A Constituição Ontológica da Relação entre Eu e Mundo pela Atenção	230
Considerações Sobre Meu Método Fenomenológico e suas Relações com as Ciências Naturais	236
Esquemas Adicionais	238
BIBLIOGRAFIA	243

Figura 1.....	36
Figura 2.....	37
Figura 3.....	43
Figura 4.....	48
Figura 5.....	49
Figura 6.....	56
Figura 7.....	58
Figura 8.....	69
Figura 9.....	99
Figura 10.....	128
Figura 11.....	149
Figura 12.....	164
Figura 13.....	196
Figura 14.....	238
Figura 15.....	239
Figura 16.....	240
Figura 17.....	241
Figura 18.....	242

INTRODUÇÃO

Agostinho,¹ nas suas *Confissões*, iniciou a investigação sobre o tempo com a premissa de existir apenas o presente, porquanto o passado não mais existe e o futuro não existe ainda. Mas Agostinho tratou o presente como grandeza matemática, divisível ao infinito, desprovida de extensão. Porém, não escapou ao fato de o tempo ser grandeza mensurável. E como medir o que não é extenso?

Para o autor, o tempo objetivo não pode ser medido. Somente sua impressão² no espírito é passível de medição. Com efeito, o presente sem extensão é apreendido pela atenção. Sua impressão, tornada pretérita, é apreendida pela memória, que traz ao presente as coisas passadas. O presente que ainda não veio a ser é objeto da expectativa, que traz ao presente as coisas futuras, enquanto premeditadas. Agostinho fala também no vaticínio do futuro quando conhecidas no presente as causas de eventos vindouros; conhece-se as causas presentes de eventos futuros, não os próprios eventos ainda inexistentes.

O presente a passar pela atenção se faz pretérito, e o passado pode se tornar presente como memória. Semelhantemente, uma ação premeditada vem ao presente, perdendo o estatuto de “futuro presente” quando executada, antes de se tornar pretérita. “A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito”.³

O presente não possui extensão, mas pode ser curto ou longo. O passado não existe mais, e possui duração, curta ou longa. E o futuro, mesmo não existindo ainda, também possui duração curta ou longa. Curto ou longo não é o presente, mas a duração da atenção a ele presa; curto ou longo não é o passado, mas a duração das evocações mnêmicas; curto ou longo não é o futuro, mas a duração das expectativas. A duração está no espírito. Não é o tempo que dura, mas a alma que, de algum modo, se *distende*.

¹ Agostinho foi o primeiro a tratar o tempo como evento subjetivo. Antes dele, Aristóteles considerou-o como o “número” ou a medida subjetiva do movimento.

² Acompanho o professor César Schirmer dos Santos nas questões por ele levantadas, em comunicação pessoal, sobre a metáfora de uma impressão do tempo no espírito. A noção de “imprimir” nela denotada relaciona-se à ação de pressionar dois corpos, de densidade diferente, um contra o outro, com o de menor densidade cedendo à pressão exercida pelo de maior e tomando sua forma - provisória ou definitivamente. Contudo, o tempo não é um corpo e não possui solidez, carecendo das condições necessárias para imprimir-se noutra coisa. É de notar, igualmente, que a metáfora da impressão aponta à existência de um tempo objetivo enquanto ente físico, ontologicamente independente do sujeito e capaz de atuar sobre o espírito. Mais adiante, no entanto, o autor parece julgar o tempo objetivo como nada mais que uma abstração.

³ AGOSTINHO (1973; 255)

Pelo que, pareceu-me que o tempo não é senão *distensão*; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria de admirar que não fosse a da própria alma. (1973; 252)

Dessa maneira, Agostinho estabelece algumas premissas sobre a temporalidade da experiência, ou *temporalidade fenomenológica*.

- 1) A temporalidade fenomenológica é subjetiva e autônoma;
- 2) Para dar conta da temporalidade fenomenológica em suas três dimensões (presente, passado e futuro), é preciso investigar a atenção, a memória e a expectativa;
- 3) A duração do presente fenomenológico é condicionada pela atenção;
- 4) O tempo objetivo é uma abstração.

Analisemos brevemente as premissas acima. Para Agostinho, a temporalidade fenomenológica não é ontologicamente dependente de um suposto tempo objetivo. Pois tempo implica duração, que implica a sucessão entre o antes e o depois. A temporalidade fenomenológica implica percepção da duração, e portanto a *presença* do antes e do depois - pois não há percepção nem do passado nem do futuro; assim, a percepção da sucessão entre o antes e o depois depende de uma ação a tornar presentes o passado (antes) e o futuro (depois). Somente a consciência é capaz disso. Logo, a duração é prerrogativa da temporalidade subjetiva, não passando o tempo objetivo de uma abstração - pois um tempo sem duração é abstrato.⁴ Por isso concordamos com Agostinho em ser a temporalidade fenomenológica subjetiva e autônoma e em não passar de uma abstração o tempo objetivo. Mas, se o tempo objetivo é uma abstração, como compartilhamos o mesmo evento presente? E como atribuímos duração subjetiva diferente ao mesmo período cronometrado de tempo? Como é possível, mais ainda, vivermos no mesmo

⁴ Se a duração é prerrogativa da subjetividade, um tempo objetivo - considerado como ente físico, existente *per se*, ontologicamente independente do sujeito, cronologicamente mensurável e utilizado como medida para datar a sucessão de eventos mundanos - não existe. Nesse caso, essa noção é produto de uma subjetividade a *abstrair* de si a temporalidade e a atribuí-la como propriedade do mundo; pois o sujeito, inconsciente de si, só se faz consciente de muitas propriedades suas como atributos de objetos e pessoas - do próprio mundo, enfim - com os quais se relaciona. O tempo assim abstraído e tornado objetivo será representado ora na forma de uma linha ora pela imagem de um fluxo. Suas representações, produto de abstrações, são igualmente abstratas, mas num sentido diverso: São metáforas descrevendo a temporalidade tal como experimentada pelo sujeito inconsciente de si. Portanto, ao longo deste trabalho, as expressões “abstrato” e “abstrações” serão utilizadas para significar representações da experiência fenomenologicamente adequadas a um nível rudimentar de consciência, mas incompatíveis com a experiência do sujeito consciente-de-si. Por exemplo, a representação do tempo como linha ou fluxo traduz adequadamente a experiência temporal para a maioria das pessoas, mas a estrutura fenomenológica da temporalidade, acessível ao sujeito consciente-de-si, não se assemelha a uma linha. Semelhantemente, a descoberta de elementos inconscientes na experiência consciente é representada, num nível rudimentar, pela relação topográfica entre consciência e inconsciente, tal como nas tópicas freudianas. Mas, para o sujeito consciente-de-si, a inconsciência aparece *na* consciência, não além dela e topograficamente a ela relacionada. Entre as tarefas deste trabalho, consta a de encontrar uma representação para a temporalidade adequada à experiência do sujeito consciente-de-si.

tempo e no mesmo espaço? Se o tempo objetivo é uma abstração, a existência do mundo é ilusória? Essa é nossa primeira grande dificuldade.

Prossigamos. Sendo subjetiva a temporalidade fenomenológica, toda temporalidade se reduz à da experiência. A expressão “experiência temporal” é duplamente redundante: Só há experiência temporal e só há temporalidade na experiência. Para a experiência ser temporal, é necessária uma ação a tornar passado e futuro presentes. Esta é a ação de uma atividade cognitiva - ou de uma das funções gerais da cognição - denominada “atenção”. “Estar atento” é perceber o momento presente relativamente ao imediatamente antecedido e sucedido. Por isso concordamos com Agostinho em ser o presente fenomenológico produto da atenção. Contudo, para o autor o passado é tornado presente pela memória, e o futuro pela expectativa. Não discordamos, embora isso nos ponha nossa segunda grande dificuldade:

Só é temporal o presente que dura, e só é presente a duração apreendida pela percepção.⁵ Duração é a relação entre o antes e o depois. Logo, para ser percebida a duração, o antes e o depois devem ser percebidos. Não haverá percepção da duração se o antes for mnêmico e o depois perceptivo, por exemplo; tanto o antes quanto o depois devem ser perceptivos. Tome a sucessão de notas musicais *Dó-Ré-Mi*. Para ser percebida como duração presente, *Dó*, *Ré* e *Mi* precisam ser perceptivos. Se *Ré* for mnêmico, *Dó* perceptivo e *Mi* expectante, será inadequado denominar “percepção” a composição resultante.

Esta dificuldade tem a forma de um paradoxo. A percepção da duração é fenomenologicamente discernível: identificamo-la na experiência. Logo, a duração é presente, pelo menos até certa extensão. No entanto, na duração distingue-se o antes e o depois; por isso a duração *presente* apresenta uma dimensão *passada* e outra *futura*, apreendidas, respectivamente, pela memória e pela expectativa. Mas a apreensão do mnêmico e do expectante não constitui percepção.

Em suma, o estudo da temporalidade fenomenológica apresenta duas grandes dificuldades.

⁵ Neste trabalho, tomo como válidas as seguintes premissas: (1) Só há percepção do evento presente e (2) todo evento presente possui duração. De fato, meu esforço se concentra na compatibilização dessas duas premissas. Contudo, “percepção” liga-se tradicionalmente à apreensão de atributos sensoriais (visuais, auditivos, tácteis, olfativos e gustativos); logo, a expressão “percepção do tempo” pode parecer inusitada. Mas seu uso é necessário, visto ainda exercerem na consciência do tempo função importante a memória e a expectativa (expectação para Agostinho). A distinção entre percepção - de um lado - memória e expectativa - de outro - é fundamental para a problemática estudada neste trabalho. Assim, tomo a temporalidade fenomenológica como relação entre percepção e cognição do tempo. Este modelo será fundamental no último capítulo.

1 - Uma de *Metafísica do Tempo*: Qual a relação entre temporalidade subjetiva e mundo objetivo?

2 - Uma de *Fenomenologia da Temporalidade*: Como é possível a percepção da sucessão?

Há uma terceira dificuldade encontrada na tradição: evitar pressupor a temporalidade necessitada de esclarecimento. Agostinho, por exemplo, relaciona a temporalidade fenomenológica à duração das atividades de atenção, memória e expectativa, quando essa duração é o que se precisa esclarecer. O autor lhe define como “certa distensão da alma” sem explicar o que isso vem a ser. Semelhante falha se encontra por toda a tradição.

É de notar, igualmente, a pouca atenção dada pela tradição à questão metafísica. Immanuel Kant, entre os autores proeminentes, foi quem mais tratou do assunto. Para Kant, o mundo não é espaço-temporal. Espaço e tempo são formas puras *a priori* da intuição sensível; são as formas de um sujeito transcendental - situado além da realidade empírica - para a apreensão de um mundo não-temporal e não-espacial em si mesmo.⁶ Contudo, Kant não nos diz o que seria esse mundo, essa “coisa-em-si” não-temporal e não-espacial. Além disso, suprimida toda relação espaço-temporal, nada esclarece sobre a relação entre sujeito transcendental e coisa-em-si. A *Metafísica do Tempo* em Kant, para nossos propósitos, se resume a afirmar a subjetividade da temporalidade e a não-temporalidade do mundo. Além do mais, a temporalidade subjetiva, em Kant, se reduz à *forma* da experiência temporal, cujo conteúdo condiciona-se à coisa-em-si. Logo, a autonomia da temporalidade subjetiva está ausente. E Kant não se dedicou à percepção da sucessão. Por isso não tem sido lembrado nos debates da tradição sobre a temporalidade fenomenológica.

Este debate só foi iniciado de fato por William James, em 1890. Nos seus *Principles of Psychology*, o autor trata do *specious present*, expressão cunhada por E. R. Clay para denominar o dato fenomenológico de a experiência presente possuir certa duração. Possuindo duração, compõe o presente fenomenológico uma parcela de passado e futuro imediatos. Por isso trata-se de um *specious present*, um presente enganoso, ilusório, que parece presente mais não é. Para E. R. Clay, a expressão denota o passado imediato percebido como presente. O autor menciona as modalidades da temporalidade fenomenológica: O passado óbvio, o *specious present*, o presente real e o futuro. William James, citando E. R. Clay (1890; 609):

⁶ Cf. a *Crítica da Razão Pura* de Kant.

O tempo, então, considerado relativamente à apreensão humana, consiste em quatro partes, isto é, o passado óbvio, o *specious present*, o presente real e o futuro. Omitindo o *specious present*, ele consiste em três... nulidades - o passado, que não existe, o futuro, que não existe, e o presente, coextensivo a eles: a faculdade da qual procede o presente se baseia, para nós, na ficção do *specious present*.

Para o autor, passado, presente e futuro são três nulidades, pois passado e futuro não existem, e o presente é enganoso e ilusório, o *specious present*. O passado não mais existente é presentificado pela memória; o futuro, não existente ainda, pela expectativa. O passado e o futuro assim presentificados compõem o *specious present*.

O debate de James sobre o *specious present* colocou o problema sem lhe apresentar solução. Pois o presente fenomenológico não se identifica com o da Física, existente *per se* e discreto; ele se estende um pouco “para trás”, na direção do passado imediato. E apesar de Clay ter desconsiderado a antecipação do futuro imediato como a contrapartida do passado imediatamente retido, não tardou para que a tradição corrigisse o equívoco. A partir de então, ela se dividiu em duas vertentes: (1) A que aceita a premissa do *specious present* e a que (2) toma-lhe como um paradoxo necessitado de esclarecimento.

Os que aceitam a premissa do *specious present* preocupam-se preponderantemente com sua duração. “Quanto dura o *specious present*?” é a questão na qual se engajam. Se o presente fenomenológico encerra uma parcela de passado retido e outra de futuro antecipado, quanto dura esse passado e esse futuro presentemente percebidos? Em outros termos, em que ponto o passado deixa de ser percebido para se tornar apreensível unicamente pela memória? E em que ponto o futuro deixa de ser percebido para se tornar apreensível unicamente como fantasia expectante? Entre os estudiosos, há pesquisadores empíricos, na sua maioria psicólogos preocupados em medir experimentalmente a duração do *specious present*.

Os que tomam o *specious present* como paradoxo não fogem, contudo, às mesmas questões. Não se preocupam, geralmente, com sua duração, mas almejam esclarecer a relação entre presente fenomenológico, memória e expectativa, pois disso depende a solução do paradoxo. Suas armas, ao invés da pesquisa experimental, são a observação da própria experiência e a análise conceitual. Estamos incluídos nesta vertente.

O debate contemporâneo culminou, em 2000, com a publicação de *Stream of Consciousness* por Barry Dainton. A obra de Dainton não se dedica exclusivamente ao tempo fenomenológico, mas os capítulos destinados ao tema logo se tornaram referência por dialogarem com alguns dos principais pensadores do século XX. Dainton apresenta

as posições de Edmund Husserl, C. D. Broad e John Foster; critica Husserl e Broad, apresentando o modelo de Foster como a fenomenologia da temporalidade ideal.

Mas antes de considerarmos brevemente as posições dos autores supramencionados, percamos alguns valiosos instantes listando os *desiderata* para uma Fenomenologia da Temporalidade. O dito até aqui, aliado a algumas observações de acessibilidade universal, permite-nos sintetizar com segurança o que esperar de uma fenomenologia da temporalidade consistente.

- 1 - O presente fenomenológico deve ser momentâneo. No entanto, sua momentaneidade não pode ser discreta ou temporalmente estendida. A discreta não comporta a sucessão, por isso não é temporal, e a temporalmente estendida pressupõe a temporalidade. Certamente, há um limiar de tempo abaixo do qual estímulos sucessivos são percebidos sem a experiência do antes e do depois. Esse é o limiar superior do presente momentâneo perceptivo. Acima dele, o antes e o depois são efetivamente percebidos como tais. Na sucessão compreendida ao presente momentâneo perceptivo, estímulos sucessivos são discernidos sem a experiência de um antes e um depois.
- 2 - A percepção da sucessão é um dado fenomenológico. E porquanto só há percepção do presente, é necessária a participação de memória e expectativa na percepção da sucessão. Do contrário, dever-se-á postular temporalmente estendido o presente comportando a sucessão, pressupondo-se a temporalidade.
- 3 - Memória e expectativa tornam presentes, momentaneamente, o passado e o futuro imediatos. A ação de presentificação é realizada pela atenção. A fim de evitar pressupor-se a temporalidade, o passado e o futuro implícitos à percepção da sucessão devem estar presentificados. Logo, a Fenomenologia da Temporalidade deve debater o papel da atenção na percepção da sucessão.
- 4 - O tempo, tal como experimentado pela maioria, pode ser adequadamente descrito como uma linha de direção e sentido definido, ou como o fluxo de um rio que parte da nascente na direção da foz. A imagem do *specious present* também descreve adequadamente a experiência temporal. No entanto, são essas imagens a essência do paradoxo necessitado de esclarecimento. Para se dar conta da temporalidade, não é possível render-se sem mais nem menos a elas. A momentaneidade do presente não é comumente experimentada, mas a ela se aporta pela correta consideração de seus limiares, largamente acessíveis à experiência. Logo, deve-se ater à momentaneidade do presente fenomenológico, jamais esquematizando a

passagem do tempo cartesianamente. Representada como linha ou fluxo, a temporalidade está pressuposta. O presente perceptivo é *momentâneo*, “imóvel”, “estático”; a passagem do tempo é efeito de sua *dinâmica* interna. Deve-se apresentar à temporalidade um esquema a traduzi-la. Toda teoria que a esquematizá-la cartesianamente deve ser descartada.

- 5 - Deve-se respeitar igualmente a autonomia da temporalidade. Na premissa de um suposto mundo existente *per se*, a temporalidade está pressuposta em sua perspectiva objetiva.
- 6 - Logo, é necessário igualmente dar conta da problemática sobre a Metafísica do Tempo. Pois o compartilhamento do mesmo tempo e espaço com outros sujeitos é um dado fenomenológico, e não será devidamente esclarecida a temporalidade enquanto sua autonomia e subjetividade não se compatibilizarem com a existência do mundo. A incompatibilidade resultará na premissa do mundo objetivo existente *per se* e na pressuposição da temporalidade.
- 7 - Finalmente, é preciso à Fenomenologia da Temporalidade não pressupor a temporalidade. Para tanto, ela deve obedecer aos seis *desiderata* acima sem exceção.

Esta obra toma como roteiro o *Stream of Consciousness* de Dainton. Procedo à análise das críticas do autor a Broad e Husserl, julgando pela sua pertinência ou impertinência. A seguir, procedo à análise da solução proposta por Dainton, o modelo de Foster, analisando sua procedência. Este trabalho ocupa os quatro primeiros capítulos. Deixemos de lado a análise das críticas de Dainton e adiantemos, nesta introdução, o veredito sobre as posições do próprio Dainton, Broad, Husserl e Foster.

No primeiro capítulo, discuto as premissas de Dainton em *Stream of Consciousness*. Como o título mesmo da obra sugere, Dainton descreve a consciência como um *stream* - um fluxo, semelhante à corrente de um rio. Com esta imagem, Dainton refere-se à temporalidade, nisso consistindo a primeira discordância aos nossos *desiderata*. O autor distingue a experiência sincrônica (experiência perceptiva da simultaneidade) da diacrônica (experiência perceptiva da sucessão). Apesar de propor solucionar a paradoxal percepção da sucessão, ele aceita a premissa de a experiência diacrônica, mesmo perceptiva, ser não-momentânea, atribuindo-lhe, inclusive, a partir de observações pessoais, o valor de no máximo um segundo. Ao longo de um segundo, contudo, discerne-se precisamente a experiência do antes e do depois. Logo, o autor não obedece à momentaneidade do presente fenomenológico, nisso consistindo nosso segundo ponto de

discordância. O restante da posição de Dainton será exposto com clareza quando da apresentação do modelo de Foster. Mas nossas discordâncias iniciais lhe servem de prognóstico negativo.

O segundo capítulo é dedicado a Broad, que não desenvolve posição própria. Ao contrário, ele define com mais acuidade a noção tradicional de *specious present*. São duas as obras de Broad analisadas por Dainton: *Scientific Thought* e *An Examination of McTaggart's Philosophy*. Na primeira, Broad parece validar a noção de *specious present*. Mas em *McTaggart's* toma-lhe apenas como ponto necessário ao estudo daquele autor. O mérito de Broad é definir a noção de *specious present* para muito além do que fizeram James e o próprio McTaggart. Mas não foi seu propósito dirimir-lhe as dificuldades. Assim, não é possível cobrar-lhe qualquer solução.

O terceiro capítulo é dedicado a Husserl. De todos os autores estudados, Husserl é de longe o mais dedicado à Fenomenologia da Temporalidade. Contudo, não avançou muito além do ponto de partida. O primeiro mérito de Husserl é ter reconhecido, no presente fenomenológico, a antecipação do futuro imediato como contrapartida à retenção, embora esta “protensão” (para utilizar a expressão do autor) tenha pouca relevância em seus escritos. Seu segundo mérito é, portanto, não ter negado a participação de retenção e protensão na percepção do evento presente. E o terceiro consiste em tentar mostrar como retenção e protensão podem ser perceptivas. Mas necessário é confessar não ter sido Husserl bem-sucedido. Sua distinção entre “memória” e “retenção”, por exemplo, abre brechas para críticas, deveras exploradas por Dainton. Em segundo lugar, a esquematização de Husserl é cartesiana. O presente momentâneo perceptivo, denominado por ele “impressão primordial”, é cercado, à esquerda e à direita, pelas impressões primordiais imediatamente anterior e posterior; acima e abaixo, pela protensão e pela retenção. Cada impressão primordial é representada por um ponto. A retenção e a protensão representam-se por linha longitudinal ao mesmo ponto. Em suma, todo o conteúdo de impressão primordial, retenção e protensão pode ser lido como pontual. Mas isso talvez não faça justiça a Husserl. Para o autor, o presente fenomenológico se estende na direção do passado até a retenção se tornar memória, e na direção do futuro até o limiar entre antecipação e expectativa. Por esse viés, o presente fenomenológico não é momentâneo. Além do mais, a linha temporal do esquema cartesiano é pressuposto do tempo objetivo. Logo, a passagem do tempo também é pressuposta ao invés de esclarecida. Finalmente, Husserl ignora a função da atenção e desconsidera a relação entre

temporalidade subjetiva e mundo, embora esboce uma obscura metafísica transcendental sobre o sentido interno do tempo.

Enfim, chegamos à solução de Dainton. O quarto capítulo é dedicado ao “modelo de sobreposição” de Foster. Dainton o apresenta nos seguintes termos: Uma sequência de notas musicais é apreendida por sucessivos atos de percepção. Suponha-se cada ato apreendendo uma sequência de três notas. Mas ao invés de o ato *a1* apreender *Dó-Ré-Mi* e o *a2* a suceder-lhe *Fá-Sol-Lá*, suponha-se *a1* apreendendo *Dó-Ré-Mi* e *a2* *Ré-Mi-Fá*, sobrepondo-se os dois na sequência *Ré-Mi*. Logo, explica-se a percepção da sucessão *Dó-Ré-Mi-Fá* apenas por atos de percepção sobrepostos, sem participação de memória e expectativa. Não há retenção nem antecipação, nem o paradoxo do mnêmico e do expectante serem perceptivos. Esta é a solução de Dainton.

Dainton toma a sucessão dos atos *a1* e *a2* como premissa. Logo, a temporalidade da consciência é pressuposta. Além disso, como entender que *a1* apreenda três notas, *Dó-Ré-Mi*, sucessivamente ao invés de simultaneamente? Para o autor, há na sequência de notas apreendidas por cada ato um fluxo temporal inerente não necessitado de explicação. Trata-se de um dado fenomenológico. Sim, evidentemente. Mas nossa tarefa é lapidar os dados esclarecendo fenômenos ainda incompreendidos. Qual a razão desse fluxo temporal? Ainda não a compreendemos.

A posição de Dainton se afasta de todos os *desiderata* acima listados. Não respeita a momentaneidade do presente perceptivo; alija memória e expectativa; desconsidera a função da atenção; esquematiza a temporalidade cartesianamente; pressupõe a temporalidade da consciência e o “fluxo temporal” da experiência como dados *a priori*, ameaçando a autonomia e a subjetividade da temporalidade fenomenológica; não trata da *Metafísica do Tempo*.

Impossibilitados de aceitar a solução de Dainton, é-nos dada a tarefa de buscar nossa própria. Uma solução a satisfazer todos os *desiderata* será original. Nenhum dos autores clássicos a alcançou. Além do mais, a bibliografia secundária é limitada e repetitiva. Pouco se avança além do que James e Broad deixaram. Logo, uma solução trabalhada sobre os sete *desiderata* será original, realmente avançando além do ponto em que a tradição há muito estancou.

O quinto e último capítulo é dedicado a esta solução, e tenho a convicção de ter sido bem-sucedido em sua apresentação. Trabalhei pormenorizadamente os sete *desiderata* naquele que se tornou o capítulo mais extenso desta obra. Mas a falta de um autor com quem dialogar detalhadamente deixou suas marcas. Na maior parte, não foi possível evitar

a este capítulo a forma de um ensaio; consequência inevitável, em vista das circunstâncias.

Algumas palavras sobre o que não será tratado. Este não é um trabalho sobre Filosofia do Tempo, mas sobre Fenomenologia da Temporalidade. Sua problemática central é a percepção da sucessão. A Filosofia do Tempo engloba também a Temporalidade nas Neurociências e nas Ciências Cognitivas, e principalmente a Filosofia do Tempo na Física Clássica, na Relatividade e na Física Quântica. Seu principal objeto é o tempo mais acima definido, de forma geral, como “objetivo”. Em suma, parte substancial do produzido atualmente em Filosofia do Tempo aceita a distinção entre um mundo objetivo *per se* e o sujeito. Questiona-se sobre a ontologia do tempo objetivo e, adentrando a esfera do sujeito, sobre a experiência deste tempo existente *per se*. Como veremos adiante, grande parte dos autores a tratar sobre Fenomenologia da Temporalidade parte da mesma premissa. Logo, tratarei do tempo objetivo apenas o necessário ao estudo das posições em Fenomenologia considerando a existência *per se* do mundo externo e à defesa de uma temporalidade subjetiva e autônoma. Para um excelente panorama sobre Filosofia do Tempo, principalmente na Física, são indicados *A Companion to The Philosophy of Time*, organizado por Dyke e Bardon, e *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, organizado por Callender.

McTaggart publicou, em 1908, um artigo intitulado *A Irrealidade do Tempo*.⁷ Nele apareceu, pela primeira vez, uma distinção atualmente muito debatida em Filosofia do Tempo. Aceitando a separação entre sujeito e o mundo objetivo existente *per se*, o autor questiona a validade dos modos temporais de passado, presente e futuro quando, objetivamente, parece haver apenas eventos simultâneos e sequências de eventos relacionados pela anterioridade e posterioridade. À sequência de eventos descritos como passados, presentes e futuros, McTaggart denominou “série-A”; à mesma sequência descrita como sucessão de eventos anteriores e posteriores ele denominou “série-B”. A posição dos eventos na série-A muda constantemente. O evento agora presente será passado no momento seguinte; o que era passado será ainda mais passado, e o futuro presente. A posição dos eventos na série-B, por sua vez, é definitiva: Eventos simultâneos serão sempre simultâneos, e o anterior será sempre anterior ao que lhe será definitivamente posterior. Por esta perspectiva, o presente resulta da simultaneidade permanente entre dois eventos: O evento *P* na série-B e minha representação de *P*. Isso

⁷ “The Unreality of Time”. Este artigo será comentado no último capítulo.

favorece a tese de passadidade, presentidade e futuridade não serem reais e haver, ao invés, eventos representados como passados, presentes e futuros. Mesmo bastante influente na filosofia do tempo contemporânea, o debate entre série-A e série-B não tem lugar numa fenomenologia em que a existência *per se* do tempo objetivo é negada. O leitor interessado poderá buscar a literatura referida na bibliografia.⁸

⁸ Entre os autores contemporâneos, cf. OAKLANDER (2004) e MELLOR (1998), que defendem a validade apenas da série-B, e POIDEVIN (2007), que debate a relação entre as duas séries, desenvolvendo o tema da representação temporal.

1 - BARRY DANTON E O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA DO TEMPO

Introdução

Barry Dainton é o principal pesquisador contemporâneo sobre fenomenologia da temporalidade. Sua obra inclui a análise crítica dos autores clássicos e a proposição de uma solução. Isso faz de Dainton um excelente guia. Seguir seus passos é escolha segura ao pesquisador desejoso de aprofundar-se no tema e retirar suas próprias conclusões.

Ao longo deste trabalho, guio-me por Dainton. E um bom guia sabe preparar sua viagem. O objetivo deste capítulo é mostrar os preparativos de Dainton e avaliar quão adequados são à nossa jornada.

Na primeira seção, destaca-se o problema central em Fenomenologia da Temporalidade. Ocupa-nos a percepção da sucessão, enquanto Dainton ocupa-se com a unidade da consciência, cuja análise implica o estudo da consciência temporal.

Na segunda seção, discorro sobre a metodologia de Dainton no estudo da consciência temporal. É estabelecido por ele o crivo da adequação fenomenológica, ou a necessidade de a Fenomenologia da Temporalidade fundar-se em evidências fenomenologicamente discerníveis.

A terceira trata das três posições disponíveis segundo Dainton à estruturação de uma fenomenologia da temporalidade: o realismo, o antirrealismo e o antirrealismo parcial. Veremos que Dainton adota o realismo.

A quarta seção analisa as considerações de Dainton sobre a unidade da consciência. Essa seção objetiva testar as premissas do realismo de Dainton e investigar a relevância do tema sobre a unidade da consciência ao estudo geral da consciência e particularmente à Fenomenologia da Temporalidade.

1.1 - O Problema

Nosso problema é a percepção da sucessão. O problema principal de Dainton em *Stream of Consciousness* é a co-consciência: O que fundamenta a unidade de consciência entre experiências? Para Dainton, esta unidade é fenomenologicamente discernível.⁹ Experiências diversas compondo uma experiência total são, para Dainton, co-conscientes. Por “experiência”, o autor entende as “partes” de uma experiência total. Por exemplo, a nota musical numa sequência melódica é parte da experiência auditiva total; os olhos de

⁹ Ou seja, nós a experimentamos.

um homem retratado são parte da experiência visual total do quadro. Semelhantemente, se observo o quadro ao escutar a melodia, a experiência da melodia e a do quadro são partes de minha experiência total. “Co-consciência” é a expressão do autor para designar a unidade de experiências na consciência. Enquanto digito este texto, tenho a experiência visual do monitor e de uma dor no pé. Experimento simultaneamente a visão do monitor e a dor no pé; logo, sou co-consciente das duas experiências. A questão debatida por Dainton é: Qual o princípio da co-consciência? O que “cola” na consciência diversas experiências?

Dainton trabalha com a relação entre *awareness* e *consciousness*, dois conceitos difíceis de distinguir na língua portuguesa. Felizmente, o próprio autor auxilia-nos ao revelar os sentidos de seu uso para *awareness*.

Quando desejamos investigar nossa própria experiência atual, voltamo-nos introspectivamente a nós mesmos; deliberadamente focamos nossa atenção para ver o que descobrimos. Pense no que você faz quando considera se sua dor de dente está melhorando ou piorando. Enquanto você pesquisa sua dor de dente, você se torna *introspectivamente ciente*¹⁰ dela. Há também alguns usos puramente filosóficos para “*awareness*”. De acordo com uma doutrina influente, a consciência possui uma estrutura de dois níveis: toda experiência consiste no estar-ciente¹¹ de algum conteúdo. (2000; 29)

Os sentidos de *awareness* para Dainton são o estar-ciente da experiência por via introspectiva e o estar-ciente a formar com o conteúdo sensorial, numa doutrina filosófica posteriormente indicada,¹² a estrutura bipolar da consciência. Se “experiência” é o estar-ciente sensorial, na unidade da consciência a diversidade sensorial é conteúdo de apenas um estar-ciente. Grande ênfase a esta tese é dada por Dainton no estudo sobre a co-consciência sincrônica.

Para Dainton, a co-consciência de experiências simultâneas é tão factual quanto a de sucessivas. A de experiências simultâneas contém todo o experimentado presentemente. Por exemplo, nesse exato momento, tenho a visão do teclado e do monitor à minha frente, escuto o som de um carro passando, sinto a pressão de meu corpo sobre a poltrona, experimento uma dor no pé, e ainda me vêm recordações de um tempo distante. Esta diversidade de experiências é simultaneamente consciente em mim e constitui uma experiência total. Dainton denomina “sincrônica” a co-consciência simultânea.

¹⁰ *Introspectively aware* no original.

¹¹ *Awareness* no original.

¹² A tese bipolar da consciência.

Na co-consciência de experiências sucessivas, há unidade na consciência imediata da sucessão. Logo, a temporalidade *lhe* é própria, implicando o seguinte: Suponha-se a sucessão *Dó-Ré-Mi Ré* executada e percebida agora. Se *Dó* já foi tocada e não é mais percebida e *Mi* ainda não foi tocada nem percebida, como é possível a percepção da sucessão *Dó-Ré-Mi*? Como notas musicais sucessivas são dadas na unidade da consciência imediata? Para Dainton, a co-consciência de experiências sucessivas é fenomenologicamente discernível. A ela Dainton denomina diacrônica. O problema de Dainton: Como dar conta da co-consciência diacrônica, a consciência imediata da sucessão? Como é possível a consciência simultânea de eventos temporalmente sucessivos? O problema da co-consciência diacrônica abre-se à Fenomenologia da Temporalidade.

Contudo, um olhar atento também *lhe* remete a co-consciência sincrônica. A co-consciência sincrônica trata de experiências simultâneas. Entretanto, não há experiências imediatas em sentido estrito - discretas e pontuais, não estendidas temporalmente. É mister investigar a temporalidade da co-consciência sincrônica, assim remetida ao campo da co-consciência diacrônica.

O fluxo de consciência típico é uma sucessão contínua de experiências que duram algumas horas. Como essas experiências sucessivas se relacionam? O que há nelas que as torna partes do mesmo fluxo, ou *co-fluentes* (por falta de uma expressão conveniente)? Pode ser que a resposta a essas questões ocupe mais da metade da história sobre a unidade da consciência, pois, como já apontei, considerar a unidade sincrônica em isolamento é arriscar fornecer uma visão distorcida do fenômeno. A consciência não é uma coisa estática, mas fluente; jamais está parada, mas sempre em movimento. Para adquirir compreensão total da unidade na experiência precisamos dar um salto mortal na dinâmica turbulenta do fluxo de consciência propriamente dito. (2000; 113)

Dainton defende a tese de a co-consciência diacrônica não diferir em essência da sincrônica. Assim como há consciência simultânea de pensamentos e sensações, há consciência simultânea de experiências sucessivas - apreendidas imediatamente se não ultrapassarem a extensão do presente momentâneo perceptivo. Porém, as experiências que tive logo ao acordar compõem meu “fluxo de consciência” atual, assim como as que tive há um minuto, mas nenhuma delas é co-consciente às minhas experiências presentes.

A co-consciência diacrônica é de curto prazo, coisa de no máximo um segundo ou algo parecido... (2000; 113)

Para Dainton, a co-consciência diacrônica não é hipotética, mas factual. Experimentamos diretamente a mudança e a persistência.

Por que pensar que a Tese-CD¹³ é verdadeira? Uma razão é o fato de que mudança e persistência são diretamente experimentadas.¹⁴ Mudança e persistência levam tempo. Como poderíamos experimentar diretamente a mudança e a persistência a menos que a experiência ela mesma abranja um intervalo de tempo? (2000; 114)

Se rodo meu pulso diante dos olhos, vejo a rotação tão claramente quanto meus dedos. O movimento é experimentado como a cor, a forma ou o tamanho. A percepção do movimento implica temporalidade. Para Dainton, numa fenomenologia da temporalidade adequada a percepção da sucessão é direta como a da cor. Este é o princípio da restrição fenomenológica. Segundo o autor, toda fenomenologia da temporalidade o adota, mas poucas se lhe mantêm fiel.

No curso da investigação, um número de princípios e restrições emergirá, mas uma restrição é tão básica que a menciono agora no início: Recorrendo aos dados fenomenológicos delineados acima, é o seguinte: nossa experiência da mudança é tão imediata quanto nossa experiência da forma ou da cor. Tomo isso como uma verdade óbvia, e me referirei a ela como a *restrição fenomenológica*. A restrição não é particularmente controversa; a maioria das teorias sobre a experiência temporal que consideraremos se iniciam com a suposição de que a mudança é algo que experimentamos. Mas, como veremos, na tentativa de prover uma teoria coerente de como isso é possível, este fato dos mais básicos algumas vezes é esquecido. (2000; 115)

A percepção é temporal e espacial. O ponto central para Dainton é as propriedades temporais da experiência (movimento, sucessão, persistência etc.) serem experimentadas diretamente como as espaciais (forma, tamanho, cor etc.). Mas a experiência transcende a percepção. Na imaginação sucedem-se representações a compor raciocínios fragmentados ou contínuos. E mais ainda,

... a sucessão de pensamentos e percepções é ela mesma algo que experimentamos; a sucessão não é apenas de experiências, é uma sucessão na experiência. (2000; 114)

Não haveria co-consciência diacrônica se a sucessão de experiências não fosse, ela mesma, experimentada. De nada adiantaria haver a sucessão de experiências se

¹³ Tese de a co-consciência diacrônica ser factual.

¹⁴ “Diretamente experimentado”, ou seja, experimentado por vias perceptivas, sem a intervenção da memória, da fantasia ou de quaisquer outras formas de representação.

experimentássemos somente a atual. A co-consciência diacrônica implica a unidade de experiências sucessivas no presente momentâneo.

Não é necessário as experiências sucessivas na co-consciência diacrônica diferirem entre si. Na audição de uma melodia, por exemplo, não há percepção da sucessão apenas de notas musicais diferentes, mas também de uma mesma nota persistente.

Pense no como é ouvir uma nota musical invariável. Mesmo que o tom não varie em altura, timbre ou volume, experimentamos diretamente o tom continuando mais e mais. É como se, de momento a momento, houvesse uma renovação contínua do mesmo conteúdo auditivo, uma renovação que é diretamente experimentada. (2000; 114)

A audição de uma nota musical invariável ou a sensação invariável de uma dor no pé não é estática, mas dinâmica.

... esta presença não é estática, mas dinâmica, é uma presença que perdura. (2000; 114)

Não há experiência estática; há a experiência contínua do antes semelhante ao depois. Todas as sensações são dinâmicas. Para Dainton, sensações não experimentadas como um “fluir” são inconcebíveis. Isso é válido para experiências particulares e para a consciência em geral: a consciência é um sistema dinâmico.

Estive me concentrando em tipos particulares de experiência, mas o que vale para os tipos particulares também vale para o fluxo de consciência como um todo: cada parte dele exibe as mesmas características dinâmicas; o fluxo como um todo, de momento a momento, submete-se à passagem; flui como um todo, e assim faz enquanto durar. (2000; 114)

Se não existem experiências estáticas, o presente fenomenológico não é geralmente experimentado em sua momentaneidade. Essa circunstância liga a Fenomenologia da Temporalidade ao *specious present*. A expressão “*specious present*” tornou-se conhecida nos escritos de William James, e refere-se à parcela de passado imediato geralmente associada à percepção do evento presente. Nas palavras do autor:

Que qualquer um tente, não direi a se prender, mas a notar ou prestar atenção, no momento *presente* do tempo. Uma das experiências mais desconcertantes acontece. Onde ele está, o presente? Derreteu-se na tentativa de apreendê-lo, voou para onde não podemos tocá-lo, se foi no instante em que veio a ser. (...) e é entrando na organização vivente e movente de extensões de tempo muito mais amplas que o presente estrito é de fato apreendido. Ele é, de fato, uma completa abstração ideal, não

apenas jamais realizada pelos sentidos, mas provavelmente jamais nem mesmo concebida por aqueles que não são acostumados a meditações filosóficas. A reflexão nos leva à conclusão que ele *deve* existir, mas que ele de fato *exista* não pode ser jamais um fato de nossa experiência imediata. O único fato de nossa experiência imediata é o que o Sr. E. R. Clay muito bem denominou de “*specious present*”. Suas palavras merecem ser citadas sem cortes: “A relação da experiência com o tempo não foi ainda profundamente estudada. Seus objetos são dados como sendo parte do presente, mas a parte do tempo referida pelos dados é uma coisa bem diferente do co-término do passado e do futuro que a Filosofia denota pelo nome Presente. O presente a que os dados se referem é realmente parte do passado - um passado recente - ilusoriamente dado como sendo um tempo que fica entre o passado e o futuro. Deixe que o chamemos de *specious present* (...)” (1890; Cap. 15)

Em suma, a Fenomenologia da Temporalidade precisa tornar inteligível o presente momentâneo perceptivo.

Temos uma experiência imediata apenas do que é presente, um presente rodeado pela escuridão do passado lembrado e do futuro antecipado; o presente experimentado não é momentâneo. Parece que somos diretamente conscientes de intervalos de tempos como totalidades; dentro dessas totalidades há um contínuo fluxo de conteúdo, e cada totalidade experimentada aparentemente dá lugar à próxima. A questão é: Como e até que ponto podemos dar sentido a tudo isso? (DAINTON, 2000; 117)

Experimentamos apenas o presente imediato, mas a experiência do presente não é momentânea. Como resolver este paradoxo? Dainton cita algumas definições, encontradas em dicionário, para a expressão “*specious*” (2000; 121): “Desprovido, na realidade, das características que aparentemente possui”, “o que apenas parece ser realmente conhecido ou experimentado”, “razoável, plausível, aparentemente sensato, mas em realidade sofísmal ou falacioso.” O presente momentâneo é *specious* por perturbar as usuais concepções de presente e suas distinções com o passado e o futuro. Logo, à Fenomenologia da Temporalidade concerne a missão de restituir ao presente momentâneo a coerência terminológica.

1.2 - A Metodologia

Dainton traz a Fenomenologia da Temporalidade ao contexto da investigação sobre co-consciência. Submete as teorias clássicas ao crivo da adequação fenomenológica, mas não esclarece o que entende por isso. Critica-lhes os pontos não fenomenologicamente discerníveis, apelando à observação da própria experiência¹⁵ para julgar sobre o

¹⁵ A expressão “observação da experiência” remete à análise *a posteriori* da experiência, e seu objeto é a recordação. Por isso, a expressão é controversa. Mas significa o contato imediato entre sujeito e experiência, não mediado por instrumentos ou pelo auxílio de terceiros, sendo essa a razão de preservá-la aqui.

fenomenologicamente adequado e o inadequado. Deduz-se desse método a possibilidade de encontrar na experiência pessoal uma estrutura universal. Nesse sentido, as premissas extraídas por Dainton de sua experiência almejam a objetividade.

Abraço a possibilidade de extrair da experiência pessoal estrutura universal e o crivo da adequação fenomenológica. Porém, se encontrar a estrutura universal da experiência fosse fácil, a Fenomenologia não careceria de controvérsias. Se este não é o caso, o obstáculo a vencer merece respeito: É a dificuldade de observar a experiência em tempo real. A experiência é reticente à observação direta. Analisamo-la *a posteriori*, refletindo sobre o já experimentado, ainda que a reflexão sobrevenha no instante imediatamente seguinte. Mesmo no caso de um objeto ainda visto, a reflexão incide sobre o passado imediato, enquanto o presente momentâneo é percebido. Por isso a observação da experiência é sujeita a falseamentos. O passado imediato retorna como representação, sujeitando-se ao falseamento pela memória. Em suma, a possibilidade de extrair da experiência pessoal estrutura universal implica reflexão *a posteriori* e sujeição à interpretação. Logo, é possível minha observação não corresponder à de Dainton e discordarmos quanto à adequação fenomenológica das teorias clássicas.

Mas há um ponto na metodologia de Dainton que não me comprometo a seguir: a premissa de o fenomenologicamente adequado ser discernível na experiência e excluir não apenas o que a contraria mas o que, sendo apenas teórico, a extrapola. Que o fenomenologicamente adequado defendido por Dainton exclua o apenas teórico é dedutível do modelo escolhido por ele como fenomenologia da temporalidade ideal. Em debate com Gallagher, a quem o modelo de Dainton pareceu trivial:

Mas isso não é precisamente o que *deveríamos* encontrar na fenomenologia? A simplicidade do modelo de sobreposição - a ausência de mecanismos escondidos e invisíveis introspectivamente - é uma de suas principais virtudes. (2003; 16)

Acompanho Gallagher e temo parecer trivial uma fenomenologia da temporalidade restrita ao fenomenologicamente discernível, deixando ao leitor a impressão de o problema não ter sido resolvido. Por isso, entendo por “fenomenologicamente adequado” o que, não contrariando a experiência, não é necessariamente nela discernível. Logo, porquanto o modelo de Dainton se mostre insuficiente - seja por inadequação fenomenológica ou por trivialidade - apresentarei uma teoria fenomenologicamente adequada e suficientemente desenvolvida. Esse é meu objetivo. Minhas críticas, tanto a Dainton quanto às teorias clássicas, serão a base para a solução apresentada no capítulo

final: um modelo teórico - e por isso não necessariamente restrito ao fenomenologicamente discernível - mas não contrário à experiência.

Parece ponto pacífico entre mim e Dainton a necessidade de a Fenomenologia da Temporalidade estar em concordância com o fenomenologicamente discernível. Mas, ao contrário de Dainton, concordo em extrapolar teoricamente o fenomenologicamente discernível sem contradizê-lo. No mais, na medida em que a base epistemológica da Fenomenologia da Temporalidade é a observação da experiência, não me obrigo às conclusões de Dainton, outorgando-me o direito de lhes contrapor as minhas.

1.3 - As Posições Disponíveis

Para Dainton, há três posições disponíveis em Fenomenologia da Temporalidade: realista, antirrealista e antirrealista parcial. A escolha entre elas tem por norte a adequação fenomenológica.

Essas teorias são tentativas de dar sentido ao tipo de dados já mencionados rejeitando uma ou ambas das doutrinas a seguir: (a) Experiências possuem duração temporal genuína; (b) experiências sucessivas podem ser diretamente¹⁶ co-conscientes. A posição segundo a qual tanto (a) quanto (b) são falsas rejeita completamente a temporalidade fenomenológica; eu as denomino *antirrealismo*. Embora a experiência imediata pareça se estender por uma pequena extensão de tempo, o antirrealista afirma que isso é meramente uma aparência que pode ser explicada de outra forma. Os realistas sobre a temporalidade fenomenológica, por contraste, aceitam tanto (a) e (b). Um terceiro caminho está entre os dois extremos: *antirrealismo parcial*, a doutrina de que apesar de a experiência não estar confinada a fatias de tempo momentâneas, outra coisa que não a co-consciência é responsável por amarrar juntas as experiências totais temporalmente estendidas num fluxo. Essa posição abraça o tempo fenomenológico ou *specious present*, mas rejeita a Tese-CD. (2000; 115)

Começemos pelo antirrealismo. Segundo Dainton, o antirrealista adota as seguintes premissas: (a) Experiências não possuem duração temporal genuína; (b) experiências sucessivas não podem ser simultaneamente conscientes. Notoriamente, nenhuma das teorias clássicas analisadas por Dainton parte dessas premissas. Ao invés, rejeitam-nas explicitamente, e mesmo assim Dainton lhes acusa de antirrealismo. Pois não basta professar o realismo, é preciso ser coerente com ele. O autor combate o realismo professado de teorias cujo teor antirrealista é revelado pela análise.

¹⁶ Como mencionado em nota mais acima, o diretamente experimentado é experimentado totalmente por vias perceptivas, sem a participação da imaginação ou da fantasia, por exemplo. E porquanto só há percepção do presente, experiências sucessivas diretamente experimentadas são dadas simultaneamente à percepção. O problema principal da Fenomenologia da Temporalidade é dar conta dessa sucessão simultânea.

Mas o antirrealismo explícito não parece incomum. Com efeito, assemelha-se ao senso-comum, cujo presente é discreto e a experiência não possui duração. A sucessão de experiências discretas é a experiência de sucessão, e mesmo experiências em sucessão momentânea não são conscientes simultânea, mas sucessivamente.

A fenomenologia da temporalidade irrefletida do senso-comum parece antirrealista. E basta levantar a questão “Se só há percepção do presente, mas no caso de experiências sucessivas a primeira é anterior à segunda e essa posterior àquela, como é possível a percepção da sucessão?” para notar sua inadequação. Mas é igualmente possível o postular do presente discreto por um raciocínio elaborado. Dainton apresenta um argumento, por ele denominado “agostiniano”, a favor da experiência discreta.

- a) A experiência imediata é limitada ao presente. Só o agora é diretamente experimentado;
- b) O presente não é nem passado nem futuro;
- c) Em todo intervalo de tempo, a parte inicial ocorre antes da final;
- d) Logo, se o presente fosse um intervalo de tempo, sua parte inicial seria passada em relação à final, e esta futura relativamente à inicial;
- e) Conseqüentemente, o presente é discreto; uma interface sem duração entre o passado e o futuro.¹⁷

No senso-comum, a noção do presente discreto acompanha a do presente estendido inclusive durante anos ou séculos. Dainton nota (2000; 121), no uso comum, a palavra “presente” e expressões relativas, como “agora”, não designando o limite instantâneo entre o passado e o futuro, mas referindo-se a extensões temporais variadas. Falamos, por exemplo, das tendências atuais, da época presente e acontecimentos históricos em lugares remotos. Não nos referimos, evidentemente, a eventos discretos. Então, por que o argumento agostiniano pareceria plausível?

¹⁷ A alcunha de “argumento agostiniano” exemplifica o dito mais acima sobre os autores considerados antirrealistas por Dainton jamais terem professado posições antirrealistas. Pois Agostinho jamais a professou. Contudo, nesse caso, diferentemente dos outros em que o antirrealismo é deduzido de autores a professar posições realistas, Dainton parece alegar ter sido Agostinho um antirrealista confesso. Certamente, Agostinho alegou não existir nem o futuro e nem o passado, pois as coisas passadas não existem mais e as futuras ainda não existem. Mas resolveu o problema terminologicamente: “O que agora transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras”. (1973; 248) Mais à frente, ele afirma a existência do tempo fenomenológico como uma distensão da alma: “Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão *distensão*; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria para admirar que não fosse a da própria alma”. (1973; 252)

O primeiro fator, segundo Dainton (2000; 122), é a crença comum sobre a existência do presente excluir a do passado e a do futuro. Nesse sentido, é necessário concluir pelo presente discreto. O segundo argumento é parecido. Dainton alega (2000; 122) terem-se fundido a noção de presente e presença. A presença da dor de dente experimentada ontem foi vívida. Hoje, é apenas uma lembrança, sua presença não é mais. Ao contrário, vívida hoje é a presença da dor de cabeça experimentada agora. A presença da dor de cabeça a torna presente, existente; a lembrança da dor de dente a torna passada e ausente. Logo, somente o presente existe. Essa conclusão é fenomenologicamente discernível, mas é fenomenologicamente adequada apenas a uma análise ingênua.

Em suma, no senso-comum distinguem-se dois sentidos para “presente”: O presente fenomenológico é discreto, mas o cronológico abrange extensões variadas de tempo. Em seu sentido fenomenológico, o senso-comum parece antirrealista.

Será mesmo? A premissa do presente discreto caracteriza suficientemente posição antirrealista? Dainton levanta a questão.

Um antirrealista poderia objetar:

A experiência da mudança e da duração na minha teoria é tão *real* quanto a da doutrina que você está chamando de *realista*. No reino fenomenológico, não há distinção entre *parecer* e *ser*. O presente fenomenológico, como eu o construo, *parece* temporalmente estendido, logo ele *é* temporalmente estendido - ao menos no nível fenomenológico.¹⁸

Isso é perfeitamente verdadeiro. Para uma teoria antirrealista ser viável, ela precisa acomodar o dado fenomenológico; porquanto experimentamos a mudança e a duração, as representações do antirrealista precisam prover-nos com uma experiência imediata da mudança e da duração. (2003; 4)

Dainton afirma a necessidade de o antirrealista prover-nos com a experiência imediata de mudança e duração para acomodar o dado fenomenológico. Mas o que dizer do antirrealismo contrário à experiência possuir duração genuína e a de experiências sucessivas serem diretamente conscientes? Julgaremos a todos de antemão fenomenologicamente inadequados? Podemos ir além: Não são eles fenomenológicos de forma alguma. Segundo Dainton, a Fenomenologia da Temporalidade precisa acomodar a experiência imediata de mudança e duração como dado fenomenológico; logo, precisa reconhecer a genuinidade da duração temporal fenomenológica e da consciência direta da sucessão. Isso exclui o antirrealismo como posição disponível à Fenomenologia da

¹⁸ De acordo com Dainton, a fenomenologia da temporalidade a postular o presente discreto que *parece* estendido à experiência é antirrealista.

Temporalidade, apesar de o autor tê-la disponibilizado. Logo, mesmo a fenomenologia da temporalidade no senso-comum é realista. Nela, o presente fenomenológico é discreto, e experiências sucessivas são conscientes sucessiva, não simultaneamente. Mas a experiência direta de mudança e duração não é negada, pois a sucessão de experiências discretas compõe a experiência total de duração genuína.

Toda fenomenologia da temporalidade é realista; pois se indisponível o antirrealismo, indisponível igualmente o antirrealismo parcial. Segundo a definição de Dainton em *Stream of Consciousness*, o antirrealista parcial aceita a duração genuína da experiência, mas nega a consciência direta de experiências sucessivas. Em suma, o antirrealista parcial nega a consciência direta de mudança e duração, contradizendo o dado fenomenológico. Não nego a existência de antirrealismos ou antirrealismos parciais, mas nego que sejam fenomenologias, e isso de acordo com as premissas de Dainton, também adotadas por mim. Logo, se o objetivo do autor é encontrar a fenomenologia da temporalidade adequada, necessário é as candidatas legítimas serem todas realistas, e assim serão, como veremos.¹⁹

Portanto, apesar de à fenomenologia da temporalidade buscada por Dainton estar vetado extrapolar o fenomenologicamente discernível, seu debate com os autores clássicos correrá a maior parte em nível teórico. Nenhum deles negando o dado fenomenológico, Dainton os julgará conforme dele deem conta ou o contrariem. Por isso, o eventual antirrealismo ou antirrealismo parcial das teorias clássicas será delas deduzido por Dainton, jamais professado explicitamente por seus autores.

Por fim, se o realismo é a única posição disponível, resta-nos comentá-lo brevemente. Sua principal controvérsia, segundo Dainton:

A abordagem realista pode ser direta, mas em um sentido é também contra intuitiva. Ela concede ao estar-ciente consciente uma propriedade memorável: a habilidade de apreender diretamente ocorrências de há pouco. A consciência, nesse sentido, tem uma habilidade normalmente associada com bolas de cristais e clarividentes. (2003; 4)

¹⁹ Nem mesmo Jakob Hohwy, Bryan Paton e Colin Palmer, por exemplo, merecem ser denominados “antirrealistas”. Em *Distrusting the Present*, artigo de 2016, os autores defendem que a “sensação de fluxo temporal na percepção consciente origina-se de inferências probabilísticas de que o presente não pode ser confiado. (...) A visão resultante é que a sensação de fluxo temporal na percepção consciente resulta de um processo interno, inferencial”. Apesar de reduzirem a “sensação de fluxo temporal” a um processo de inferência, os autores não negam a duração genuína da experiência nem a consciência direta de experiências sucessivas.

A principal controvérsia do realismo é também a da Fenomenologia da Temporalidade. Cada fenomenologia do tipo precisa enfrentá-la, e por isso todas são realistas. Mas há outras questões pertinentes. Apregoando o realismo a apreensão *perceptiva* do presente juntamente ao passado imediato - e também, de acordo com alguns, juntamente à antecipação do futuro imediato - é preciso esclarecer a expressão “percepção”.

Distingo dois possíveis caminhos. Nenhum deles dá conta do que a percepção é. Ambos se diferenciam na delimitação da percepção com outras atividades da consciência, entre elas a memória e a imaginação. O primeiro caminho aceita somente a percepção pura, não mesclada a outras atividades. Toda fenomenologia da temporalidade a incluir explícita ou implicitamente a atividade mnêmica à perceptiva, por exemplo, comprometerá seu estatuto realista. O segundo caminho é mais flexível. Sem abrir mão da distinção fenomenológica óbvia entre o perceptivo e o mnêmico, aceita a participação da memória sem comprometimento da percepção ou abalos ao realismo.

Ao primeiro caminho denomino *realismo abstrato*; ao segundo, *realismo dinâmico*. O primeiro, traçando limites absolutos entre atividades da consciência, é abstrato. Tais limites não são fenomenologicamente discerníveis, por isso abstrações. Contudo, o realista abstrato poderia apelar à distinção fenomenológica óbvia entre percepção e memória, por exemplo, para alegar exatamente o mesmo sobre o realismo dinâmico. Assim, talvez seja tendencioso denominar-lhe “abstrato”. Mas há um segundo ponto em minha defesa.

Ao segundo caminho denominei “dinâmico” por nele não haver limites absolutos entre atividades da consciência. Há a atividade evidentemente perceptiva e a evidentemente mnêmica. Mas pelo realismo dinâmico, há atividade mnêmica na perceptiva, e vice-versa. Não delimitando de forma absoluta atividades da consciência, o realismo dinâmico também não as delimita dos fatores psicológicos e faculdades mentais. Fatores psicológicos são desejo, medo, crença e emoções. Faculdades mentais são as operações de raciocínio reunidas na designação “cognição”. Considerar na percepção desejo, medo e crença é subjetivá-la;²⁰ o realismo dinâmico traz o sujeito ao estudo da percepção. Por sua vez, traçando limites absolutos entre atividades da consciência, o realismo abstrato também os traça entre elas, fatores psicológicos e faculdades mentais. Não há desejo,

²⁰ Subjetivar não é particularizar. Sujeito e indivíduo, ou sujeito e particular, são coisas diferentes. Sujeito e objeto são variáveis universais. Logo, “objetivo” é o relativo ao objeto, não a *este*, mas a *todo* objeto; e “subjetivo” é o relativo ao sujeito, não a *este*, mas a *todo* sujeito. Por isso, subjetivar a fenomenologia não significa torná-la a fenomenologia de um indivíduo ou particular, mas elaborá-la no contexto de uma psicologia geral, não importa qual.

medo ou crença na percepção. O realismo abstrato abstrai o sujeito, por isso o denomino assim.

Há gradações de realismo abstrato. Variam no quanto excluem o sujeito. Quando ao dinâmico, não há gradações; não há meios-termos no dinamismo. O realismo de Dainton aproxima-se da abstração completa. Na próxima seção, analisá-lo-ei em relação ao problema da co-consciência.

1.4 - A Co-Consciência

O realismo abstrato traça limites absolutos entre atividades da consciência. No caso de Dainton, o tratamento abstrato abrange também a experiência. O autor distingue a experiência parcial da total. As espécies de experiências relacionam-se aos cinco sentidos. Há as visuais, olfativas, gustativas, tácteis e auditivas. Cada uma é precisamente delimitada das outras. Mas há delimitação igualmente quanto às partes da experiência particular. No caso da audição, na experiência total *Dó-Ré-Mi*, *Dó*, *Ré* e *Mi* são experiências distintas. No campo visual de minha copa, cada cadeira é uma experiência *per se*, e a mesa também. Se cada nota musical é uma experiência auditiva *per se* e cada cadeira uma experiência visual *per se*, o que as “amarra” numa experiência total? Que princípio unifica as experiências auditivas, e todas elas às demais experiências sensoriais, na consciência?

A unidade da consciência é fenomenologicamente discernível; e para o realismo abstrato, é um problema incontornável. Como acomodar esse dado fenomenológico num realismo a traçar limites absolutos entre a percepção de cada carteira no campo visual de uma sala de aula? Mas a questão da co-consciência parece redutível ao problema geral da consciência. Provavelmente, a unidade da consciência parecerá inteligível quando a própria consciência não for mais um problema.

Poder-se-ia apontar o mesmo sobre a consciência do tempo. Por acaso esclarecer a fenomenologia da temporalidade também não significa elucidar a consciência? Creio firmemente que sim. Mas há uma importante diferença entre a questão da co-consciência e a Fenomenologia da Temporalidade. A unidade da consciência e a temporalidade são fenomenologicamente discerníveis. Mas, enquanto problematiza-se a co-consciência partindo de uma premissa teórica - a de experiências parciais serem absolutamente delimitadas - problematiza-se a temporalidade a partir do dado fenomenológico; com efeito, de dois discernimentos aparentemente incongruentes: 1) Só há percepção do evento presente; e 2) há percepção da sucessão. Logo, enquanto o problema da

temporalidade é genuinamente fenomenológico, o da co-consciência parece fenomenologicamente inadequado.

Há duas considerações sobre esse parecer. Primeiramente, admiti a possibilidade de adequação fenomenológica do constructo teórico a extrapolar o dado fenomenológico. Entretanto, trabalhar teoricamente o dado fenomenológico problemático não é harmonizá-lo a um problema teórico previamente dado. A questão da temporalidade é genuinamente fenomenológica por seu problema estar fenomenologicamente dado; o dado fenomenológico da temporalidade é problemático *per se*. Logo, aceito trabalhá-lo teoricamente e eventualmente extrapolá-lo. Mas o problema da co-consciência parece dado *a priori*, exigindo da solução trabalhar o dado fenomenológico - a unidade da consciência fenomenologicamente discernível - para harmonizá-lo à teoria.

Porém, em segundo lugar, é possível alegar ser fenomenologicamente discernível a delimitação absoluta de experiências parciais. Dainton faz exatamente isso. Mas em lugar algum se justifica, tratando a experiência parcial como axioma. Mais acima outorguei-me o direito de contrapor às observações de Dainton as minhas. Em meu parecer, experiências parciais não são fenomenologicamente discerníveis. É possível serem experimentadas juntamente à unidade?

Se experiências parciais compusessem a experiência total, não haveria experiência da unidade. Não se experimenta a unidade dividida como unidade, e se mesmo assim conceituamo-la “una”, dela abstraímos-nos. Ocorre no caso da co-consciência o oposto: experimenta-se a unidade, dividindo-se-lhe abstratamente *a posteriori*.

Poder-se-ia objetar: Não há clara distinção entre a experiência perceptiva e a mnêmica, por exemplo? Com efeito, há, ao menos superficialmente. Mas não se lhe experimenta como cisão absoluta entre atividades da consciência, assim como, no campo visual de uma sala de aula, as carteiras são experimentadas como diferentes, nunca como *experiências* diferentes. Há clara distinção entre a experiência da diferença e a diferença entre experiências. O problema da co-consciência parte da diferença entre experiências, uma abstração *a posteriori* e equivocada da experiência da diferença; essa sim, um dado fenomenológico. A diferença entre experiências é fenomenologicamente inadequada.

O problema da co-consciência está restrito ao realismo abstrato. Porquanto não há observação direta da experiência, apenas análises posteriores, baseia-se a questão da co-consciência na presença de experiências diferentes, premissa extraída equivocadamente da experiência de diferenças. Minha desconfiança abala não apenas a questão da co-consciência, mas a adequação fenomenológica do realismo abstrato. Mas não almejo

refutá-lo. Minha temática é Fenomenologia da Temporalidade, e minha proposta é estudar o realismo abstrato de Dainton na investigação sobre a percepção da sucessão. Se ao final revelar-se improcedente seu realismo abstrato, descartarei o estudo da co-consciência na Fenomenologia da Temporalidade.

Com efeito, este é o resultado a esperar-nos. Nos capítulos 2, 3 e 4, prossigo na análise do diálogo entre Dainton e as teorias clássicas, concluindo pela inadequação do realismo abstrato. Desenvolvo, no capítulo 5, uma fenomenologia da temporalidade no realismo dinâmico. Logo, informo antecipadamente não mais me ocupar com a co-consciência, e que o debate sobre o assunto se encerra aqui.

1.5 - Teses e Princípios de Dainton Sobre Fenomenologia da Temporalidade

Ao longo de sua exposição preliminar sobre Fenomenologia da Temporalidade, Dainton identifica as teses e princípios que fundamentam ou deveriam fundamentar as teorias clássicas.

Segundo a *tese bipolar*, a consciência é dividida em dois pólos, o estar-ciente e o conteúdo fenomenológico. Dainton lhe aponta inconsistências e propõe substituí-la pela *concepção simples*, que apregoa a unidade entre ato e conteúdo.

O autor também discute a *interdependência fenomenológica*. Rejeita, de forma geral, a tese de as propriedades fenomenológicas da experiência parcial serem alteradas pelo contexto da experiência total. Reconhece, entretanto, serem as relações da experiência parcial específicas a uma experiência total e diferentes das apresentadas noutras experiências totais e pela experiência parcial isoladamente.

Trata também do *princípio da consciência simultânea*.

Se somos diretamente conscientes do passado imediato, essa consciência está localizada no presente. Miller (1984:109) chama a isso de *Princípio da Consciência Simultânea*, ou PCS. (2000; 133)

O autor não considera o princípio da consciência simultânea problemático por si mesmo. Mas ele é geralmente vinculado à tese bipolar. De acordo com a leitura de Dainton sobre Broad e Husserl, para explicar como o *specious present* é dado imediatamente, eles alegam ser o conteúdo fenomenológico temporalmente estendido e apreendido por um ato discreto de consciência.

Para validar o princípio da consciência simultânea, é preciso obedecer à *concorrência presentacional*.

...Miller chama de *Princípio da Concorrência Presentacional*, ou PCP, de acordo com o qual

A duração de um *conteúdo* sendo apresentado é concorrente com a duração do *ato* de apresentá-lo... o intervalo de tempo ocupado por um conteúdo que está diante da mente é exatamente o mesmo ocupado pelo intervalo do ato de apresentar esse mesmo conteúdo. (1984:107)

(2000; 134)

Pelo princípio da concorrência presentacional, a duração do conteúdo fenomenológico é a mesma do ato a apresentá-lo. Esse princípio é compatível com a concepção simples. Os dois princípios em conjunto, aliados à *restrição fenomenológica* - o princípio de a consciência da mudança e persistência serem imediatos como a da cor e da forma - juntam-se ainda à *amarra fenomenológica* para completar o conjunto dos princípios da fenomenologia da temporalidade ideal segundo Dainton. Sobre o princípio da amarra fenomenológica:

... imagine uma sucessão de cliques rápidos. Você tem a consciência imediata de cada clique individual, ao invés de escutar parte de um clique e lembrar ou antecipar ter ouvido o resto dele. O clique é apreendido como um todo. Mas, não é verdade que cada clique (exceto o primeiro e o último) é experimentado com seu sucessor e seu antecessor imediatos? Não é verdade que cada clique é co-consciente com seus vizinhos imediatos? Esses fatos sugerem um princípio importante: cada breve fase do fluxo de consciência é *fenomenologicamente amarrada* às suas fases adjacentes (co-fluentes). (2000; 129)

Dainton encontrará a satisfação harmoniosa desses princípios no modelo de sobreposição proposto por John Foster. Antes, contudo, ele se voltará a Broad e Husserl, não encontrando neles a fenomenologia da temporalidade ideal.

2 - O DIÁLOGO DE DAINTON COM BROAD

Introdução

Dainton analisa a fenomenologia da temporalidade de Broad em *Scientific Thought*, de 1923, e no segundo volume de *An Examination of McTaggart's Philosophy*, de 1938. Broad escreve clara e objetivamente. E apesar de volumosas as obras analisadas, a Fenomenologia da Temporalidade ocupa pouco espaço.

Em *Scientific Thought*, Broad expõe sua filosofia crítica. O objetivo é estabelecer fundamentos aos conceitos básicos da Física. Na primeira parte, procura elementos da experiência, particularmente visuais, a fundamentar os conceitos abstratos de tempo, espaço, matéria e movimento. Na segunda, estuda os fundamentos da experiência na busca pelas bases fenomenológicas dos mesmos conceitos.

Em *An Examination of McTaggart's Philosophy*, Broad examina o complexo sistema filosófico de McTaggart em *Nature of Existence*. Sua análise ocupa dois extensos volumes, o primeiro deles publicado em um livro e o segundo em dois. No primeiro livro do segundo volume, encontra-se a análise de Broad sobre a fenomenologia da temporalidade em MacTaggart.

Porquanto as críticas de Dainton a Broad me parecem problemáticas, faz-se necessário analisá-las detalhadamente. Meu procedimento neste capítulo será o mesmo para *Scientific Thought* e *McTaggart's*.

- a) Na primeira seção, exponho minha própria leitura de Broad;
- b) Na segunda, analiso a leitura de Dainton sobre Broad e posto meus comentários;
- c) Na terceira, analiso as críticas de Dainton a Broad.

Na última seção, teço algumas considerações finais. O objetivo deste capítulo é analisar os argumentos de Dainton contra Broad, visto eles servirem de parte da sustentação na escolha, pelo autor, do modelo de sobreposição como fenomenologia da temporalidade ideal.

2.1 - A Fenomenologia da Temporalidade em Scientific Thought

As formulações iniciais de Broad sobre Fenomenologia da Temporalidade estão em *Scientific Thought*. Seu propósito é desenvolver uma teoria crítica dos conceitos fundamentais da Física. Broad o empreende em duas partes: Inicialmente, busca na

realidade objetiva fundamentos aos conceitos de tempo, espaço e movimento. A seguir, busca-lhes fundamentos fenomenológicos esboçando, inclusive, uma análise neurológica. Nas duas partes do projeto, Broad adota a abstração extensiva de Whitehead.

Na primeira parte de *Scientific Thought*, Broad estuda, entre outros, os fundamentos objetivos das noções de ponto, reta, plano e sólido da geometria euclidiana, basilares ao conceito de espaço na Física Clássica. Por “fundamentos objetivos”, Broad entende “visíveis”. Enquanto noções abstratas, procura-lhes eventos visíveis a fundamentá-las. Tomemos o caso dos pontos.

Desejaríamos dizer que pontos são os limites de séries de volumes cada vez menores, um dentro do outro, como caixas de comida chinesa. Mas não sentimos nenhuma confiança que essas séries tenham limites e que, portanto, os pontos assim definidos existam. Agora, não há dúvida de que essas séries existem; a percepção ordinária nos faz familiarizados com seus termos maiores e iniciais, e a assunção de que o Espaço é contínuo garante a existência dos termos finais. Constatamos, pela reflexão, ser da natureza de qualquer área ou volume possuir partes que são elas mesmas áreas ou volumes. Portanto, definimos ousadamente os pontos não como os limites dessas séries, mas como as séries mesmas. (1923; 44)

O argumento de Broad é o seguinte: Constatamos, pela experiência, serem as partes de áreas e volumes também áreas e volumes dispostas como caixas de comida chinesa umas no interior das outras, em série indefinida. Gostaríamos de afirmar ser o limite extremo dessas séries uma unidade sem limite, o ponto. Mas não estamos certos disso. Ao invés de propor os pontos como limites, Broad propõe identifica-los às próprias séries. Delas, conhecemos apenas a parte visível, sem saber até onde prosseguem. Pode ser ao

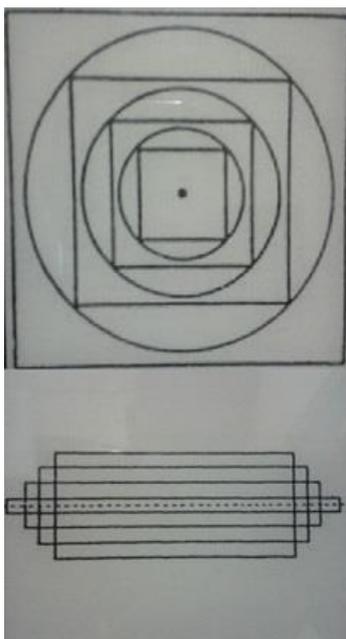


Figura 1

infinito, podem culminar numa área ou volume indivisível, ou podem culminar num ponto sem limites. Não importa. Identificando os pontos às séries, ao invés de defini-los como seu limite, prendemo-nos ao conhecido, sem perdermo-nos em abstrações.

A seguir, Broad lista algumas dificuldades.

(i) Pode-se dizer haver um grande número de diferentes séries de volumes convergentes que convergiriam todos, igualmente, ao mesmo ponto. Isso está ilustrado para as áreas na figura acima [Figura 1], em que as séries de círculos e de quadrados poderiam igualmente ser tomadas para definir o ponto que é seu centro comum. Agora, é claro que o ponto não poderia razoavelmente ser identificado com uma dessas séries ao invés da outra. Definimos, portanto, o ponto não como qualquer uma dessas séries de volumes convergentes, mas como a classe de todos os volumes em qualquer das séries que poderiam igualmente ser ditas

convergir ao ponto. (ii) Nem todas as séries de volumes convergem a pontos; algumas convergem a linhas e outras a áreas. Um exemplo de uma série de áreas convergindo a linhas está ilustrado abaixo [Figura 1]. (1923; 44-5)

O princípio geral é sempre o mesmo: definem-se pontos, linhas retas e áreas como séries de elementos convergentes.

Mas as séries que definem pontos diferem de maneira visível daquelas que definem linhas retas, e essas por seu turno diferem de maneira visível das que definem áreas. A percepção ordinária nos fornece exemplos de cada uma dessas séries, e a única dificuldade é formular em termos de lógica formal essas diferenças que podemos todos ver e sentir vagamente. (1923; 45)

Não é meu propósito analisar a fundo a abstração extensiva. Minha intenção é esclarecer como e por que Broad fala em atos de percepção discretos. Semelhantemente ao ocorrido com pontos, que não são perceptíveis, atos discretos não são fenomenologicamente discerníveis. Mas Broad crê na possibilidade de definir e fundamentar atos discretos fenomenologicamente. A Figura 2 é original de *Scientific Thought*; nesse diagrama, Dainton inspirou o seu.²¹ Por ele, Broad explica como definir atos e experiências discretos pela abstração extensiva.

Somos agora capazes de remover a suposição de atos momentâneos literais e definir, por abstração extensiva, tanto atos quanto campos momentâneos. Se o leitor observar o diagrama, verá que o evento $e_2e'_1$, que é comum aos dois atos de percepção O_1 e O_2 , é *a fortiori* comum a O_1 e a qualquer ato que ocorra entre O_1 e O_2 . Pois ele será parte própria do evento mais longo que é comum a este par de atos adjacentes mais aproximados. Se imaginarmos uma série contínua de atos momentâneos entre O_1 e O_2 , podemos considerá-los como seções momentâneas de um ato ou processo de duração finita, e podemos dizer que o evento finito $e_2e'_1$ está presente ao longo de

todo este processo de percepção. As partes e_1e_2 e $e'_1e'_2$ formam um tipo de penumbra; a última não estava presente no começo, e a primeira não está presente ao final deste processo finito de percepção; mas a parte $e_2e'_1$ está presente ao longo de todo o processo. Um campo sensível momentâneo pode então ser cruamente definido como o limite do qual o evento que está presente ao longo de todo um processo de percepção se aproxima na medida em que a duração do processo de percepção se aproxima da extensão do *Specious Present* do observador. Podemos, então, nos livrar, da maneira usual, da referência a limites pela Abstração Extensiva. O campo momentâneo $e'I$ pode assim ser definido como se segue: Ele é uma classe de eventos da qual cada membro está presente ao longo de todo

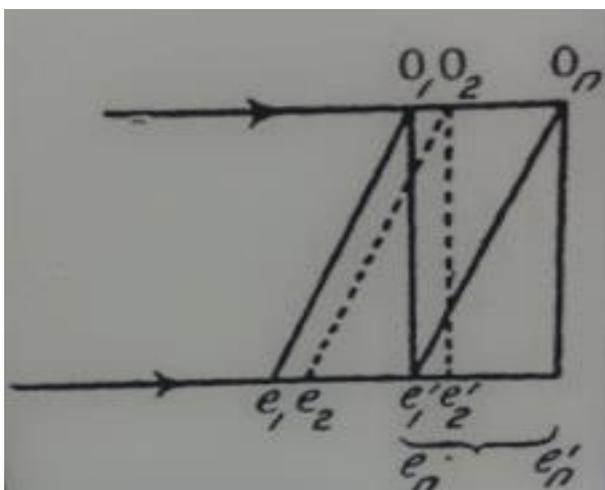


Figura 2

Ver a próxima seção.

algum processo de percepção que começa em t'1 e não dura mais que o Specious Present de O. (1923; 349-50)

O argumento pode parecer confuso, mas não é complicado. No diagrama, o ato discreto O_1 está ligado à experiência discreta $e'1$. Entre O_1 e O_2 há presumivelmente uma série indefinida de atos temporalmente estendidos. Suponha essa série representada pela sequência ($O_1, O_1', O_1'' \dots O_2$). O ato O_1-O_1' é estendido e menor que O_1-O_1'' . Atos de percepção possuem um núcleo de conteúdo, o evento presente durante toda sua duração. A extensão do núcleo é inversamente proporcional à do ato, até o limite do *specious present*: atos discretos tem por núcleo o próprio *specious present*; atos com extensão idêntica à do *specious present* tem por núcleo uma experiência discreta. O núcleo de atos com extensão menor à do *specious present* é também menor que o *specious present*, e são menores conforme a extensão do ato se aproxime à do *specious present*. Atos com extensão superior à do *specious present* não possuem núcleo.

Assim, se dois atos de percepção de O forem separados pela extensão do *Specious Present*, o único “evento” percebido por ambos será um “evento momentâneo”. Em geral, notamos que quanto menor o tempo percorrido entre dois atos de percepção de O, maior será o evento percebido em ambos; e assim, na medida em que o intervalo tende a nada, a duração do evento tende a t. (...) Agora acabamos de ver que, no evento total que é percebido por um processo que dura menos tempo que a duração do *Specious Present*, há uma parte finita presente ao longo de todo o processo de percepção. (1923; 349-51)

Não existe *specious present* na ordem dos atos. O *specious present* é a experiência apreendida por um ato discreto. E porquanto atos de percepção são temporalmente estendidos, podem possuir a extensão do *specious present*. O *specious present* está dado pela experiência $e1e'1$, por exemplo. O ato O_1-O_n tem a mesma extensão do *specious present*, e seu núcleo é a experiência discreta $e'1$. Pela abstração extensiva, $e'1$ é o único evento apreendido como um todo desde o início até o final do ato iniciado em O_1 e tendendo a O_n . Aproximando-se o ato de percepção da extensão do *specious present* em O_n , o núcleo de seu conteúdo tende ao limite de $e'1$. Ao invés de definir a experiência discreta $e'1$ pelo ponto $e'1$, Broad a define pela série de eventos tendendo ao ponto $e'1$. Ele define uma experiência discreta pela série de eventos macroscópica a progredir, de acordo com a reflexão, a um limite microscópico de realidade fenomenológica especulativa.

Nenhuma parte do núcleo de um ato estendido abandona a percepção para se tornar acessível apenas à memória. O que isso significa na prática? O *specious present* se refere

ao passado imediato *ainda* percebido no evento presente. Para Broad, no ato estendido distinguem-se abstratamente os atos discretos a definirem seu limite inicial e final. Cada um deles apreende seu próprio *specious present*. Se o ato estendido for menor que o *specious present* em duração, haverá uma interseção entre os *specious present* dos dois atos discretos. Logo, destacar-se-á um evento compartilhado pelos *specious present* do ato inicial e do final. Este evento, já percebido pelo ato inicial e ainda percebido pelo final, jamais abandona a percepção ao longo do ato estendido. Por sua vez, há eventos constando no *specious present* do ato inicial ausentes no do final. Relativamente ao ato final, são acessíveis apenas à memória, não sendo percebidos, como um todo, pelo ato estendido. Igualmente não percebidos como um todo pelo ato estendido são os eventos ainda ausentes no *specious present* do ato inicial presentes no do final.

O mesmo procedimento ele adota na definição de atos discretos.

Podemos definir um ato de percepção momentâneo da mesma forma. Quanto mais longo um evento, mais curto é o processo perceptivo ao longo do qual ele está presente como um todo. À medida que a extensão do evento se aproxima àquela do *Specious Present*, a duração do processo de percepção ao longo do qual o evento está presente como um todo se aproxima do nada. Poderíamos, portanto, definir cruamente um ato de percepção momentâneo como o limite do qual um processo de percepção se aproxima enquanto a duração do evento que está presente como um todo neste processo se aproxima daquela do *Specious Present* do observador. Podemos, assim, nos livrar da referência a limites da maneira habitual. O ato momentâneo O1 poderia, finalmente, ser definido como se segue: Ele é uma classe de atos tal que ao longo de cada membro seu está presente *algum* evento que termina em $t''1$ e não dura mais que o *Specious Present* do observador. (1923; 350-1)

Assim como a existência de atos discretos não é certa, também não são precisos os limites do *specious present*, porquanto dar sua medida exata significa limitá-lo entre dois pontos. O *specious present* é fenomenologicamente discernível, mas a experiência não permite traçar limites tão precisos. Por isso os escrúpulos de Broad. Pela abstração extensiva, o autor define um ato discreto como a série de atos tendendo à extensão temporal nula à medida que a experiência apreendida por ele tende à extensão do *specious present*. Em suma, Broad não admite atos e experiências discretos literais, mas trabalha com a ideia de atos e experiências tendendo à discretude não fenomenologicamente discernível.

Segundo o autor, a realidade percebida é denominada *sensum* enquanto sua percepção discreta é *sensa*. Passado e presente não podem ser numericamente idênticos, mesmo a árvore presentemente vista sendo a mesma de um instante atrás. Nesse sentido,

Quando há uma série de *sensa* s_1, \dots, s_n num conjunto de campos sucessivos de um observador O , e quando há suficiente semelhança qualitativa entre os *sensa* adjacentes das séries, podemos afirmar que o objeto sensível S existe e persiste, e que esses *sensa* são partes sucessivas de sua história. Se todos os *sensa* das séries forem qualitativamente indistinguíveis, podemos afirmar que o objeto sensível S persistiu sem mudanças ao longo de certa duração. Se os *sensa* sucessivos possuírem diferentes lugares em seus respectivos campos, e se certas condições ulteriores forem satisfeitas, podemos dizer que o objeto sensível S se moveu. (1929; 346-7)

Broad analisa persistência e mudança cartesianamente: Consideremos a temporalidade uma linha reta. Dividamo-la em pontos. Cada um será relativo a um *sensa* discreto. Se há semelhança qualitativa suficiente entre sucessivos *sensa*, a realidade percebida existe e persiste. Constatando, além, a indistinguilidade dos *sensa*, a realidade percebida existe e persiste sem mudança. Se os *sensa* sucessivos localizarem-se distintamente, a realidade existe, persiste e se movimenta. Mas há uma dificuldade.

Estamos também sujeitos a tratar a mudança do futuro ao presente como se fosse análoga à mudança do presente ao passado, ou do passado menos remoto ao mais remoto. Isso é, acredito, um erro profundo. Penso que devemos reconhecer que a palavra “mudança” seja usada em três sentidos distintos, dos quais o terceiro é o mais fundamental. Há (i) mudança nos atributos de uma coisa, quando, por exemplo, o semáforo muda de vermelho para verde; (ii) mudança em eventos com respeito ao passado, quando, por exemplo, um certo evento deixa de ser presente e se move na direção do passado mais e mais remoto; e (iii) mudança do futuro ao presente. (...) Permita-nos chamar o último tipo de mudança de *vir-a-ser*.²² É agora realmente evidente que o *vir-a-ser* não pode ser analisado nos outros dois tipos de mudança, uma vez que ambos lhe envolvem. Mais ainda, podemos dizer por inspeção direta que o caráter do *vir-a-ser* é tão peculiar que é enganoso chamá-lo de mudança. Quando dizemos que uma coisa muda em qualidade, ou que um evento regride na direção do passado, estamos falando de entidades que existiam tanto antes quanto depois do momento em que a mudança ocorreu. Mas, quando um evento vem a ser, ele *passa a existir*; e ele não era nada até ter vindo-a-ser. (1923; 67-8)

O *vir-a-ser* difere da mudança. O que muda existia antes e ainda existe depois da mudança ocorrida, mas o que vem a ser não existia antes; passa a existir quando vem a ser. Analisando a mudança cartesianamente, esbarra-se num ponto limite: antes dele, não houve mudança ainda; após, já está consumada. Mas, se não há um ponto intermediário, onde a mudança ocorre? E havendo um número indefinido deles, será possível não atribuir-lhes o valor de “antes da mudança” ou “depois da mudança”? Não é possível representar a mudança cartesianamente; menos ainda o *vir-a-ser*. Se o ente passa a existir em certo ponto e antes dele não existia ainda, em que ponto *vem a ser*?

²² *Becoming* no original.

Representando a mudança cartesianamente por dois pontos sucessivos, o primeiro com o valor “antes da mudança” e o segundo com de “depois da mudança”, e relacionando-os a dois atos de percepção sucessivos, não haveria percepção da mudança, porquanto o primeiro ato perceberia o evento anterior e o segundo o posterior à mudança. Mas a percepção da mudança é fenomenologicamente discernível. Logo, não há representação cartesiana para a mudança.²³

Se alguma coisa em uma de suas seções iniciais for qualitativamente diferente de si mesma em uma de suas últimas seções, haverá mudança *dentro* do campo finito original. Mas o todo desse campo é experimentado ao longo de um processo finito de percepção. Assim, as diferenças qualitativas entre suas primeiras e últimas partes serão experimentadas *juntas*; isto é, o observador realmente experimentará a mudança ao invés de notar que alguma coisa *mudou*. (1923; 352)

Para experimentar a mudança, seus dois pontos limites - o anterior e o posterior à mudança - precisam ser apreendidos num ato. Seria a mudança adequadamente representada assim? Se os dois pontos simultaneamente apreendidos constituírem um terceiro, por que ele seria um ponto transitório entre os outros dois ao invés de um independente, singular e de valor próprio? E se os dois pontos preservarem sua diferença mútua, como sua apreensão simultânea significaria a transição de um ao outro?

Pela abstração extensiva, a classe de eventos sucessivos anteriores e posteriores à mudança tende a um ponto central; mas esse limite, ainda que exista (não podemos saber se existe) não é fenomenologicamente discernível. Caso o fosse, a mudança deixaria de ser.

Experiência e atos de percepção são contínuos. Mas Broad distingue e nomeia processos de percepção. Por quais critérios?

O que escolhermos contar como um processo de percepção depende, claro, de muitos fatores, dos quais o mais importante é a unidade que nos interessa. Se nossa teoria do *Specious Present* estiver correta, o fato fundamental é que um processo de percepção que dure por um tempo finito (desde que seja menor que a duração do *Specious Present*) de fato *perceberá* certo evento de duração finita ao longo de todo o tempo que o processo dura. (1923; 351)

Broad toma o *specious present* como unidade para delimitar o processo de percepção padrão. A definição de *specious present*, segundo o autor:

²³ Este argumento é decisivo à rejeição de representações cartesianas da temporalidade em acordo ao quarto *desideratum* introdutório.

Ainda, é certo que o que pode ser percebido a cada instante se alonga um pouco para trás daquele instante. Este é o fenômeno ao qual já nos referimos como o *Specious Present*. (1923; 348)

E ainda:

A duração particular do *Specious Present* de um observador pode certamente ser considerada como uma peculiaridade dele mesmo ou de sua espécie. É sabido que essa duração é quase a mesma para todos os homens em condições normais. (1923; 361)

A duração do *specious present* não importa a Broad. Mas ele define o ato de percepção discreto aquele a apreender o conteúdo de um *specious present*. Ato de percepção estendidos apreendem experiências a extrapolar o *specious present* em duração. O processo de percepção é constituído pelo ato e a experiência apreendida. Essa distinção remete à separação entre sujeito e objeto. E assim como não há na relação fenomenologicamente discernível entre sujeito e objeto separação precisa, o mesmo ocorre entre ato e experiência.

Um ato é algo que não pode existir por si mesmo, mas apenas como componente de um complexo, cujo outro componente é seu objeto. (1923; 252)

O ato discreto apreende o conteúdo de um *specious present*; o estendido apreende o conteúdo a extrapolar o do *specious present* em duração. Mas atos estendidos podem ser divididos, pela abstração extensiva, em atos discretos numericamente indefinidos. O usual no procedimento de Broad é identificar apenas os pontos extremos num ato estendido. No diagrama da Figura 2, o ato O_1 apreende o conteúdo do *specious present* $e1$ e $e'1$; O_2 apreende o conteúdo de um segundo *specious present* - representado em linhas pontilhadas - $e2$ e $e'2$. A extensão entre O_1 e O_2 representa a duração do ato estendido O_1O_2 , de forma que

Agora é evidente que há uma parte $e2e'1$, comum aos dois eventos $e1e'1$ e $e2e'2$. Essa parte é percebida pelos dois atos O_1 e O_2 . Por outro lado, há a parte $e1e2$ do primeiro evento que não é percebida pelo segundo ato, e uma parte $e'1e'2$ do segundo evento que não é percebida pelo primeiro ato. Devemos notar que a duração de $e2e1$, o evento que é percebido tanto por O_1 e O_2 , é tal que, quando adicionada ao tempo percorrido entre os dois atos, corresponde à duração do *Specious Present* de O . (1923; 349)

O_1O_2 é um ato estendido cujos limites são O_1 e O_2 . O_1 e O_2 apreendem, cada um, seu próprio *specious present*. O núcleo de O_1O_2 é a interseção entre os *specious present* de O_1 e O_2 . Mas esse não é o *specious present* de O_1O_2 . Ato estendido não possuem *specious present*. Por definição, o *specious present* é o conteúdo de um ato discreto. Afora a interseção comum a O_1 e O_2 , há duas outras partes, uma lhe antecedendo e outra a lhe suceder. Cada uma delas, acrescentada à interseção de O_1 e O_2 , corresponderá ou ao conteúdo de O_1 ou ao de O_2 , ou seja, ao conteúdo de um *specious present*. Se ambas as partes forem adicionadas a essa interseção, teremos o conteúdo completo do ato estendido O_1O_2 .

2.2 - Exposição de Dainton Sobre a Fenomenologia da Temporalidade em *Scientific Thought*

Para Dainton, a fenomenologia da temporalidade em *Scientific Thought* é atrativamente simples, mas baseada num modelo de teoria bipolar. Segundo o autor, Broad distingue entre atos de consciência ou percepção e conteúdos sensíveis ou fenomenológicos, salientando sermos imediatamente conscientes de mudança e

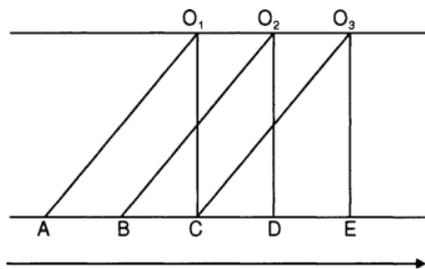


Figura 3

persistência como das cores. Broad define o *specious present* em conformidade ao usual, atribuindo ao evento presente um rastro de passado imediato. Para Dainton, o Broad de *Scientific Thought* trabalha com a noção de ato discreto, mesmo considerando-a ficcional. Broad atribuiria a cada ato discreto um

conteúdo temporalmente estendido.

Dainton fornece um diagrama semelhante ao original em *Scientific Thought* (Figura 3). A linha superior representa os atos de consciência sucessivos do sujeito O. A linha inferior representa seu conteúdo. O_1 é a consciência discreta de O no momento T_1 . Seu conteúdo é a porção AC na linha de baixo. AC é o conteúdo temporalmente estendido de O_1 . Segundo Dainton, sua duração é percebida de uma vez e coincide com a do *specious present*. A apreensão, por um ato discreto, da experiência temporalmente estendida é representada pelo triângulo AO_1C . Em T_2 ocorre O_2 , representado por BO_2D . A sobreposição entre o conteúdo de O_2 e o de O_1 é a interseção BC. Mas a sobreposição não é completa. AB é apreendido apenas por O_1 , e CD apenas por O_2 . Em T_3 há O_3 , e seu conteúdo, CE, não se sobrepõe ao de O_1 , a não ser no ponto C.

Para Dainton, Broad utiliza a noção de ato discreto apenas didaticamente. Contudo, o autor não faz menção ao porquê de Broad utilizá-la e ao processo de abstração extensiva. De qualquer forma, atos de consciência reais são temporalmente estendidos. Logo, O_1O_2 representa um único ato de consciência temporalmente estendido. Como pode ser visto no diagrama, BC é apreendido como um todo por este ato. B está no meio do *specious present* de O_1 , e C é seu extremo final; assim, BC é apreendido por O_1 . O *specious present* de O_2 começa em B, e C marca sua metade. Logo, BC é também apreendido por O_2 . Nesse ponto, Dainton se complica, por isso é necessário citá-lo literalmente.

Embora O_2 apreenda conteúdo ocorrido depois de C, direto até D, uma vez que O_1 termina em C, nada além deste ponto é apreendido por O_1 . Assim, o conteúdo experimentado ao longo da duração de O_1O_2 é restrito ao período de sobreposição, BC. Será notado que quanto mais curto um ato estendido, maior a sobreposição em conteúdo entre o que é experimentado no começo e no fim do ato, assim maior o conteúdo experimentado como um todo ao longo do ato. Quanto mais longo um ato estendido (até o limite de duração do *specious present*), menor a duração da sobreposição, então menor a duração do conteúdo experimentado como um todo ao longo do ato. (2000; 138-9)

Parte importante das críticas de Dainton a Broad está justificada na passagem acima. A sentença problemática é: *Assim, o conteúdo experimentado ao longo da duração de O_1O_2 é restrito ao período de sobreposição, BC.* Dainton parece afirmar ser o conteúdo percebido por um ato estendido restrito ao núcleo ou à interseção entre os *specious present* de seus atos discretos extremos. O raciocínio de Dainton parece o seguinte: Se O_1O_2 é composto pelos atos discretos O_1 e O_2 , se o conteúdo de cada um deles é o de um *specious present*, e se os *specious present* desses atos se sobrepõem apenas parcialmente, haverá uma parte do *specious present* de O_1 não apreendida por O_2 , e vice-versa. Logo, o conteúdo apreendido por O_1O_2 será restrito à área de sobreposição. Dainton parece alegar ser O_1O_2 composto pelos atos O_1 e O_2 quando estes são apenas seus extremos.²⁴ Há um número indefinido de atos discretos em O_1O_2 , de acordo com a abstração extensiva. Logo, não apenas a interseção entre O_1 e O_2 é apreendida por O_1O_2 . Todo o conteúdo desde A a D é apreendido por ele. A interseção entre O_1 e O_2 é o conteúdo que ao longo de O_1O_2 jamais abandona a percepção para se tornar mnêmico. Quando a sobreposição entre os *specious present* de O_1 e O_2 não é completa, o evento mais remoto do *specious present* de O_1 (o ponto A) chega ao presente discreto de O_2 (o ponto D) como memória.

²⁴ Mais adiante na mesma página 139, o autor reconhece serem atos estendidos constituídos por atos de menor extensão: “Se atos estendidos contém partes menores, então O_1O_2 contém atos menores (mas ainda finitos)”.

2.3 - Crítica de Dainton à Fenomenologia da Temporalidade em *Scientific Thought*

Dainton inicia questionando Broad: Se atos discretos não existem, qual a duração de um ato de consciência? Para Dainton, parece não haver um limite. Contudo, se Broad nega a existência de atos discretos, todo ato deve ser extenso.

Embora Broad se recuse a admitir atos momentâneos, ele gosta bastante da ideia de atos estendidos conterem atos menores de duração finita. (2000; 139)

Dainton ignora a metodologia da abstração extensiva. Broad não aceita nem nega a existência de atos discretos; afirma a possibilidade de atos fenomenologicamente discerníveis serem abstratamente divididos indefinidamente até a discretude. Broad não afirma ser todo ato temporalmente estendido, mas que todo ato fenomenologicamente discernível é temporalmente estendido. Aliás, pelo princípio da abstração extensiva, não sendo possível precisar os limites de um ato, é um equívoco inclusive atribuir-lhes duração finita ou estabelecer-lhes início e fim. Atos de duração finita são os tendendo aos limites iniciais e finais arbitrariamente estabelecidos para eles.

Agora, como já vimos, quanto mais curto um ato estendido, mais longo é seu núcleo. O caso limite é a duração do *specious present*; apenas um ato momentâneo pode apreender um conteúdo com essa duração. Mas, porquanto não há atos momentâneos, o núcleo de qualquer ato real será sempre menor que o *specious present*. Se considerarmos atos que se aproximam da extensão do *specious present*, o núcleo desses atos tende a zero. Uma das peculiaridades do ponto de vista de Broad é que apesar dos núcleos possuírem a qualidade distintiva do *specious present*, serem temporalmente estendidos e experimentados como um todo, Broad não os chama de *specious presents*. Ele reserva este rótulo para o caso limite que jamais ocorre. Mas isso é apenas uma peculiaridade terminológica. (2000; 139)

Quanto mais curto um ato estendido, mais longo é seu núcleo. Isso está correto. Quanto mais curto um ato estendido, maior a extensão do conteúdo presente desde o início até o fim. Em atos longos, o núcleo é nulo. Tome o ato a apreender uma música de quatro minutos. Nenhuma das notas iniciais ainda será percebida ao final. Agora, suponha o *specious present* com três notas de duração. O ato a apreendê-lo será discreto, e a sucessão de notas será percebida como um todo. Tome então o ato a aprender cinco notas, *Dó-Ré-Mi-Fá-Sol*. Se cabem três notas por vez no *specious present*, o ato inicial apreenderá *Dó-Ré-Mi* e o final *Mi-Fá-Sol*. Assim, somente *Mi* será apreendida desde o início até o final do ato.

O caso limite é a duração do specious present; apenas um ato momentâneo pode apreender um conteúdo com essa duração. Benevolentes com Dainton, suporemos por “conteúdo” o núcleo do ato, não seu conteúdo total. Nesse caso, Dainton corretamente atribuirá apenas aos atos discretos um núcleo com a extensão do *specious present*. Caso contrário, ele estará tomando o núcleo pelo conteúdo total do ato.

Mas, porquanto não há atos momentâneos, o núcleo de qualquer ato real será sempre menor que o specious present. Não é possível determinar nem a extensão do menor dos atos e nem a extensão do *specious present*. De acordo com a abstração extensiva, atos fenomenologicamente discerníveis tendem à discretude, e o passado imediato dado à percepção tende ao limite arbitrariamente definido para o *specious present*.

Se considerarmos atos que se aproximam da extensão do specious present, o núcleo desses atos tende a zero. Correto. Mas o núcleo de um ato estendido não é seu *specious present*. Trataremos disso agora.

Uma das peculiaridades do ponto de vista de Broad é que apesar dos núcleos possuírem a qualidade distintiva do specious present, serem temporalmente estendidos e experimentados como um todo, Broad não os chama de specious presents. Ele reserva este rótulo para o caso limite que jamais ocorre. Mas isso é apenas uma peculiaridade terminológica. Errado. Núcleos de atos estendidos não possuem a qualidade distintiva do *specious present*. O *specious present* se refere ao passado imediato dado à percepção, atividade de um ato discreto no gráfico de Broad. Em outras palavras, não há *specious present* de atos estendidos, somente dos discretos. O núcleo de um ato estendido só é determinado pelo ato final. O núcleo do ato a apreender *Dó-Ré-Mi-Fá-Sol* é determinado pela apreensão de *Sol*. Nesse ponto, identificamos *Mi* como seu núcleo. Contudo, o *specious present* do ato final é *Mi-Fá-Sol*. *Mi* é o conteúdo já percebido no ato inicial ainda percebido no final. *Mi-Fá-Sol* é o conteúdo completo do ato final. Por isso, o núcleo de um ato estendido não é seu *specious present*. O *specious present* de um ato estendido é o *specious present* de cada um dos seus atos discretos, e por isso varia de ponto a ponto.

Cada uma dessas estranhezas é produto da rejeição de Broad do princípio da concorrência presentacional: sua premissa de que atos de consciência possuem conteúdos que são mais longos que os atos mesmos. (2000; 139)

Pelo princípio da consciência simultânea, a percepção discreta apreende um conteúdo extenso; logo, o conteúdo dura mais que o ato. Segundo o autor, este princípio aparece geralmente associado à tese bipolar, que apregoa a bipolaridade entre ato e conteúdo. A

alternativa de Dainton é o princípio da concorrência presentacional a postular duração idêntica para ato e conteúdo, sobrepondo-os completamente de modo a coincidirem o início e o final de ambos.

Porém, em *Scientific Thought* a duração dos atos não é menor que a dos conteúdos. Se fosse, seria impossível representá-los por duas linhas paralelas. Seria necessário utilizar dois círculos concêntricos: os atos representados por um círculo circunscrito ao dos conteúdos. A duração cronológica do conteúdo de um ato discreto também é discreta. No diagrama de Broad (Figura 2), o ato discreto O_1 está diretamente relacionado à experiência discreta $e'1$. E na apreensão da experiência momentânea $e'1$ está implícito o *specious present* estendido até $e1$, também apreendido imediatamente junto a $e'1$. A duração de atos e experiências pode ser medida pelo cronômetro. A duração cronológica de $e'1$ e de O_1 é discreta. Mas a duração fenomenológica de $e'1$ é a do *specious present*, e retrocede até $e1$. Logo, é um equívoco atribuir a $e'1$ duração cronológica cuja extensão retrocede a $e1$.

Especialistas discutem a duração do *specious present*.²⁵ Mas o *specious present* representado cartesianamente não possui duração cronológica. No gráfico de Broad (Figura 2), o presente e o ato a apreendê-lo são discretos; logo, o *specious present* é discreto. Mas o passado imediato é dado à percepção; logo, o presente fenomenológico é temporalmente estendido embora sua duração cronológica seja discreta. Ainda assim, pesquisadores questionam a duração cronológica do *specious present*: Até quando o evento presente será dado à percepção de eventos vindouros? De acordo com o diagrama de Broad (Figura 2), o evento $e1$ ainda será dado à percepção até $e'1$. Mas isso não legitima atribuir ao conteúdo de O_1 duração cronológica retrocedendo até $e1$; mesmo porque, $e1$ não foi apreendido originalmente por O_1 , mas pelo ato discreto correspondente - não especificado por Broad.

Para Dainton, embora Broad não admita atos discretos, ele tem grande apreço pela ideia de atos estendidos conterem atos menores de duração finita. Por exemplo, o ato

²⁵ A medida exata do *specious present* é questão polêmica. Susan Pockett (2003) recolhe evidências sobre (a) a duração objetiva das sensações nas várias modalidades sensoriais, (b) o tempo necessário para as sensações entrarem na consciência e (c) a variabilidade na sensação subjetiva da passagem do tempo em diferentes condições para concluir poder variar a duração do agora, em condições normais, desde 10ms até muitos segundos e, em casos extremos, até muitas horas. A autora entende por “agora” a extensão da experiência perceptiva ainda não tornada mnêmica. O próprio Broad, juntamente com Dobbs, (1951) usa a ideia de um paralelismo psiconeural, semelhante ao que Russell desenvolve em alguns de seus textos (por exemplo, em *Physics and Experience*), para explicar o *specious present* como a percepção simultânea (em nível psicológico) de eventos sucessivos numa quantidade finita de tempo (em nível físico). Os autores pretendem, assim, solucionar as dificuldades do conceito.

O_1O_2 contém atos menores, mas ainda finitos, cujos núcleos duram mais que o de O_1O_2 . Isto está ilustrado na Figura 4. O núcleo do ato mais longo O_1O_4 é QR, enquanto o do mais curto, O_2O_3 , é PS.

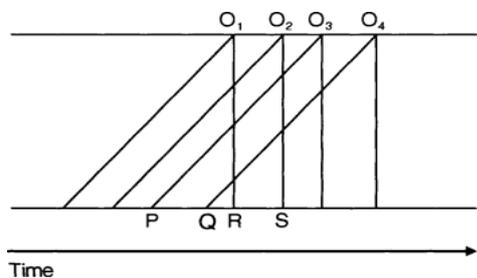


Figura 4

Este é um resultado curioso e, até onde posso ver, um que não corresponde aos fatos fenomenológicos. Quando percebo um processo contínuo, a extensão do processo de que sou diretamente consciente não parece mudar. Não parece que ao longo de intervalos de tempo muito curtos eu seja consciente de intervalos mais longos do processo do que sou em períodos mais longos. Se a teoria de Broad estiver correta, certamente deveríamos ser capazes de notar esse “inchar” de conteúdo ao longo de intervalos curtos. (2000; 140)

Dainton parece confundir-se. Não importa o quanto dure um ato; serei diretamente consciente, em qualquer um de seus pontos, da mesma duração: a do *specious present*. O núcleo de um ato estendido não diz respeito à duração da experiência total aprendida por ele, mas ao evento presente desde o início até seu término. Dainton está correto alegando ser diretamente consciente sempre da mesma duração ao longo de um processo contínuo; trata-se do *specious present*, cuja duração jamais muda. Mas está errado acusando Broad de contradizer este dado fenomenológico. Alegando não parecer *que ao longo de intervalos de tempo muito curtos eu seja consciente de intervalos mais longos do processo do que sou em períodos mais longos*, o autor toma o núcleo de um ato estendido pelo *specious present* de cada ato discreto a constituí-lo.

Uma segunda consequência estranha concerne à maneira que itens temporalmente estendidos entram na nossa consciência. Se não há atos momentâneos, uma curta extensão de conteúdo como BC é apreendida como um todo apenas por um processo de consciência que é temporalmente estendido. BC é apreendido ao longo de O_1 - O_2 . O que é estranho é que essa extensão de consciência começa no instante em que BC termina. Uma vez que o ato estendido O_1 - O_2 não se sobrepõe nem mesmo a BC, só começamos a ter consciência de BC como um todo a partir do momento em que BC está completamente no passado. O mesmo se aplica a todos os conteúdos estendidos: eles entram nossa consciência apenas quando já estão completamente no passado. Isso é certamente contra intuitivo. (2000; 140)

Na Figura 3, o ato O_1 apreende diretamente a experiência discreta C, e o *specious present* percebido em C retrocede até A. Na metade da extensão AC está B. Logo, BC corresponde à metade do *specious present* de O_1 .

Em vista disso, Dainton alega que *se não há atos momentâneos, uma curta extensão de conteúdo como BC é apreendida como um todo apenas por um processo de*

consciência que é temporalmente estendido. Essa questão já foi respondida. O ato a apreender uma experiência discreta também é discreto, embora a discretude de ambos seja deduzida da abstração extensiva. Na experiência discreta está dado o *specious present*. Representando BC a metade do *specious present* dado na experiência C apreendida por O_1 , não há inconsistência na premissa de BC ser apreendido por um ato discreto.

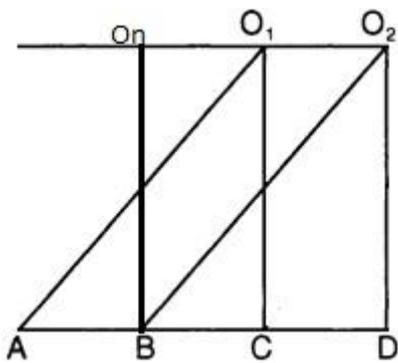


Figura 5

BC é apreendido ao longo de O_1-O_2 . O que é estranho é que essa extensão de consciência começa no instante em que BC termina. Uma vez que o ato estendido O_1-O_2 não se sobrepõe nem mesmo a BC, só começamos a ter consciência de BC como um todo a partir do momento em que BC está completamente no passado. O mesmo se aplica a todos os conteúdos estendidos: eles entram nossa consciência apenas quando já estão completamente no passado. Isso é certamente contra intuitivo. BC não é apreendido somente ao longo de O_1O_2 . BC faz parte do *specious present* de O_1 e já está dado em C. Mas B é apreendido por O_n (de acordo com a Figura 5). Sucessivos atos discretos apreendem experiências sucessivas a partir de B até C. Logo, em O_1 , experiências desde B já foram apreendidas e são dadas como a metade mais imediata do *specious present* de C. Portanto, a alegação de BC só entrar na consciência em O_1 como passado é falsa. BC entra paulatinamente na consciência na medida em que os atos se sucedem de O_n até O_1 . Porém, é verdade que BC só se torna consciente, como um todo, na apreensão de C por O_1 . B, situado à metade do *specious present* de O_1 , situa-se ao final do *specious present* de O_2 . BC é o núcleo do ato O_1O_2 ; já está dado em O_1 e permanece dado em O_2 . Mas o ponto inicial de O_1O_2 é o final de O_nO_1 , que apreendeu BC. Logo, no cessar a apreensão *direta* de BC, inicia-se O_1O_2 , não havendo sobreposição entre a apreensão direta de BC e O_1O_2 . Mas a apreensão de BC, direta em O_nO_1 , é implícita em O_1O_2 ; o BC presente a O_nO_1 é dado como passado imediato a O_1O_2 . Por isso é falsa a alegação de BC só entrar na consciência quando completamente passado em O_1O_2 . Em suma, é como se Dainton reclamasse de uma melodia só entrar *como um todo* na consciência quando completamente terminada. Mas ocorre exatamente isso. Contudo, ela não adentra a consciência *apenas* quando completamente passada.

Dainton exemplifica seu argumento com uma passagem de Mabbot: “se meu dentista me machuca, ele sempre para de me machucar antes de eu sentir a dor. E isso não tem

nada a ver com a transmissão nervosa; trata-se de um corolário direto da teoria do *specious present*". Para Mabbot, isso é um "paradoxo inaceitável". (2000; 140). Mas Dainton pondera:

Observe o conteúdo CD. É verdade que este conteúdo é apreendido como um todo por O₂-O₃, e este período de consciência começa no mesmo instante em que CD chega ao fim. Mas as partes iniciais de CD são apreendidas antes deste ponto, durante o período de percepção que termina em O₂. Então, a dificuldade não parece tão severa quanto parecia inicialmente. (2000; 140-1)

Contudo, constatando a relação direta entre atos e experiências discretos, Dainton pergunta: "Qual a relevância fenomenológica dessa ordenação temporal objetiva?"

Quando O₁ apreende o conteúdo que vai de A a C, por acaso o sujeito é ciente de que sua consciência ocorre ao final deste conteúdo ao invés de ao início ou na metade? Suponha que o conteúdo extenso AC seja uma única nota de breve duração. Esta nota é apreendida como um todo temporalmente estendido; o conteúdo de O₁ é, assim, uma sensação auditiva que perdura temporalmente (ainda que brevemente). Uma vez que o conteúdo de O₁ é uma sensação que possui duração intrínseca, presumivelmente isto é tudo que o sujeito experimentará. Ele não será consciente de que sua consciência está localizada num extremo ou outro da extensão da nota; o sujeito só será consciente da nota mesma. Para simplificar, tenho falado até aqui em termos de atos momentâneos de consciência, mas o mesmo ponto também é válido para atos estendidos: aqui também o sujeito será consciente apenas do conteúdo estendido do ato estendido, não do ato mesmo, nem de sua relação (objetiva) com o conteúdo apreendido. (2000; 141)

Suponha a sequência *Dó-Ré-Mi* apreendida ao longo do tempo T₁-T₂-T₃; e suponha-a apreendida como um todo apenas após seu término. Nesse caso, segundo Dainton, o sujeito não será ciente da apreensão de *Dó* em T₁, de *Ré* em T₂ e de *Mi* em T₃; será ciente apenas de *Dó-Ré-Mi*, sem saber tê-la apreendida em T₁, T₂ ou T₃. Logo, qual a relevância fenomenológica da relação objetiva de cada nota com seu tempo?

Quando O₁ apreende o conteúdo que vai de A a C, por acaso o sujeito é ciente de que sua consciência ocorre ao final deste conteúdo ao invés de ao início ou na metade? Sim. O₁ apreende AC como um todo em C. O conteúdo desde A a C é apreendido em sequência pelos respectivos atos discretos. Na apreensão de C, é dada a consciência de cada experiência em AC associada a seu respectivo ato. Logo, a apreensão total de AC também é dada à consciência pela relação entre C e O₁.²⁶

²⁶ Para a validade deste argumento, a distinção entre atos discretos de percepção precisa ser fenomenologicamente discernível. E porquanto o argumento de Dainton aceita esta premissa, também preciso aceitá-la para refutá-lo.

Suponha que o conteúdo extenso AC seja uma única nota de breve duração. Esta nota é apreendida como um todo temporalmente estendido; o conteúdo de O₁ é, assim, uma sensação auditiva que perdura temporalmente (ainda que brevemente). Uma vez que o conteúdo de O₁ é uma sensação que possui duração intrínseca, presumivelmente isto é tudo que o sujeito experimentará. Ele não será consciente de que sua consciência está localizada num extremo ou outro da extensão da nota; o sujeito só será consciente da nota mesma. AC é apreendida como um todo por O₁. Mas não há razão para duvidar da apreensão do conteúdo desde A a C por atos discretos anteriores a O₁. Logo, na apreensão de C por O₁, está dado no *specious present* a relação de cada experiência com seu ato.

Para Dainton, *Scientific Thought* é problemático num sentido ainda mais grave. Na Figura 3, suponha BC representando um clique audível. BC é parte do conteúdo apreendido por O₁, mas também do apreendido por O₂. Logo, o clique soado uma vez seria escutado duas vezes. E Dainton vai além:

Este resultado é desastroso, uma vez que, por hipótese, há apenas um clique experimentado pelo sujeito O. A teoria de Broad tem por consequência a impossibilidade de escutarmos um som singular uma única vez. De fato, se levarmos os atos momentâneos a sério, a consequência é muito pior: haverá uma infinidade de atos distintos entre O₁ e O₂, cada qual constituindo uma experiência distinta que inclui o clique. Assim, escutaremos o clique uma infinidade de vezes. Isso é ridículo. (2000; 141)

O próprio Dainton vislumbra uma solução. Só haverá problema se os atos forem numericamente distintos. Nesse caso, os conteúdos também o serão. Assim, BC, numericamente distinto em O₁ e em O₂, seria escutado duas vezes. E se os conteúdos se sobrepuserem? Nesse caso, haveria dois atos numericamente distintos compartilhando um conteúdo numericamente indistinto.²⁷

O clique seria apreendido apenas uma vez, e o problema dos conteúdos repetitivos seria removido de um só golpe. Entretanto, uma vez que Broad parece não ter considerado a possibilidade de atos compartilharem partes em comum, não discutirei isso agora. (2000;142)

Broad realmente parece não considerar essa possibilidade. Mesmo assim, a crítica não procede. O clique apreendido por O₁ em C será apreendido na metade do *specious present* de D por O₂ e ao final do *specious present* de E por O₃. Em suma, cada ato o apreenderá

²⁷ Esta é a essência do modelo de sobreposição, a fenomenologia da temporalidade ideal de Dainton.

num tempo distinto, como se o clique se afastasse do presente e mergulhasse no passado. Dainton considera essa objeção:

De fato, o clique pertence ao núcleo continuamente experimentado de E1, e apenas à “penumbra” inicial de E2, mas isso não altera o fato de ele ser ouvido duas vezes. Parece que o problema dos conteúdos repetidos continua afligindo a teoria de Broad. (2000; 142)

O clique só seria ouvido muitas vezes no caso de repetições presentes. Mas elas ocorrem uma vez no presente, depois no passado imediato, logo após no passado um pouco mais distante etc. Broad esquematiza corretamente a imagem da linha representando a temporalidade fenomenológica. E considerando-se a abstração extensiva, a divisão da percepção em atos e do conteúdo em experiências é apenas recurso didático. Logo, não há múltiplos atos apreendendo a mesma experiência, não se repetindo a percepção do mesmo conteúdo.

2.4 - A Fenomenologia da Temporalidade em McTaggart's

Em *An Examination of McTaggart's Philosophy*, Broad examina a fenomenologia da temporalidade em *Nature of Existence*, de McTaggart. Antes, o autor fornece, para comparação, seu próprio ponto de vista sobre o tema. Esta é a exposição que nos interessa.

Broad fala em *passadidade, presentidade e futuridade*.²⁸ Passadidade e futuridade possuem gradação infinita. A presentidade, desconsiderando por hora o *specious present*, não varia em grau. Toda experiência tem alguma duração. Logo, elas são análogas a linhas, não a pontos geométricos, e nem a presentidade total nem a passadidade ou futuridade sem gradação caracterizam um termo temporalmente estendido.

Tal termo não pode ser *presente* como um todo. Se ele for *passado* como um todo, qualquer fase inicial sua terá um grau maior de passadidade que qualquer fase posterior; e, se for futuro como um todo, qualquer fase inicial sua terá um grau menor de futuridade que qualquer fase posterior. (1938; 273)

A presentidade total, assim como a passadidade e a futuridade sem gradação, são próprios à ideia de eventos discretos, temporalmente localizados mas sem duração.

Proponho denominar tais termos de “eventos-partículas”. Penso que alguns eventos partículas são limites de eventos. E penso que formamos o conceito de eventos-

²⁸ *Pastness, presentness e futurity* no original.

partículas porque frequentemente apreendemos eventos como possuindo limites. Tentarei, agora, explicar essas misteriosas declarações. (1938; 273)

Broad descreve algumas experiências fenomenologicamente discerníveis, segundo ele, a fundamentar os conceitos de limites e pontos discretos. Propõe-nos imaginar uma linha azul numa folha branca. Para ele, os limites entre o azul da linha e o branco da folha são apreendidos como retas - extensões puras, sem profundidade e largura.

Mas qualquer um que apreenda os *sensa* visuais que venho descrevendo apreenderá, *ipso facto*, tais limites. Penso que essas experiências sejam a base sensível para a noção de retas sem profundidade. (1938; 274)

A seguir propõe-nos considerar uma linha cortando perpendicularmente a primeira. Supõe-se ambas com alguma largura, formando, como interseção, quatro ângulos retos. Imagine agora as linhas afinando até os quatro ângulos retos transformarem-se num ponto. Essa é a base sensível para o axioma de duas retas perpendiculares cruzarem-se num só ponto.

Expressamos isso, de forma breve e inacurada, dizendo que duas linhas coloridas sem profundidade se encontram num ponto dotado de posição e desprovido de magnitude. (1938; 274)

A seguir, propõe-nos imaginar uma nota sonora temporalmente estendida, como um assobio, soada uniformemente. Agora, propõe adicionarmos-lhe o tic-tac de um relógio. Tanto o assobio quanto o tic-tac possuem duração. Mas

... a mim parece que, num sentido muito importante da expressão “escutar”, que eu também “escuto” o limite entre o assobio sem tic-tac e o assobio com tic-tac. Parece a mim que isso tem, na minha experiência, uma posição temporal absoluta, mas que não tem extensão temporal. (...) Estou inclinado a acreditar que a experiência real de limite temporal seja a base da noção de evento-partícula. (1938; 274-5)

Mantendo em mente o assobio, imagine, enquanto ainda soa, uma carta de baralho estalando entre os dentes de uma roleta. Girando lentamente, escutar-se-á longos intervalos de assobio sem estalos. Aumentando o giro, os intervalos diminuirão. Rodando rápido o suficiente, produzir-se-á um segundo som uniforme ao invés do estalar intervalado.

Assim formamos o conceito de um processo sonoro uniforme consistindo de uma série compacta de *eventos-partículas* qualitativamente semelhantes, sem nenhuma duração. (...) Acredito ter dado agora um claro e plausível ponto de vista da base experimental da noção de evento-partícula e do pressuposto de que qualquer processo de duração finita pode ser considerado como consistindo de uma série compacta de eventos-partículas. (1938; 276)

Broad fornece a alguns conceitos espaciais e temporais abstratos sua base fenomenológica, assim como em *Scientific Thought*, mas valendo-se de experiências comuns ao invés da abstração extensiva.

O próximo ponto a interessar-nos é o debate de Broad sobre o *specious present*. Segundo o autor, há duas proposições evidentes à fenomenologia da temporalidade no senso-comum: (1) Não há mudança e persistência no presente discreto. (2) Só há percepção do presente. Combinando as duas: Se o percebido é presente, deve ser discreto. Se é discreto, não tem duração. Mas a mudança dura, e percebemo-la.

Mais uma vez, parece evidente pela inspeção direta que objetos apreendidos por nós a qualquer momento *não são* eventos-partículas instantâneos, e que a noção de um evento-partícula é, na verdade, um produto elaborado e sofisticado. A doutrina do *Specious Present* parece um truque verbal para driblar essas dificuldades. É dito que o que é apreendido em qualquer momento deve ter “presentidade” num sentido que *não* implica instantaneidade e *não* exclua a duração, como a presentidade em sentido estrito faz. E o nome “*specious* presentidade” é cunhando para denotar essas características pressupostas. (1938; 282)

O *specious present* parece um truque verbal. Broad afirma: “Nunca vi nenhuma teoria do *Specious Present* que me pareça nem mesmo *prima facie* inteligível”. (1938; 281) Por isso o conceito necessita de análise.

Broad propõe uma modificação conceitual intraduzível ao português. “Presentidade” é tradução de *presentness*. Ele substitui *presentness* por *presentedness*; “presentificado-ade”, em sentido literal. Mas também traduzirei *presentedness* por presentidade. Segundo Broad, “presentidade” denota variabilidade desde zero até o grau máximo, único dotado de presentidade (*presentness*); todos os outros, até o grau zero, teriam presentidade (*presentedness*). Logo, ele nega a percepção do presente. Pois

... isso implica a falsa proposição de apreendermos eventos-partículas e nada mais. E isso implica, a seguir, a falsa proposição de não podermos apreender nada em mudança ou que permaneça sem mudar. Devo pressupor que o que uma pessoa apreenda em qualquer momento seja de finita duração, e que, portanto, apenas uma única seção cruzada instantânea deste objeto total seja presente naquele momento. Acredito que isso seja o que os defensores da teoria do *Specious Present* querem de fato dizer, embora eles não o digam de maneira muito distinta. (1938; 282-3)

Broad pretende dar ao *specious present* uma formulação esclarecedora. Pede-nos para considerar o perceber de um assobio.

Imagine esse assobio sendo dividido em fases adjuntas cada vez mais curtas, até que ao final ele seja considerado como uma série compacta de eventos-partículas. (1938; 283)

Considere as seguintes premissas: (i) Uma das sessões cruzadas²⁹ dessa série é discreta, e (ii) possui o máximo grau de presentidade. (iii) Sessões cruzadas anteriores apresentam grau gradativamente decrescente de presentidade, até zero. A sessão cruzada de grau zero é o limite entre o perceptivo e o mnêmico.

Devemos comparar a presentidade a uma escala de cinza, e devemos comparar os conteúdos de um único *Specious Present* a uma tira finita de papel pintada da esquerda para a direita numa escala de cinza que varia continuamente em intensidade do puro preto na extrema esquerda ao puro branco na extrema direita. (1938; 284)

A experiência percorre desde o branco da percepção, passando pelo cinza do *specious present* até a negritude acessível apenas à memória. E como ocorre a transição de um *specious present* a outro? Segundo o autor, para algumas autoridades um *specious present* começa assim que o anterior termina. Mas

... isso é realmente impossível, pois envolveria ... pulos súbitos e repetidos do máximo grau de presentidade para o mínimo ... (1938; 284)

O máximo de presentidade esmoreceria gradativamente até o grau zero; então, iniciaria-se outro *specious present* novamente com máximo grau de presentidade, que oscilaria em ondas como um tobogã. Para Broad, a consideração adequada da questão parte das seguintes premissas: (i) Todo *specious present* da mesma mente tem a mesma duração; (ii) o grau máximo de presentidade é o mesmo para todo *specious present* da mesma mente; (iii) o grau de presentidade decresce uniformemente do máximo ao zero entre o limite anterior e o posterior do mesmo *specious present*.

Provavelmente, nenhuma dessas premissas é verdadeira, mas isso não afetará a visão geral da sucessão de *Specious Present* que darei. (1938; 284)

²⁹ Por “sessão cruzada” Broad se refere a pontos de interseção entre abscissas e coordenadas num gráfico cartesiano.

No diagrama da Figura 6, AB representa a passagem do tempo, da esquerda para a direita. O *specious present* é representado por triângulos retos, como $A_1B_1C_1$. A_1 é o limite final e B_1 o inicial deste *specious present*, enquanto A_1B_1 é sua duração. Em B_1C_1 a presentidade é máxima. A_3-a_{32} , por exemplo, representa a presentidade de A_3 quando B_2 é agora.

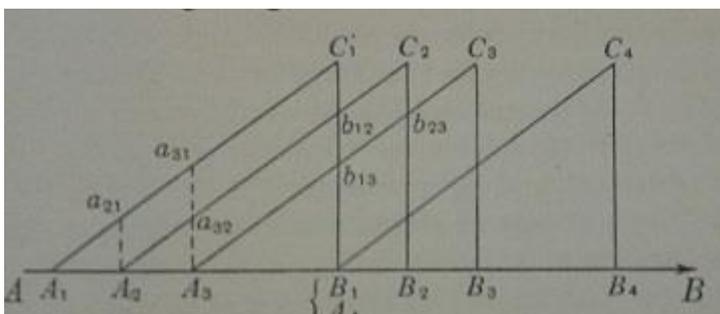


Figura 6

A presentidade do agora é sempre máxima. Logo, os *specious present* se sucedem de forma compacta, sem intervalos. Dois *specious present* separados por extensão menor que um *specious present*

compartilharão um núcleo de extensão menor que o *specious present*. O núcleo será cada vez menor porquanto aumente gradativamente a distância entre os dois *specious present*. O mesmo núcleo possuirá graus de presentidade diferentes em *specious present* diferentes. O núcleo será sempre apreendido como um todo, diminuindo uniformemente em presentidade, até seu limite final afundar em grau zero. (1938; 286-7)

Broad menciona uma consequência aparentemente paradoxal: A experiência só é apreendida como um todo ao passar completamente, tornando-se sempre mais remota até seu limite final atingir grau zero e disponibilizar-se apenas à memória. (1938; 288) Broad menciona essa consequência sem desenvolvê-la. Notadamente, ela integra as críticas de Dainton a *Scientific Thought*.

Para Broad, a presentidade (*presentedness*) do *specious present* é o fundamento fenomenológico da presentidade (*presentness*) em sentido estrito. Presumivelmente, o decréscimo no grau de presentidade em cada *specious present* é um fundamento para a temporalidade fenomenológica. Um segundo fundamento é a série contínua de *specious present* sobrepostos. O terceiro é a presentidade em diminuição gradativa nos núcleos, cuja apreensão torna-se paulatinamente parcial na medida em que se disponibilizam apenas à memória.

Estes três fatores podem ser distinguidos pela reflexão; mas são, evidentemente, inseparavelmente ligados uns aos outros na experiência real. (1938; 288)

Broad conclui sua exposição. Relativamente a *Scientific Thought*, McTaggart's desenvolve a noção de presentidade. Mas não há modificação essencial na análise do autor. Dainton fará leitura diversa.

2.5 - Exposição de Dainton Sobre a Fenomenologia da Temporalidade em McTaggart's

Para Dainton, há diferenças significativas entre a fenomenologia da temporalidade em *Scientific Thought* e em *McTaggart's*, provavelmente por "Broad ter reconhecido que sua teoria anterior não é desprovida de seus problemas". (2000; 142) Broad inicia sua exposição com dois pressupostos e algumas conclusões, segundo o autor:

A primeira é que o presente é um instante sem duração; a segunda, que somos diretamente conscientes de coisas em transformação e que permanecem sem mudanças. Cada um desses pressupostos é difícil de negar, mas se ambos forem verdadeiros, surge um problema: se nossa consciência está confinada ao presente instantâneo, o que podemos ser conscientes num dado momento do tempo estará confinado a um evento momentâneo, mas, se esse for o caso não seríamos capazes de ser diretamente conscientes de coisas se transformando ou permanecendo sem transformação. (2000; 143)

Esta leitura está correta. Dainton também menciona a *presentidade*.³⁰

Quando somos conscientes de um conteúdo C como um todo, o conteúdo parecerá se espalhar pelo tempo. O total do conteúdo C não pode estar completamente presente, no sentido estrito, já que o presente estrito é instantâneo. Vamos supor que C consista numa sucessão compacta (densa) de fatias temporais instantâneas. Uma dessas fatias está ocorrendo presentemente, e sua presentidade possui valor máximo. As fatias restantes, na medida em que nos movemos para trás, partindo do presente, possuem graus de presentidade que diminuem gradativamente, até o grau zero no ponto em que C deixa o intervalo da consciência imediata. (2000; 143)

Dainton menciona a analogia de Broad para a presentidade, a tira de papel branca na extremidade direita gradualmente escurecendo em tons de cinza até a negritude à esquerda. Os problemas na leitura de Dainton começam a seguir.

Broad não apresenta clarificações adicionais sobre o que ele pensa ser essa qualidade da presentidade, mas a ideia básica parece clara o bastante: na medida em que os conteúdos escorregam na direção do passado, nós os percebemos desaparecendo. Eles aparecem menos vívidos, menos intensos; ou talvez isso seja porque percebemos esses conteúdos perdendo sua intensidade que eles pareçam escorregar para o passado. (2000; 143)

³⁰ *Presentedness* no original.

O *specious present* é uma imagem para a experiência do agora tornado paulatinamente passado sem abandonar o presente. Isto é fenomenologicamente discernível. Definir a qualidade distintiva do presente e do passado é tarefa da Fenomenologia da Temporalidade. Mas afirmo de antemão não se tratar essa qualidade de variações na intensidade sensorial. Experiências sensorialmente fracas, como um som distante ou o traço de um perfume, são presentes. A imagem da tira de papel enegrecendo da direita para esquerda representa a perda na presentidade da experiência tornada passada, mas não há subsídios em Broad para a defini-la como sensorial.

Sobre a transição entre *specious present*, Dainton acusa Broad de simplificá-la com os seguintes pressupostos:

- 1 - Todo *specious present* do mesmo sujeito dura o mesmo.
- 2 - O máximo grau de presentidade é o mesmo para todo *specious present*.
- 3 - O grau de presentidade diminui continua e uniformemente ao longo do *specious present*.

Ele também faz a alegação mais geral de que “há continuidade na nossa experiência com respeito ao grau de presentidade” (1938: vol. 2, 285). Com isso ele quer dizer que não há mudanças súbitas na presentidade, de momento a momento, dentro de um único fluxo de consciência. Haveria mudanças súbitas se *specious present* imediatamente sucessivos fossem separados por algum intervalo de tempo. (...) Claramente, se a presentidade é contínua, e se somos *continuamente* conscientes de uma extensão de conteúdo que se estende um pouco para trás no tempo com graus uniformemente decrescentes de presentidade, então *specious present* co-fluentes devem eles mesmos ser contínuos, sem nenhum vão temporal que os separe. Assim, sucessivos *specious present* co-fluentes formam uma série compacta: nenhum *specious present* tem um sucessor imediato, e entre quaisquer dois *specious present* co-fluentes, não importa quão próximos, há uma infinidade de outros. (2000; 143-4)

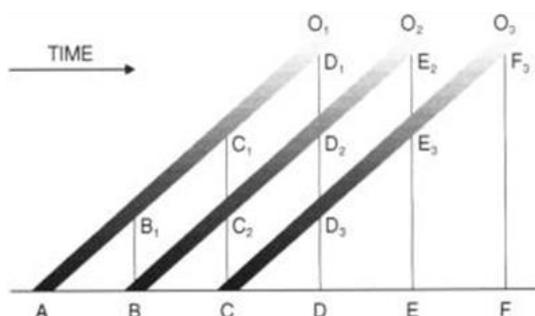


Figura 7

Dainton fornece um diagrama (Figura 7). A linha inferior representa uma extensão contínua de conteúdo. O1, O2 e O3 são atos de consciência. Triângulos largos como O1AD ou O3CF representam diferentes *specious present*. Assim, o conteúdo apreendido como um todo temporalmente estendido por O1 se estende de A até D. Conteúdos anteriores e posteriores a A e D não são diretamente apreendidos por O1. A linha grossa e sombreada A-O1 representa a presentidade que diminui gradualmente, de cima para baixo. Logo, em O1, D é experimentado com a

máxima presentidade e A com a mínima. Por isso, A é o limite final do *specious present*. No diagrama, os mesmos conteúdos são apreendidos com diferentes graus de presentidade em sucessivos *specious present* sobrepostos. D₁ é o presente discreto de O₁, e sua presentidade é máxima; D₂ inicia a parte intermediária do *specious present* de O₂, e sua presentidade é menor; D₃ inicia a parte final do *specious present* de O₃, e sua presentidade é menor ainda.

2.6 - Crítica de Dainton à Fenomenologia da Temporalidade em McTaggart's

Enquanto em *Scientific Thought* Broad parecia legitimar o *specious present*, em *McTaggart's* toma-lhe como formulação confusa, de autoria alheia, não mais subscrevendo-lhe. O Broad de *McTaggart's* quer esclarecer um conceito cuja legitimidade questiona, mas Dainton não considera isso. Inicia suas críticas apontando duas diferenças entre *Scientific Thought* e *McTaggart's*.

Broad não acredita mais que atos momentâneos sejam meras ficções; agora ele assume a posição de que um fluxo de consciência extenso consiste numa série compacta de atos momentâneos. Há também a propriedade da presentidade que todos os conteúdos possuem - assim ele alega - em maior ou menor grau. (2000; 145)

Em *McTaggart's*, Broad ainda trata atos discretos como abstrações, assumindo a representação cartesiana como *standard* para a temporalidade. Contudo, não lhe atribui validade fenomenológica; jamais alegou ser a divisibilidade da percepção em atos fenomenologicamente discernível. Representações cartesianas são abstratas, mas Broad fornece exemplos cotidianos de sua fundamentação fenomenológica. Em suma, elas são abstrações sem valor fenomenológico, mas possuem fundamentos fenomenologicamente discerníveis.

Na sequência *Dó-Ré-Mi-Fá-Sol*, *Mi* é experimentado primeiramente depois de *Dó-Ré* e a seguir antes de *Fá-Sol*. De acordo com Dainton, em *Scientific Thought* *Mi* não apresenta qualidades diferentes nos dois *specious present*, enquanto em *McTaggart's* esse é o caso. A qualidade que varia é a presentidade.

Na medida em que experimentamos conteúdos de perspectivas temporais diferentes, o caráter fenomenológico dos conteúdos muda. (2000; 145)

A fenomenologia da temporalidade em *Scientific Thought* seria ininteligível caso aos pontos sucessivos no gráfico não fossem atribuídos, pelo leitor, valores temporais

diferentes. O Broad de *McTaggart's*, ao invés de deixar essa atribuição a cargo do leitor, representou-a e nomeou-a. Isso não altera a essência da exposição de Broad, apenas a torna ligeiramente mais completa.

Para Dainton, as diferenças de *McTaggart's* solucionam alguns problemas de *Scientific Thought*. Segundo o autor, em *Scientific Thought* o núcleo de um ato estendido diminui conforme aumente o próprio ato. Entretanto,

se todos os atos de consciência são momentâneos, como Broad considera agora, isso não é mais uma dificuldade. Um período estendido de consciência consiste numa sucessão de atos momentâneos, cada um dos quais apreende a mesma extensão de conteúdo; um conteúdo temporalmente estendido (menor que o *specious present*), aparecerá numa sucessão de atos diferentes, mas aparecerá com a mesma extensão em cada um; o que muda é o grau de presentidade que ele possui. (2000; 146)

Para Dainton, isso resolve o problema de o núcleo diminuir conforme aumente a extensão do ato. Mas o problema jamais existiu.³¹ Mesmo assim, a solução de Dainton é inválida. A sequência de atos discretos $O_1-O_2-O_3-O_4$ é de extensão menor que a do *specious present* e compõe um ato estendido. Cada ato discreto apreende seu *specious present*, e o núcleo do ato estendido, mesmo menor que o *specious present*, será a metade do núcleo formado apenas por O_1-O_2 . Logo, o “problema” persiste.

Para Dainton, *McTaggart's* também resolve o problema dos conteúdos repetitivos de *Scientific Thought*.

Este problema também está resolvido, pois, de acordo com a teoria atual, embora um conteúdo particular como *Mi* seja apreendido por uma sucessão de atos distintos, cada ato apreende *Mi* possuindo um grau de presentidade diferente, que diminui gradualmente. Embora todo conteúdo seja apreendido muitas vezes, incontavelmente, nenhum conteúdo aparece em dois atos sob o mesmo modo temporal de apresentação. Assim, não experimentamos um e o mesmo conteúdo repetidas e repetidas vezes; experimentamos um único conteúdo afundando levemente na direção do passado. (2000; 146)

Fiz esta mesma leitura no caso de *Scientific Thought*. A representação gráfica da presentidade não é necessária para à mesma experiência ser atribuído valor temporal diferente quando apreendida por atos distintos. Ao gráfico cartesiano de *Scientific Thought* esta leitura é necessária. Do contrário, não é possível tomá-lo como representação da temporalidade.

³¹ Isso foi demonstrado nas sessões sobre *Scientific Thought*.

Se em cada *specious present* *Mi* apresenta qualidades diferentes, em diferentes *specious present* aparecem diferentes notas *Mi*, segundo Dainton. Uma solução seria afrouxar os critérios de individualidade para experiências. Assim como a mesma casa parece menor ou maior dependendo da distância, a presentidade para a mesma experiência varia de acordo com a posição temporal. Mas há aí um engodo, de acordo com Dainton. Se *Mi* foi apreendido por O_1 em t_1 , O_2 também o apreenderá em t_1 , mas com presentidade diferente. Logo, o mesmo *Mi* é apreendido, no mesmo instante, com qualidades diferentes, o que é impossível. Por isso trata-se de um *Mi* diferente em cada ato.

É possível tornar inteligível a ideia que esta nota fenomenológica sofra mudanças em sua presentidade ao longo do tempo? Pode um item que existe no tempo t_1 possuir, nesse mesmo instante, diferentes e incompatíveis propriedades? (2000; 147)

Cada ato sucessivo apreende *Mi* no mesmo tempo t_1 com presentidade diferente. Mas isso não significa atribuir a *Mi*, no mesmo instante, qualidades diferentes. Pois apesar de o tempo t_1 não variar para *Mi*, variam os tempos dos atos. Assim, enquanto O_1 apreende *Mi* diretamente em t_1 , O_2 apreende o mesmo *Mi* em t_1 , mas no *specious present* de t_2 etc. A experiência, fixa na linha do tempo em t_1 , é apreendida por atos temporalmente sucessivos. Variando a distância temporal entre o ato atual e experiência em t_1 , varia a presentidade da última. A presentidade não é qualidade da experiência, mas da relação entre ato e experiência. A crítica de Dainton só seria válida se atos sobrepostos apreendessem a experiência em t_1 *ao mesmo tempo* atribuindo-lhe, cada um deles, presentidade diferente.

Se O_2 apreende *Mi* em t_1 , mas no *specious present* de t_2 , para Dainton é forçoso admitir não estar O_2 apreendendo a experiência originariamente apreendida por O_1 , mas sua representação.

Mas, se O_2 não é uma apreensão do *Mi* originalmente percebido, ele é uma apreensão do que? Parece haver apenas uma resposta: um tipo de *representação* do *Mi* percebido originalmente, uma representação que é simultânea a O_2 . (2000; 147)

Assim, Dainton acusa Broad de antirrealismo representacional. Ele argumenta contra a percepção do passado imediato: Das fenomenologias da temporalidade apregoando a percepção do passado imediato é forçoso deduzir a percepção da sucessão dada pela relação entre um elemento perceptivo (percepção discreta do presente) e um mnêmico (a

representação do passado imediato). Logo, não há em Broad percepção da sucessão em sentido estrito.

A questão de Dainton é relevante. Se o passado imediato é dado à percepção, seria na forma de representação? Mas Dainton não se restringe a questionar, ele lança o veredito: Não é possível ao passado imediato ser dado à percepção a não ser como representação. Alva Nöe (2012), por exemplo, fornece uma alternativa. Apreendem-se as referências do presente ao passado, anexando-lhe um significado remoto. Há a percepção do presente referenciado ao passado. Por acaso Broad não poderia ser lido semelhantemente?

Não poderia. Broad não desenvolve a questão. Sua formulação é simples em demasia. Ele torna o óbvio inteligível, já sendo isso bastante para uma temática enigmática. Não é possível ir além sem ultrapassar o texto do autor. Para criticar Broad, basta reconhecer a incompletude de sua fenomenologia da temporalidade. As proposições de Dainton e Nöe são prováveis, mas inválidas caso apresentadas como exegese de Broad.

Para Dainton, a função do antirrealismo representacional é acomodar o princípio da consciência simultânea, ou a premissa de o passado imediato ser percebido no presente. Ele acrescenta que a percepção acompanhada de representações do passado imediato, além de não fenomenologicamente discernível, é excessivamente complexa. Mas considera o problema não sendo tão grave em Broad como em Husserl. Mesmo assim, menciona três pontos, dois dos quais também são relevantes na análise de Husserl.

1 - *McTaggart's* desrespeita a restrição fenomenológica.

Pois, ao se mover para o que é, de fato, uma teoria representacional, Broad desistiu da ideia de que somos *diretamente* conscientes da mudança, ou, na verdade, de qualquer coisa que tenha extensão temporal. (2000; 148)

O gráfico cartesiano de *Scientific Thought* e *McTaggart's* representa a apreensão direta do passado imediato no presente. Que essa apreensão ocorra por representações, é uma leitura que extrapola o texto. E mesmo reconhecendo a diferença entre as representações do *specious present* e as legitimamente mnêmicas, Dainton persevera no mesmo ponto.

É verdade que os conteúdos dessas representações são estipulados como presentes na experiência de uma forma que os conteúdos que já passaram de um *specious present* não estão. Contudo, é evidente que a última teoria de Broad não se conforma tão bem à restrição fenomenológica como a primeira. Considerando esta, é literalmente verdade que somos diretamente conscientes do movimento e do repouso sensíveis, pois a experiência imediata se estende ao longo do tempo. De acordo com a teoria atual, nenhuma mudança ou duração pode ser experimentada como *completamente*

presente, já que a máxima presentidade é possuída apenas momentaneamente. Isso é fenomenologicamente suspeito. (2000; 148)

Se em *Scientific Thought é literalmente verdade que somos diretamente conscientes do movimento e do repouso sensíveis*, como Dainton pôde falar em conteúdos repetitivos? Não eram os conteúdos repetitivos uma falha na representação da percepção direta de movimento e repouso?

De acordo com a teoria atual, nenhuma mudança ou duração pode ser experimentada como completamente presente, já que a máxima presentidade é possuída apenas momentaneamente. Isso é fenomenologicamente suspeito. Tome a sequência *Dó-Ré-Mi*. Se as três notas apresentarem presentidade máxima, serão todas completamente presentes. Nesse caso, como entender tratar-se de uma sequência ao invés de um acorde? A percepção da sucessão é paradoxal por implicar o passado no presente. Em *McTaggart's*, Broad traz as notas de menor presentidade dadas à apreensão discreta da nota máxima em presentidade.

Extrapolando Broad atribuindo-lhe a distinção entre representações do *specious present* e representações usuais, mas sem dela dar conta, Dainton prefere responsabilizá-lo pelo problema.

... Broad está introduzindo um novo tipo de experiência que o senso-comum não reconhece: um tipo intermediário entre a experiência imediata e a que é lembrada ou imaginada. (2000; 148)

Dainton supõe que Broad poderia se defender alegando ser um erro pensar sermos conscientes do movimento como somos de cores e formas. Mas Dainton considera essa estratégia suspeita.

A suspeita é que na medida em que não há base fenomenológica sólida para postular este tipo estranho de experiência,³² ela esteja sendo introduzida para satisfazer um princípio ou outro. Talvez, o princípio em questão seja que apenas o que é estritamente instantâneo possa ser completamente presente à experiência. Como já vimos, esse princípio é questionável. (2000; 148)

Mas que outro propósito possuía Broad senão representar a consciência temporalmente estendida no presente discreto? À consciência discreta do agora é dado o passado imediato. Logo, apenas o evento discreto do *agora* pode estar completamente presente à

³² A experiência intermediária entre a imediata e a recordada ou imaginada.

experiência. Este é o *specious present*, representado graficamente com tanta competência por Broad. Apenas a suposição de o passado imediato ser dado ao agora discreto na forma de representações extrapola o texto do autor.

2 - *McTaggart's* não obedece ao princípio da amarra fenomenológica.

A teoria, portanto, falha em satisfazer o princípio da amarra fenomenológica: as fases sucessivas de um fluxo de consciência não são, nesta teoria, amarradas juntas pela experiência mesma. (...) Atos sucessivos não são conscientes uns dos outros (...) Parece, portanto, que a experiência falha em acomodar a unidade da *experiência* ao longo do tempo. (2000; 149)

Segundo Dainton, é possível concluir de *Scientific Thought* a apreensão de experiências numericamente indistintas por atos diferentes. Em *McTaggart's* isso não é mais possível, visto cada ato apreender a mesma experiência com diferente presentidade. Mas Broad, tanto em *Scientific Thought* quanto em *McTaggart's*, reconhecendo a continuidade da experiência, busca as bases fenomenológicas para sua representação como sucessão de pontos em linha reta. Para o autor, os gráficos cartesianos são representações abstratas, fenomenologicamente adequadas, mas não fenomenologicamente discerníveis. A “amarra fenomenológica” está dada na forma da experiência bruta, fenomenologicamente discernível. O objetivo de Broad é mostrar as bases fenomenológicas das abstrações a prescindirem-na.

3 - Os dois pontos acima são críticas de Dainton dirigidas a Broad e Husserl. O terceiro é específico a Broad. Trata-se de um questionamento sobre a presentidade. Não é possível identificar presentidade com intensidade sensorial. Sons de variadas alturas e cores de variado brilho e intensidade podem estar presentes à percepção. A presentidade se refere à temporalidade. Dainton reconhece o erro de confundir intensidade sensorial com temporalidade, mas não prescinde da analogia.

Mas há um óbvio problema com a sugestão de que diferentes graus de presentidade consistam em diferentes intensidades fenomenológicas. A presentidade é como o *tempo* deve se manifestar na experiência. Tome dois conteúdos, um com mais presentidade que o outro. O conteúdo possuindo o menor grau de presentidade vai parecer ocorrer *antes* do conteúdo possuindo o maior. A dificuldade aqui é que conteúdos do mesmo tipo mas com intensidade diferente são frequentemente experimentados em conjunto, simultaneamente. (...) Podemos escutar sons altos e baixos, do mesmo timbre e tom, simultaneamente. (...) Se diferenças na presentidade consistissem em diferenças na “força e vivacidade”, inevitavelmente estaríamos frequentemente equivocados - ou ao menos seriamente confusos - quanto à ordem temporal dos acontecimentos percebidos. (...) Devemos concluir que seria um equívoco identificar a vivacidade com a força e a vivacidade humeanas. (2000; 150)

Não está claro para Dainton como a diferença na presentidade implica temporalidade. E não está claro porque, mesmo prevenido contra a analogia, ele compara a presentidade com intensidade sensorial. Em outras palavras, Dainton entende a presentidade como uma qualidade fenomenológica suceptível a variações, como a cor e o brilho. E se a experiência de cores e brilhos de graus variados é presente, porque a variação na presentidade implica a diferença entre experiências presentes e imediatamente passadas?

Dainton conclui ser a presentidade uma qualidade *sui generis*, mas não a encontra na experiência.

... quando escutamos um som enquanto enxergamos uma cor, somos conscientes das características visuais e auditivas desses conteúdos, mas não somos conscientes de nenhuma característica fenomenológica que seja comum a ambos. (...) Assim, o problema é que não parece haver mesmo nenhuma propriedade do tipo. (2000; 150)

Poderia ser apontada, segundo Dainton, a impossibilidade de sermos conscientes da experiência desaparecendo na direção da ausência de presentidade.

...esse “desaparecer no passado” é mais um postulado da teoria de Broad que outra coisa qualquer encontrada na experiência. (2000; 150)

A presentidade não é qualidade da experiência, Dainton está correto neste ponto. Trata-se de qualidade da relação entre experiência e ato. Isso resolve o problema.

2.7 - Considerações Finais

Diante do que lhe parece uma noção confusa, Broad objetiva tornar inteligível o *specious present* representando-o graficamente. Para a intrigante ideia do passado imediato dado à percepção, ele encontrou uma saída clara e elegante. A representação cartesiana do *specious present*, tornando-o inteligível, é adequada, apesar de não fenomenologicamente discernível. Os gráficos de Broad representam a temporalidade tal qual experimentada, pois a imagem da linha correndo da esquerda à direita é adequada à experiência temporal. Mas a divisão da temporalidade em atos e experiências discretos, mesmo fundamentada,³³ não é fenomenologicamente discernível.

³³ Em *Scientific Thought*, esta fundamentação é dada pela abstração extensiva; em *McTaggart's*, por exemplos da experiência cotidiana.

Broad saiu-se muito bem. Tornar inteligível noção tão paradoxal é um grande feito. Mas seus méritos terminam aí. Ele dá representação à percepção da sucessão sem esclarecer sua possibilidade. Com efeito, não satisfaz nenhum dos *desiderata* introdutórios. Mas nos deixa como grande legado o *insight* sobre os gráficos cartesianos, mesmo adequados à experiência, serem inapropriados a uma fenomenologia da temporalidade a buscar representações fenomenologicamente discerníveis.

Das críticas de Dainton, nenhuma me parece procedente. Entre elas, a mais problemática imputa às representações cartesianas de Broad extensões distintas para atos e experiências, porquanto nisso confunde-se temporalidade e tempo cronológico. Nos gráficos do autor, atos e experiências são discretos. Mas a experiência cronologicamente discreta é fenomenologicamente estendida. Atos apreendem diretamente apenas uma experiência discreta. Nela, faz-se dado o passado imediato. Pede esclarecimento a forma como o passado imediato é dado à percepção, pois disso depende uma fenomenologia da temporalidade adequada. Broad nada esclarece nesse sentido, mas Dainton apressa-se em imputar-lhe certo antirrealismo representacional.

Broad é bastante ciente de pressupor o que deveria ser explicado. Definir o presente pelo percebido, o passado pelo recordado e o futuro pelo antecipado é pressupor o que deve ser explicado. O percebido ainda não pode ser lembrado, e o lembrado já foi percebido. Se a experiência é presente, sua evocação é futura; se a evocação é presente, a percepção é passada. Se a antecipação é presente, tanto a percepção quanto a evocação são futuras. Definindo a temporalidade pela relação entre percepção, memória e antecipação, transferimo-la da experiência aos atos, sem esclarecê-la.

Agora, é claro que todo evento que entra no conhecimento de O possui estas duas relações incompatíveis com O, embora, como já frisamos, ele os possua em tempos diferentes. Ele pode primeiro perceber mas não relembrar o evento, e pode lembrá-lo mas não percebê-lo. Assim, essas características cognitivas não são suficientes para distinguir um evento passado de um evento presente, uma vez que todo evento que O conhece possui *ambas* as relações com ele. Se considerarmos, em acréscimo, que um evento sempre possui uma relação de percepção com O antes de uma relação de memória, estaremos dizendo apenas que o evento de relembrar alguma coisa está presente quando o evento de percebê-lo já é passado, e estaremos simplesmente definindo o presente e o passado para os *objetos* de O em termos do presente e passado de seus *atos* cognitivos. (1923; 61)

Todo evento é, foi e será “agora”, possuindo as três características de passadidade, presentidade e futuridade. Num determinado ponto na linha do tempo, apenas um evento é presente; à direita todos são futuros e à esquerda passados. Contudo, sem tomar qualquer

ponto como referência, nenhum evento terá posição temporal definida. Todos possuirão passadidade, presentidade e futuridade, embora nenhum possa ser passado, presente e futuro ao mesmo tempo. Logo, para esclarecer a temporalidade, é preciso lidar com dois paradoxos:

A dificuldade sobre passado, presente e futuro em geral pode ser resumida em dois paradoxos intimamente conectados: (i) Todo evento possui as três características, e no entanto elas são incompatíveis umas com as outras. E (ii) os *eventos* mudam no curso do tempo com respeito a essas características. (1923; 61-2)

Como um evento presente pode passar se passado e presente são incompatíveis? E se os eventos mudam no tempo, a mudança não explica a temporalidade, por já implicá-la.

Vemos então que a tentativa de reconciliar as qualidades temporais incompatíveis do mesmo evento apelando para a mudança, no sentido comum da palavra, é tanto circular quanto inefetiva. A circularidade se torna particularmente evidente quando colocada na seguinte forma: As mudanças das coisas são mudanças *no* Tempo; mas a mudança de eventos ou de momentos do futuro, passando pelo presente, até o passado, é uma mudança *do* Tempo. Dificilmente podemos esperar reduzir mudanças do Tempo em mudanças no Tempo, já que o Tempo precisaria então de outro Tempo para mudar, e assim até o infinito. (1923; 64-5)

Temporalidade é a mudança nas determinações temporais de eventos. Por isso não se explica a temporalidade reduzindo-a à mudança. É preciso explicar a mudança.

3 - O DIÁLOGO DE DANTON COM HUSSERL

Introdução

Edmund Husserl nasceu em Prossnitz, na Morávia, antigo Império Austríaco, hoje Prostejov, na República Tcheca. Dedicou-se à Fenomenologia, considerando a temporalidade sua temática fundamental, e a mais difícil. A coletânea de seus trabalhos sobre fenomenologia da temporalidade faz-se de manuscritos jamais preparados por ele à publicação, preservando o aspecto de reflexões ainda não plenamente desenvolvidas. Logo, compreendê-los não é tarefa fácil.

A *primeira* seção deste capítulo traz a leitura de Dainton sobre a fenomenologia da temporalidade husserliana. Porquanto Husserl apoia-se nas falhas de Brentano, Dainton o acusa de não superá-las ele próprio. As críticas de Husserl baseiam-se em transcrições das aulas e cursos de Brentano. Logo, a *segunda* seção sintetiza as principais críticas dirigidas por Husserl a Brentano, e a *terceira* traz as críticas de Dainton a Husserl.

A crítica de Dainton é esquemática, apresentando-nos linearmente um pensador de pontos de vista multifacetados. A *quarta* seção traz um apanhado dos diversos vieses de Husserl sobre os tópicos criticados por Dainton. Se por vezes Husserl faz jus às suas críticas, por outras as desqualifica, revelando-se sem fundamento a linearidade do Husserl apresentado por Dainton. A *quinta* apresenta as mudanças posteriores em sua fenomenologia da temporalidade, e a *sexta* traz algumas considerações finais.

3.1 - Exposição de Dainton Sobre Husserl

Os textos de Husserl sobre a consciência interna do tempo não foram preparados, pelo autor, à publicação. Por consequência, falta-lhes a clareza só alcançada com o cuidado dedicado a tornar um texto inteligível a terceiros. Além do mais, são numerosos, redigidos ao longo de décadas, e carecem de coesão. São repetitivos, lacônicos, obscuros, e por vezes contraditórios. Comentar a fenomenologia da temporalidade husserliana é um trabalho difícil e perigoso. É fácil cometer-lhe injustiças, imputando-lhe teses contraditadas logo a seguir.

Dainton apresenta em linhas gerais o primeiro período da fenomenologia da temporalidade husserliana.

Um fluxo de consciência consiste numa sucessão compacta de experiências momentâneas. Cada uma dessas experiências momentâneas contém a representação

da extensão precedente do fluxo. Na medida em que uma experiência momentânea dá lugar a outra, essas representações mudam de maneira sistemática, tal que itens fenomenológicos parecem ocorrer no presente imediato e então afundar no passado. (2000; 151)

Em cada experiência discreta está dado o passado imediato, sistematicamente modificado com o tempo.

... Husserl estabelece uma distinção clara entre a experiência presente e a representação de experiências recentes, que ele denomina “retenções” (ou “memória primordial”).³⁴ Cada experiência momentânea compreende uma *impressão primordial* momentânea e uma sequência de representações simultaneamente apreendida, as modificações retencionais das impressões primordiais precedentes. A impressão primordial é o “ponto de partida”: é aqui que toda a experiência dos objetos temporalmente estendidos se origina. (2000; 151)

O presente discreto já é o passado recente retido pela consciência a apreender o agora no momento seguinte. Ao passado imediato dado à percepção, Husserl denomina *retenção* ou *memória imediata*. A *impressão primordial* denomina a dimensão sensorial da percepção. A retenção constitui-se pela sequência de impressões primordiais precedentes. Impressões primordiais recentes dadas à percepção sofrem a *modificação retencional*. A impressão primordial atual não sofre modificação; nela está dado o evento presente.

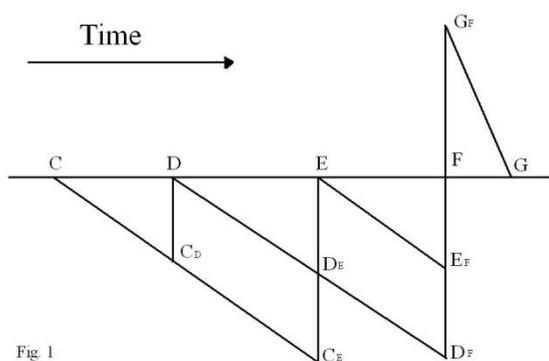


Fig. 1

Figura 8

A impressão primordial é discreta, e vem logo seguida por outra. Mas não se perde; é retida e dada como passado imediato à percepção na apreensão da impressão primordial seguinte. Cedendo, por sua vez, esta impressão primordial seu lugar a outra, a retenção da primeira se modifica: é dada à percepção recuada um

momento, afundando-se no passado imediato à medida em que as impressões primordiais se sucedem, até não mais disponibilizar-se à consciência retencional.

Na Figura 8, CG representa a sucessão de impressões primordiais. F é a impressão primordial atual. As verticais descendentes representam as retenções dadas junto à cada impressão primordial. A impressão primordial D, retida em E como D_E, está dada junto à

³⁴ A expressão “memória primordial” era usada nos primeiros escritos de Husserl; “memória imediata” é a expressão mais comum posteriormente.

C_E , retenção da impressão primordial anterior, C . D_F é a retenção de D dada junto à impressão primordial atual F . Na passagem de E a F , D_F está abaixo de D_E . A descida de D na linha retencional representa seu “afundar” no passado. A retenção é mais recente quanto mais próxima de CG estiver.

Para Dainton, as linhas verticais esquematizando as retenções representam o *specious present*, segundo o conceito:

...aquela extensão do passado que está disponível - de alguma maneira - à consciência atual. (2000; 152)

A leitura de Dainton é aceitável. Contudo, se a linha das retenções representa o *specious present*, de antemão exclui-se a possibilidade de imputar a Husserl o “princípio da consciência simultânea”. A linha de retenções FDF toca a reta CG num único ponto, o da impressão primordial discreta F . Logo, apesar de, fenomenologicamente, as retenções serem temporalmente estendidas, sua duração cronológica é discreta, semelhantemente ao suposto ato de apreendê-las dadas junto à impressão primordial. Este fato é ainda mais evidente no gráfico de Husserl que nos de Broad.

Dainton aponta um dado importante: Não afundam no passado apenas impressões primordiais discretas, mas totalidades temporalmente estendidas. Suponha o intervalo DE representando a breve nota Mi . Esta experiência é descritível como a sequência contínua de impressões primordiais DE . Contudo, dada junto a cada impressão primordial está a “cauda de cometa”, gradualmente crescente, das retenções. A cada nova impressão primordial, uma porção maior da nota se faz passada, aumentando em extensão sua consciência retencional. Após E , a nota em sua totalidade está retida. Mas

Depois de F , a experiência de Mi não estará mais retida como um todo; em certo ponto, apenas as partes mais recentes de Mi estarão retidas, até que nenhuma mais esteja. A partir deste ponto, nenhuma parte de Mi restará na consciência “impressional”; a experiência estará agora acessível apenas à memória (2000; 153)

A extensão da retenção é limitada. Em F , DF é o último ponto retido. Logo após F , DF estará acessível apenas à memória, e assim sucessivamente, até toda a extensão DE sofrer o mesmo fim.

Antecipações de impressões primárias próximas, as *protensões*, também são dadas à percepção. Na figura 8, FG_F representa a protensão do intervalo FG . Os pontos de FG_F mais próximos a F representam antecipações mais imediatas.

Há diferenças entre retenções e protensões. Retenções são formadas pelo passado imediato;³⁵ já as protensões não correspondem necessariamente ao futuro imediato. Protensões antecipam possibilidades, sem decidir entre elas. E porquanto Husserl não enfatiza as protensões, Dainton se autoriza ao mesmo.

Mas, na medida em que Husserl não dá grande ênfase ao aspecto protensional da experiência, também não devo eu dar. (2000; 153)

A impressão primordial é apreendida junto à retenção e à protensão. Logo, aos *atos de apreensão* são dadas totalidades temporais possivelmente contendo uma nota musical inteira ou algumas delas em sucessão, por exemplo. Cada um apreendendo uma impressão primordial junto à retenção e à protensão, passando o ato à consciência retencional seu todo será dado à percepção. Husserl unifica a consciência ao nível do conteúdo e dos atos.

... estamos cientes não apenas do fluxo de conteúdo que passa pela nossa consciência, mas também de que nossa consciência é ela mesma contínua. (...) Husserl certamente reconhece a necessidade de unificar a consciência tanto no nível dos conteúdos quanto dos atos. (...) A consciência é então unificada, ao longo do tempo, no nível dos atos assim como no dos conteúdos. (2000; 153-4)

Dainton aponta em Husserl o intento de unificar ato e conteúdo na estrutura da consciência. Contudo, imputando ao autor o “princípio da consciência simultânea” em desobediência ao “princípio da concorrência presentacional de atos e conteúdos”, Dainton julgará insatisfatória a unificação por ele proposta.

3.2 - Crítica de Husserl a Brentano

A fenomenologia da temporalidade husserliana padece dos mesmos erros apontados por Husserl em Brentano, segundo Dainton. Para Husserl, Brentano coloca o seguinte problema: O percebido permanece presente mesmo depois de cessado o estímulo neural, mas sofre modificações, aparecendo como passado imediato. Como explicar isso?³⁶

Quando vemos, ouvimos ou percebemos alguma coisa de algum modo, sempre acontece que o que percebemos permanece presente a nós por um tempo, mas não

³⁵ Para Dainton, Husserl é partidário da tese bipolar da consciência. Logo, Husserl distingue em cada experiência o ato e seu conteúdo. Segundo Dainton, o conteúdo da impressão primordial é sensorial; o da retenção e o da protensão, representacional.

³⁶ Husserl baseou suas críticas a Brentano em transcrições de aulas e outros textos aos quais ele não faz referência. Logo, não foi possível o acesso ao material original do autor. Apenas a leitura de Husserl sobre a fenomenologia da temporalidade em Brentano será tratada nesta seção.

sem sofrer modificações. Fora outras modificações, como as em intensidade e completude, que ocorrem em maiores ou menores graus observáveis, devemos sempre confirmar ainda outra mudança distintamente original: especificamente, que alguma coisa que permanece na consciência dessa maneira aparece a nós como mais ou menos passado, como empurrado para trás no tempo, por assim dizer”. (1991; 11)

Na percepção de uma nota musical, a precedente não desaparece sem deixar rastros. Caso contrário, apenas o presente discreto seria consciente, não havendo percepção da sucessão. Mas a permanência não modificada das notas precedentes na consciência resultaria num acorde, não em sucessão melódica. Para notas simultaneamente conscientes serem percebidas em sucessão, elas precisam sofrer uma modificação.

A proposta de Brentano, segundo Husserl: Depois de cessado o estímulo, ele gera uma representação similar a si e temporalmente modificada. Essa determinação temporal modifica-se constantemente, engendrando a representação da melodia no tempo à medida em que as notas se sucedem. O fenômeno ocorre assim: O estímulo da nota musical é percebido agora. Uma vez cessado, a representação da nota gera outra, semelhante a si, mas não perceptiva. É um produto da fantasia³⁷ determinado como passado imediato, mesmo dado ao presente. A representação fantasiosa é idêntica à percebida, a não ser por sua determinação temporal. Ela gera então uma terceira, também semelhante a si, de determinação temporal um pouco mais remota relativamente à precedente.

É, portanto, uma lei universal que uma série contínua de representações seja presa por natureza a cada dada representação. Cada representação pertencente a essa série reproduz o conteúdo da precedente, mas de tal forma que ela sempre afixa o momento do passado na nova representação. (1991; 12)

Segundo Husserl, para explicar esse fenômeno, Brentano se apoia no que ele denomina “lei das associações originais”, na geração de representações por representações, anexadas umas às outras de acordo com uma lei invariável, sem mediação, e dadas à percepção.

³⁷ Para Alberto Marcos Onate, a imaginação em Husserl é dependente da percepção: O imaginar sobre o objeto X é produzido pela percepção do objeto X e a acompanha. O fantasiar, por sua vez, é o imaginar a operar independentemente do estímulo, não dependendo da percepção. Nas palavras do autor: “A imagem física, enquanto objeto efetivo inerente ao campo perceptivo, funciona como suscitador, ponto de partida e de passagem das representações imaginativas estritas. A imagem fantástica exclui qualquer vínculo instaurador com a efetividade, com o campo perceptivo possível. No primeiro caso, o conteúdo sensível presente diz respeito às sensações; no segundo caso, refere-se aos fantasmas”. (2010; 361) Nesse sentido, para Husserl, a temporalidade em Brentano é um produto da fantasia. Pois a representação determinada como passado imediato é produzida após a cessação do estímulo; e a passagem da percepção à fantasia não se apoia no estímulo.

Brentano acreditou ter encontrado a solução nas associações originais, no “vir-a-ser” de representações mnêmicas imediatas, quer dizer, daquelas representações que, de acordo com uma lei invariável, se anexam umas às outras, sem qualquer mediação, às representações reais. (1991; 11)

Na passagem da percepção à fantasia, a determinação temporal da sensação muda continuamente. A cada momento, o evento uma vez presente é empurrado mais e mais para trás. As modificações temporais não se produzem por estímulos, e não são sensoriais. O estímulo produz o evento presente. Uma vez cessado, o evento passa, gerando de si representação fantasista com determinação temporal modificada. Essa, por seu turno, gera outra, nova, a ela anexada, e assim sucessivamente. Segundo a leitura de Husserl, Brentano nega a percepção da sucessão e da mudança. John Brough (1972; 301) sintetiza a crítica de Husserl a Brentano em termos similares aos de Dainton contra Husserl:

A fatia perceptual deve também ser consciente de fases passadas e futuras do objeto. E essa consciência deve ser autenticamente *perceptual* no caráter para que a *percepção* da sucessão ocorra nela. Na verdade, Husserl argumenta que Franz Brentano negou a percepção autêntica de objetos temporais precisamente porque ele restringiu o sentido de percepção à percepção da fase do agora apenas. A consciência de fases passadas ou futuras do objeto, de acordo com Brentano, seria mnêmica ou imaginativa em caráter, não perceptual. Assim, alguém perceberia a nota C como agora e ao mesmo tempo lembraria as notas A e B, da mesma forma em que alguém lembraria uma melodia ouvida uma semana atrás. A consciência de um objeto temporal seria principalmente memória e expectativa, e apenas numa pequena parte percepção. Ninguém poderia alegar perceber mais de uma única nota de uma melodia, se tanto.

Se há percepção da sucessão, há percepção do passado imediato, mas, segundo a leitura de Husserl sobre Brentano, isso não passaria de uma ilusão mantida pela vivacidade da associação original.

Com a passagem à fantasia, a sensação recebe um caractere temporal continuamente em transformação; assim, de momento a momento, o conteúdo aparece como empurrado mais e mais para trás. Mas, essa modificação não é mais sensorial; ela não é produzida pelo estímulo. (...) Brentano denomina essa continua anexação de representações temporalmente modificadas à uma dada representação de “associação original”. (...) Acreditamos escutar uma melodia, e que, portanto, o que ainda escutamos acabou de passar, mas isso é apenas uma ilusão procedente da vivacidade da associação original. (1991; 14)

Para Husserl, a tese de Brentano implica a irrealidade das determinações temporais; somente o presente discreto é real.

De acordo com Brentano, os predicados temporais em modificação são irrealis; apenas a determinação do agora é real. (1991; 16)

Husserl se surpreende por Brentano não levar em consideração a distinção entre o tempo percebido e o fantasiado.

Agora, é de todo extraordinário que em sua teoria da intuição do tempo Brentano não leve em consideração toda a diferença entre a percepção do tempo e a fantasia do tempo, uma diferença que se impõe sobre nós aqui e que não poderia ter sido desconsiderada. (1991; 17)

A tese de Brentano é problemática para Husserl num sentido mais profundo. Para Brentano, a fantasia modifica temporalmente representações produzidas originalmente pelo estímulo sensorial. Logo, a temporalidade da representação presente é também produção do estímulo. Modificações ulteriores operadas pela fantasia não alteram o fundamento sensorial da temporalidade. E modificações sensoriais são sempre presentes; não abandonam a consciência, e por isso jamais “passam”; determinam-se como “passado”, mas ocorrem agora.³⁸

Uma nota experimentada acabou de soar; ela é renovada através da associação original e, na medida em que seu conteúdo é considerado, continuamente mantido na consciência. Mas isso significa: X não é passado de forma alguma (de qualquer modo, afora às diminuições em sua intensidade) mas permaneceu presente. A grande diferença consistiria no fato de a associação ser supostamente criativa e assim adicionar um novo momento chamado “passado”. Esse momento se obscurece e muda continuamente, e de acordo com o grau da mudança, X é mais ou menos passado. Assim, o passado, na medida em que cai na esfera da intuição original do tempo, deve ao mesmo tempo ser presente. O momento temporal “passado” deveria ter que ser um momento presente da experiência no mesmo sentido do vermelho que experimentamos agora mesmo - o que certamente é um absurdo óbvio. (1991; 18)

³⁸ Para Husserl, na fase inicial de seus escritos, os conteúdos da consciência eram imanentes a ela e “animados” pela apreensão. Por exemplo, o rosa não é imaneente ao objeto rosa, mas à consciência. A apreensão de um porquinho rosa anima o rosa na consciência. Semelhantemente, nenhuma experiência é determinada temporalmente em si mesma. Segundo Brough: “As duas teses discutidas acima - que conteúdos imanentes são materiais neutros e que a referência intencional específica deriva do caráter da apreensão que anima o conteúdo - serão operativas na interpretação esquemática da teoria do tempo. Assim, a apreensão exercerá papel decisivo na determinação de se a consciência constituída é a consciência do agora, consciência de fases passadas do objeto ou consciência de fases ainda por vir. Na verdade, ainda em 1901, no curso das discussões da teoria de Brentano de que a origem da consciência do tempo e a distinção entre o que é conhecido com o agora e o que é conhecido com o passado deveria ser buscada no conteúdo, Husserl escreve que “Estou inclinado a situar a distinção num modo de aprecepção”. E Husserl está assim inclinado porque ele acredita que os conteúdos são desprovidos de toda determinação temporal - eles não são nem agora, nem passado e nem futuro. Considerados em si mesmos, eles são simplesmente materiais não temporais para a construção da apreensão da constituição do tempo”. (1972; 304)

A anexação da determinação “passado” a um evento não é suficiente para fazê-lo “passar”. Ao invés de determinações temporais, poderíamos falar em sinais temporais? Para Husserl, isso proveria apenas uma nova palavra. A temporalidade ainda não estará analisada. Permanece não explicado como ela é dada por esses sinais, ou como as determinações temporais diferem das determinações sensoriais.³⁹

3.3 - *Crítica de Dainton a Husserl*

Para Dainton, Husserl não superou os problemas apontados por ele próprio em Brentano. São novas palavras para velhos problemas.

Em primeiro lugar, ele alega que Brentano não permite a distinção entre a mudança diretamente experimentada e meramente imaginá-la ou lembrá-la. Isso porque ele localiza nossa experiência imediata da mudança no reino das representações da “fantasia”, semelhante à imaginação, ao invés de em seu lugar adequado, nossa experiência imediata. (...) Em segundo lugar, ele pergunta: como podem as representações de S produzidas pela associação original produzirem a impressão que S é passado ao invés de presente, uma vez que as representações são sempre apreendidas como simultâneas à experiência presente? Como poderia qualquer característica *qualitativa* pertencente a um item ocorrendo presentemente na consciência resultar na experiência desse item como ocorrendo no passado ao invés do presente? Em resposta à replica de que a característica em questão é um “sinal” do passado, Husserl é destrutivo: “Mas isso apenas nos provém com uma nova palavra”, deixando inexplicado como “uma consciência supostamente presente se torna relacionada a um novo agora” (1991; 19). (...) Dado que Husserl estava claramente ciente da força dessas objeções, é estranho concluir que sua própria teoria pareça vulnerável a elas. (2000; 154-5)

Para Dainton, as impressões primordiais foram introduzidas para marcar a diferença fenomenológica óbvia entre a experiência imediata e a representada; lembrar ou imaginar não é o mesmo que perceber. Mas a experiência direta da duração e permanência é dada pela matriz retencional, não pela impressão primordial, discreta e incapaz de sustentar a experiência de sucessão. Logo, é necessário negar em Husserl a consciência direta da mudança, enquanto a das cores, por exemplo, é dada na impressão primordial.⁴⁰

Uma vez que as impressões primordiais são momentâneas, não há consciência da mudança e da continuidade aqui, pela razão familiar de uma sucessão de impressões ser diferente de uma impressão da sucessão. Como consequência, Husserl parece se

³⁹ “Seriam esses momentos, talvez, não os momentos temporais eles mesmos mas, ao invés, sinais temporais? Mas isso nos provém apenas com uma nova palavra. A consciência do tempo continua sem análise: permanece inexplicado como a consciência do passado se constitui com base nesses sinais, ou em que sentido, de que maneira, e através de que apreensões esses momentos experimentados funcionam diferentemente dos momentos da qualidade, e funcionam de forma que a consciência que supostamente é agora se torna relacionada ao não agora”. (1991; 19)

⁴⁰ Ou seja, Dainton acusa Husserl de “antirrealismo representacional”.

comprometer com a negação de que somos diretamente conscientes da mudança como somos das cores (que presumivelmente podem ser apreendidas no nível da impressão primordial), uma negação que é fenomenologicamente suspeita. (2000; 155)

Evocando as críticas de Husserl a Brentano, Dainton pergunta: Como as retenções podem dar o passado imediato? A resposta de Husserl, segundo o autor: Retenções são um tipo distinto de experiência; diferem das sensações, das fantasias e recordações,⁴¹ porquanto seu conteúdo é percebido⁴² como passado. Diferentemente da memória e da imaginação, seu conteúdo é distintamente real e presente, ao invés de passado ou irreal. Retenções presentificam o passado imediato, dando-o à percepção; a memória, mesmo presente, representa o passado *no* passado.

Diferentemente da memória e da imaginação, seu conteúdo é distintamente real e (numa maneira de falar) presente, ao invés de passado ou irreal. As retenções *apresentam* o passado, a memória o *representa*. (...) As retenções geram a experiência original de conteúdos ocorrendo e afundando no passado do qual a memória subsequente fornece representações. (2000; 155)

Dainton, evocando o comentário de Husserl sobre Brentano, pergunta: Não seria a solução de Husserl meramente verbal?

Tudo isso é bom e tudo mais; porém, lembrando o comentário de Husserl sobre a teoria de Brentano, precisamos perguntar: até que ponto essa explicação é meramente verbal ao invés de real? (2000; 155)

Para Husserl, as retenções possuem as propriedades necessárias para cumprir seu propósito. Embora ocorram no presente, dão à percepção o passado. Como isso é possível? - pergunta Dainton.

Husserl nos diz o que a retenção não é, e o que ela faz, mas não fornece qualquer explicação de como ela realiza o que faz. (2000; 155-6)

⁴¹ Dainton parece não trabalhar a distinção entre fantasia e imaginação em Husserl. O autor não distingue as produções imaginativas estritas das fantasiosas. Para ele, a imaginação é a faculdade das fantasias e imagens mnêmicas: “Lembrando as críticas de Husserl a Brentano, como podem essas retenções apresentar P como estando no passado? A resposta de Husserl: as retenções são um tipo realmente distinto de fenômeno experiencial. São distintas tanto das sensações “cruas”, na forma de impressões primordiais, quanto das imagens mnêmicas e fantasmas, os produtos da imaginação”. (2000; 155)

⁴² Dainton também parece não trabalhar a relação entre intencionalidade e percepção. Husserl desejava se afastar da noção “passiva” de consciência paradigmática das escolas de psicologia empíricas. Segundo essa concepção, a percepção é um efeito da ação do objeto sobre o sistema nervoso central. Para Husserl, a consciência, estudada num viés fenomenológico, se dirige ao objeto, intencionalmente, mesmo esse direcionamento sendo experimentado involuntariamente. Logo, na percepção de X, a consciência se dirige intencionalmente a X. cf. (ZAHAVI, 2003)

Para Dainton, o complexo de retenções, impressão primordial e protensões não é fenomenologicamente discernível. Ele aponta duas questões a serem discutidas: O problema dos conteúdos perceptivos que demoram a desaparecer e o entulhamento da consciência.

... deixe-nos colocar uma questão mais direta: é possível detectar em nossa própria experiência o postulado complexo de retenções, impressões primordiais e protensões na performance de sua intrincada dança? Não é de forma alguma óbvio que podemos. Há dois principais problemas aqui: o dos *conteúdos perceptivos que demoram a aparecer* e o *entulhamento da consciência*. Começemos pelo problema dos conteúdos perceptivos que demoram a aparecer. (2000; 156)

Segundo Dainton, o percebido abandona a experiência de forma limpa, sem deixar resíduos, oferecendo-se imediatamente à memória. O estalar de dedos é ouvido, e nada mais; não é dado, no momento seguinte, como passado imediato à percepção. Possivelmente, notar-se-á um eco, nada mais que a reflexão das ondas sonoras dada à percepção, não retenções do passado imediato. Cerrando os olhos após breve exposição à luz, restará certa imagem residual, diretamente experimentada, não a retenção no sentido husserliano.

Uma imagem residual representa a experiência que a precedeu apenas da forma mais vaga, e é diretamente experimentada. De acordo com Husserl (e Broad), experiências momentâneas desfrutam seu momento de consciência completa, e então escorregam p'ra lá, tornando-se menos e menos presentes antes de desaparecer por completo - apenas então, após terem abandonado a percepção direta completamente, podem elas aparecer à guisa de memórias ordinárias. Isso não parece acontecer assim. Os conteúdos partem da experiência imediata de forma limpa, sem deixar resíduos, e se tornam imediatamente acessíveis à memória. (2000; 157)

Dainton considera sua objeção ingênua, dada a sofisticação da teoria husserliana. Poderiam alegar tenha ele falhado em notar a retenção devido à sua brevidade. Mas se retenções são breves a ponto de não serem notadas, para que postulá-las?

Mas essa resposta está aberta a uma objeção óbvia: se retenções tem uma vida tão curta a ponto de não serem notadas, por que postulá-las, primeiramente? (2000; 157)

Eu acrescentaria: Como retenções tão curtas sustentariam na consciência a sucessão de eventos cuja duração extrapola o mínimo necessário à percepção?

Para Dainton, caso a fenomenologia da temporalidade husserliana fosse adequada, a consciência ficaria entulhada até a insuportabilidade, porquanto não apenas impressões primordiais são retidas, mas atos totais formados por impressão primordial, retenção e protensão. A retenção de um ato completo é por sua vez retida no momento seguinte, anexada à retenção do ato completo atual etc. Logo, este complexo não é fenomenologicamente discernível. Ao contrário, a percepção do evento presente é limpa.

... uma consciência que contenha esse grau de complexidade interna estaria congestionada com conteúdos diferentes até o nível de um pesadelo. É manifestamente óbvio que na percepção de uma simples nota nossa consciência é marcadamente *clara*: tudo de que somos conscientes é da nota como um item auditório que perdura. (2000; 158)

A complexidade desta fenomenologia da temporalidade deixou perplexo seu próprio autor.⁴³ Mas Husserl alegou misturarem-se uns aos outros, tornando-se indistinguíveis, os *continua* de retenções. Segundo Dainton, Husserl não explica essa mistura, vulnerabilizando sua teoria. Não sendo fenomenologicamente discernível, por que postulá-la? Os aspectos basilares da fenomenologia husserliana são meramente teóricos para Dainton, e extrapolam o dado fenomenológico.⁴⁴

3.4 - Retenção e Percepção em Husserl

Mesmo reconhecendo a complexidade da fenomenologia da temporalidade husserliana, possivelmente Dainton a simplificara em demasia. Indubitavelmente, suas críticas respaldam-se em passagens do autor, mas Husserl tece múltiplos pontos de vista sobre o mesmo tema, sendo necessário tê-los todos em mente num comentário justo. A seguir, apresentarei alguns desses pontos. O propósito desta seção é contextualizar as passagens de Husserl sublinhadas pelas críticas de Dainton.

O próprio Husserl formulou objeções semelhantes às de Dainton. Além da reconhecida pelo próprio Dainton sobre o entulhamento da consciência, Husserl diferenciou as retenções de ecos sonoros e imagens residuais.

Não podemos negar, evidentemente, que os ecos existem. Mas, quando os reconhecemos e os distinguimos, podemos facilmente confirmar que eles obviamente não pertencem à retenção como retenção, mas à percepção. (1991; 33)

⁴³ “Isso não é um absurdo? Uma continuidade que inclui outros *continua*, mesmo infinitamente muitos *continua*, é possível”. (1991; 341)

⁴⁴ “A teoria procura explicar como nossa experiência é possível, mas ela faz isso apelando a formas de experiência que parecem não existir”. (2000; 159)

Em seus escritos iniciais, Husserl denominava a retenção de “memória primordial”. Retenção é uma espécie de memória, não a percepção sensorialmente enfraquecida, nem o afundar de eventos no passado. Não se trata da memória a representar - ou a *re*representar o passado - mas da consciência original do passado imediato dado à percepção. Memória é representação do passado antes imediato e percebido, retido; retenção é percepção do passado. Segundo J. Brough (1972; 31):

Ele [Husserl] assegura sua posição apontando para uma distinção fenomenológica evidente entre a memória de um evento ou ato ocorrido num momento relativamente remoto do agora real e a consciência de fases recém passadas de um objeto temporal que está sendo presentemente percebido. A intencionalidade do último é “consciência original do passado”, e pode legitimamente ser chamada de percepção, na medida em que percepção é “o ato no qual toda origem repousa, o que constitui a originalidade”. A memória, entretanto, que é memória no sentido comum de “*representação*” [*Representation*], “não coloca um objeto mesmo diante dos olhos, ao invés disso, apenas o representa [*vergegenwartigt*]...”. Através da consciência perceptual ou “originária”, o passado é ele mesmo *percebido* ou apresentado; através da consciência representacional, ele é simplesmente lembrado ou representado. Na verdade, a memória pressupõe a percepção - incluindo a percepção do passado - na medida em que o que é lembrado é intencionado como tendo sido percebido.

Porquanto as sensações são restritas à impressão primordial, para Husserl percepção não implica sensação, mas consciência original. O dado pela primeira vez à consciência é perceptivo; logo, retenção é percepção do passado imediato.

Claro que é verdade que a consciência perceptual de fases passadas *como* passadas difere da percepção do agora. Na última, a fase do objeto temporal é apresentada como agora, como “aqui mesmo”. Na percepção do passado, entretanto, a fase do objeto não é mais dada como agora, nem mesmo como aqui mesmo. Ela é, afinal de contas, uma fase passada. Mas é “ainda presente como recém passado” relativamente ao agora real; seu ser passado é “algo percebido”. (*ibidem*)

Na percepção do evento presente está dado seu passado imediato. O ato de percepção é único, mas nele diferem-se teoricamente a impressão primordial (o evento presente), a retenção (seu passado imediato) e a protensão (antecipação do futuro imediato). A memória representa não apenas o passado imediato, mas atos de percepção inteiros.

Mas, certamente pertence à essência da intuição do tempo que em cada ponto de sua duração (...) ela seja consciência *do que apenas acabou de ser* e não meramente consciência do agora pontual do objeto que aparece como perdurando. (1991; 33-4)

Se a retenção é mnêmica, não faz sentido o passado imediato disponibilizar-se à memória apenas depois de percorrida a via da retenção.⁴⁵ Nada impede ao passado imediato ser simultaneamente retido e recordado.

Muitas vezes acontece que enquanto a retenção de alguma coisa recém passada é ainda viva, que uma imagem reprodutiva da coisa emirja: mas, naturalmente, uma imagem da coisa como fora dada no agora pontual. Recapitulamos, por assim dizer, o que acabamos de experimentar. (1991; 64)

A retenção não é a via pela qual a experiência “afunda” no passado. Mesmo fazendo uso da metáfora, Husserl a critica. Pois uma metáfora não deve ser entendida literalmente.⁴⁶ Retenção é memória primordial, vivência original do passado. Para Husserl, retenções não são fenomenologicamente discerníveis, mas um produto da reflexão sobre a percepção.

Se refletirmos, apreenderemos a percepção não apenas como agora, mas como algo que evidentemente “tem sido”. Mas, a percepção se coloca diante de nós como a percepção que é notada e que especificamente tem o status de um objeto, enquanto o passado dessa percepção não se coloca diante de nós como algo notado. (1991; 296)

Porém - indago - se a retenção não é fenomenologicamente discernível, não tem sentido a expressão “consciência retencional”. Assim, é possível, ao final das contas, Dainton estar com a razão, por vias indiretas.

Retenção é memória; logo, em sentido estrito, não é percepção. Somente a impressão primordial é perceptiva. A retenção também não é sensorial. Mas, noutra perspectiva, retenção e protensão são fases da percepção.

⁴⁵ Entretanto, Dainton estaria correto se sua crítica fosse dirigida a Russell. Afirma o autor britânico sobre o processo de desaparecimento da sensação e sua transformação em imagem: “Uma sensação desaparece gradualmente, passando por gradações contínuas até o *status* de uma imagem. Essa retenção do passado imediato numa condição intermediária entre sensação e imagem pode ser chamada “memória imediata”. Tudo que pertence a ela está incluído, com a sensação, no que se chama de “*specious present*””. (1921; 126) Afirma o autor britânico sobre a disponibilidade de conteúdos para a evocação mnêmica: “A memória verdadeira, em oposição à “memória imediata”, se aplica apenas a eventos suficientemente distantes para terem chegado ao fim do processo de desaparecimento. Tais eventos, se são representados por alguma coisa presente, só podem ser representados por imagens, não por aqueles estágios intermediários que ocorrem entre sensações e imagens durante o período de desaparecimento”. (1921; 127)

⁴⁶ Husserl enfatiza não ser sensorial a continuidade do desaparecimento ou desvanecimento das sensações; portanto, retenção não é enfraquecimento sensorial. A relação entre retenção e impressão primordial não é de intensidade sensorial. “Mas, obviamente, essa continuidade de sobreamentos não é uma continuidade de *pontos sensoriais*. A fase sensorial correspondente à fase atual do som é a única fase sensorial pertencente a este agora. Sensações passadas não são armazenadas como sensações”. (1991; 290-1)

Para Husserl, a percepção não se restringe à sucessão das impressões primordiais; ela é intuitiva,⁴⁷ apreendendo o objeto por inteiro. A percepção de uma melodia ocorre com a apreensão de sua totalidade, quando apenas a nota final é presente. Logo, a percepção não se restringe ao agora.

Temos aqui dois sentidos de percepção em Husserl: A restrita ao agora, às sensações, à impressão primordial; e a intencionada à apreensão do evento temporal em sua totalidade. A distinção entre retenção, impressão primordial e protensão não é fenomenologicamente discernível, mas abstrata. Mas o presente momentâneo perceptivo pode ser entendido como presente discreto ou temporalmente estendido, a depender do enfoque teórico. No primeiro caso, restringir-se-á à impressão primordial; no segundo, compreenderá o *continuum* dela com retenção e protensão. Mas há *continuum* também entre percepção e memória.

Quando a nota começa a soar, eu a escuto como agora, mas enquanto ela continua a soar, ela apresenta sempre um novo agora, e o agora imediatamente precedente é transformado em passado. Portanto, em cada dado momento eu escuto apenas a fase realmente presente da nota, e a objetividade da nota inteira que perdura é constituída num ato contínuo que é parte memória, na menor de suas partes pontuais percepção, e nas partes posteriores expectativa. (1991; 25)

A distinção entre percepção e memória é também abstrata. Em suma, a percepção invade a memória, e vice-versa, não sendo possível delimitá-las fenomenologicamente.⁴⁸

A impossibilidade de discernir impressão primordial e retenção fenomenologicamente pode responder a crítica de Dainton quanto a negação, em Husserl, da percepção direta da sucessão. No entanto, o próprio Husserl estabelece a distinção entre a percepção da sucessão e a do vermelho.

A percepção do A que passou inclui a percepção de A? Certamente não na maneira em que a percepção do vermelho A inclui a percepção de A. (1991; 220)

⁴⁷ Para Husserl, intuição é sinônimo da clareza própria a uma apreensão completa. O objeto apreendido por inteiro é dado com clareza à percepção. A intuição não se reduz à dimensão sensorial, já incluindo a atribuição de sentido, porquanto do objeto intuído como um todo se forma um conceito claro e definido. Cf. ONATE, 2010; 352: “Reafirma-se assim o intuicionismo husserliano: há sinonímia entre intuição e clareza, bem como entre não intuição e obscuridade”.

⁴⁸ Para Russell, a retenção também é um campo indefinido entre sensação e imagem. Contudo, ao contrário de Husserl, não se trata de um campo onde sensação e imagem se confundem, mas preenchido por algo a conectar sensação e imagem, e diferente de ambas: “A memória imediata é importante tanto por prover a experiência da sucessão quanto por fazer a ponte no golfo entre as imagens e as sensações das quais são cópias”. (1921; 127)

Perceber o passado imediato é estar consciente do evento presente passando à memória recente.⁴⁹ O passado imediato é por sua vez dado ao evento seguinte. Logo, a percepção da sucessão apreende o evento presente junto ao imediatamente anterior; e nesse sentido não é direta como a do vermelho, porquanto esta se restringe, teoricamente, ao evento presente discreto. Contudo, fenomenologicamente, a aparição do vermelho perdura, sua percepção é temporalmente estendida e direta apenas no mesmo sentido que a da sucessão. A percepção direta e restrita à impressão primordial discreta é uma abstração.

Mais ainda: O passado imediato retido é dado agora, precedendo o passado estrito, representado pela memória. Definindo “percepção” como o ato em que todas as “origens” repousam, a retenção é perceptiva, porquanto apenas ali o passado é *percebido* e apresentado ao invés de representado. É a essência da retenção trazer o passado imediato à percepção.⁵⁰

O que foi percebido anteriormente não é apenas presente como algo percebido anteriormente, mas toma o agora e se coloca como ainda existindo presentemente. (1991; 127)

Retenção não é apenas percepção do passado *qua* passado, mas do passado ainda presente. O presente não encerra apenas a si; o passado imediato não aparece apenas como passado, mas presentifica-se como “ainda existindo”.

No presente momentâneo perceptivo está dado o passado e o futuro necessários à intuição. Intuímos um objeto espacial depois de vê-lo⁵¹ por todos os lados. A retenção dos lados já vistos dá antecipadamente a existência dos não vistos. A intuição dá o objeto inteiro à percepção. Para cada parte ou propriedade sua, há o ponto de vista mais adequado. No *continuum* dos pontos de vista há, em cada caso, o mais satisfatório. Trazer um objeto à intuição é apreendê-lo *sucessivamente* pelos pontos de vista mais satisfatórios. A representação obscura formada a partir de um único ponto não é intuição, mas pode servir de base para a síntese intuitiva.

⁴⁹ Memória recente é outra expressão utilizada por Husserl para “retenção”.

⁵⁰ “Mas a consciência do passado não constitui um agora; ao invés, constitui um “recém passado”, algo que precedeu o agora intuitivamente. Mas, se denominarmos a percepção de *ato em que toda a “origem” repousa*, o ato que *constitui originalmente*, então a *memória primordial é percepção*. Pois apenas na memória primordial nós *vemos* o que é passado, apenas nela o passado se torna constituído - e constituído presentativamente, não re-presentativamente. O recém passado, o antes em oposição ao agora, pode ser diretamente visto apenas na memória primordial; é sua essência trazer este passado novo e original à intuição direta e primária, assim como é a essência do agora trazer o agora diretamente à intuição”. (1991; 43)

⁵¹ Ver em sentido literal.

A representação - em sua maior parte não clara - que temos quando consideramos a figura de certo ponto de vista não é o que queremos dizer por “intuição da figura”. Estritamente falando, ela nos serve apenas como base para a criação da unidade objetiva em que idealmente todas as partes e momentos, tais como as adquirimos pelo ponto de vista mais favorável, que muda a cada momento, estão contidas. A alegada intuição momentânea do objeto como ele realmente é, é portanto reduzida a um fluxo da intuição em que nos asseguramos dos diferentes lados, partes e relações, nas mais completas fases de variação, isto é, aquelas mais satisfatórias aos nossos interesses predominantes. (1991; 156-7)

A intuição temporal é semelhante à espacial. Na percepção do evento presente não há a do precedente, mas da unidade entre eles. Na retenção, o passado imediato não é dado ao lado do presente, mas unificado a ele. Percebendo-se a unidade, percebe-se o todo. A consciência do todo é dada ao final, mas constitui-se gradativamente. Assim como o último tijolo não faz o edifício, apenas o completa, a última fase da percepção não a faz aparecer; ela não é a percepção do todo, mas sua compleição. Contudo, a comparação se revela inadequada, pois todos os tijolos se preservam no edifício completo. Com a percepção, as coisas são diferentes. A percepção do todo é uma unidade temporal - especificamente, uma unidade temporalmente distribuída. O passado está dado ao presente como se o extenso estivesse implícito no discreto. (1991; 207)

A percepção da sucessão é um dado fenomenológico. Entretanto, se a sucessão A-B fosse percebida, A e B seriam simultâneos. Se há consciência da sucessão, enquanto B é percebido, A já deixou de ser. Mas a consciência da sucessão implica A e B sendo percebidos sucessivamente; implica perceber A especificamente *antes* de B, ou A-antes-de-B, a relação temporal entre A e B. (1991; 197)

E para marcar sua diferença com Brentano, Husserl distingue retenção de fantasia. A fantasia reproduz, reapresenta o tempo já vivido; a retenção, por sua vez, apresenta originariamente o passado; nela, o passado é vivido. Na fantasia não há vivência, e o objeto não é dado à percepção.

Agora, há certamente o tempo re-presentado; mas ele necessariamente aponta de volta para um tempo que é dado originalmente, um tempo não fantasiado, mas apresentado. A representação é o oposto do ato que dá alguma coisa originalmente; nenhuma apresentação [*Vorstellung*] pode “saltar” daí. Quer dizer, a fantasia não é uma consciência que pode iniciar, como dada a si mesma, uma objetividade ou outra, ou um traço possível de objetividade. Não dar o objeto em si mesmo é a essência mesma da fantasia. (1991; 47)

O evento fantasiado distingue-se do percebido, mas este também se distingue do retido. O evento retido não é presente, mas lembrado. Mesmo assim, não pertence à memória.

Essa genuína sensação da nota deve ser distinguida do momento da nota na memória recente. A nota lembrada recentemente não é uma nota presente, mas precisamente uma nota lembrada no agora: não está realmente dada na consciência mnêmica. (1991; 323)

O evento retido não é representado e não representa o passado; não é sensorialmente enfraquecido e por isso não “demora a desaparecer”, mas é percebido e vivido originalmente como passado. O evento presente pode se assemelhar a outro já passado e evocar sua representação mnêmica. Mas isso não é retenção, porquanto a evocação é representativa e a percepção do passado imediato é direta. Contudo, a retenção também não é sensorial.⁵²

3.5 - O Problema do “Entulhamento” da Consciência

Tratarei do entulhamento da consciência husserliana. Apresentarei a solução do próprio autor e minha posição de como ela deve ser interpretada. Antes, prossigamos à exposição das críticas de Dainton.

Para Dainton, Husserl acreditava na distinção entre atos de consciência e seus conteúdos.⁵³ Logo, há a necessidade de explicar como atos e conteúdos são unificados. Um estrato de atos e conteúdos deve ser unificado por um segundo, a ele superior. Isso, inevitavelmente, resultaria numa regressão ao infinito. Logo, é necessário postular um estrato de consciência absoluta a unificar tanto os inferiores quanto a si mesmo. A *consciência absoluta do tempo* é constituída apenas de atos puros, desprovidos de conteúdo; além do mais, é a consciência constitutiva do tempo. Nela, apenas os atos são retidos.

A unidade temporal da consciência é dada pela consciência absoluta do tempo. Mas ela mesma não pode ser temporal. Caso contrário, um estrato superior seria necessário

⁵² “Fala-se no *esvaecer*, no *desaparecer* etc, dos representantes-sensoriais quando a percepção propriamente dita passa a ser memória recente. Mas, de acordo com as investigações precedentes, está claro que os conteúdos que esvaeceram e se tornaram desaparecidos não são mais conteúdos sensoriais de forma alguma, e não são mais “conteúdos” de nenhuma espécie no sentido original. Admitidamente, é difícil saber o que está acontecendo aqui”. (1991; 323)

⁵³ Nessa distinção reside a tese bipolar, e o princípio da consciência simultânea a acompanha, segundo Dainton, embora o autor não tenha desenvolvido a crítica deste princípio em Husserl. “... tanto Broad quanto Husserl subscreveram a certos pressupostos - especificamente, uma combinação de um modelo de ato e conteúdo com o princípio da consciência simultânea, PCS - e ambos encontraram dificuldade em desenvolver um ponto de vista sobre a experiência temporal isento de problemas nesta estrutura”. (2000; 136)

para unificá-la.⁵⁴ Consequentemente, não é possível descrevê-la; a linguagem não expressa estruturas não-temporais.⁵⁵

Para Dainton, não está claro como a consciência absoluta do tempo modifica o aspecto geral da teoria husserliana. Porém, ao menos o problema do entulhamento estaria reduzido, por nela não haver retenção de conteúdo. Considerando o tópico obscuro, Dainton cita a introdução do tradutor ao volume da consciência interna do tempo de Husserl, Brough (2000; 160):

Não há conteúdo no nível da consciência absoluta. Todo conteúdo foi expelido dela e depositado no nível dos objetos temporais imanescentes que o fluxo constitui. Cada uma das fases do fluxo é pura e simplesmente consciência do objeto imanente no tempo imanente. A retenção, portanto, não é constituída pela apreensão mnêmica que anima um conteúdo presente de alguma maneira nas fases do fluxo absoluto. A retenção é apenas a consciência direta e imediata do passado à medida que ele passa: Ela “realmente contém a consciência do passado da nota musical” (324) e nada mais. Como pura - ou, talvez melhor, “absoluta” intencionalidade - a fase momentânea não é inchada com apreensões - e com os *continua* de conteúdos. Assim, ela escapa da objeção de conter no agora, como consciência do passado e do futuro, aquilo do qual supostamente ela deveria ser consciente. Nos textos maduros de Husserl, o fluxo absoluto, em cada uma de suas fases, não “contém” nada além da consciência impressional das fases passadas, presente e futuras dos objetos temporais que ela constitui.

O estrato superior é absoluto; no inferior, há a temporalidade diretamente apreendida pelo superior. Com isso, Husserl abandona, segundo Dainton, o antirrealismo representacional. Mas conclui:

Infelizmente, uma vez que Husserl não elabora em lugar algum, detalhadamente ou com alguma claridade, como em dado momento podemos estar diretamente conscientes de fases passadas e futuras de nossa experiência, nossa compreensão positiva da consciência do tempo, poderíamos dizer, quase não avança. (2000; 160-1)

Segundo Dainton, a motivação de Husserl ao estipular a consciência absoluta do tempo foi a necessidade de evitar a regressão ao infinito. Mas há outra. Para Husserl (1991; 116-9), retenções, impressão primordial e protensões são discerníveis apenas pela reflexão. Da temporalidade assim refletida resulta um objeto temporal abstratamente dividido em fases. Porém, as divisões abstratas da reflexão não avançam mais. Em suma, não é

⁵⁴ Só há temporalidade na retenção e protensão de experiências. A retenção e a protensão puras são desprovidas de conteúdo. Logo, (1) não é necessário unificá-las, e (2) não são temporais.

⁵⁵ “Uma das peculiaridades do tratamento de Husserl a esse tópico é que depois de argumentar que somos conscientes da sucessão de nossos atos de consciência, ele prossegue e afirma que não podemos descrever essa consciência - “para tudo isso não temos nomes”. (1991; 382)” (2000; 159)

possível analisar a temporalidade em fases mais fundamentais. Contudo, é necessário conferir às já discernidas unidade. Logo, deduz-se a existência de um estrato não-temporal responsável pela operação.⁵⁶

Para Husserl, não somos conscientes de fases passadas e futuras da experiência, mas de sua unidade com o presente. À percepção está dado o passado imediato e a antecipação de possibilidades imediatas, não sendo possível discerni-los na experiência em ato. Seu discernimento é reflexivo. Mas isso não implica extrapolar a experiência, porquanto a reflexão opera sobre o dado fenomenológico.

Além do mais, apreendemos com evidência uma *sucessão de aparições*. Percebendo, apreendemos T1 como agora presente. Então, ainda percebendo, apreendemos T2 como agora; e juntamente com T2, T1 também aparece na mesma consciência - especificamente, na mesma *consciência intuitiva* - como *imediatamente passada*. Temos a evidência que a consciência que percebe T1 e T2 como presente agora é *uma (...)* e *no mesmo agora* vê o “tem sido” de T1. O ver de T1 tem um caráter similar ao do ver de T2; e a reflexão nos instrui *com evidência* que assim como T1 aparece como passado, também o *ato* pertencente a T1, se dirigirmos o olhar a ele, aparece como *percepção* passada. (1991; 200)⁵⁷

Se retenção, impressão primordial e protensão são abstrações, não são fenomenologicamente discerníveis. No entanto, na fenomenologia da temporalidade husserliana, a impressão primordial é o *locus* da sensação. Como pode a sensação ocupar *locus* discreto e abstrato? É possível teoricamente, não fenomenologicamente, a depender do foco teórico. Desde que não se tenha em vista a temporalidade, sensações podem ser tratadas como fenômenos discretos e abstratos. Impressão primordial, retenção e protensão são fases abstratas da percepção, e não são temporais. Logo, fenomenologicamente, a impressão primordial não se identifica ao *agora* e a retenção não é memória; o agora fenomenológico é a relação abstrata entre impressão primordial, retenção e protensão, e memória a representação de um evento temporal.

⁵⁶ Para Husserl, a consciência é intencional, ou seja, dirigida aos objetos, matéria da intencionalidade. Crença, percepção, fantasia, memória etc. são as qualidades da intencionalidade. (cf. ZAHAVI; 2003) A intencionalidade pura, dirigida ao passado retido e ao futuro antecipado, não é perceptiva, não é crença, fantasia ou memória. Também não se dirige a objeto passado ou futuro; não tem conteúdo. Percepção, crença, fantasia e memória operam no presente. Os objetos da consciência também são presentes, mesmo os mnêmicos. Assim, a intencionalidade é pura “direção” ao passado retido e ao futuro antecipado. Enquanto tal, constitui o agora e torna a temporalidade possível. Como essa intencionalidade pura dirigida ao passado e ao futuro está presente na consciência do agora e como ela torna possível a temporalidade são as questões obscuras nas lições de Husserl sobre o tema. O próprio autor reconheceu sua obscuridade (cf. a introdução do editor; 1991), e os comentaristas também não se arriscam a uma análise mais profunda (cf. ZAHAVI; 2003 e DANTON; 2000)

⁵⁷ Segundo o editor, na nota de rodapé desta mesma página, Husserl anotara, tempos mais tarde, em sua margem, ao lado da expressão “consciência intuitiva”: “Aqui reside uma dificuldade”.

O erro já está feito se alguém caracteriza a retenção em relação às fases anteriores da consciência como *memória*. “Memória” é uma expressão que se refere sempre e apenas a um objeto temporalmente constituído. *Retenção*, por outro lado, é uma expressão usada para designar a relação intencional (uma relação fundamentalmente diferente) de fase de consciência a fase de consciência; e nesse caso, as fases de consciência não devem ser consideradas elas mesmas como objetos temporais. Portanto, *sensação* - se por “sensação” entendermos a *consciência* (não do vermelho ou do som imanente que perdura, ou seja, não do que é percebido) - e semelhantemente *retenção*, *lembrança*, *percepção* etc., são *não-temporais*; quer dizer, *nada no tempo imanente*. (...) Estas são questões de extrema importância, talvez as mais importantes em toda a fenomenologia. (1991; 345-6)

Husserl reconhece não nos ser dado, como passado imediato, a continuidade de presentes discretos recém passados. O dado fenomenológico se restringe à mudança e persistência. Logo, como validar a retenção? Não haveria como analisar a temporalidade se nos privássemos de sua divisão abstrata em fases.

Agora, não é verdade que nossas considerações teóricas, ao postular a percepção que dura como durando, transcende o que sozinho é verdadeiramente dado, e junto com ele postula algo que não é mais realmente dado: a continuidade de agoras perceptuais passados? (...) Se não nos for possível preservar a unidade ao longo de sua duração, a unidade entendida como unidade em mudança e constância que se estende ao longo da continuidade dos agoras recém passados, então nada, não importa o que, pode ser estabelecido. (1991; 353)

Para Husserl, enquanto sou consciente de B a suceder A, *repite* a percepção de A e percebo B na apreensão de B-posterior-a-A.⁵⁸ Retenção é percepção do passado imediato; logo, ela repete a percepção do presente imediatamente anterior.

Na percepção da sucessão, enquanto um novo evento é percebido, os imediatamente passados o são simultaneamente, mas num número definido. A extensão da retenção não é alterada caso a cadeia de eventos percebidos se prolongue além dela. Mesmo assim, sou consciente dessa extensão no ato da percepção.

Mesmo que o relógio pareça fazer tic-tac constantemente, mesmo que eu diga que o percebo continuamente fazendo tic-tac, a unidade da intuição em que os TTs realmente passados aparecem juntos não se estende muito. Enquanto novos TTs aparecem em cena, TTs passados “desaparecem” da *intuição*, embora eu “saiba” que outros precederam os que estão lá “por um verdadeiro longo período de tempo”. (1991; 199)

⁵⁸ “Enquanto ainda estou consciente da sucessão - quer dizer, enquanto seguro firme sua intenção (na memória primordial) - eu *repite* a “percepção” de A etc.”. (1991;198)

O passado imediato é dado à percepção, mas não é sensorial. Reduz-se à retenção impulsionando a protensão. Por exemplo, na percepção da sucessão *Dó-Ré-Mi*, se *Ré* é percebido, *Dó* está retido e dado à percepção. Logo, a percepção de *Dó-Ré* impulsiona a protensão de *Mi* como o futuro imediato mais provável. Retenção e protensão são fases da percepção, por isso são dadas a ela. Por sua vez, o passado e o futuro remotos só participam da percepção por um ato volitivo de evocação ou expectativa. Por exemplo, posso contextualizar a percepção de *Ré* em ato, evocando o início da melodia, dado há alguns minutos, e fantasiando o seu término, ainda por vir.

Dizemos, da extensão que passou, que ela está intencionada em *retenções*; especificamente, as “mais próximas” partes da duração ou fases da duração - aquelas situadas o mais próximo do agora pontual realmente presente e que não podem ser delimitadas com precisão - são intencionadas com clareza cada vez menor. As fases mais remotas, aquelas situadas mais para trás no passado, são inteiramente obscuras e intencionadas de forma vazia. E a situação é a mesma após toda a duração ter passado: O que se situa mais próximo do agora realmente presente, dependendo de sua distância dele, talvez tenha alguma clareza; o todo [então] desaparece na obscuridade, no vazio da consciência retencional, e desaparece da consciência inteiramente (se a alguém é permitido afirmar isso) quando a retenção não mais ocorre. (1991; 372)

Contextualizar a percepção é atribuir-lhe um significado,⁵⁹ e a significação ocorre no ato da percepção⁶⁰ como o processo subjetivo constituinte do objeto.⁶¹ Retenção e protensão são fases da significação assim como memória e expectativa: elas contextualizam a percepção em ato. E assim como essas últimas não “entulham” a percepção, o mesmo se diga das primeiras. Imagens mnêmicas ou fantasísticas jamais entulharão a percepção, não importa o seu número. Semelhantemente, retenção e protensão, caso constituídas por imagens, não a entulhariam igualmente. Mas retenção e protensão não são nem sensoriais nem representativas ou imagéticas; são fases não-sensoriais da percepção referenciando o presente discreto ao passado e ao futuro

⁵⁹ “O que é percebido é também significado; o ato de significar “vive” no ato de perceber.” (1991; 95)

⁶⁰ “Se a nota, digamos, *Dó*, perdura, nosso ato perceptual de significação pode ser direcionado à nota que ali perdura...” (1991; 128)

⁶¹ “Na consciência interna, portanto, também temos “experiências intencionais”, uma vez que percepções, julgamentos, sentimentos, desejos e tudo mais, estão lá. Essas unidades podem funcionar como substratos. Ao invés de postular e objetificá-los na “reflexão interna” - quer dizer, na percepção interna entendida como um ato de significação - um ato de significação imerge na intencionalidade deles e assim “retira” deles os objetos intencionados em seu *implícito* e faz desses objetos objetos intencionados no sentido estrito do postular objetificante”. (1991; 133)

imediatos, não havendo fundamento na acusação de entulharem a consciência.⁶² A leitura de Gallagher sobre esse ponto:

A retenção, de acordo com sua última teoria, não retém conteúdos reais; ela retém conteúdos intencionais. Ela retém o sentido (o significado) do que conscientemente acabou de passar. Embora ocorra esta mudança no status do conteúdo que a retenção retém, é importante notar que o status estrutural da retenção não se modifica. De forma mais geral, para entender a análise de Husserl é importante saber que retenção, protensão e impressão primordial, na medida em que elas executam suas funções, não são elas mesmas conteúdo, seja real ou intencional. Ao invés, são parte da estrutura noética do ato de estar-ciente. Retenções estão no lado do estar-ciente, não no lado do conteúdo. (2003; seção 3.2)

Dainton lê esta passagem de Gallagher com bastante correção. Podemos citá-lo literalmente:

O passado imediato é apreendido na consciência presente, não de maneira sensorial, mas ao invés como um “sentido” ou “significado” que é apreendido por um ato de estar-ciente. Se escuto “Dó-Ré-Mi”, então meu escutar de “Ré” não é acompanhado por uma imagem acústica evanescente ou reverberação do “Dó” precedente, mas ao invés pelo estar-ciente de um significado, não necessariamente de variedade linguística ou conceitual, e a presença desse significado em minha consciência me provém com o estar-ciente de que o “Ré” atualmente experimentado foi imediatamente precedido pelo experimentar de “Dó”. (2003; 33)

Não faço ressalva à leitura de Dainton. Mas o autor ainda fornece uma releitura com objeções. Para ele, Gallagher abole o aspecto sensorial da temporalidade em Husserl, tornando-a fenomenologicamente suspeita.

Abolir inteiramente o sensorial de cada aspecto da experiência da temporalidade (...) resulta num quadro irreconhecível de nosso fluxo de consciência - o quadro resultante é simplesmente magro demais, transparente demais, *etéreo* demais. (...) Mais uma vez, pense no que é escutar uma nota: não há ali um contínuo *murmurar*, um fluxo incessante de sensação auditiva que é experimentado *como* sempre fluindo? Se essa sensação fluída fosse substituída por uma coleção de puros significados, o que

⁶² A solução de Alva Noë (2012) para a questão do passado retido e do futuro antecipado: “O que precisa ser explicado não é a presença aparente de sons genuinamente ausentes. Ao invés, o que precisa ser explicado é que a nota que você escuta agora soa como se estivesse soando por algum tempo. Quer dizer, o que precisamos é de um caminho que dê conta da qualidade perceptível da extensão temporal sem supor, incoerentemente, que o passado esteja presente agora, ou que agora temos acesso ao que já aconteceu”. (76-7) Para o problema formulado nesses termos, o autor tem a solução em mãos: “O que você experimenta é, ao invés, numa primeira aproximação, o aparecer dos sons atuais vindos do passado; você escuta os sons atuais como surgindo do passado. Você os escuta como uma continuação, quer dizer, numa aproximação melhor, você os escuta como possuindo uma trajetória ou arco, como se eles se desdobrassem de acordo com uma lei ou padrão determinado. Não é o passado que está presente na experiência atual; ao invés, é a trajetória ou arco que está presente agora, e é claro que os arcos descrevem a relação do que é agora com o que já aconteceu (e com o que ainda vai acontecer). Nesse sentido, o que é presente, estritamente falando, se refere ou é direcionado ao que aconteceu e ao que virá a acontecer. (77-8) E conclui: “O arco do som, ou do evento, é um arco de *significado*”. (78)

resultaria? Tudo que *está* claro é que o resultado não seria uma experiência auditiva. (2003; 33-4)

Se toda percepção é sensorial, mas na temporalidade o sensorial está restrito à impressão primordial discreta, enquanto a função de retenção e protensão é contextualizar o presente, como é possível a percepção da sucessão? Para havê-la, passado e futuro imediatos também deveriam ser sensoriais. Mas se somente o presente discreto é sensorial, então só há percepção dele, e não há sucessão possível na discretude. O argumento de Dainton é plausível. Contudo, ele parte de uma leitura enviesada de Husserl. Como mostrado mais acima, a divisão abstrata da percepção em fases é uma das faces da fenomenologia da temporalidade husserliana, mas não a única.

Porém, Dainton não está certo quanto à leitura de Gallagher.⁶³ Talvez Husserl não tenha eliminado o sensorial de sua fenomenologia da temporalidade. Trabalhando com a hipótese do “intencionalismo parcial”, ele pondera:

O intencionalismo parcial é inquestionavelmente uma melhoria relativamente a seu predecessor puro, mas ainda não funciona. O sensorial não está mais ausente, mas não está presente da maneira certa; está trancafiado em fatias momentâneas de sensação. Dado que uma sucessão contínua de sensações não gera uma sensação de continuidade, o intencionalismo parcial torna a experiência da mudança e da duração impossível. Este fato é suficiente para fazer a teoria insustentável, pois a mudança e a duração *são* diretamente experimentadas. Quando escutamos uma nota perdurando, aprendemos diretamente uma qualidade tonal sensorial que perdura, semelhantemente na observação de um objeto colorido: há a experiência direta da cor sensorial perdurando - e se o objeto se move, vemos a mudança (2003; 34-5)

Broad já demonstrara a impossibilidade da mudança pela sucessão de momentos discretos.⁶⁴ Logo, o argumento de Dainton procede. Mas qual a alternativa à sucessão de sensoriais discretos? o sensorial temporalmente estendido? Se na sucessão de momentos discretos não é possível a temporalidade, no momento temporalmente estendido ela já está pressuposta. É preciso à Fenomenologia da Temporalidade buscar uma terceira via. E, como será visto no quarto capítulo, a solução de Dainton não a encontra.

Finalmente, se não há percepção da mudança na sucessão de momentos discretos, Dainton acusa na fenomenologia da temporalidade husserliana a ausência da “amarra fenomenológica”.

⁶³ “Tenho minhas dúvidas se Husserl mesmo adotara essa visão...”. (2003; 34)

⁶⁴ Cf. a última sessão do capítulo sobre Broad.

O que falta inteiramente é o dar conta de como conseguimos ser *continuamente* cientes da sucessão, de um presente fenomenológico a outro, de minuto a minuto, de hora a hora, ao invés de segundo a segundo. (2003; 35)

Para Dainton, dividindo a temporalidade em impressão primordial, retenção e protensão, Husserl explica a consciência de um segundo ou mais, e nada além. Dainton parece supor a percepção da sucessão ocupando esse período de tempo. Ele não parece atribuir-lhe duração maior. Logo, se a percepção da sucessão dura um segundo ou mais e a fenomenologia da temporalidade husserliana dela dá conta, não há nada mais a ser explicado. Porquanto a percepção da sucessão é contínua, não havendo sem ela temporalidade, se ela estiver “amarrada”, todo o “fluxo de consciência” também estará. Em suma, se Husserl explica a sucessão de segundo a segundo, não faz sentido acusá-lo de não explicar a de hora em hora. A fenomenologia da temporalidade a dar conta de um segundo explica a totalidade do tempo. Não é possível dar um segundo à consciência sem lhe dar toda a eternidade. Mas terá a fenomenologia da temporalidade husserliana explicado a consciência de um segundo?

3.6 - Considerações Finais

A fenomenologia da temporalidade husserliana é multifacetada. A retenção é mnêmica e representativa, mas também direta e apresentativa; a sensação é não temporal e restrita à impressão primordial, mas também temporal e estendida ao longo de impressão primordial, retenção e protensão. O passado e o futuro imediatos são dados à percepção, que por outro lado apreende apenas o presente discreto. As múltiplas faces de Husserl cobrem momentos diferentes de sua produção. Mas não tomo como válidas apenas suas últimas formulações. Seus desenvolvimentos recentes não invalidam ou descartam os passos anteriormente dados. Zahavi considera as críticas de Dainton válidas apenas às primeiras formulações do autor.

Penso que sua crítica às primeiras formulações de Husserl pode estar justificada. Mas, quando se trata dos últimos pontos de vista de Husserl, a crítica de Dainton não me convence como sendo muito reveladora. (2007; 467)

Para Zahavi, Dainton se equivoca restringindo a consciência direta, em Husserl, à impressão primordial ou ao presente discreto, e negando em sua fenomenologia da temporalidade a consciência direta de mudança e permanência.

Contrariamente ao que Dainton está dizendo, Husserl não disse que o alcance da consciência direta é restrito ao presente momentâneo, nem negou que somos tão imediatamente conscientes da duração e da mudança como somos da cor e do som. (2007; 467)

Segundo Zahavi, Husserl reconhece a inadequação de uma fenomenologia da temporalidade presa à discretude ou ao temporalmente estendido, enquanto Dainton parece não ir além dessas duas alternativas.

Quanto à ideia de que Husserl, devido ao seu conceito de impressão primordial, permaneceu focado em atos de consciência sem duração, penso que essa objeção falha não apenas porque Husserl é bastante claro sobre o fato de a impressão primordial não poder ser pensada independentemente de seu horizonte (Hua 11/315, 337-8) - ela nunca aparece isoladamente, e é um componente abstrato que, por si mesmo, não pode fornecer a consciência de um objeto temporal - mas também porque Husserl argumentou, finalmente, que a alternativa mesma entre “temporalmente estendido” e “sem duração” é inapropriada quando se deve descrever a dimensão fundamental da consciência do tempo. (2007; 467-8)

Enfim, para o autor, a compreensão de retenção e protensão na contextualização da percepção afasta as objeções sobre os conteúdos que demoram a desaparecer e o entulhamento da consciência.

Quanto às objeções de Dainton sobre os conteúdos que demoram a desaparecer e o entulhamento da consciência, penso que ambas erram o alvo, e que isso se torna claro no momento em que se compreende a verdadeira estrutura intencional da retenção. (2007; 468)

Contudo, a fenomenologia da temporalidade husserliana não explica a percepção da sucessão. Com efeito, a “retenção do passado” e a “protensão do futuro” pressupõem a temporalidade a ser explicada, transgredindo o sétimo *desideratum* introdutório. Nas críticas a Brentano, o autor salientou a ineficácia de imprimir em representações presentes a determinação do passado para explicar a vivência temporal. Husserl alega pela retenção ser o passado percebido e vivido originalmente. Mas como isso esclarece a vivência do passado?

A pressuposição da temporalidade ainda está presente noutros pontos. Husserl distingue a “duração” da “intuição da duração”;⁶⁵ logo, distingue entre “temporalidade” e “intuição da temporalidade”. A mim, o “sentido interno do tempo” husserliano parece

⁶⁵ “... a intuição de uma duração dura ela mesma, por assim dizer: ela é intuição estendida, e para cada fase da duração intuída corresponde uma fase da intuição como intuição *dela*.” (1991; 332)

a “intuição interna” da “temporalidade externa”; ou a temporalidade interna necessária à apreensão da externa. A fenomenologia da temporalidade husserliana pretende dar conta da temporalidade interna, enquanto a externa está pressuposta.⁶⁶

Mas Husserl confessa explicitamente a pressuposição da temporalidade interna, não a da externa.⁶⁷ E tratando de algumas questões atribuídas por ele a Meinong, é taxativo (1991; 230):

O tempo é requerido para representar algo temporalmente estendido? Isso certamente está fora de qualquer dúvida. Claro que o tempo é requerido, e necessariamente requerido.

Os demais seis *desiderata* também não são satisfeitos. Pressupondo a temporalidade, sua autonomia é descartada,⁶⁸ o mundo objetivo é dado *per se* e a demonstração de uma realidade universalmente compartilhada é desnecessária.⁶⁹ O autor é ciente de a Fenomenologia da Temporalidade necessitar de uma terceira via para além do presente discreto e do presente temporalmente estendido, mas ele não a encontra.⁷⁰ Preso ao paradoxo de a percepção da sucessão implicar memória e expectativa sem poder contar com o mnêmico e o expectante, Husserl define a retenção como “memória recente”, para defini-la diferentemente a seguir, não esclarecendo-a.⁷¹ O papel da atenção na fenomenologia da temporalidade husserliana não é desenvolvido.⁷² Enquanto em Broad a temporalidade linear é explicitamente não discernível fenomenologicamente, em Husserl não há sinal disso. Para o autor, a sucessão de “agoras” é um dado fenomenológico.⁷³

Embora Husserl não tenha tratado explicitamente da atenção, sua “redução fenomenológica” parece um exercitar a concentração no aqui-agora. Levada a cabo, ela supera a diferença entre sujeito e objeto, eu e mundo. Desaparecem passado e futuro,

⁶⁶ “O que temos que descrever aqui? A maneira como alguma coisa no tempo objetivo “aparece” num fluxo contínuo, a maneira como isso é “dado”. E descrever essa maneira não significa descrever o objeto temporal que aparece em si mesmo, pois é a mesma nota *com* a duração que lhe pertence que, na verdade, não está descrita mas *pressuposta* na descrição”. (1991; 371)

⁶⁷ “Além do mais, é certamente correto que pressupomos um tempo existente; especificamente, não o tempo do mundo da experiência empírica mas o fenomenológico (melhor, tempo fisiológico), o tempo imanente no fluxo da consciência: pressupomos, por exemplo, que a consciência desse processo melódico, dessa melodia que agora escuto, é de fato uma sucessão na consciência intuitiva”. (1991; 327)

⁶⁸ Transgressão ao quinto *desideratum*.

⁶⁹ Transgressão ao sexto *desideratum*.

⁷⁰ Transgressão ao primeiro *desideratum*.

⁷¹ Husserl não transgride o segundo *desideratum*, mas sua obscuridade tampouco o satisfaz.

⁷² Transgressão ao terceiro *desideratum*.

⁷³ Transgressão ao quarto *desideratum*.

restando o agora sempre renovado.⁷⁴ Logo, deduz-se o papel ontológico da atenção na temporalidade, apesar de Husserl não ter desenvolvido o tema.

Gallagher (1979; 447-8), relacionando retenção e *specious present*, encontra em Husserl tratamento deveras correto da questão. Para o autor, Husserl compreendera não haver medição cronológica possível ao *specious present*, cuja duração é apenas fenomenológica.

O *specious present*, para Husserl, não é nem a duração objetiva do objeto percebido (como Broad teria dito) nem é alguma coisa do qual “estamos constantemente conscientes de” (como James afirma). Ao invés, o *specious present* é precisamente o ato perceptual que Husserl descreve como “unidade imamente da duração constituída numa série de fases retencionais...” (161/118). Assim, o *specious present* não é dado como solução, mas tomado como o problema. A descrição da consciência do tempo em termos de “retenção”, “impressão primordial” e “protensão” é precisamente a explicação do *specious present*. Mas isso também explica a inabilidade dos psicólogos para medir o *specious present*. O *specious present* não está no tempo objetivo e consequentemente não pode ser medido por cronômetros. O *specious present*, tal como explicado por Husserl, constitui pré-empiricamente o tempo objetivo e assim não pode ser medido por aquilo que ele constitui (exceto em sentido metafórico). O ato perceptual “dura” apenas “no... tempo interno” que, como será sugerido abaixo, não é tempo de forma alguma. E o “tempo interno” não pode ser medido como o tempo objetivo (*Ideas L* sec. 81). Assim, o *specious present* é tão longo quanto o alcance da retenção na consciência anterior e da protensão na consciência indeterminada do que ainda virá.

Discordo ter Broad definido o *specious present* como a duração objetiva da percepção. Para mim, Broad compreendera referir-se o *specious present* ao passado imediato dado à percepção discreta. Concordo tratar-se o *specious present* do problema a ser resolvido; concordo, ainda, ter Husserl tentado uma solução pela retenção e pela protensão; mas não o vejo bem-sucedido. A vantagem do gráfico de Husserl sobre os de Broad é a explicitação do passado imediato desprovido de duração cronológica. Nem o advento da protensão é vantagem maior que essa. No mais, Husserl não avançou para muito além de Broad. O *specious present* de Broad reaparece em Husserl, apenas com outro nome - retenção. Logo, se o *specious present* é o problema, na fenomenologia da temporalidade husserliana ele permanece intocado.

Há méritos em Husserl. Sua tentativa de conceituar a retenção como uma espécie de “memória perceptual” é louvável, mas obscura e imprecisa. Sua fenomenologia da temporalidade multifacetada parece um embrião da dinâmica a ser desenvolvida no

⁷⁴ “Este tempo não pode ser medido; não ha relógio e nenhum outro cronômetro para ele. Aqui, alguém pode dizer apenas: agora, antes, e mais antes ainda, mudando ou não mudando ao longo da duração etc.”. (1991; 351)

último capítulo deste trabalho: a retenção é inteiramente memória, quando analisada sob o prisma mnêmico; e inteiramente perceptiva, analisada sob o prisma perceptivo; mas, em si mesma, não é nem mnêmica nem perceptiva, apenas uma abstração. Admira, ainda, o fôlego de Husserl, sua produtividade. Buscou incessantemente compreender a temporalidade.

4 - O MODELO DA SOBREPOSIÇÃO

Introdução

Em Broad e Husserl, Dainton encontrou falhas. Identificou em ambos o princípio da consciência simultânea a postular durações diferentes para atos e conteúdos. Logo, identificou igualmente a distinção ontológica entre atos e conteúdos, a tese bipolar. Com os atos de duração menor aos conteúdos apreendidos, Dainton concluiu ser o passado imediato dado à percepção como representação, acusando Broad e Husserl de antirrealismo. Na multiplicidade de atos também estariam implícitos a apreensão repetida dos mesmos conteúdos e o entulhamento da percepção com representações. Finalmente salientou a necessidade de “amarrar” atos e conteúdos no “fluxo de consciência”, não encontrando nos dois autores nada exercendo essa função.

A duração diferenciada para atos e conteúdos é idiosincrasia da leitura de Dainton. Para a leitura coerente dos gráficos de Broad e Husserl, necessária é a distinção entre o tempo objetivo cronometrado e a temporalidade. Com efeito, atos discretos apreendem apenas o presente objetivo discreto, sem duração, mas fenomenologicamente estendido. Isso é ainda mais evidente em Husserl que em Broad. A diferenciação ontológica entre atos e conteúdos é leitura correta sobre a fenomenologia da temporalidade dos dois autores.

Mas Broad não fornece subsídios para a caracterização do passado imediato dado a percepção, extrapolando o texto do autor a leitura definindo-o como “representação”. E porquanto a retenção em Husserl é por vezes denominada “memória recente ou primordial”, sua caracterização como “representação” é cabível num primeiro momento; mas, definida como fase da percepção a contextualizar o presente, não mais se aplica, como o próprio Dainton reconheceria. Logo, a acusação de entulhamento perde o fundamento.

A dos conteúdos repetitivos, por sua vez, é refutada pela principal falha de Broad e Husserl, jamais apontada por Dainton, porquanto dela padecerá igualmente o modelo de sobreposição apresentado por ele: a pressuposição da temporalidade. Na fenomenologia da temporalidade de Broad e Husserl, a temporalidade está pressuposta, não sendo fundada a leitura imputando-lhe a apreensão repetida dos mesmos eventos.

Uma das vantagens encontradas por Dainton no modelo de sobreposição é a “amarra” de atos e conteúdos no “fluxo de consciência”, ausente, segundo o autor, em Broad e Husserl. Contudo, se o modelo de sobreposição descreve um “fluxo de consciência”, ele

pressupõe a temporalidade. Tanto a imagem do fluxo quanto a da linha são não-temporais, só representando a temporalidade se ela estiver pressuposta. A linha traçada numa folha é presente; seus pontos não se distinguem em passado, presente e futuro a não ser simbolicamente. O mesmo diga-se sobre o fluxo. A corrente de um rio da nascente à foz é presente, e o movimento das águas desde um à outra apenas simboliza a temporalidade.

A “amarra” entre os pontos de uma linha ou entre as fases na correnteza de um rio não resolve o problema. Ao invés, a “amarra” explicita ainda mais a insuficiência de qualquer fenomenologia da temporalidade dela necessitada. Não faz sentido à temporalidade adequadamente descrita necessitar de um elo entre eventos sucessivos. A temporalidade do evento presente implica todo o passado e o futuro. Pois o evento presente não seria temporal se não trouxesse todo o passado e todo o futuro consigo.⁷⁵ Logo, a temporalidade do evento presente necessitado de uma “amarra” conectando-o ao passado e ao futuro não está esclarecida.

Apenas a análise do princípio da amarra fenomenológica perseguido por Dainton já é suficiente para rejeitar, de antemão, o modelo de sobreposição como fenomenologia da temporalidade válida. Além dele, Dainton também perseguirá o princípio da ocorrência presentacional entre atos e conteúdos.

A primeira seção deste capítulo traz o diálogo de Dainton com John Foster, principal proponente do modelo de sobreposição. A exposição de Dainton é bastante acurada. Por essa razão, na segunda seção restrinjo-me a contextualizar o modelo de sobreposição nas obras de Foster. O objetivo primário do autor é defender o idealismo. Apenas nesse contexto aparece sua análise da temporalidade. Por isso não se pode exigir do modelo de sobreposição a forma de uma fenomenologia da temporalidade acabada. Na terceira seção, exponho o debate de Dainton acerca do modelo de sobreposição. Na quarta, trago o modelo de sobreposição de Bertrand Russell. Apesar de o modelo de Russell não se distinguir do de Foster no essencial, Russell tem a temporalidade por objeto primário, forçando-o a enfrentar problemas não contemplados por Foster. Veremos que Russell é obrigado a conclusões semelhantes às de Broad, e em especial às de Husserl, anulando as vantagens apontadas por Dainton no modelo de sobreposição. Finalmente, na quinta seção, faço algumas considerações finais.

⁷⁵ Assim como não faz sentido pensar uma porção de espaço limitada a não ser por uma quantidade indefinida de espaço, não faz sentido pensar um evento temporal limitado a não ser por uma quantidade indefinida de tempo. O espaço dividido em partes necessitadas de uma “amarra” não é mais pensado como tal. O mesmo diga-se sobre o tempo.

4.1 - Diálogo de Dainton com Foster

A seguir, exponho a leitura de Dainton sobre Foster. Segundo Foster, há duas evidências para a existência de relações temporais. A primeira, empírica: a percepção de duração e mudança é imediata como a das cores. A segunda, conceitual: a sensação de cores é inconcebível sem um objeto colorido assim como a sonora o é sem um período sonoro. (2000; 162-3)

Foster opera num modelo bipolar de ato e objeto, distinguindo entre relações temporais fenomenológicas e presentacionais. Temporalidade presentacional é a dos atos; fenomenológica, a dos fenômenos. Para Foster, um objeto fenomenológico constitui-se dum padrão de qualidades universais apreensível por sujeitos distintos em momentos diferentes. Reconhecendo a temporalidade intrínseca aos objetos fenomenológicos, tratamos da temporalidade fenomenológica.

Em resumo, o tempo fenomenológico é o tempo *na* experiência, o tempo presentacional é o tempo *da* experiência. (2000; 163)

Foster denomina “tempo fenomenológico” o padrão de qualidades *temporais* universais apreensível por sujeitos distintos em momentos diferentes.⁷⁶ Há objetos de qualidades descritíveis como cores, gostos, texturas, assim como melodias e sequências de luzes, de qualidades temporais. Este é o tempo *na* experiência. O presentacional se refere aos atos, e pode ser entendido como: 1) A duração cronológica do ato e 2) a sensação subjetiva da passagem do tempo experimentada por ele. Não está claro se Foster tem um dos dois ou ambos os sentidos em mente. Por isso há três leituras possíveis. Para mim, a duração do ato pode ser medida pelo cronômetro, mas sua duração subjetiva pode a ela não corresponder. Este é o tempo *da* experiência. Logo, os dois sentidos são válidos.

O modelo de sobreposição de Foster descreve a relação entre as duas temporalidades. Considere a experiência auditiva de uma escala em *Dó*, sem intervalos, tocada no compasso necessário para três notas sucessivas serem percebidas em sucessão. Cada série de três notas forma uma experiência auditiva completa, ou uma experiência auditiva

⁷⁶ Logo, ao contrário do que se deveria supor, a temporalidade fenomenológica é objetiva. Trata-se da temporalidade do mundo, apresentada à experiência como fenômeno. Temporalidade subjetiva é a presentativa: enquanto as qualidades do objeto fenomenológico são universais, sua *experiência* pode variar de sujeito a sujeito, de momento a momento.

unitária que não é parte de uma experiência maior. A escala é formada por uma série de experiências completas.

A experiência E1 é constituída por P1 = [duas unidades de silêncio antes de uma unidade de C]. E2, por P2 = [uma unidade de silencio antes de uma unidade de C, antes

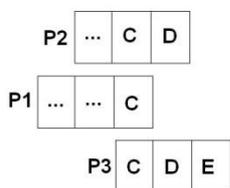


Figura 9

de uma unidade de D]. E3, por P3 = [uma unidade de C, antes de uma unidade de D, antes de uma unidade de E], e assim por diante. Para Foster, os conteúdos dessas experiências se sobrepõem, de acordo com a Figura 9. C é comum às três experiências; há uma unidade de silêncio comum a E1 e E2, e

assim por diante. Esse esquema poderia sofrer do problema dos conteúdos repetitivos.

Mas Foster trata a questão diferentemente, e Dainton o cita literalmente:

A resolução deste paradoxo é a chave para a continuidade sensível. O ponto é que onde os padrões temporais apresentados por apresentações totais sucessivas se sobrepõem em qualidade, de forma que a última porção da primeira é a mesma que a primeira porção da segunda, as duas apresentações totais se sobrepõem de forma correspondente, no sentido de que as apresentações componentes que em seus respectivos totais apresentam esse subpadrão comum são elas mesmas numericamente idênticas. Em outras palavras, a apresentação de um padrão temporal é ele mesmo temporalmente estendido, e se sobrepõe ao seu antecessor e ao seu sucessor, por assim dizer em substância presentacional, na medida em que seu padrão se sobrepõe ao deles em conteúdo fenomenológico. É essa dupla sobreposição que provém a continuidade da experiência sensível e unifica as apresentações num fluxo de consciência. (1979; 176)

Cada sequência de três notas é um objeto temporal. A temporalidade está pressuposta nos objetos temporais, que se sobrepõem parcialmente. Nos pontos de sobreposição, os objetos temporais são qualitativamente idênticos e apreendidos como numericamente idênticos. Por exemplo, entre P1, P2 e P3 há a sobreposição de C. O C de P1 é numericamente distinto mas qualitativamente idêntico ao de P2 e P3; logo, é apreendido como numericamente idêntico a eles. Isso é possível pela distinção entre tempo fenomenológico e presentacional. Cada objeto temporal é apreendido por um ato de duração sobreposta à sua. A1 principia no ponto inicial de P1 e termina em seu ponto final, por exemplo. Sobrepondo-se os objetos temporais, sobrepõem-se os atos. Na apreensão de C operam três atos (A1, A2 e A3) a apreendê-lo em três experiências diferentes (E1, E2 e E3). Qualitativamente idêntico nas três, C é apreendido apenas uma vez, como uma nota apenas.

O tempo presentacional é subjetivo; o fenomenológico, objetivo. Foster distingue entre as duas temporalidades e descreve seu “encaixe”. A fenomenologia da temporalidade

fosteriana pressupõe a temporalidade. Cada experiência completa é representada por uma linha de experiências totais espacialmente sucessivas, simbolizando sua sucessão temporal. Não estando esclarecida a temporalidade na experiência completa, necessário é definir o “elo” entre elas, a sobreposição. Mas, para mim, da sobreposição de experiências completas resulta apenas a metáfora de uma experiência contínua. Caso a temporalidade estivesse esclarecida na experiência completa ao invés de pressuposta, não seria necessário o “modelo de sobreposição”.

Dainton encontra em Foster uma fenomenologia da temporalidade obediente ao princípio da ocorrência presentacional.

Como consequência dessa sobreposição dupla, o que Foster chama de tempos fenomenológico e presentacional estão amarrados juntos. (...) o ato de consciência cujo conteúdo é P1 e o ato de consciência cujo conteúdo é P2 partilham uma parte em comum, e se sobrepõem por dois terços. Semelhantemente, uma vez que P1 e P3 são conteúdos que se sobrepõem por um terço, a consciência de P1 se sobrepõe à consciência de P3 precisamente por um terço. Não apenas os atos de consciência se sobrepõem a uma extensão proporcional à sobreposição em seus conteúdos, mas a duração temporal dos atos é diretamente proporcional à de seus conteúdos. (2000; 164)

Sendo idêntica a duração de atos e objetos, e completamente sobrepostas, não há mais razão para postular a distinção entre ato e objeto, ato e conteúdo.

Na medida em que tanto os atos quanto os objetos duram ao longo do tempo, e duram ao longo de períodos exatamente proporcionais de seus respectivos tempos, que razão há para continuar falando em *dois* tempos distintos aqui? Por que não supor que o tempo fenomenológico e o presentacional são um e o mesmo? Essa parece ser a suposição completamente natural a se fazer. Uma vez que essa identificação é feita, podemos dar o passo seguinte de inserir o tempo mental ordinário no tempo objetivo ordinário. (2000; 165)

O raciocínio de Dainton: (1) Sendo idênticas e completamente sobrepostas a duração de atos e objetos, (2) e correspondendo a duração dos objetos à temporalidade fenomenológica, a dos atos à presentacional, então (3) a temporalidade presentacional é objetiva como a fenomenológica. Para Dainton, Foster dá esse passo na seguinte passagem:

... temos que tomar cada experiência como estendida por um período de tempo real, de forma a corresponder ao período fenomenológico que ela apresenta... (1991; 249)

Para mim, Foster parece ter mantido a distinção entre tempo fenomenológico e presentacional para dar conta, por exemplo, das diferentes experiências possíveis de um mesmo objeto fenomenológico pelo mesmo sujeito em momentos diferentes e por sujeitos distintos no mesmo momento. Ainda que a duração cronometrável do ato seja idêntica à do objeto, sua experiência subjetiva pode diferir conforme o momento e o indivíduo. A equivalência entre a duração de atos e objetos não elimina a diferença entre temporalidade presentacional e fenomenológica.

As vantagens do modelo de sobreposição listadas por Dainton são as seguintes:

1) Trata-se de uma solução bastante elegante para o problema dos conteúdos repetitivos.

O problema dos conteúdos repetitivos oriunda da leitura enviesada de Dainton sobre Broad e Husserl. Contudo, aplicando ao modelo de sobreposição viés semelhante, deparar-nos-emos com o mesmo problema nele também. Dainton e Foster salientam ser numericamente idêntica a experiência apreendida por atos parcialmente sobrepostos. Contudo, a distinção numérica dos atos abre brechas à crítica dos conteúdos repetitivos, se assim desejarmos. Tome atos parcialmente sobrepostos e numericamente distintos a apreender, sucessivamente, um objeto numericamente idêntico. Que descrição se encaixa melhor a essa experiência? **a)** O objeto é experimentado sucessivamente com a mesma determinação temporal ou **b)** sucessivamente com determinações temporais distintas? É possível argumentar favoravelmente a ambas. Mais relevantes que a força dos argumentos são os interesses pessoais do pesquisador na escolha entre as alternativas.

2) Ele não postula nada da complexidade que faz das teorias representacionais tão implausíveis.

O modelo de sobreposição não postula nenhuma forma de retenção, protensão ou *specious present*. Logo, não está sujeito às representações do passado imediato entulhando a percepção. Mas, não se sustentando a acusação de entulhamento contra Broad e Husserl, a maior simplicidade do modelo de sobreposição não lhe confere vantagem adicional.

3) É robustamente realista: Além de postular a experiência direta de relações temporais e fenômenos temporalmente estendidos, postula a experiência direta como a única “cola” a unir as fases sucessivas de um fluxo de consciência.

O modelo de sobreposição postula a experiência direta da temporalidade, mas pressupondo-a. Contudo, a experiência direta não é a cola das “fases” no “fluxo de consciência”, mas a sobreposição, não fenomenologicamente discernível.

Em debate com Gallagher:

se tentarmos encontrar a sobreposição de experiências fenomenologicamente, isso parecerá tão problemático quanto tentar encontrar retenções e protensões aparecendo no fluxo. A crítica de Dainton sobre Husserl parece se aplicar igualmente à sua própria análise nesse sentido. Talvez minha defesa de Husserl sirva igualmente como defesa de Dainton: sobreposições de experiências são simplesmente abstrações descritivas. Em contraste com as descrições de Husserl, entretanto, de acordo com as quais posso afirmar que quando escuto uma peça de música minha experiência é que pareço reter o sentido de notas prévias da melodia e antecipar o que virá a seguir, considero difícil afirmar que quando escuto uma peça de música a nota atual parece se sobrepor às notas prévias e futuras. No modelo de sobreposição, por exemplo, não está claro por que, numa sequência de experiências auditivas (ou fases de experiência) a1-a2-a3-a4, o fato de a experiência a3 ser imediatamente anterior a a4, ou de haver uma sobreposição entre a2-a3 e a3-a4, explicar ou descrever alguma coisa sobre o caráter fenomenológico de antecipar a melodia em progresso em algum momento da experiência. (GALLAGHER 2003, seção 4) (2003; 21)

Para Gallagher, mesmo não aparecendo no fluxo da consciência como descrita por Husserl, a antecipação é fenomenologicamente discernível. O mesmo não se pode dizer da sobreposição. Não há sobreposições fenomenologicamente discerníveis.

Em sua resposta, Dainton modifica a tese de *Stream of Consciousness*. Esta obra trata da sobreposição de atos e conteúdos. No debate com Gallagher, Dainton distingue a sobreposição por superposição de conteúdos e a por compartilhamento de partes comuns. Enquanto na sobreposição por superposição alega-se haver, em *Dó-Ré-Mi*, a sobreposição parcial de *Dó-Ré* e *Ré-Mi*, superpondo o *Ré* das duas experiências completas, na sobreposição por compartilhamento há apenas um conteúdo, *Dó-Ré-Mi*, apreendido por dois atos: o primeiro a apreender *Do-Ré* e o segundo a apreender *Ré-Mi*. Nesse caso, não há superposição de dois *Ré*; ao invés, *Ré* é o objeto único compartilhado por dois atos distintos. Dainton agora defende apenas a sobreposição por compartilhamento, ao contrário de sua posição em *Stream of Consciousness*. Mas a questão permanece: A sobreposição por compartilhamento é fenomenologicamente discernível?

A resposta é um “sim” desprovido de ambiguidade. Suponha que você escute uma sucessão A-B-C; você escuta *A-correndo-na-direção-de-B* e *B-correndo-na-direção-de-C*. Uma vez que você escuta [B] apenas uma vez, podemos concluir imediatamente que o experimentar de [B] no presente fenomenológico anterior é numericamente idêntico com o experimentar de [B] no presente fenomenológico posterior, e assim que você acabou de experimentar dois presentes fenomenológicos que se sobrepõem por possuírem uma parte em comum. Essa identidade não é apenas uma inferência razoável, ela é diretamente apreendida: a experiência de [B] na experiência de *A-correndo-na-direção-de-B* é um e o mesmo [B] da experiência de *B-correndo-na-direção-de C*. Essa estrutura de sobreposição não é, eu concedo, imediatamente óbvia. Achamos mais natural pensar em nós mesmos simplesmente experimentando *A-correndo-na-direção-de-B-correndo-na-direção-de-C*. O fato de essa experiência

estendida consistir na sobreposição de presentes fenomenológicos só se torna aparente após alguma reflexão e experimentação introspectiva, mas uma vez assim equipados, a estrutura de sobreposição em nossa experiência ordinária se torna óbvia. Mais geralmente, se aceitamos o modelo de sobreposição, então estamos continuamente cientes de sobreposições experienciais, pois são essas sobreposições as responsáveis diretas pela continuidade *experimentada* em nosso fluxo de consciência. Essas sobreposições não produzem alterações notáveis na experiência da sorte que Gallagher parece requerer - e que ingenuamente poderiam ser esperadas se experiências distintas pudessem se sobrepor à maneira de pedaços de vidro, que quando sobrepostos afetam a aparência do que pode ser visto através deles - mas, como espero agora estar claro, o modelo de sobreposição não postula *esse* tipo de sobreposição. (2003; 22)

A experiência não é contínua devido às sobreposições, mas por ser temporal. A *temporalidade* é a verdadeira “cola” tornando contínua a experiência. Explicar sua continuidade é explicar a temporalidade; logo, se a experiência temporal necessita de “cola”, a temporalidade não está esclarecida, mas pressuposta.

A defesa do discernimento fenomenológico das sobreposições:

- 1 - A sequência *Dó-Ré-Mi* é diretamente experimentada.
- 2 - O modelo de sobreposição explica a continuidade da experiência direta *Dó-Ré-Mi*.
- 3 - Logo, experimentando *Dó-Ré-Mi* diretamente, somos continuamente cientes de sobreposições a passar sem deixar rastros na experiência.

Esse argumento pressupõe a tese a ser defendida [sobreposições são discerníveis na experiência] como premissa de sua própria defesa [se sobreposições são discerníveis na experiência, então somos continuamente cientes de sobreposições]. Mas a experiência *Dó-Ré-Mi* é contínua por ser temporal, não devido à sobreposição parcial de atos. A temporalidade é fenomenologicamente discernível; sobreposições, não.

A resposta de Dainton à objeção de Gallagher também não toca no discernimento fenomenológico de retenção e antecipação. É fenomenologicamente indubitável o sentido retencional e antecipatório da temporalidade, mas o modelo de sobreposição dela pretende dar conta sem tocar no assunto.

Em *Stream of Consciousness*, Dainton conclui, em sua análise do modelo de sobreposição, pela eliminação da distinção ontológica entre atos e conteúdos, a chamada “concepção simples”. Se a duração de atos e conteúdos é idêntica e sobreposta, distingui-los não é mais necessário.

O princípio da consciência simultânea pressupõe ou requer a tese bipolar da experiência. Se abandonarmos o princípio da consciência simultânea, não mais precisaremos da tese bipolar para dar sentido à experiência temporal. Na verdade, uma

vez que a teoria da sobreposição se mostrou obediente ao princípio da ocorrência presentacional, é evidente que os postulados atos de consciência não estão exercendo qualquer função na explicação da consciência *temporal*. Especificamente, não mais precisamos postular atos cujos conteúdos sejam mais longos que os atos mesmos, conteúdos que são apreendidos juntos num único momento do tempo. Uma vez que, de acordo com a teoria da sobreposição, os atos são eles mesmos temporalmente estendidos e coincidem exatamente com seus conteúdos em extensão temporal, nada seria perdido pela permissão de que os atos afundassem em seus conteúdos, integrando a consciência com o conteúdo, de acordo com a Concepção Simples da experiência. (2000; 166)

Mas, com a modificação em seu ponto de vista, a adoção da concepção simples pelo modelo de sobreposição não se viabiliza, porquanto na sobreposição por compartilhamento o objeto numericamente idêntico é apreendido por atos numericamente distintos. Lembremo-nos de Dainton relacionar o princípio da consciência simultânea⁷⁷ como consequência constante da tese bipolar,⁷⁸ apoiando na distinção entre atos e conteúdos própria a Broad e Husserl a leitura de ambos atribuírem duração distinta a uns e outros. Logo, modificando seu ponto de vista, Dainton enfraquece sua principal crítica contra Broad e Husserl.

E se atos numericamente distintos apreendem um conteúdo numericamente idêntico, forçoso é concluir ser a extensão do conteúdo único maior que a dos múltiplos atos a apreendê-lo. Modificando seu ponto de vista, Dainton torna o modelo de sobreposição obediente ao princípio da consciência simultânea, comprometendo toda sua adequação fenomenológica, segundo as diretrizes adotadas por ele próprio. Se *Dó-Ré-Mi* é um conteúdo numericamente único apreendido por dois atos, a1 a apreender *Dó-Ré* e a2 *Ré-Mi*, a diferença na extensão de atos e conteúdos é evidente.⁷⁹

É possível ainda a robustez do realismo do modelo de sobreposição acabar lhe sendo desvantajosa. Dainton descarta a subjetividade da temporalidade, reduzindo toda duração ao tempo cronometrável. Talvez, a simplicidade do modelo de sobreposição signifique o não desenvolvimento satisfatório de alguns problemas.

4) *Portanto, o modelo de sobreposição satisfaz tanto a restrição fenomenológica quanto o princípio da amarra fenomenológica: Experimentamos o movimento e a*

⁷⁷ Princípio a postular durações distintas para atos e conteúdos.

⁷⁸ Tese postulando a distinção ontológica entre atos e conteúdos.

⁷⁹ De acordo com o princípio da consciência simultânea, um conteúdo temporalmente estendido é apreendido por um ato de duração menor à dele; no modelo de sobreposição por compartilhamento, um ato temporalmente estendido é apreendido por dois (ou mais) atos de duração menor que a dele. Logo, trata-se, no mínimo, de uma forma alternativa do princípio de consciência simultânea ao invés de um modelo que o elimine por completo.

persistência da mesma forma imediata com que experimentamos as cores, e a transição entre duas fases adjacentes de um fluxo de consciência é diretamente experimentada.

A restrição fenomenológica é satisfeita por pressupor a temporalidade, e a “amarra” fenomenológica por não esclarecê-la.

5) *Ainda mais, segundo Dainton, na primeira formulação de Broad a relação entre atos de consciência e seus conteúdos temporalmente estendidos é problemática. Foster acaba com o mistério desta relação.*

Modificando seu posicionamento nas respostas a Gallagher, Dainton postula durações distintas para atos e conteúdos no modelo de sobreposição.

6) *Finalmente, para Dainton, Husserl postulou o fluxo absoluto da consciência para mostrar como a consciência é unificada em dois níveis distintos: o dos conteúdos e o dos atos. Foster cumpriu a missão de forma muito mais clara: atos sucessivos de consciência se sobrepõem completamente aos seus conteúdos, e partilham partes em comuns com seus antecessores e sucessores imediatos.*

Sobreposições não são fenomenologicamente discerníveis, e a “unificação de atos e conteúdos no fluxo de consciência” depende de a temporalidade ser esclarecida. Somente a fenomenologia da temporalidade a pressupô-la sem esclarecê-la necessita de uma “cola” adicional.

4.2 - Foster e o Modelo de Sobreposição

Analisemos, direto na fonte, o que Foster nos diz. Diferentemente de sua leitura sobre Broad e Husserl, Dainton lê Foster com acuidade. Ele consulta três de suas obras: um artigo de 1979 intitulado *In Self-Defense; The Case for Idealism*, livro de 1982; e *The Immaterial Self*, livro de 1991 no qual Foster desenvolve o argumento de 1979. Dainton faz uma montagem com as três obras, resultando numa síntese fiel ao pensamento do autor. Isso nos permite deixar de lado o tratamento de Foster sobre seu modelo. Reproduzindo as linhas gerais do modelo de sobreposição nas três obras, repetir-me-ia de veras. Mas é preciso visitar os textos de Foster para mostrar a função do modelo de sobreposição no pensamento do autor. Contextualizá-lo permitir-nos-á analisar seu papel na teoria central de Foster e compreender a razão de suas falhas.

Perception and Identity é um livro de 1979 reunindo ensaios em tributo a A. J. Ayer, professor de Lógica em Oxford, aposentado no ano anterior. Entre os ensaístas está Foster. Seu ensaio *In Self-Defense* é uma defesa do dualismo cartesiano. Foster o dedica

a Ayer que, segundo o autor, compartilhava suas ideias. A intenção de Foster é reviver uma doutrina desacreditada por muitos filósofos atuais.

Quero... renovar uma doutrina que muitos filósofos atuais consideram desacreditada. A doutrina tem duas partes que se contrabalançam. Por um lado, ela alega que o conceito de pessoa, um sujeito de atributos tanto mentais como físicos, deve ser analisado em termos de um modo especial no qual dois componentes separados logicamente, um corpo e uma mente, se combinam. Por outro lado, ela insiste que a pessoa mesma, apesar de se qualificar como personalidade apenas em virtude dessa combinação de corpo e mente, é essencialmente mental e apenas contingentemente corpórea. (...) Postas lado a lado, essas alegações formam o que podemos chamar de *doutrina dualista da pessoa*. (1979; 162)

Revivendo o dualismo cartesiano, Foster precisa construir realisticamente a noção de um eu a persistir sem o corpo. Para tanto, analisa-se a identidade do eu revelando sua forma unitária e determinada,

uma que atribua a mesma forma de persistência subjetiva a todas as fases do sujeito e assegure respostas definidas, embora não necessariamente que possam ser descobertas, a todas as questões sobre a identidade. (1979; 174)

Assegurando a identidade do sujeito, Foster demonstrará pertencerem à mesma mente apenas estados mentais do mesmo sujeito. Para tanto, analisará a experiência sensível.

Este, de fato, é o curso que devo seguir. Inicialmente, restringindo-me ao domínio da experiência sensível, devo explicar a identidade de um sujeito em termos da continuidade sensível real e potencial entre itens nesse domínio. Itens fora desse domínio serão, portanto, atribuídos às mentes de acordo com sua atribuição aos sujeitos. (1979; 175)

O estudo da continuidade sensível é parte da prova sobre a existência do sujeito uno e determinado, cuja persistência independe do corpo físico. O debate sobre o modelo de sobreposição entra no estudo sobre a continuidade da experiência.

Para entender a natureza da continuidade sensível, precisamos começar por distinguir, na experiência sensorial, entre objetos fenomenológicos e atos presentacionais. Um objeto fenomenológico (fenômeno) é um universal capaz de se repetir e intersubjetivo, um padrão de qualidade sensível que pode ser apresentado a diferentes sujeitos e a diferentes momentos. Um ato presentacional (apresentação) é um particular privado e incapaz de se repetir, uma consciência momentânea singular de um padrão de qualidade. (1979; 175)

Aqui está a diferença entre tempo fenomenológico e o presentacional como parte do projeto dualista cartesiano de Foster. Pelo viés materialista, o corpo é o fundamento do sujeito, e por isso a continuidade da experiência opera no tempo objetivo. Foster pretende mostrar no próprio sujeito o fundamento de sua existência, por isso a importância de atribuir ao tempo um fundamento subjetivo. Fundando subjetivamente o tempo objetivo, resta-lhe somente descrever seu “encaixe”. Não se lhe obriga esclarecer a temporalidade, apenas encontrar-lhe um fundamento subjetivo.

Há uma curiosidade na exposição de Foster. O autor descreve a relação entre o tempo fenomenológico e o presentacional pelo modelo de sobreposição. Como exemplo, Foster usa o movimento de uma bola vermelha lançada ao ar. Tome “B” por bola e “P” pela posição da bola. Tome o padrão temporal 1 por [(B em P₁)-antes-de-(B em P₂)] e o 2 por [(B em P₂)-antes-de-(B em P₃)], sobrepondo-se os dois em (B em P₂). Para Foster, o elemento (B em P₂) é não temporal. Só há temporalidade nos padrões temporais, e só há continuidade na experiência pela sua sobreposição.

Em *The Case for Idealism*, Foster defende três teses:

- 1 - A suprema realidade contingente é completamente mental;
- 2 - A suprema realidade contingente é completamente não física;
- 3 - O mundo físico é o produto lógico dos fatos sobre a experiência sensorial humana. (1982; 3)

As teses (2) e (3) serão as primordialmente defendidas por Foster, embora ele também mostre a plausibilidade da (1). A defesa dessas teses é o objetivo do livro, e as poucas páginas dedicadas à exposição do modelo de sobreposição obedecem a ele.

Em suma, o objetivo de Foster é reduzir a realidade física ou objetiva à subjetiva. Para tanto, preconiza-se a necessidade de a fenomenologia redutivista reconhecer uma forma de tempo logicamente independente do mundo físico, porquanto para o fenomenólogo o mundo físico é uma criação lógica fundada nas limitações da experiência. Logo,

Obviamente, isso requer que as experiências humanas possuam localizações temporais independentemente do mundo físico criado pelos limites à sua ocorrência, independentemente de este tempo pré-físico ser ou não o tempo em que os eventos físicos estão localizados. (1982; 253)

Faz-se necessária igualmente uma temporalidade intersubjetiva, visto a realidade não poder resultar das limitações impostas a mentes diferentes a não ser pela via de uma estrutura temporal comum a relacioná-las. Mas a solução de Foster para o problema da

temporalidade intersubjetiva é um derivado do modelo de sobreposição que não nos interessa aqui.

O modelo de sobreposição é parte no debate de algumas questões:

Mas, pode o tempo ser seccionado do mundo físico dessa maneira? Em particular, pode ele ser seccionado como algo intersubjetivo? E se pode, é ele algo supremo ou algo criado por uma realidade de fatos pré-temporais subjacente? E, se supremo ou criado, como esse tempo pré-físico se relaciona com a localização temporal de eventos físicos? (1982; 253)

A contextualização do modelo de sobreposição em *The Case for Idealism* não exige o desenvolvimento dessas questões. Para tanto, deve-se tratar da distinção entre o tempo intersubjetivo (a dimensão temporal comum a todas as mentes) e o tempo subjetivo (a dimensão temporal particular de cada mente). Contudo, há distinção mais fundamental: entre a temporalidade da experiência sensorial e a que ela está inserida. A temporalidade sensorial é a fenomenológica, inserida na temporalidade mental. O meio de realização dos *qualia* sensoriais é o tempo fenomenológico. Os *qualia* realizados são as sensações. No tempo mental, as sensações são ordenadas e datadas. As temporalidades subjetiva e intersubjetiva são formas de tempos mentais. O modelo de sobreposição é o instrumento para reduzir o tempo mental ao fenomenológico no projeto da fenomenologia reducionista fosteriana:

Os tempos subjetivo e intersubjetivo são diferentes formas de tempos mentais. O fenomenólogo precisa de uma versão pré-física do tempo intersubjetivo, e portanto devo construí-la. Assim procedendo, devo usar o tempo fenomenológico como sua base. (1982; 254)

Para Foster, a temporalidade mental é indubitável, pois as sensações são localizadas temporalmente, não importando se este tempo é físico ou independente dele, se subjetivo ou intersubjetivo. Entretanto, para aceitarmos a temporalidade fenomenológica, algumas considerações são necessárias. Foster apresenta uma razão empírica e uma conceitual, já discutidas por Dainton.⁸⁰ Acrescentarei à razão empírica o argumento contra o antirrealismo representacionista nela incluído por Foster. Segundo o autor, à razão empírica pode-se objetar haver percepção da sucessão porque a apreensão do presente discreto é acompanhada pela evocação mnêmica do passado imediato. Mas para Foster

⁸⁰ Recapitulando: Razão empírica - a percepção de duração e mudança é imediata como a das cores. Razão conceitual - a sensação de cores é inconcebível sem um objeto colorido assim como a sonora o é sem um período sonoro. (DAINTON, 2000; 162-3)

esta objeção é falha, visto haver clara distinção entre a percepção do movimento e a percepção da posição presente acrescida da imediatamente anterior representada mnemonicamente. Não importa se a posição imediatamente anterior foi ocupada pelo objeto em movimento há doze horas, doze minutos, doze segundos ou no passado imediato:

Esta diferença não pode ser eliminada ou diminuída meramente reduzindo o intervalo de tempo de doze horas para doze minutos ou para um minuto ou para um segundo ou à fração de um segundo. Ela é diminuída, evidentemente, mas não eliminada se supormos que a evocação mnêmica é acompanhada por uma imagem do movimento prévio - uma imagem cujo conteúdo inclua uma sucessão temporal das posições do pássaro. Mas, tal sugestão requer a aceitação do tempo fenomenológico. Pois, se o tempo pode ser imaginado, pode também ser percebido. E se pode ser percebido, seria perverso negar que ele é percebido nas ocasiões em que parece ser. (1982; 255-6)

Sobre a razão conceitual, Foster não qualifica o tempo mental como necessário à experiência, visto o autor considerar a hipótese de um ser atemporal:

... é no mínimo provável que um ser atemporal possa ter experiência auditiva. O que estou alegando, e que parece indisputável, é que qualquer sensação auditiva completa, seja ou não estendida no tempo mental, deve ser a sensação de um período fenomenológico. (1982; 256)

Para mim, Foster está se referindo a Deus. Logo, a existência de Deus entra no âmbito da razão conceitual: (1) Deus existindo, (2) sendo atemporal e (3) ciente da temporalidade mundana, (4) o tempo mental ordenando e datando as sensações é contingente e não necessário à percepção da sucessão, contrariamente ao tempo fenomenológico, intrínseco às sensações.

O modelo de sobreposição entra em cena pela necessidade de encontrar um gênero comum aos tempos mental e fenomenológico. Para Foster, encontrá-lo-emos reduzindo um ao outro:

Em que, então, consiste esse fator comum? O que justifica nosso uso dos mesmos termos temporais, como “antes” e “depois”, “mais cedo que” ou “mais tarde que” para significar tanto relações no interior dos conteúdos das sensações e relações entre as sensações mesmas? A resposta, seja qual for, deve estar na maneira como conceitos temporais fenomenológicos e mentais estão conectados analiticamente. Ela deve estar... na maneira em que conceitos temporais mentais são analisáveis (parcialmente) em termos mentais fenomenológicos (...). Este ponto determina toda a estratégia de minha tese subsequente. Minha construção do tempo intersubjetivo é, com efeito, uma elaboração detalhada da maneira em que conceitos temporais mentais são analisáveis em termos de conceitos temporais fenomenológicos juntamente com certos conceitos de tipo não temporais. (1982; 257)

Para Foster, o tempo subjetivo não é transitivo. Considere três sensações totais sucessivas, S1, S2 e S3. S1 se sobrepõe a S2, que se sobrepõe a S3. S1 é transitiva a S2, mas não a S3, mesmo que S2 o seja. (1982; 259) Transitivo o tempo subjetivo, toda a experiência do sujeito desde seu nascimento seria presente.

Em suma, o objetivo desta obra é semelhante ao da anterior: argumentar favoravelmente à temporalidade subjetiva ontologicamente independente de um mundo existente *per se*. Não consta entre os objetivos do autor esclarecer essa temporalidade, apenas demonstrar sua existência.

The Immaterial Self, um livro de 1991, desenvolve o argumento principal de *In Self-Defense*. A parte sobre o modelo de sobreposição contém, inclusive, períodos literalmente recortados e colados do artigo em questão. A intenção de Foster é, uma vez mais, defender o dualismo cartesiano.

Meu objetivo neste livro é apenas examinar e defender a tese dualista da *mente* e, em particular, argumentar a favor de sua versão cartesiana (não humeana), que assinala os conteúdos imateriais da mente a um sujeito mental imaterial. (1991; prefácio)

O modelo de sobreposição ressurge novamente como ferramenta na análise da experiência. Destacam-se alguns conceitos de Foster semelhantes aos de Dainton. Foster fala em experiências co-pessoais e de sua relação com a co-consciência, por exemplo.

Nossa próxima tarefa será ver se podemos encontrar alguma relação, outra que a memória, que possa existir entre experiências em momentos distintos e que possua o tipo correto de afinidade com a co-consciência estrita que permita-nos contar as experiências assim relacionadas como co-pessoais também. Devo argumentar que podemos encontrar tal relação olhando mais proximamente para a conexão entre experiência e tempo. (1991; 246)

O autor também evoca uma razão empírica e outra conceitual para a percepção direta do movimento, assim como em *The Case for Idealism*. Contudo, o argumento relacionando o imaginar e o perceber contra o antirrealismo representacionista é mais claro e forte.

Pois, se o movimento pode ser visualmente imaginado, então ele pode também ser visualmente percebido. E se o movimento *pode* ser percebido, seria absoluta perversidade negar que ele *é* percebido nas ocasiões que parece ser percebido, como no caso de se ver o voo de um pássaro. (1991; 246)

O modelo de sobreposição também é mais claro nesta obra. Foster salienta:

- 1 - Não estar postulando um único ato de consciência apreendendo sequências inteiras de eventos, não importa quão longas;⁸¹
- 2 - Postular, ao invés, experiências complexas. Nessas, a temporalidade fenomenológica se relaciona a um ato temporalmente estendido, da seguinte forma:
 - a. Atos e fenômenos principiam no mesmo instante e terminam no mesmo instante; sua duração é idêntica e completamente sobreposta;
 - b. As experiências não se sucedem linearmente, sobrepondo-se parcialmente umas às outras;⁸²
 - c. A sobreposição de experiências é evidência de não serem discretas. O raciocínio segue assim: Se a experiência é ininterrupta, experiências totais se sobrepõem, e não podem ser discretas.⁸³
- 3 - A temporalidade das experiências sobrepostas pode ser medida pelo cronômetro. Resultando a experiência da relação entre ato e fenômeno completamente sobrepostos e de duração idêntica, tanto a temporalidade dos atos quanto a dos fenômenos é objetiva, como Dainton já havia frisado.⁸⁴ Contudo, ao contrário do concluído por Dainton, a temporalidade presentacional dos atos é subjetiva, não se reduzindo à sua duração cronometrável.
- 4 - A objetividade da temporalidade nas experiências totais é necessária à coerência da co-consciência.⁸⁵

⁸¹ “Agora, não estou sugerindo que sempre que observamos algum objeto em movimento ou escutamos uma sequência de sons, a sequência inteira de eventos seja apreendida, não importa o quão longa, por um único ato de consciência. Claramente esse não é o caso. Ao invés, alego que, enquanto observamos ou escutamos, há uma sequência de experiências complexas, cada uma das quais apresenta algum padrão temporal fenomenológico - este padrão correspondendo a e representando alguma (talvez relativamente pequena) porção da sequência inteira de eventos externos observados”. (1991; 246)

⁸² “Pois, claramente, se nossa observação é ininterrupta, as porções observadas sucessivamente se sobreporão largamente, e isso vai gerar uma sobreposição que as combina nos padrões apresentados sucessivamente”. (1991; 247)

⁸³ “Nem estou sugerindo que as porções da sequência que são sucessivamente observadas são inteiramente discretas”. (1991; 247)

⁸⁴ “Isso significa, é claro, que devemos tomar cada experiência como se estendendo sobre um período de tempo real, numa forma que coincide exatamente com o período fenomenológico que ela apresenta. E isso significa que o sentido em que E1 precede E2, e que E2 precede E3, não é que E1, E2 e E3 ocorram em momentos sucessivos reais, mas que elas ocupam períodos sucessivos largamente sobrepostos”. (1991; 249)

⁸⁵ “Ao permitir que experiências totais se estendam em tempo real, estamos permitindo que a relação de co-consciência estrita (a relação mantida entre experiências que são partes de uma única experiência) relacione experiências que ocorram em momentos distintos. (...) Mais ainda, ao permitir que experiências totais sucessivas se sobreponham, ou seja, que contenham um componente comum, estamos permitindo

4.3 - Dainton e o Debate Sobre o Modelo de Sobreposição

No que parece um esforço para demonstrar imparcialidade sobre o modelo de sobreposição, Dainton lhe aponta alguns possíveis problemas. De acordo com a Figura 9, enquanto *Dó* é conteúdo dos três atos (P1, P2 e P3), a primeira das unidades de silêncio antecedendo *Dó* é conteúdo apenas de P1, assim como *Mi o* é apenas de P3. Isso posto, Dainton levanta a questão:

Pressupondo que o lapso de tempo da experiência imediata seja constante, quanto mais breve uma experiência, maior é o número de experiências totais a que ela pode pertencer. Qualquer conteúdo que seja quase tão longo quanto o *specious present* não será incluído como um todo em muitas experiências totais, enquanto uma experiência que seja muito mais curta que o lapso do *specious present* aparecerá num grande número de experiências totais. (2000; 167)

Trata-se apenas de outra formulação para o já conhecido problema dos conteúdos repetitivos.

Isso pode parecer contra intuitivo, pois não parece que conteúdos curtos como *Ré*, no exemplo, sejam experimentados mais de uma vez, ou mais frequentemente que conteúdos mais longos. Mas, evidentemente, trata-se apenas do problema dos conteúdos repetitivos mais uma vez, para o qual o modelo de sobreposição providencia uma simples solução. (2000; 167)

O segundo problema concerne à co-consciência. Pela Figura 9, P1 é igual a duas unidades de silêncio e uma de *Dó*. As três unidades são transitivas: se uma delas é percebida, as outras duas o são igualmente. Porém, *Ré* também é transitivo com *Dó*. Logo, se *Ré* é percebido, *Dó* também é. *Ré* é constitutivo, juntamente com *Dó*, de P2 e P3. Entretanto, apesar de *Ré* ser transitivo com *Dó* e de *Dó* ser transitivo com a primeira unidade de silêncio, a primeira unidade de silêncio não é transitiva com *Ré*. Não há ato de percepção incluindo a primeira unidade de silêncio e *Ré*, mesmo postulando-se inúmeros atos intermediários entre os figurados. Pois a distância entre a primeira unidade de silêncio e *Ré* é de quatro unidades, e cada ato engloba apenas três. Consequentemente,

Se o modelo de sobreposição for verdadeiro, a co-consciência diacrônica é claramente não transitiva. Sendo certo que as experiências a um extremo de um longo fluxo de consciência não são (diretamente) co-conscientes com as do outro, a transitividade deve se quebrar em algum lugar ao longo da linha: a introspecção sugere que ela se

casos em que duas experiências que não são elas mesmas co-conscientes sejam conectadas por uma série de links de co-consciência estrita". (1991; 249)

quebra sobre períodos relativamente curtos. Não seria isso um problema, visto a aparente incompreensibilidade de uma co-consciência sincrônica não transitiva? (2000; 168)

Para Dainton, a co-consciência sincrônica e a diacrônica são fundamentalmente iguais. Logo, se a co-consciência diacrônica é intransitiva, a sincrônica também é. Mas como é possível à co-consciência de experiências presentes não ser transitiva? Não parece possível experiências simultâneas serem intransitivas. A solução de Dainton: a co-consciência é intransitiva. A transitividade é própria apenas a experiências co-conscientes por curtos períodos de tempo.

Que a co-consciência é transitiva apenas em curtas distâncias de tempo é um fato fenomenológico que simplesmente deve ser aceito. (2000; 168)

A co-consciência sincrônica parece transitiva por relacionar apenas experiências simultâneas. Mas a intransitividade da co-consciência pode ser demonstrada especulativamente:

Se tentarmos imaginar um ser cujas experiências tomem a forma de um contínuo fluxo de consciência, cada parte do qual seja totalmente co-consciente com toda outra parte, nós falhamos; no máximo, tudo que conseguiremos imaginar será uma extensão de experiências simultâneas. Mesmo se estipularmos que essa extensão se espalhe por uma duração de tempo, por exemplo doze horas ou doze séculos de tempo cronometrado, um ser cuja experiência tomasse essa forma não seria consciente de conteúdos fenomenológicos passando por um presente fenomenológico de curta duração. (2000; 168-9)

Dainton parece repetir o argumento de Foster sobre essa mesma questão. Se a co-consciência fosse transitiva, nossa experiência desde o nascimento seria presente.

O próximo problema é inerente à representação cartesiana da consciência - e da natureza, visto os paradoxos de Zenão. Teoricamente, é necessário deduzir, entre dois atos sobrepostos, infinitos outros, não havendo um ato sucedendo outro imediatamente. Mas tal multiplicidade não é fenomenologicamente discernível.

Podemos realmente distinguir, pela introspecção, um número infinito de fases distintas de uma única nota curta ou de um movimento percebido? Há qualquer evidência introspectiva de ser possível distinguir mesmo cem? Físicos acreditam atualmente que intervalos de tempo inferiores à duração de Planck de 10^{-43} segundos não possuem significado físico - é provável que tais intervalos possuam algum significado fenomenológico? (2000; 170)

Dainton menciona experimentos sobre estímulos sucedidos em curto intervalo percebidos como simultâneos, e outros sobre estímulos sucedidos em um intervalo pouco mais longo percebidos como sucessivos mas sem identificada sua ordem de sucessão.⁸⁶ O autor conclui ser limitado o número de sucessões distinguíveis num dado intervalo. Em síntese, conclui não ser fenomenologicamente discernível um número ilimitado de atos, apesar de matematicamente necessária sua existência.

Mas a legitimidade de manobras puramente formais não significa que todos os intervalos assim reconhecidos em pensamento correspondam a qualquer coisa discernível na experiência. (2000; 171)

Dainton contrapõe a dedução formal à evidência empírica: Se apenas eventos intervalados acima de certo limiar são percebidos em sucessão, o número real de atos sobrepostos por intervalo é limitado. Contudo, o discernimento fenomenológico de atos sucessivos, não importa em qual número, é contraditado pelo próprio modelo de sobreposição, que não postula atos em sucessão linear, mas parcialmente sobrepostos. Nas partes sobrepostas, os atos operam juntos, não sendo fenomenologicamente discernível o instante em que um cessa de operar para iniciar-se a atividade de outro. Teoricamente, há discernimento possível apenas de dois momentos cruciais: o início da operação de um ato enquanto outros ainda estão em atividade e o cessar da operação de um enquanto prossegue a de outros. Mas isso exigiria o discernimento fenomenológico de ao menos dois atos simultaneamente em atividade, por todo o tempo. É evidente não haver nada semelhante discernível na experiência. Das epistemologias matematizadas da consciência é possível deduzir fatos fenomenologicamente inadequados. Isso é forte evidência de seu caráter metafórico.

A seguir, Dainton apresenta uma objeção - a primeira, em minha opinião - realmente relevante. Considere-se a intransitividade da co-consciência diacrônica. Se *Dó* é co-consciente com *Ré*, *Ré* é co-consciente com *Dó*; mas, na experiência *Dó-Ré*, as notas aparecem em ordem definida: primeiro *Dó* e depois *Ré*. Além de experimentar a ordem intrínseca das notas, também experimentamos a passagem de uma à outra. Logo, experimentamos *Dó*, a passagem de *Dó* a *Ré* e depois *Ré*:

⁸⁶ Essas experiências estabelecem o limiar do presente momentâneo perceptivo, como será visto no próximo capítulo.

A consciência como um todo apresenta, de forma fenomenologicamente manifesta, a propriedade de um fluxo; esse é o porquê de a metáfora do fluxo parecer tão apta. Como podemos compreender essa propriedade do *fluxo fenomenológico* ou *passagem* no contexto da teoria de sobreposição? Uma vez que a assimetria temporal é fenomenológica, não podemos apelar à memória, e uma vez que a co-consciência é simétrica com respeito ao tempo, a co-consciência não pode ser a resposta. (2000; 173)

Esse é o problema da temporalidade, não esclarecida pelo modelo de sobreposição. Por isso Dainton levanta a questão. Como explicar a percepção da sucessão pelo modelo de sobreposição a postular, na experiência total *Dó-Ré-Mi*, o mesmo modo temporal para as três notas?

Esta objeção à teoria de sobreposição parece insuperável *se* supusermos que quando um item fenomenológico é apreendido a partir de diferentes perspectivas temporais ele possui características fenomenológicas *intrínsecas* diferentes. Mas, há alguma razão para pensar que esse seja o caso? (2000; 174)

Para Dainton, não é necessário atribuir modos temporais diferentes a um mesmo evento apreendido por atos sucessivos. Basta atribuir-lhe diferentes propriedades relacionais.

Mesmo se negarmos que conteúdos figurados em experiências totais sucessivas possuem diferentes propriedades intrínsecas, eles certamente possuem diferentes propriedades relacionais. Retornando a E1 e E2 acima, quando *Ré* é experimentado em E1 ele é co-consciente com *Dó*; enquanto quando *Ré* é experimentado em E2, ele é co-consciente não com *Dó* mas com *Mi*. (2000; 175)

Mesmo substituindo modos temporais por propriedades relacionais, a temporalidade permanece intocada. Experiências sucedidas linearmente são simultâneas ao invés de temporalmente sucessivas, não importam suas propriedades relacionais. O modelo de sobreposição transfere a temporalidade dos conteúdos aos atos. Os conteúdos perdem a distinção de modos temporais, mas os atos se sucedem temporalmente. Ainda assim, Dainton confessa estar a temporalidade pressuposta também nos conteúdos:

De fato, não vejo de forma alguma nada profundamente problemático aqui. De acordo com a teoria da sobreposição, a maioria dos conteúdos da experiência imediata não é momentâneo, eles possuem curta duração, e consequentemente possuem uma organização temporal intrínseca; os conteúdos consistem num padrão temporal. E qual é o caráter desses padrões temporais - é estático ou dinâmico? A resposta é clara: dinâmico. O fluxo ou passagem na experiência está incluído no conteúdo fenomenológico da experiência (2000; 175-6)

Em síntese, a temporalidade é intrínseca aos conteúdos. Logo, o modelo de sobreposição não precisa explicá-la, apenas constatá-la. O debate com Gallagher evidencia as deficiências do modelo.

Mas apesar de os constituintes do presente fenomenológico não serem experimentados como simultâneos, há um sentido em que todos são experimentados como *presente*. Isso pode parecer paradoxal, mas as aparências são enganosas, e esse é um desses casos. Algumas partes do presente fenomenológico são anteriores que outras, mas as partes anteriores não possuem uma propriedade intrínseca (ou modo temporal de apresentação) que as marca como tal - é nesse sentido que elas todas são experimentadas como “presente”, e esta é uma diferença chave entre a teoria de sobreposição e antirrealismos típicos, como os de Broad e Husserl. (2003; 16)

Voltemo-nos à percepção da sucessão e ao paradoxo necessitado de esclarecimento:

- 1 - Só há percepção do evento presente;
- 2 - A percepção da sucessão é um dado fenomenológico;
- 3 - A percepção da sucessão apreende o antes e o depois.

Toda fenomenologia da temporalidade estudada neste trabalho partiu deste paradoxo. Nenhuma delas negou a percepção do antes e do depois no evento presente. Todas reconheceram ao menos o passado imediato dado à percepção discreta. Espera-se da Fenomenologia da Temporalidade uma solução. Dainton constata o paradoxo como se isso vantagem fosse, sem mais. Broad e Husserl também o constaram, apesar da negativa de Dainton. Prosseguindo no debate com Gallagher:

Uma questão adicional agora vem à tona. Se os conteúdos aparecem todos igualmente presentes como e quando ocorrem, o que explica a *direção* ou *ordem* experimentada que a maioria dos conteúdos fenomenológicos exhibe? (...) A solução, eu sugiro, é o *caráter* fenomenológico. Conteúdos fenomenológicos não são apenas temporalmente estendidos, são também inerentemente dinâmicos. Eles possuem um caráter *fluido* – este caráter fluido é um atributo fenomenológico intrínseco, como a cor ou o timbre. É porque tanto C, D e E possuem essa animação direcionada imanente que C é experimentado fluindo na direção de D, e D na direção de E. (2003; 16)

Fala-se na temporalidade “fluida” como no vermelho “quente”. A experiência visual do vermelho não queima, mas evoca a imagem das paixões, que enrubescem a face e literalmente a esquentam. A experiência temporal também não flui, mas evoca a ideia de um movimento intangível do futuro ao passado. Atribuir à temporalidade fluidez intrínseca é como atribuir à visão do vermelho ardor intrínseco. Porquanto as associações da experiência legitimamente a constituem, isso não é fenomenologicamente equivocado numa esfera superficial. Mas, assim como a Fenomenologia da Percepção deve esclarecer

o “ardor” do vermelho, a Fenomenologia da Temporalidade deve esclarecer a “fluidez” do tempo, e transcendê-la. Além de prender-se à “fluidez” da temporalidade, Dainton lhe trata como um dado fenomenológico não necessitado de esclarecimento, como se a Fenomenologia da Percepção tomasse o “ardor” do vermelho como um dado não problemático. É esse o ponto ressaltado por Gallagher, nas palavras de Dainton:

Gallagher parece achar tudo isso muito suspeito: “Na visão de Dainton, o fluxo da experiência não é problema algum uma vez que a experiência é intrinsecamente organizada como um fluxo... Assim, o problema da ordem temporal é também facilmente resolvido... Começamos a imaginar por que Broad e Husserl se esforçaram tanto. O modo como as coisas parecem ser é justamente o modo como elas são” (2003, seção 4). Mas, não é precisamente isso que alguém *deveria* encontrar na fenomenologia? A simplicidade do modelo de sobreposição - a ausência de mecanismos escondidos e introspectivamente invisíveis - é uma de suas principais virtudes. (2003; 16)

Para a Fenomenologia, as coisas são como parecem ser. Mas seu objetivo é esclarecer o porquê de parecerem assim. Esse é o ponto de Gallagher. Não basta constatar a temporalidade intrínseca à experiência; é preciso torná-la inteligível.

Na conclusão do debate sobre a temporalidade em *Stream of Consciousness*, Dainton argumenta sobre como e por que o modelo de sobreposição substitui o princípio da consciência simultânea pelo da ocorrência presentacional.

No modelo de sobreposição a diferença entre a sucessão de experiências e a experiência da sucessão não é problemática, visto toda experiência temporalmente estendida ser experiência de sucessão. *Dó-Ré* é uma experiência de sucessão por (1) *Dó* ser co-consciente com *Ré*, e vice-versa, e (2) pelo seu conteúdo ser *Dó-fluindo-na-direção-de-Ré*. Logo, não é necessário postular um ato discreto abarcando as duas notas.

Enquanto o princípio da consciência simultânea requer atos de duração menor que a dos conteúdos apreendidos por eles, o modelo de sobreposição abraça a concepção simples, abandonando a dualidade entre ato e conteúdo.

Se aceitarmos a concepção simples, embora não haja mais lugar para a dualidade de consciência e conteúdo, em qualquer experiência de alguma duração haverá a continuidade experimentada. O caráter de tal experiência tomará, como vimos, a forma de um padrão temporal fenomenológico; esse padrão consistirá num fluxo ou sucessão de conteúdo experimentado. Sempre que escolhermos inspecionar nosso fluxo de consciência, nossa atenção possuirá ela mesma duração temporal; ao longo de toda essa duração, estaremos cientes de conteúdos continuamente em fluxo. (2000; 180)

Nada há no modelo de sobreposição impedindo a leitura de *Dó-Ré-Mi* como um acorde de notas simultâneas. Logo, nada impede que o ato a1 a apreender *Dó-Ré* e a2 a apreender *Ré-Mi* repitam a apreensão de *Ré*. Nada impede, igualmente, aos atos a1 e a2 durarem menos que o evento *Dó-Ré-Mi* após Dainton ter estabelecido a apreensão do conteúdo numericamente idêntico por atos numericamente diversos. E nada impede ao conjunto de experiências totais, acumuladas desde o nascimento, e ligadas por propriedades relacionais, mesmo intransitivas, estarem todas presentes à consciência, “entulhando” a percepção. Além do mais, sobreposições não são fenomenologicamente discerníveis, e só representam uma “amarra” abstrata compensando a temporalidade pressuposta ao invés de esclarecida. Leitura diversa sobre o modelo de sobreposição, e semelhante à de Dainton, depende da benevolência do leitor.

4.4 - Russell e o Modelo de Sobreposição

O modelo de sobreposição russelliano é interessante por Russell não se contentar em pressupor a temporalidade; ele deseja esclarecê-la, e para tanto desenvolve seu modelo para além do de Foster. Entretanto, nisso Russell o aproxima de Broad e Husserl.

Bertrand Russell desenvolve sua fenomenologia da temporalidade num breve artigo intitulado *On The Experience of Time* (1915), trazendo novamente à tona os conceitos de *specious present* e memória imediata, evitados por Foster e Dainton. Assim como em Foster, a exposição de Russell sobre o modelo de sobreposição é simples e breve. Nas palavras do autor:

... se A e B, apesar de não simultâneos, são experimentados juntos, e se B e C semelhantemente são experimentados juntos, C não pertencerá à mesma experiência que A e B a menos que A e C também sejam experimentados juntos. E dado qualquer grupo mais largo de objetos, quaisquer dois dos quais são experimentados juntos, haverá uma experiência total (momentânea) à qual todos pertencerão; mas um novo objeto *x* não pode ser declarado membro desta experiência total a menos que seja experimentado junto com todos os membros do grupo. Um dado objeto pertencerá, em geral, a muitas experiências totais (momentâneas) diferentes. Suponha, por exemplo, que os sons A, B, C, D e E ocorram em sucessão, e que três deles possam ser experimentados juntos. Então C pertencerá à experiência total contendo A, B e C, a outra contendo B, C e D e a mais outra contendo C, D e E. Nesse sentido, apesar do fato de o *specious present* durar por uma certa extensão de tempo, a experiência nos permite assinalar a posição temporal de um objeto muito mais acuradamente do que meramente dentro de um *specious present*. No exemplo acima, C está no final do *specious present* A, B e C; no meio do de B, C e D e no início do de C, D e E. (1915; 218)

Russell também divide a experiência em experiências totais, como Foster. Uma experiência total é o evento percebido a cada momento. Para Russell, a extensão de uma experiência total é a do *specious present*. Logo, o *specious present* é momentâneo, mas temporalmente estendido.⁸⁷ E sobrepondo-se as experiências totais, os *specious present* se sobrepõem:

Mas, quando o que parece ser a mesma experiência persiste por um período contínuo mais longo que o de um *specious present*, a sobreposição de sucessivos *specious present* introduz uma nova dificuldade. (1915; 216)

A dificuldade é relativa à definição de experiência momentânea. Se uma experiência pode durar mais que o *specious present*, seria lógico incluir na experiência total toda sua duração, o que seria absurdo, visto uma experiência total poder incluir assim a vida inteira de alguém. A experiência momentânea engloba a duração imediatamente dada à percepção; o presente é temporalmente estendido, mas imediato.

“Uma experiência total (momentânea)” é um grupo de experiências tal que os objetos de quaisquer duas delas são experimentados juntos e qualquer coisa experimentada junto com todos os membros do grupo é um membro do grupo. (1915; 218)

O *specious present* é a experiência momentânea. A, B e C são eventos sucessivos. A-B é percebida diretamente, assim como B-C. Mas quando C é percebido, A já abandonou a percepção. Logo, A-B e B-C são duas experiências totais momentâneas, e sua duração é a do *specious present*. Porém, se “*specious present*” e “experiência total” são conceitos diferentes, possuem sentidos diferentes. Russell fala no *specious present* de uma experiência total momentânea:

O “*specious present*” de uma experiência total momentânea é o período de tempo dentro do qual um objeto deve estar para ser um dado sensorial naquela experiência. (1915; 218)

Qualquer evento, presente por uma hora ou um milésimo de segundo, quando tornado ausente ainda estará dado à percepção pelo período do *specious present*. Essa é a condição para ele ser experimentado:

⁸⁷ Recordando o primeiro *desideratum* introdutório, o presente fenomenológico deve ser momentâneo sem ser discreto ou temporalmente estendido.

Se um objeto deixou de existir exatamente antes de um dado instante, ainda assim ele pode ser um objeto dos sentidos naquele instante. Devemos supor que, de todos os presentes objetos dos sentidos que já deixaram de existir, há um que deixou de existir há mais tempo; em qualquer ponto, uma certa extensão de tempo é definida do instante presente até os vários momentos passados em que os objetos dos sentidos deixaram de existir. Esta extensão é o “*specious present*”. (1915; 218-9)

Na passagem acima, Russell trabalha com dois sentidos para “deixar de existir”. O objeto a deixar de existir no momento anterior deixa de existir para a experiência do agora, tal como o mosquito que estava pousado na parede e já sumiu da vista. Por sua vez, o objeto dos sentidos a deixar de existir percorre toda a extensão do *specious present* e se faz acessível apenas à memória. O mosquito que voou agora ainda estará dado à percepção até percorrer toda a extensão do *specious present* e abandoná-la de vez. Russell adota a clássica definição de James sobre o *specious present* quase sem modificá-la, e a metáfora do conteúdo “afundando na direção do passado” se aplica mais a Russell que a Husserl. Isso se torna ainda mais claro pelo uso de “memória imediata” por Russell:

Daremos o nome de “memória imediata” à relação que temos com um objeto que foi recentemente um dado sensível mas é agora sentido como passado, apesar de ainda dado à percepção. (1915; 225)

E Russell ainda faz uso de metáforas semelhantes à do “afundar na direção do passado”:

... há nossa consciência do passado *imediato*, o curto período de tempo durante o qual o calor da sensação gradualmente some dos objetos que retrocedem, como se os víssemos sob uma luz que desaparece aos poucos. O som que ouvimos alguns segundos atrás, mas que não ouvimos agora, pode ainda ser um objeto da percepção, mas é dado de forma diferente daquela em que foi dada quando era um dado sensorial. (1915; 225)

Mas num ponto importante o *specious present* de Russell difere do de James. Para James, o presente fenomenológico é “*specious*”⁸⁸ por ser de fato o passado imediato.⁸⁹ Contudo, Russell não deseja dar ao *specious present* uma definição ambígua. Para o autor, o *specious present* é apenas presente. Logo, a própria expressão “*specious*” perde o sentido, e Russell parece utilizá-la, por força da convenção, para denotar o presente temporalmente estendido. O autor define o passado e o futuro como se segue:

⁸⁸ Ilusório, enganoso, aquilo que parece plausível mas é falso.

⁸⁹ James, citando Sr. E. R. Clay: “O presente a que os dados se referem é realmente parte do passado - um passado recente - ilusoriamente dado como sendo um tempo que fica entre o passado e o futuro. Deixe que o chamemos de *specious present* ...” (1890; Cap. 15)

Um evento que é anterior à totalidade do presente é chamado *passado*, e um evento que é posterior à totalidade do presente é chamado *futuro*. (1915; 214)

Russell não define o passado e o futuro, mas eventos passados e futuros. Porém, presente, passado e futuro não são, para o autor, dimensões do tempo físico, nem do psicológico, subjetivo ou fenomenológico, mas relações entre sujeito e objeto - ou entre sujeito e eventos. Russell distingue entre o tempo mental e o físico. Enquanto o mental se caracteriza por relações temporais entre sujeito e objeto, o físico relaciona os objetos mesmos; e enquanto as relações do tempo mental são o presente, o passado e o futuro, as do tempo físico são a simultaneidade e a sucessão (anterioridade e posterioridade).

Falando abertamente, dois pares de relações devem ser considerados, nomeadamente, (a) sensação e memória, que dão relações temporais entre sujeito e objeto, (b) simultaneidade e sucessão, que dão relações temporais entre objetos. É da maior importância não confundir relações temporais entre sujeito e objeto com relações temporais entre objeto e objeto (...). Será visto que passado, presente e futuro surgem de relações temporais entre sujeito e objeto, enquanto anterioridade e posterioridade surgem de relações temporais entre objeto e objeto. Num mundo que não houvesse experiência, não haveria passado, presente ou futuro, mas bem haveria anterioridade e posterioridade. Permita-nos dar o nome de *tempo mental* ao tempo que surge de relações entre sujeito e objeto e o nome de *tempo físico* ao tempo que surge das relações entre objeto e objeto. (1915; 212)

Para Russell, há percepção direta da sucessão, apesar de haver igualmente consciência da sucessão entre um evento perceptivo e um mnêmico ou entre dois eventos mnêmicos. Na percepção da mudança, dois eventos distintos, um anterior e outro posterior, são dados imediatamente à percepção. E como é possível ao presente comportar a anterioridade e a posterioridade sem comportar passado e futuro?

Sempre que uma mudança é imediatamente experimentada na sensação, partes do presente são anteriores a outras partes. (1915; 214)

Russell define as relações de passado e futuro como de anterioridade e posterioridade. Seu argumento é bastante simples: Eventos e objetos mantêm relações de anterioridade, posterioridade e simultaneidade mesmo na ausência de qualquer sujeito a percebê-las. Logo, não cabe falar em passado e futuro quando estas relações físicas são analisadas na perspectiva de uma suposta objetividade pura subsistente *per se*. O autor traça a metafísica de um suposto mundo objetivo existente *per se* em que eventos anteriores não

“passam” e não deixam de existir na relação com os posteriores. Somente para o sujeito eventos são passadizados e futurizados.

Se um suposto tempo objetivo existente *per se* é factível, é preciso dar conta de como pode o evento presente estar relacionado ao passado e ao futuro imediatos, porquanto o passado não existe mais, o futuro não existe ainda, e só há temporalidade na relação entre antes e depois. Russell crê resolver o problema decretando a existência eterna, objetivamente pura, de todos os eventos e suas relações de anterioridade e posterioridade. Contudo, não está claro o que seriam essas relações puramente objetivas, porquanto “relação” implica “ação”, e toda ação é ação de um sujeito.⁹⁰

4.5 - Considerações Finais

Russell pretende esclarecer a temporalidade. O caso de Dainton e Foster é diferente. O objeto principal de Dainton não é a temporalidade, mas a co-consciência, e Foster estuda a temporalidade em sua defesa do idealismo cartesiano. Isso é fundamental para compreender a escolha de Dainton pelo modelo de sobreposição, que pressupõe a temporalidade ao invés de esclarecê-la.

Dos autores estudados por Dainton, apenas Husserl desenvolveu uma fenomenologia da temporalidade cujo objeto primário é a própria. O objeto primário de Broad também é outro. Em *Scientific Thought*, são os fundamentos fenomenológicos dos conceitos científicos básicos da Física; em *McTaggart's*, o estudo da filosofia de McTaggart. Por escolha metodológica, desenvolve sua própria fenomenologia sobre o *specious present* para compará-la à do autor, emitindo parecer negativo sobre a validade do conceito, abandonando sua defesa.

O modelo de sobreposição de Dainton e Foster pressupõe a temporalidade. Essa é sua principal falha. Husserl faz o mesmo, inintencionalmente. Russell, pretendendo esclarecer o tema, trilha por caminhos semelhantes a Husserl, amplamente criticados por Dainton, evidenciando só haver coerência superficial no modelo de sobreposição. Dainton criticou Husserl severamente para cometer suas mesmas falhas.

Para estudar a co-consciência diacrônica, o modelo de sobreposição parece adequado. Mas o estudo de Broad e Husserl por Dainton não se justifica. Para que criticá-los -

⁹⁰ “Relações” são produto da atividade cognitiva. “Cognição”, numa definição, é a ação de relacionar. Logo, como definir consistentemente relações subsistentes *per se* num suposto mundo objetivamente puro?

Husserl principalmente - para enfim restringir-se à co-consciência e contentar-se em constatar a temporalidade como um dado fenomenológico?

No modelo de sobreposição, o conceito de experiência total tem a função do *specious present*, mas com uma vantagem: A noção de *specious present* traz à do passado imediato dado à percepção. A ambiguidade de um presente-passado é a dificuldade ainda não esclarecida pela fenomenologia da temporalidade. A noção de experiência total a contorna. Se *Dó-Ré-Mi* é uma experiência total, as três notas são presentes. Nenhuma é o passado ou o futuro imediatos. É o presente imune a questionamentos incômodos. Nesse sentido, é louvável o esforço de Russell. Mesmo de posse desse álibi, quis esclarecer a anterioridade e a posterioridade na percepção da sucessão. Dainton apenas constatou a temporalidade presente como um fato não necessitado de análise subsequente.

O ponto mais falho do modelo é a sobreposição. Além de não fenomenologicamente discernível, a sobreposição exerce a função de uma temporalidade esclarecida ao invés de pressuposta: tornar inteligível a continuidade da experiência. A experiência é contínua por ser temporal, não por conter “partes” sobrepostas. Se, numa fenomenologia da temporalidade, a sobreposição é necessária para esclarecer a continuidade da experiência, a temporalidade não está esclarecida.

Em Foster, embora o modelo de sobreposição não satisfaça nenhum dos *desiderata* introdutórios, ele é parte na defesa de um idealismo apregoando a autonomia da temporalidade subjetiva⁹¹ e de uma metafísica cujo objetivo é explicar como é possível o compartilhamento de uma realidade comum por sujeitos ontologicamente independentes de um mundo existente *per se*.⁹² Mas não considero necessário analisar essa teoria em Foster. Pois o sucesso da filosofia fosteriana dependeria de estar esclarecida a temporalidade. O esclarecimento da temporalidade é a chave para uma fenomenologia bem-sucedida em demonstrar a autonomia da consciência.

⁹¹ Quinto *desideratum* introdutório.

⁹² Sexto *desideratum* introdutório.

5 - A DINÂMICA TEMPORAL

Introdução

No caminho até aqui, as fenomenologias da temporalidade analisadas revelaram-se malogradas em virtude de seu caráter abstrato. Essa abstração expressou-se ora na divisão da consciência em partes, ora na linearização da temporalidade e sua divisão em pontos e momentos sucessivos. O resultado, em todas elas, foi o esclarecimento da temporalidade, ou do próprio sentido da experiência temporal, escapar-lhes entre os dedos.

Não restam dúvidas de o caráter abstrato dessas fenomenologias da temporalidade estar na origem de suas falhas. Isso me força a buscar uma posição ausente de abstração - ou, ao menos, da forma de abstração que estou criticando. Não me será permitido trabalhar com quaisquer divisões da consciência em partes ou com a ideia de uma temporalidade linear. Contudo, é preciso fornecer uma resposta a distinções fenomenologicamente discerníveis, como, por exemplo, a entre percepção, memória e expectativa, ou entre presente, passado e futuro. Assim, não me será permitido trabalhar com a distinção de partes da consciência ou da temporalidade, mas ser-me-á facultado - e mais que isso, obrigatório - distinguir entre as funções da consciência fenomenologicamente discerníveis e entre as dimensões da temporalidade sem as quais não há experiência temporal.

Como dar uma representação esquemática à diferença entre as três dimensões da temporalidade sem linearizá-la e sem dividir a consciência em partes? Primeiramente, é necessário esclarecer o que será esquematizado. Busco uma ontologia da temporalidade, e afirmo nela não ser possível discernir partes, ou que a temporalidade não é divisível em partes. Logo, a temporalidade é uma unidade indivisível, e suas dimensões fenomenologicamente discerníveis representam, cada uma delas, sua totalidade. Semelhantemente, a consciência é uma, e cada uma de suas funções a representa por inteiro. O todo é um e cada um é o todo. Essa relação será esquematizada. A ela denomino *dinâmica*.

Em outras palavras, na fenomenologia dinâmica desenvolvida a seguir, percepção, memória e expectativa, ao invés de funcionarem como partes da consciência, aparecerão, cada uma ao seu modo, como sua totalidade. Toda a consciência é percepção, toda ela é memória, e também expectativa. O mesmo vale para as dimensões da temporalidade.

Presente, passado e futuro não são suas partes. Ao invés, o presente é a temporalidade total, assim como o passado e o futuro.

Na primeira seção desse capítulo, esboçarei a estrutura dinâmica da consciência e a ilustrarei com um exemplo. Nas duas seções seguintes discutirei, respectivamente, a percepção do tempo e a cognição do tempo. Não se trata de dividir a temporalidade em duas partes e dedicar uma seção a cada. Ao invés, trata-se de estudá-la por inteiro dentro de duas perspectivas diferentes: percepção e cognição.

O sentido da temporalidade será estudado na percepção do tempo. As três dimensões da temporalidade são o passado, o futuro e o presente. Falamos cotidianamente nelas; todas são fenomenologicamente discerníveis; logo, cada uma possui um sentido vivencial próprio, mas não sabemos colocá-lo em palavras, e nenhuma das fenomenologias da temporalidade analisadas saiu-se bem-sucedida nisso. Qual o sentido vivencial do passado? Qual o sentido vivencial do futuro? Qual o sentido vivencial do presente?

A fonte da temporalidade será estudada na cognição do tempo. Afinal de contas, é a percepção ou a cognição a fonte da temporalidade? Ela é percebida ou engendrada *a posteriori* pela cognição?

A psicologia da temporalidade será desenvolvida na quarta seção. Esclarecer a fonte da temporalidade não explica o porquê de a experiência ser temporal; a resposta será dada pela psicologia da temporalidade.

A quinta e última seção trata de Metafísica do Tempo. Se a causa da temporalidade é psicológica, surge a questão: Como é possível a indivíduos diferentes compartilharem uma realidade espaço-temporal em comum? Esta última seção debaterá a solução do problema.

5.1 - A Dinâmica da Consciência

5.11 - Introdução

Trataremos aqui da dinâmica da consciência em sua dimensão fenomenologicamente discernível. Abandonando toda abstração e toda perspectiva objetiva ou em terceira pessoa, o que temos se atentarmos apenas à experiência consciente? Memórias, expectativas, percepções, fantasias e elucubrações diversas, cuja dinâmica é temporal, ou, mais precisamente, espaço-temporal. A expressão “dinâmica da consciência temporal” é redundante. Em sua dimensão fenomenologicamente discernível, a dinâmica da consciência é a *temporalidade*.

Se a temporalidade é a dinâmica da consciência, não é necessário representar no esquema dinâmico da consciência a temporalidade. Ela estará implícita se representada adequadamente a condição primordial: O todo é um e cada um é o todo. Logo, não haverá apenas um esquema dinâmico válido para a consciência, mas um número indefinido deles, e isso devido à condição primordial representada. Se o todo é um e cada um é o todo, um esquema válido pode ser construído com apenas duas variáveis: o *todo* e o *um*. E porquanto os substantivos “estruturas” e “faculdades” se ligam fortemente ao pensamento mecanicista-abstrato, tratarei ao invés de dimensões da consciência. A primeira variável representará uma dimensão exercendo a função do “todo que é um”, e a segunda do “um que é todo”. Tome como exemplo um esquema relacionando a consciência-do-mundo como “todo que é um” e a consciência-do-eu como “um que é todo”. Simplificando, relaciona-se “mundo” e “eu”. Também é possível relacionar duas dimensões com a função de o “um é que o todo”, por exemplo, “eu” e “outro”. Se o *todo* é *um* e cada *um* é o *todo*, as funções de “todo” e “um” são intercambiáveis. E não importa quais duas dimensões se escolha. Todo esquema dinâmico relacionando duas dimensões da consciência será representativo da consciência como um *todo*, mas será apenas *um* entre as possibilidades de esquemas igualmente válidos.⁹³

Exemplos de esquemas dinâmicos válidos da consciência, além dos já mencionados, relacionam percepção e imaginação, memória e expectativa, sujeito e objeto, eu e eu corporal. Tomemos este último. Eu e eu corporal são duas dimensões conscientes diferentes. O eu corporal exerce, na relação com o eu, a função de um objeto, mas não um objeto qualquer, e sim um sujeito *object-like*. A dinâmica entre eu e eu corporal é representativa da dinâmica interna do eu, o mesmo mais acima relacionado ao mundo e ao outro. Mas pode a consciência-do-eu ser retirada da relação com o mundo e com o outro e representar a consciência como um todo? Onde está o mundo? Onde estão as outras pessoas? Tudo está implícito, dedutível da relação dinâmica entre eu e eu corporal. A consciência fenomenologicamente discernível não é composta por partes. Logo,

⁹³ À dinâmica aqui esboçada pode-se designar como uma epistemologia da consciência. Merleau-Ponty utiliza paradigma semelhante como a base de uma epistemologia geral: “Deve-se compreender a história a partir da ideologia, ou a partir da política, ou a partir da religião, ou então a partir da economia? Deve-se compreender uma doutrina por seu conteúdo manifesto ou pela psicologia do autor e pelos acontecimentos de sua vida? Deve-se compreender de todas as maneiras ao mesmo tempo, tudo tem um sentido, nós reencontramos sob todos os aspectos a mesma estrutura de ser. Todas essas visões são verdadeiras, sob a condição de que não as isolemos, de que caminhemos até o fundo da história e encontremos o núcleo único de significação que se explicita em cada perspectiva”. (2011; 17)

encontrá-la-emos como um todo mesmo em variáveis parecidas a um corte minúsculo e excludente.

E como esquematizar adequadamente a relação dinâmica entre duas dimensões da consciência? Retornando à condição primordial, o todo é um, ou seja, todas as dimensões da consciência são idênticas. Logo, haverá entre elas a relação de identidade. Numa relação dinâmica, há um ente único disposto em duas dimensões. Ainda segundo a condição primordial, cada um é o todo; não “cada um é *um* todo”, mas “*o* todo”, o mesmo todo. Enquanto “o todo” traduz a identidade, o “cada um” traduz a relação de diferença entre duas dimensões da consciência. Mas não resulta dessa identidade-diferença a semelhança. Procuramos um esquema representando equanimemente a identidade e a diferença.

Duas dimensões da consciência se relacionam por identidade e por diferença. Mas a distinção de algumas “partes” idênticas e outras diferentes conduziria novamente ao realismo abstrato. Numa relação dinâmica, duas dimensões da consciência também não são ora idênticas e ora diferentes. Caso num instante fossem idênticas e noutra diferentes, a temporalidade já estaria pressuposta. Além disso, a condição primordial seria contraditada. Se duas dimensões da consciência são ora idênticas e ora diferentes, então ora constituem um todo e ora duas partes de um todo. Duas dimensões da consciência são simultaneamente idênticas por inteiro e diferentes por inteiro. Essa é a relação a ser esquematizada.

Duas dimensões da consciência são simultaneamente totalmente idênticas e totalmente diferentes. Estas duas relações não coexistem uma ao lado da outra, mas se sobrepõem, e completamente. Uma se dá *na* outra. O que significa a identidade *na* diferença? Que efeito a diferença exerce *na* identidade? Talvez, a diferença jamais permita à identidade se realizar. Mas isso relativizaria a contradição. A identidade está realizada, e precisa ser assim representada. Talvez, a diferença desfaza a identidade a refazer-se continuamente. É possível, caso o desfazê-la jamais ameace sua realização. A reação da identidade deve refazê-la e preservá-la sempre intacta. Obviamente, o efeito da identidade sobre a diferença será o mesmo: A identidade desfaz a diferença a refazer-se continuamente e a preservar-se intocada.

Foi representada por palavras a relação identidade-diferença. Resta representá-la esquematicamente. Há uma pista importante. A relação identidade-diferença está em movimento, o de fazer e desfazer. Deve-se representar a identidade e a diferença “fazendo-se”, e o fazer-se de uma como o desfazer-se da outra. Mas esses dois “fazer-se”

não são movimentos *per se*. Pois o “fazer-se” da identidade não subsiste sem o da diferença. Se a identidade se fizesse sem a diferença, não haveria dinâmica; logo, não haveria consciência. Os dois “fazer-se” são forças-componentes opostas, reciprocamente preservadas, numa *dinâmica* unitária. Apesar de se oporem, uma só existe *na* outra. Sem a diferença desfazendo-a, a identidade não seria o todo dinâmico entre as diferenças, mas o todo abstrato desprovido de diferenças; inerte e fenomenologicamente inadequado.

Felizmente, a Física oferece um meio gráfico de representar forças-componentes, os vetores-força.⁹⁴ Com o auxílio de vetores-força, representa-se o fazer-se da identidade por meio de dois vetores-força convergentes e o da diferença por dois divergentes. É facultado, ainda, arranjar os dois pares de vetores-força um ao lado do outro sem que identidade e diferença coexistam relacionadas, cada uma delas, a partes distintas das duas variáveis. Assim como ocorre nas análises da Física clássica, a decomposição gráfica de um movimento em vetores-força não corresponde à distinção em movimentos componentes. Trata-se da decomposição de um movimento único em forças-componentes. O esquema dinâmico representa um movimento único, não dois movimentos descritos, respectivamente, como o fazer-se da identidade e o fazer-se da diferença.

O movimento esquematizado é a temporalidade. Mas não está representado seu movimento linear clássico, vindo do futuro para o presente em direção ao passado. E apesar de o esquema dinâmico não estar ainda esclarecido, ele retrata apenas o permanente fazer-se da identidade e da diferença. Não há movimento da identidade na direção da diferença, e vice-versa, nem ao menos a transformação de uma na outra. Nada parece se mover ou se transformar. Logo, é preferível falar em “dinâmica”. O esquema descreve uma dinâmica, a temporalidade.

5.12 - A Dinâmica entre Eu e Mundo

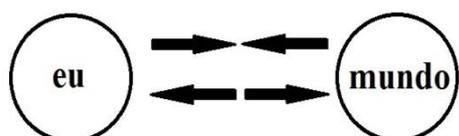


Figura 10

É chegada a hora de apresentá-lo. Tomarei como exemplo a relação entre eu e mundo e construirei com ela o esquema da Figura 10. Qual a forma correta de lê-lo? À medida que se faz a identidade entre eu e mundo, faz-se a

⁹⁴ O esquema a ser montado não possui realidade física e não se refere a qualquer realidade descrita ou descritível pela Física. Tomo de empréstimo à Física os caracteres gráficos dos vetores-força para dar representação a uma realidade fenomenológica.

diferença entre eles. O sentido temporal é evidente. E apesar de não haver a transformação da identidade na diferença e vice-versa, há uma transformação. Eu e mundo se transformam mutuamente e progressivamente, residindo aí o sentido temporal. Tudo parece transcorrer sem movimento, ou sem uma direção. A temporalidade não se move e não aponta a direção alguma.

A leitura do esquema da Figura 10 ainda está incompleta. É necessário atribuir-lhe um significado fenomenologicamente discernível. Faz-se permanentemente a identidade entre eu mundo: o eu aprende a língua da região em que vive, adota seus costumes, o sobrenome de uma família, padrões éticos e estéticos, uma religião; assume uma nacionalidade, exerce uma profissão. O processo de identificação é contínuo e permanente. Através dele o eu forma, desenvolve e amadurece sua *identidade*. O mundo se apropria continuamente do eu. No processo, o eu adquire sua identidade própria.

Mas este é apenas um dos lados da moeda. A identidade entre eu e mundo também precisa ser analisada pela perspectiva do mundo. A identificação do mundo ao eu transforma, continuamente, o mundo pertencido aos outros no que é *meu*. O eu se apropria continuamente do mundo. No processo, o mundo se subjetiva, cessando de ser o mundo exterior pertencente a todos para se tornar o mundo de alguém. O fazer-se contínuo da identidade entre eu e mundo transforma o eu ainda sem identidade no dotado de identidade própria, e o mundo impessoal no que é *meu*. O fazer-se da identidade individualiza o eu e o mundo. O eu dotado de identidade própria é consciente de suas diferenças com o mundo; essas diferenças são sua individualidade no *meu* mundo. Apropriando-se do mundo, dele o eu se diferencia. Por isso o fazer da identidade é o fazer da diferença. Semelhantemente, o *meu* mundo não é mais o ambiente impessoal e desconhecido controlando o eu sem ele se dar conta, mas o mundo conhecido, objeto do controle intencional de um eu conscientemente distinto dele. Apropriando-se do eu, dele o mundo se diferencia.

À medida que se faz a identidade entre eu e mundo, eles se individualizam e se diferenciam mutuamente. O processo é temporal. Sua transformação mútua não é um

movimento, nem está direcionada a algum ponto. O esquema da Figura 10 representa um todo dinâmico, o tempo de uma vida, que não se movimenta do futuro ao passado.

5.13 - As Perspectivas da Experiência⁹⁵

A dinâmica entre eu e mundo⁹⁶ pode ser desdobrada, por exemplo, na entre sujeito e objeto, eu e outro, eu e eu. Com o intuito de investigar a natureza subjetiva e autônoma da temporalidade, talvez seja conveniente analisarmos brevemente estas três dinâmicas.

A dinâmica entre sujeito e objeto⁹⁷ pode ser analisada em duas perspectivas, uma subjetiva e outra objetiva. Pela subjetiva, ela representa a consciência de um sujeito-objeto, ou de um sujeito *object-like*, o eu corporal. A *consciência-do-eu-corporal* também pode ser analisada, por sua vez, numa perspectiva subjetiva e noutra objetiva.

Pela perspectiva subjetiva, a identidade entre sujeito e objeto se refere ao controle volitivo, pelo sujeito, de seu próprio corpo; particularmente, ao controle de movimentos musculares voluntários. Nesse sentido, o sujeito experimenta seu próprio corpo como um objeto subjetivo (relativo ao sujeito) a expressar imediatamente seus desígnios voluntários. A diferença entre sujeito e objeto se refere às funções corporais involuntárias; particularmente, os movimentos espasmódicos e de órgãos internos. Aqui, o sujeito experimenta seu próprio corpo como um objeto propriamente dito que, mesmo contido em sua esfera de ser, existe e preserva-se *per se*, inacessível ao controle volitivo. A tônica desta perspectiva subjetiva é a medida do controle pelo sujeito sobre os movimentos corporais, que pode ser desenvolvida por toda a vida.

Pela perspectiva objetiva da consciência-do-eu-corporal, a identidade entre sujeito e objeto se refere a toda consciência de bem-estar orgânico, incluindo as de saciedade. A diferença se refere às consciências de mal-estar orgânico e carência, como a fome e a sede. A tônica desta perspectiva objetiva é o bem ou o mal-estar experimentado na relação com o corpo.

A perspectiva objetiva da identidade entre sujeito e objeto se refere à *consciência-do-objeto*, que também pode ser analisada numa perspectiva subjetiva e noutra objetiva.

Pela perspectiva subjetiva, a consciência-do-objeto se refere à consciência de um objeto-sujeito, ou a de um objeto *subject-like*, o outro. A *consciência-do-outro* se refere aos demais sujeitos identificados pelo sujeito da consciência como semelhantes a si:

⁹⁵ Para melhor acompanhar essa seção, recomenda-se as Figuras 14, 15, 16 e 17 nos Anexos a este trabalho.

⁹⁶ Figura 14 nos Anexos.

⁹⁷ Figura 15 nos Anexos.

outros seres humanos ou animais e objetos que ele antropomorfiza. Por essa perspectiva subjetiva, a identidade entre sujeito e objeto se refere às necessidades de contato físico e intimidade; particularmente, o desejo sexual. A diferença se refere, por sua vez, às repulsas ao contato físico, sumarizadas nas aversões sexuais. A palavra-chave desta perspectiva subjetiva é “sexualidade”.

Pela perspectiva objetiva, a consciência-do-objeto se refere à consciência do objeto propriamente dito. A identidade entre sujeito e objeto se refere à consciência do objeto enquanto *minha* sensação. Trata-se da consciência adquirida pelo sujeito sobre sua função ativa na percepção. Aqui, portanto, se inclui a consciência da dimensão subjetiva da temporalidade. A diferença entre sujeito e objeto se refere à consciência do objeto enquanto ente mundano dado, ontologicamente distinto do sujeito, e de seu papel ativo na percepção. É a percepção consciente como apreensão passiva do objeto. Aqui se inclui a consciência da dimensão objetiva da temporalidade. A palavra-chave desta perspectiva objetiva é “percepção”.

A dinâmica sujeito-objeto, quando subjetivada, aparece como dinâmica eu-outro,⁹⁸ e pode ser analisada em duas perspectivas, uma subjetiva e outra objetiva. Na perspectiva subjetiva, ela se refere à *consciência-do-eu*, que também pode ser analisada numa perspectiva subjetiva e noutra objetiva.

Pela perspectiva subjetiva, a identidade entre eu e outro na consciência-do-eu se refere ao controle adquirido pelo eu sobre seus sentimentos e à consciência de sua pessoalidade. A diferença, por sua vez, se refere aos sentimentos conscientes como estados impessoais ou mesmo estranhos ao eu que o dominam e o controlam contra sua vontade. Todo sentimento é consciente como estado pessoal sobre controle do eu e como estado impessoal a dominá-lo involuntariamente, embora a medida dessa consciência num sentido ou noutro varie de indivíduo para indivíduo. A palavra-chave desta perspectiva subjetiva é “sentimento”.⁹⁹

Pela perspectiva objetiva, a identidade entre eu e outro na consciência-do-eu se refere à consciência de sentimentos positivos como meros reflexos das qualidades positivas do outro. A diferença, por sua vez, se refere à consciência de sentimentos negativos como

⁹⁸ Figura 16 nos Anexos.

⁹⁹ Os sentimentos são produto da relação entre eu e outro, ou seja, só há sentimentos no âmbito das relações humanas. Sentimentos despertados por condições ambientais e objetos (raiva e impaciência no trânsito engarrafado ou pelo computador que trava; alegria e paz diante do sol nascente) ou por animais são produto de antropomorfizações. Pois só há sentimento, positivo ou negativo, dirigido a um objeto *subject-like*, reconhecido como sujeito de suas ações e qualidades. Em suma, só há sentimento na relação com o objeto reconhecido como *livre* para ser e agir.

meros reflexos das qualidades negativas do outro. Aqui também a tônica são os sentimentos.

Na perspectiva objetiva, a dinâmica entre eu e outro se refere à *consciência-do-outro*. Enquanto na esfera da dinâmica entre sujeito e objeto a consciência-do-outro se insere na dimensão objetual - em que a relação sujeito-objeto é a sexual - na esfera da dinâmica entre eu e outro ela se insere no domínio das relações pessoais. A consciência-do-outro também pode ser analisada numa perspectiva subjetiva e noutra objetiva.

Pela perspectiva subjetiva, a identidade entre eu e outro na consciência-do-outro se refere à consciência da proximidade com os outros. Trata-se da consciência de amar e ser amado, de ser e possuir amigos. A diferença, por sua vez, se refere à consciência do distanciamento. Trata-se da mágoa, da inveja, do ciúme. A palavra-chave desta perspectiva subjetiva é “emoção”.

Pela perspectiva objetiva, a identidade entre eu e outro na consciência-do-outro se refere à consciência da presença do outro. Não há um nome específico a essa consciência; mas a diferença, nesse caso, se refere à consciência da ausência, ou solidão.

No âmbito da consciência-do-eu, o outro é o próprio eu. Trata-se da consciência de haver nos sentimentos, essência da subjetividade, uma dimensão impessoal. A dinâmica entre eu e o eu tomado como outro é a do *pensamento*. O pensamento pode ser analisado numa perspectiva subjetiva e noutra objetiva.

Na perspectiva subjetiva, o pensamento se refere à *consciência-de-si*, ou à autoimagem do eu. A autoimagem do eu também pode ser analisada numa perspectiva subjetiva e noutra objetiva. Pela subjetiva, a identidade entre eu e eu¹⁰⁰ se refere à realização da autoimagem ou à confirmação, pela experiência, da imagem que o eu faz de si mesmo. O envaidecimento acompanha esse estado de espírito. A diferença, por sua vez, se refere às dúvidas do eu quanto à sua autoimagem, acompanhadas pela angústia. Pela perspectiva objetiva, a consciência-de-si se refere à consciência adquirida pelo eu sobre o que os outros pensam sobre ele. Por essa perspectiva, a identidade entre eu e eu se refere à concordância entre a opinião alheia e a autoimagem. O envaidecimento acompanha este estado de espírito. E a diferença se refere à discordância, acompanhada pela angústia, entre a opinião alheia e a autoimagem.

Na perspectiva objetiva, o pensamento se refere à *visão-de-mundo*, que pode ser analisada numa perspectiva subjetiva e noutra objetiva. Pela perspectiva subjetiva, a

¹⁰⁰ Figura 17 nos Anexos.

identidade entre eu e eu na visão-de-mundo se refere à confirmação, pela experiência, das ideologias defendidas pelo eu. O envaidecimento também aparece aqui. A diferença, portanto, se refere às dúvidas do eu quanto à validade de ideologias pessoais, e seu acompanhamento é mais uma vez a angústia. Pela perspectiva objetiva, a identidade entre eu e eu na visão-de-mundo se refere à concordância entre as ideologias do eu e as dos outros, enquanto a diferença se refere à discordância. Concordância e discordância são acompanhadas respectivamente pelo envaidecimento e pela angústia.

Acabamos de desenvolver um esboço completo da dinâmica consciente, ou, pelo menos, da consciência fenomenologicamente discernível.¹⁰¹ Este trabalho foi necessário para deixar bem fundamentada a seguinte premissa: *O subjetivo é objetivo e o objetivo é subjetivo*. Em outros termos: Para toda dimensão da consciência classificada como “subjetiva” será possível demonstrar sua objetividade; e para toda dimensão “objetiva”, sua subjetividade. Não se trata da possibilidade de apontar “partes” ou “aspectos” objetivos na subjetividade, e vice-versa, mas de mostrar a identidade entre o subjetivo e o objetivo. Subjetividade e objetividade não são partes da consciência, mas perspectivas em que os mesmos fenômenos conscientes são experimentados.

“Percepção” não é apreensão de impressões do mundo sobre a consciência ou vice-versa. Se este fosse o caso, a percepção se restringiria à constituição epistemológica do mundo. Mas “percepção” é sua constituição ontológica. Se a consciência se restringisse à impressão do mundo, não haveria interação entre ele e o sujeito. Pois o mundo com o qual o sujeito interage é o da sua experiência, e o mundo da experiência é o consciente, o mundo delimitado pela consciência. Logo, se a consciência se restringisse à impressão do mundo, o mundo real, objetivamente *puro*, estaria além da consciência, não havendo interação possível entre o sujeito e ele. Não seria compreensível a possibilidade de transformação do mundo real pela interação do sujeito com uma impressão sua. Se o sujeito é capaz de interagir com o mundo e transformá-lo, o mundo está ontologicamente delimitado pela sua consciência. O mundo é *absolutamente* subjetivo.

Caso exista um mundo objetivamente puro, para além da consciência, ele não é capaz de determinar a experiência em nada. Para determiná-la, é necessário ao mundo ser consciente, apesar de a realidade mundana jamais ser consciente em todas as perspectivas possíveis. O mundo subatômico, por exemplo, não é consciente enquanto tal. Não distinguimos, conscientemente, o mundo em átomos e partículas atômicas, mas o

¹⁰¹ Trata-se de apenas um esboço, e incompleto. Tantas outras perspectivas da experiência ainda podem ser deduzidas ou desdobradas a partir das apresentadas.

distinguimos em sua perspectiva macroscópica. Interagindo com a realidade macroscópica, interage-se *inconscientemente* com a subatômica; logo, o mundo subatômico é dado à experiência, e está ontologicamente delimitado pela consciência, porquanto a inconsciência é relativa a uma ou várias perspectivas da realidade, mas sempre se apresenta conscientemente noutras, e cada perspectiva da realidade é a realidade inteira.¹⁰² Um hipotético mundo objetivamente puro deve estar para além de todas as perspectivas da experiência, não exercendo nenhuma influência sobre a experiência em si.

Contudo, o mundo é compartilhado por todos. Para além das idiossincrasias da percepção pessoal, existe um mundo objetivo e comum a todo sujeito. Se a subjetividade do mundo fosse *pessoal*, não haveria realidade comum e nem a possibilidade do conhecimento. Logo, o mundo existe por completo para além da consciência - porquanto toda consciência é pessoal - e está ontologicamente delimitado no seu exterior. O mundo é *absolutamente* objetivo.

O mundo é absolutamente objetivo, mas não é objetivamente puro, porquanto, mesmo objetivo, é dado à experiência. Logo, o mundo absolutamente objetivo é subjetivo. Mas não se trata da subjetividade pessoal. O mundo é ontologicamente constituído pela subjetividade comum a todo sujeito, ou pela *identidade* entre todos eles; trata-se da subjetividade objetiva. Logo, mais uma vez, o mundo absolutamente subjetivo é objetivo. Contudo, o mundo objetivo é *meu*. Não me é possível delimitar, em minha consciência-do-mundo, o mundo comum a todos do que me é particular. O mundo é *meu* por inteiro. Assim, uma vez mais, o mundo objetivo é subjetivo.

O subjetivo é objetivo, o objetivo é subjetivo. O mundo é absolutamente subjetivo. O mundo é absolutamente objetivo. O mundo é absolutamente subjetivo e objetivo. Logo, o mundo é absolutamente idêntico e diferente do sujeito. A identidade entre sujeito e mundo existe *na* diferença entre eles, e vice-versa. Em outros termos, a relação entre sujeito e mundo é *dinâmica*.

“Consciência” pode ser definida como a relação dinâmica entre subjetividade e objetividade. A experiência é subjetiva e objetiva; há perspectivas da experiência conscientes enquanto subjetivas, e outras enquanto objetivas. Mas não é possível traçar um limite preciso entre subjetividade e objetividade. A experiência consciente enquanto subjetiva pode revelar-se objetiva após análise reflexiva ou sua perspectiva objetiva pode

¹⁰² Recordando-nos do princípio da dinâmica: O todo é um, e cada um é o todo.

oferece-se à consciência ao longo do desenvolvimento individual. O mesmo vale para a experiência consciente enquanto objetiva.

Tomemos a temporalidade, por exemplo. Geralmente, experimentamo-la parcialmente como subjetiva e parcialmente como objetiva, embora não seja possível traçar um limite entre o subjetivo e o objetivo na temporalidade. Para qualquer tentativa semelhante será possível mostrar a temporalidade subjetiva como objetiva, e vice-versa.

Mas não se trata apenas de possibilidade teórica. Voltemo-nos brevemente aos sentimentos. Todos experimentam, ao longo da vida, mudanças na consciência dos sentimentos, que deixam de ser significados como meros reflexos de qualidades e ações alheias e são apropriados pelo sujeito como produtos de suas idiossincrasias pessoais. Esta mudança ocorre na consciência ainda envolta pelo realismo abstrato a postular eu e outro existentes *per se*, ontologicamente independentes. A subjetividade ainda significada como mero reflexo da objetividade tem sua independência ampliada da esfera ontológica para a epistemológica, declarando: “Meu ser é independente do outro não apenas enquanto existimos independentemente, mas igualmente enquanto meu conhecimento sobre ele - e os sentimentos a acompanhá-lo - são de minha inteira responsabilidade e não se justificam no que ele supostamente é”.

A subjetividade a reconhecer em si a causa eficiente do que conhece e sente ainda é consciente-de-si como *pessoal*. “Trata-se da *minha* subjetividade, e apenas eu sou responsável por ela”. A passagem ao realismo dinâmico ocorre com uma simples dedução: “Se o mundo não exerce função ativa no que conheço e sinto, então ele é relativo a mim; o mundo é subjetivo”. Este primeiro passo no realismo dinâmico é solipsista: “É subjetivo o mundo que conheço ou com o qual me relaciono”. Finalmente, reconhecendo em cada sujeito a identidade de sua própria subjetividade, o eu compreenderá o mundo como totalidade de todos eles, e cada sujeito como o próprio mundo. Neste estágio, a subjetividade consciente-de-si abarca o mundo *inteiro* - não apenas suas relações pessoais com ele - incluindo toda a realidade objetiva¹⁰³ posicionada para além de si – como

¹⁰³ Na realidade objetiva situada pelo eu para além de si inclui-se a subjetividade alheia. Com efeito, a experiência do outro, acessível apenas a ele enquanto o eu se limita por suas relações pessoais, deve revelar-se como perspectiva de sua própria experiência quando consciente da identidade entre si mesmo e mundo. A empatia é a forma como essa identidade, ainda por se realizar, pode aparecer no contexto de um eu ainda preso a relações pessoais.

perspectivas da sua experiência de cuja subjetividade ainda não se deu conta. Compreende, igualmente, valer o mesmo para todo sujeito.

Adoto o ponto de vista compatível a um realismo dinâmico plenamente desenvolvido. Ao longo dos quatro capítulos anteriores, investiguei fenomenologias da temporalidade malogradas em virtude de seu realismo abstrato. Todas as formas de realismo abstrato são inconsistentes por uma única razão: Elas se situam em estágios de consciência ainda não plenamente desenvolvidos dos fenômenos sobre os quais versam. Por isso o malogro é ainda mais evidente quando está em questão a própria consciência.

As teorias analisadas neste trabalho apresentam formas diferentes de realismo abstrato, mas todas são iguais num ponto: Admitem, explícita ou implicitamente, uma temporalidade objetivamente pura. Esta temporalidade deve representar, na consciência, a presença de um mundo ontologicamente independente do sujeito. Contudo, por mais que se analise a consciência, esse mundo não é encontrado de maneira consistente. Ao invés, num realismo dinâmico plenamente desenvolvido, a consciência é *absolutamente* subjetiva. De fato, o mesmo realismo dinâmico admite igualmente a objetividade absoluta da consciência. Mas a primeira forma é a mais adequada para ilustrar a ausência na consciência de qualquer elemento objetivo puro. Por isso afirmo ser a temporalidade - e a consciência de forma geral - absolutamente subjetiva.

5.14 - A Autonomia da Consciência

A subjetividade absoluta da consciência é revelada pelo realismo dinâmico plenamente desenvolvido. O realismo abstrato é relativo à consciência do sujeito mediano. Com efeito, este sujeito significa sua experiência da seguinte forma: “Eu percebo o mundo, mas ele existe por conta própria. Logo, minha percepção contém elementos pessoais, mas também outros puramente objetivos. Sou capaz de experimentar a passagem do tempo de maneira particular. Assim, é possível ao tempo parecer passar mais rápido ou vagarosamente para mim que aos outros. Contudo, para além de toda experiência pessoal existe o tempo cronológico, objetivo, que é o mesmo para todos”. As fenomenologias da temporalidade investigadas nos quatro capítulos precedentes se situam neste estágio de consciência.

Pelo ponto de vista de um realismo dinâmico plenamente desenvolvido, o sujeito significa sua experiência assim: “Não há tempo e espaço fora dos limites da consciência; logo, o mundo é ontologicamente relacionado à minha subjetividade, mas é igualmente relativa à subjetividade de todo ser consciente: pessoas, animais, vegetais e mesmo

átomos (se for possível atribuir-lhes alguma forma de consciência).¹⁰⁴ O mundo é subjetivo. Ele é relativo à minha, à sua, à subjetividade de todos. Pois há em cada subjetividade, para além de suas relações pessoais, uma dimensão universal ingenuamente denominada “realidade objetiva”.

A noção de dependência ontológica entre a temporalidade e o mundo existente *per se*, ou a de haver uma realidade objetiva condicionando a temporalidade, atuando sobre a consciência e influenciando sua dinâmica a partir do exterior, só é plausível no contexto de um realismo abstrato. Logo, caso o realismo abstrato não seja transcendido, a tese de ser autônoma a temporalidade só poderá soar absurda. Deduz-se esta autonomia da natureza subjetiva da temporalidade. Mas, para tanto, devemos calcar-nos firmemente no realismo dinâmico.

O realismo dinâmico não nega a existência do mundo objetivo, mas o entende como dimensão da subjetividade ainda presa a uma perspectiva objetiva. Em outros termos, a subjetividade *inconsciente* de si mesma experimenta o mundo objetivo como a realidade *externa* a condicioná-la e controlá-la à sua revelia.

Tomemos um exemplo vindo da ciência. Experimentos neurocientíficos sobre os “ciclos circadianos” concluíram haver dependência da luz ambiental sobre a noção da passagem do tempo, radicalmente alterada para quem fica muito tempo no escuro (Burdick, 2017). Este é um fato cientificamente estabelecido, e o realismo dinâmico não o contesta. Contudo, a forma de descrevê-lo pode alterar significativamente seu sentido. No âmbito do realismo abstrato, o neurocientista alega haver entre a incidência da luz ambiental e a noção da passagem do tempo uma relação causal: A incidência da luz ambiental atua como causa de modificações na noção de passagem do tempo, que seria, portanto, ontologicamente dependente de condições ambientais específicas. Já um hipotético neurocientista adepto ao realismo dinâmico diria serem as condições ambientais apontadas como relevantes à temporalidade dimensões da própria subjetividade ainda não experimentadas como tal, sendo a relação entre condições ambientais e temporalidade, como causa e efeito respectivamente, deveras inadequada. Não há relação causal, há relação dinâmica. Logo, não há dependência ontológica entre a noção da passagem do tempo e as condições ambientais relevantes. Contudo, os dois neurocientistas concordariam num ponto: A investigação das condições ambientais nas quais se observa alterações na noção da passagem do tempo é importante para o estudo

¹⁰⁴ Ken Wilber (2002) acredita que os átomos possuem uma forma rudimentar de consciência. Cf. *Psicologia Integral*.

da temporalidade produzir bons frutos na prática, independentemente de as teorias resultantes serem descritas em termos abstratos ou dinâmicos. Logo, que avancem as pesquisas científicas.¹⁰⁵

Não são cabíveis, no âmbito do realismo dinâmico, quaisquer relações causais? Especificamente no caso de nosso interesse: Não há nenhum fundamento causal biológico para a consciência? No âmbito de qualquer abordagem dinâmica, não há relações causais. Para o realismo dinâmico, apontar para a consciência um fundamento ou causa biológica é um equívoco epistemológico.

Desenvolvamos este ponto. Deduzimos a autonomia da consciência a partir de sua natureza subjetiva. Pois, não havendo nela presença de qualquer elemento objetivo puro, não é possível havê-lo fora igualmente, porquanto tal objetividade pura só seria puramente objetiva se experimentada assim, o que não ocorre.¹⁰⁶ Mas, para estudar a relação entre a consciência e fatores biológicos, precisamos tratar de epistemologia.

Na consciência-do-eu-corporal, a diferença entre sujeito e objeto se refere às atividades corporais que escapam ao controle volitivo, particularmente à dos movimentos involuntários. Mas também cabe aqui a atividade de tecidos e órgãos não discerníveis fenomenologicamente a não ser na forma geral do “estar vivo” próprio à consciência-do-eu-corporal. É evidente a relação dinâmica entre essas atividades e a consciência - porquanto elas se incluem na consciência-do-eu corporal - mas suas particularidades funcionais não são fenomenologicamente discerníveis. Por sua vez, à experiência em

¹⁰⁵ Evidentemente, as pesquisas científicas avançam mais rapidamente, e na direção correta, quando são levantadas questões corretas, que partem necessariamente de premissas corretas. E porquanto o realismo dinâmico se fundamenta em melhores premissas que o realismo abstrato e causalista, uma formação filosófica mais apropriada por parte dos cientistas, na direção de uma compreensão mais dinâmica da consciência, promoveria melhores resultados nas pesquisas sobre a mente e o comportamento.

¹⁰⁶ Como mencionei na Introdução, Kant não encontrou um empecilho neste argumento. Ele postulou a existência de uma realidade objetiva, autônoma, e inacessível à experiência. Este ponto de vista me parece inconsistente, e não sei por que Kant o adotou. Talvez, tenha temido a acusação de solipsista ou não conseguir conciliar a noção de um sujeito-fundamento-do-mundo com a de Deus na fé cristã. Mas Kant teve o mérito de ter sido quem demonstrou mais consistentemente a subjetividade da temporalidade e a impossibilidade de um tempo existente *per se*. Sobre esse ponto, André Comte-Sponville (2000; 39) retruca: “Se o tempo não passasse de uma forma *a priori* da sensibilidade, não poderia, por definição, *preceder* essa sensibilidade. Mas então como esta teria podido advir? Se Kant tivesse razão sobre o tempo (se o tempo só tivesse realidade subjetiva), a própria existência da subjetividade se tornaria ininteligível ou sobrenatural: já que a subjetividade não pôde se constituir naturalmente senão no tempo, o que supõe que este a preceda. Se Kant tinha razão, nem a humanidade nem Kant teriam tido tempo de nascer: há nisso uma contradição performativa, como dizem os lógicos, que sempre me pareceu insuperável”. Esta crítica não refuta a argumentação de Kant. Parte da premissa de não ser possível à subjetividade temporalmente existente ser a origem do tempo; mas não refuta a argumentação kantiana nem analisa se nela a supramencionada premissa encontra uma solução. Contudo, alguém poderia apresentar a mesma premissa como crítica a mim, também sem buscar na minha exposição uma resposta. Por isso apresentarei, na seção 5.5, que trata da metafísica do tempo, uma argumentação dedicada a essa questão.

terceira pessoa elas têm se mostrado largamente acessíveis. Em outros termos, o próprio sujeito não discerne essas particularidades fenomenologicamente, mas é capaz de observá-las e estudá-las no organismo vivo de terceiros ou cadáveres. Das observações ao sistema nervoso central originou-se a neurociência.

Observa-se o sistema nervoso central em terceira pessoa; logo, o conhecimento produzido é objetivo, mas não fenomenológico. O neurocientista não descreve as texturas, odores e cores apreendidos no contato com o encéfalo de terceiros, e muito menos os estados subjetivos a acompanhá-lo - ao menos, tais descrições não constituem o cerne de seu trabalho. Ele descreve, ao invés, fórmulas e conceitos sobre realidades moleculares hipotéticas não fenomenologicamente discerníveis, e que assumem o *status* de “objetividade pura” para o realismo abstrato.

Para o sujeito mediano, a objetividade é relativa ao mundo, está dada aí. Para o cientista versado nas epistemologias do realismo abstrato, o mundo sensível é um epifenômeno subjetivo do “verdadeiro” mundo, a objetividade pura constituída por átomos, moléculas e forças inacessíveis aos sentidos. Logo, a dependência entre o mundo fenomenologicamente discernível e esse mundo “real” lhe parece óbvia; os fenômenos da consciência - incluindo a noção da passagem do tempo - estão causalmente relacionados a processos neuronais.

As ciências naturais (Física, Química e Biologia) pretendem fornecer descrições da realidade objetiva livres de subjetividade.¹⁰⁷ Nesse sentido, elas supostamente descrevem a *experiência objetiva em perspectiva objetiva*. Já a realidade objetiva fenomenologicamente discernível é descrita pela Fenomenologia, pela Estética, pelas ciências políticas e sociais. Estas disciplinas tratam, portanto, da *experiência objetiva em perspectiva subjetiva*. A descrição da realidade subjetiva supostamente livre de toda subjetividade forma as neurociências e as esferas mais abstratas do cognitivismo, e tratam da *experiência subjetiva em perspectiva objetiva*. Já a experiência subjetiva fenomenologicamente discernível cabe às psicologias de caráter fenomenológico, e tratam da *experiência subjetiva em perspectiva subjetiva*.

Entre as quatro perspectivas epistemológicas (objetiva-objetiva, objetiva-subjetiva, subjetiva-objetiva e subjetiva-subjetiva), é provável o valor ontológico das situadas em perspectiva subjetiva (objetiva-subjetiva e subjetiva-subjetiva). Pois, no âmbito de um realismo dinâmico plenamente desenvolvido, a experiência possui valor ontológico; ela

¹⁰⁷ Há exceções. Em algumas observações quânticas, a inexorabilidade da subjetividade já foi reconhecida.

é capaz de nos dizer o que o mundo e o sujeito são. Logo, para o realismo dinâmico, apenas as fenomenologias possuem valor ontológico. Já o valor ontológico das ciências naturais é nulo para ele. Elas fornecem fórmulas e noções abstratas fundamentadas na experiência, mas não discerníveis fenomenologicamente.

Na prática, o encéfalo, por exemplo, não é biológico, mas a neurociência é uma epistemologia abstrata sobre o encéfalo, supostamente referida à objetividade pura. Contudo, tanto para o senso-comum como para a comunidade científica a verdade é outra. Crê-se comumente referirem-se os saberes científicos à realidade última. Nisso está a grande razão dos equívocos epistemológicos cometidos principalmente na esfera das ciências sobre a mente.

Circunscrevendo a relação entre corpo e consciência à Fenomenologia, o realismo dinâmico facilmente lhe apresenta uma solução. Inicialmente, mencionemos os fatos clamando por esclarecimento.

- i. A consciência é susceptível às condições orgânicas assim como às ambientais.
- ii. A ingestão de substâncias químicas (como drogas entorpecentes e psicotrópicas), a má-formação do encéfalo e mutilações (tanto as acidentais como as cirúrgicas) podem modificar - momentânea ou definitivamente - a personalidade, a consciência-de-si e a consciência-do-mundo (incluindo a consciência do tempo).

Disso conclui-se, acertadamente, relacionarem-se as condições específicas da consciência às do corpo, particularmente às produzidas e alteradas fora do alcance direto da vontade. Mas aqui tratamos do corpo vivo. Portanto, mesmo as condições corporais mais inacessíveis à vontade são conscientes como um sujeito *object-like*, e possuem sua perspectiva subjetiva. Com efeito, há na consciência-do-eu-corporal o “corpo” numa dimensão experimentada como um ente objetivo incontrolável pela vontade e dominante sobre a consciência. Mas esta dimensão, porquanto consciente, possui uma perspectiva subjetiva - ainda não apropriada como tal pelo sujeito - e não fere a autonomia da consciência.

Os saberes neurocientíficos não tratam do corpo vivo. Seu objeto é o corpo constituído por noções e fórmulas abstratas. Por isso o tema da causalidade entre cérebro e consciência escapa à ontologia e adentra a epistemologia, apesar de a questão levantada ser supostamente ontológica. Um neurocientista versado nas epistemologias do realismo abstrato, diante das considerações sobre a relação entre corpo e consciência no realismo dinâmico, provavelmente indagaria: “Como é possível restringir o estudo de toda a

relação entre corpo e consciência à consciência-do-eu-corporal? Pois apenas uma diminuta parcela dos fenômenos corporais é fenomenologicamente discernível, e a consciência não alcança - para citar um exemplo - as trocas entre gás carbônico e oxigênio nos alvéolos.¹⁰⁸ Logo, a neurociência efetivamente trata de uma realidade objetivamente pura, fora do alcance da consciência, e que atua nela como a causa sobre seu efeito”.

De fato, não são fenomenologicamente discerníveis trocas gasosas *enquanto tais*, mas são, ao final da expiração, o fôlego chegando ao fim e sua recuperação ao longo de todo o movimento de inspiração. Em termos biológicos, o acúmulo de gás carbônico no sangue, proporcionalmente à quantidade de oxigênio, se refere à experiência do fôlego começando a faltar ao final da expiração; e sua recuperação ao longo da inspiração é a experiência biologicamente descrita como “o aumento do nível de oxigênio no sangue”. O evento descrito como “trocas gasosas nos alvéolos” não é fenomenologicamente discernível, mas apenas na perspectiva biológica em que o evento é assim descrito. Trata-se da inacessibilidade fenomenológica a uma perspectiva epistemológica, não a uma esfera do real. A perspectiva epistemológica em que se insere a Biologia é artificialmente expurgada de subjetividade para a produção de um saber objetivo supostamente puro. O resultado é um saber abstrato sem valor ontológico, apenas epistemológico.

Tal abstração é tornada patente pela impossibilidade de seus conceitos serem vividos. Noções como as de calor e frio, alto e baixo, curvo e reto são fenomenologicamente discerníveis por serem vividas mesmo por crianças ainda incapazes de formulá-las. Por sua vez, apesar de a pressão do solo sob nossos pés também se incluir na mesma categoria, a noção de “gravidade” não é vivida, mas produto de racionalização posterior da experiência, uma entre outras tantas racionalizações possíveis para o mesmo fenômeno. A Relatividade, por exemplo, o racionaliza como “curvatura do espaço tempo”.¹⁰⁹ O mesmo se daria na possibilidade de átomos e moléculas serem ampliados por

¹⁰⁸ Há, contudo, uma linhagem na neurociência denominada “materialismo eliminativo” defendendo a eliminação e substituição de todo o vocabulário mentalista pelo neurocientífico no linguajar comum e especulando sobre um futuro possível em que a neurociência tenha alcançado seu acabamento final e a capacidade introspectiva do homem comum se desenvolvido suficientemente para discernir fenomenologicamente sinapses do cérebro e mínimos fenômenos elétricos do corpo. Paul e Patricia Churchland são os precursores deste movimento. Cf a obra de Paul Churchland, *Matéria e Consciência: Uma introdução Contemporânea à Filosofia da Mente* (2004). Cf, igualmente, *Notas Psicanalíticas Sobre um Relato Autobiográfico de um Caso de Paranóia (Dementia Paranoides)*, o “Caso Schreber” de Freud, em que ao autor analisa um paciente esquizofrênico paranoide que alucinava estar consciente de seus processos cerebrais *enquanto tais*.

¹⁰⁹ Cf. “A Lógica da Pesquisa Científica” de Popper.

microscópio. Sem a racionalização da experiência por suas respectivas noções abstratas, nada os diferenciaria de esferas e aglomerados de esferas macroscópicos ordinários.

As trocas gasosas nos alvéolos, por um lado, o fôlego a faltar no fim da expiração e sua recuperação na inspiração, por outro, não se referem a eventos diferentes, mas a distintas perspectivas epistemológicas do mesmo evento. E, mesmo no âmbito do realismo abstrato, só há relações causais entre eventos distintos, não entre diferentes perspectivas epistemológicas ou descrições do mesmo evento. Quando o neurocientista alega serem sinapses a *causa* da coceira, ele não relaciona dois eventos diferentes (as sinapses e a coceira) mas duas diferentes perspectivas epistemológicas (as sinapses e a coceira) do mesmo evento.¹¹⁰

Não há relação causal entre fatores biológicos e a consciência. A consciência é absolutamente subjetiva, autônoma e ontologicamente independente de fatores ambientais ou biológicos. Não há uma realidade objetiva pura escapando à consciência e determinando-a a partir do exterior. Logo, a temporalidade é subjetiva e autônoma.¹¹¹

2.15 - Abordagens Dinâmicas no Cognitivismo

¹¹⁰ Em síntese, meu ponto de vista é: Não há interdisciplinaridade possível entre neurociência e Fenomenologia, porquanto a primeira é uma epistemologia e a segunda uma ontologia. Para Gallese (2011), essa interdisciplinaridade é válida. O autor distingue duas relações: a “naturalização da Fenomenologia” (por exemplo, a tradução da Fenomenologia em linguagem matemática) e a “fenomenologização da neurociência” (por exemplo, compreender o cognitivismo neurocientífico principiando pela forma como o mundo é constituído em nossa apreciação fenomenológica), advogando favoravelmente à segunda. Matthew Ratcliffe (2006) acredita nos “neurônios espelhos” como meio para a fundamentação da intersubjetividade fenomenológica, mas nega que o resultado seja a naturalização da Fenomenologia. Noë (2007) critica o que ele denomina “fenomenologia pura”, ou a fenomenologia entendida como o estudo de como as coisas nos parecem, independentemente de como elas são além dos limites da consciência, propondo a interdisciplinaridade com as ciências naturais e a Filosofia para uma fenomenologia fundamentada.

¹¹¹ O exposto até aqui prova ser a temporalidade, tanto experimentada subjetiva quanto objetivamente, absolutamente subjetiva. Mas, estritamente falando, não há prova sobre a inexistência de uma temporalidade objetiva; não há prova da inexistência, para além do mundo idêntico ao sujeito, de outro mundo qualquer. Contudo, caso um mundo assim exista, ele não exerce qualquer influência sobre a consciência e não possui para ela realidade alguma. E que tipo de realidade satisfaria a essa condição? Não se trataria, certamente, de uma realidade inconsciente. Pois o “inconsciente” não existe para além da consciência; ao invés, ele aparece à consciência disfarçadamente. Também não se assemelharia às realidades espirituais tais como descritas pelo espiritismo (cf. *O Livro dos Espíritos* de Alan Kardec), porquanto, para esta doutrina, o mundo espiritual exerce influência sobre a consciência à semelhança de uma força inconsciente - disfarçadamente, sem ser notado. Menos ainda assemelhar-se-ia esse hipotético mundo objetivo à coisa-em-si de Kant, pois a coisa-em-si fornece o conteúdo da intuição sensível, segundo o kantismo. A comprovação da tese acerca de uma consciência absolutamente subjetiva, mesmo não constituindo prova quanto à inexistência do mundo objetivo puro, torna a possibilidade de um mundo desses ininteligível. Esta seção satisfaz o quinto *desideratum* introdutório.

Nas últimas décadas, modelos dinâmicos vêm ganhando espaço nas ciências cognitivas. Tome, por exemplo, nossas tomadas de decisões. Alguns modelos computacionais da cognição partem da premissa de possuímos símbolos representando várias opções associadas às probabilidades e valores de seus resultados. Então o cérebro aciona um algoritmo que determina a escolha. Mas este é um modelo abstrato, matemático. A cognição real opera através de tantas outras variáveis, como o contexto da decisão e o estado emocional do momento. Um modelo dinâmico alternativo trata a tomada de decisão como um processo em que as variáveis numéricas se desenvolvem interativamente ao longo do tempo.

Um sistema dinâmico, para nossos propósitos, é um conjunto de variáveis quantitativas que mudam continuamente, concorrentemente, e de forma interdependente ao longo do tempo quantitativo, de acordo com leis dinâmicas descritas por um conjunto de equações. (...) O comportamento pode então ser descrito em termos de atratores, transientes, estabilidade, acoplamento, bifurcações, caos, e assim por diante - características largamente invisíveis numa perspectiva clássica. (KEIL e WILSON, 1999; 245)

Alega-se trazer, à cognição e ao comportamento, a possibilidade de contemplar as características de atratores, de transientes, da estabilidade, do acoplamento, caos e bifurcação por um viés mais humano e menos computacional.

Numa equação comportamental comum, há as motivações desencadeando o comportamento de um lado e o próprio comportamento do outro. Imagine uma equação com três variáveis de motivações e uma comportamental. Num modelo tradicional, a modificação de uma das motivações modificará o comportamento, mas não necessariamente as outras duas motivações. Num modelo dinâmico, a modificação de uma das motivações também modificará as outras duas, porquanto as três são interdependentes.

Há similaridades entre o modelo dinâmico cognitivo e o nosso. Se explicássemos o comportamento por meio de uma equação, também seria necessário à modificação numa de suas motivações acarretar modificações em todas as outras. No entanto, salientaríamos (1) serem as modificações resultantes sempre diretamente proporcionais à modificação inicial e (2) jamais as explicaríamos como produto de interdependência entre as variáveis. Com efeito, no modelo dinâmico proposto por mim, as variáveis de uma equação comportamental não são interdependentes, mas representam diferentes dimensões da unidade total. Logo, as modificações resultantes não se originam de uma reação em cadeia e não estão de forma alguma causalmente relacionadas à modificação original. Ao

contrário, as modificações resultantes *são* a própria modificação original descritas a partir de diferentes dimensões ou perspectivas.

Há apenas o todo uno. Denominemo-lo inicialmente “ação corporal” e indiquemos-lhe três motivações gerais: desejo, medo e racionalização. Estas três motivações não são elementos, estruturas ou quaisquer outros agentes causais determinando a ação corporal. É possível definir desejo, medo, racionalização e ação corporal de forma a cada um representar a totalidade unificando-os. Desejo é o impulso na direção do objeto cuja falta ameaça o bem-estar psíquico ou corporal. Esta ameaça é a experiência do medo. Racionalização é o equacionar da oposição entre desejo e medo a decidir entre um dos dois ou a permanecer em dúvida. O resultado da racionalização é a ação corporal correspondente. Eliminando-se o desejo, elimina-se o medo; eliminando-se desejo e medo, elimina-se a racionalização. Eliminando-se a racionalização, elimina-se a ação corporal. Desejo e medo são os dois lados da mesma moeda. Esta moeda é chamada de “racionalização” em sua dimensão cognitiva e “ação corporal” em sua dimensão corporal. Contudo, ela também pode ser denominada “desejo” ou “medo”, porquanto “desejo” e “medo” são os dois vetores de uma força única, e pode ser denominada por qualquer um deles. A “ação corporal”, por sua vez, pode denominar a relação dinâmica entre eu e mundo. Por um lado, uma ação corporal é completamente um evento mundano; por outro, completamente um evento do eu, ou subjetivo. Assim, a relação dinâmica entre eu e mundo também pode ser denominada, em sua totalidade, como “desejo”, “medo” e “racionalização”.

Apesar de a relação dinâmica entre eu e mundo ser ilustrativa da temporalidade e representativa de um evento fenomenologicamente discernível, ela não é adequada para esclarecer a temporalidade. A dinâmica necessitada de elucidação não é o tempo de uma vida inteira, mas o presente momentâneo. Trata-se de analisar diretamente a dinâmica temporal apenas implícita na dinâmica entre eu e mundo. Esta última serviu-nos para

tornar fenomenologicamente discernível a leitura do esquema dinâmico apresentado por mim. Resta aplicá-lo à temporalidade. Esta será minha tarefa nas duas próximas sessões.

5.2 - A Percepção do Tempo

5.21 - O Presente Momentâneo Perceptivo

Tratarei agora da percepção do tempo. Não abordarei, portanto, a relação da temporalidade com a memória, a expectativa, a retenção e a antecipação; elas formam o estudo da cognição do tempo, temática da próxima seção.

Não divido a consciência em perceptiva e cognitiva; abordo-lhe em sua totalidade, ora sob a perspectiva da percepção, ora sob a da cognição. A cognição já está implícita na percepção do tempo, e vice-versa. Logo, tratando da percepção, já estará implícita a cognição.

A diferença básica entre os estudos da percepção e da cognição do tempo é a extensão temporal analisada. Enquanto o estudo da percepção se restringe à consciência momentânea, o da cognição amplia indefinidamente a extensão temporal da consciência. Com efeito, o grande problema relativo à temporalidade tem sido, desde William James, a definição da extensão temporal acessível à percepção. A noção do *specious present* foi cunhada para respondê-lo. Mas essa problemática se funda em premissas abstratas. Parte, primeiramente, de definições sobre presente, passado e futuro inconsistentes por lhes conferir limites precisos. Em segundo lugar, postula um presente momentâneo discreto, concluindo pela divisibilidade indefinida do tempo.

A noção do *specious present*, atribuindo ao presente discreto uma “cauda” de passado imediato dada à percepção, pretende solucionar o problema. Entretanto, cria outro: Seria esta “cauda” de natureza perceptiva? Em caso positivo, como explicar um passado acessível à percepção - já que a percepção, por definição, só apreende o evento presente? Em caso negativo, como é possível a percepção da sucessão se, para havê-la, são necessários ao menos dois eventos perceptivos sucessivos, enquanto se a “cauda” de passado imediato do *specious present* não for perceptiva, a consciência resultante não será “percepção”?

A abordagem dinâmica aqui desenvolvida supera essas dificuldades. Primeiramente, se apenas deixarmos toda consideração teórica de lado e nos voltarmos à experiência, será

preciso admitir a momentaneidade do presente - sem qualquer “cauda” de passado imediato a acompanhá-lo - e sua indivisibilidade.

Para o sujeito mediano, a consciência do presente não é momentânea. Neste fato se baseia o *specious present*. Mas não indagamos sobre consciência do presente, e sim sobre a percepção do evento presente. Não é a percepção do evento presente momentânea? Independentemente do passado e do futuro imediatos conscientes na percepção do evento presente, não é essa percepção momentânea? A resposta é sim, e demonstrá-la-emos com fatos experimentais.

Há certamente um limiar de tempo abaixo do qual estímulos sucessivos não são percebidos em sucessão, mas simultaneamente. Este é o limiar inferior do presente momentâneo perceptivo. E há um segundo limiar abaixo do qual estímulos sucessivos são percebidos em sucessão, mas sem o discernimento fenomenológico de sua ordem sucessória. Este é o limiar superior do presente momentâneo perceptivo. É possível a esses limiares diferirem de pessoa para pessoa, e diferirem também entre os órgãos do sentido. Mas isso não importa. Mesmo susceptível a variações, eles são sempre operantes.¹¹²

Todos concordaremos não percebermos o que se passou há um minuto. E a um segundo? Se mantivermos o olhar fixo no ponteiro de segundos de um relógio, quem ainda o perceberá na posição anterior assim que ele mudar de posição? Diria, inclusive, que em um segundo há diversos presentes momentâneos. Realmente não importa aos nossos propósitos ter a medida exata do limiar temporal da percepção. Basta-nos afirmar sua existência e a momentaneidade do presente. Com efeito, não é fenomenologicamente discernível no presente momentâneo perceptivo qualquer “cauda” de passado imediato.

Mesmo matematicamente divisível ao infinito, essa mínima extensão de tempo percebido é momentânea à percepção. E ainda que seja possível dividi-la em três partes, atribuindo às periféricas a alcunha de “passado” e “futuro”, nem por isso o presente momentâneo perceptivo será uma mistura de presente, passado e futuro. Pois as divisões efetuadas pela imaginação ou pelo raciocínio são abstrações não correspondidas ao fenomenologicamente discernível. O presente momentâneo perceptivo recebe esse nome por não ser possível dividi-lo em parcelas de experiências perceptivas componentes. Caso

¹¹² Cf. ALLPORT (1968). O autor parte da constatação empírica de que “dois breves estímulos visuais sucessivos caindo dentro de um intervalo de tempo crítico são simultâneos” para investigar duas hipóteses neurológicas que a esclareça. Cf., ainda sobre esse tema, BREGMAN e CAMPBELL (1971) e BROWN (1995). Cf. BEANLAND, HUNKIN, KEELER, PORRILL, PORTER, POT, STONE e WOOD (2001) sobre a diferença na experiência temporal de estímulos visuais e sonoros apresentados simultaneamente.

contrário, não seria momentâneo, e muito provavelmente já estaríamos tomando algo da memória recente por percepção.

Em segundo lugar, a percepção da sucessão não levanta dificuldades teóricas para o presente momentâneo perceptivo. Essas dificuldades assombram as fenomenologias da temporalidade tradicionais porque nelas o presente é discreto, exigindo à percepção da sucessão a inclusão de ao menos mais um ponto ao seu lado e a passagem de um a outro; em suma, a percepção da sucessão, nas fenomenologias da temporalidade tradicionais, demanda um antes e um depois. Na Fenomenologia da Temporalidade Dinâmica, a sucessão compreendida no presente momentâneo perceptivo não inclui um antes e um depois. O antes e o depois exigem a distinção entre um momento anterior e um posterior, e a sucessão momentânea se estende apenas por um momento. Na sucessão momentânea, faz-se a identidade entre o anterior e o posterior: cada um deles ocupa, por si só, o momento inteiro. Mas o fazer da identidade também faz a diferença a situá-los temporalmente um depois do outro. Logo, numa sucessão *momentânea*, os dois eventos em sucessão são distinguidos, a própria sucessão é percebida, mas sem o discernimento fenomenológico de qual deles ocorreu primeiro.¹¹³ O presente momentâneo perceptivo não é discreto, é temporal; nele, discerne-se fenomenologicamente a sucessão. Mas não temporalmente estendido, por não haver nele discernimento fenomenológico do antes e depois.¹¹⁴

Não há *specious present*. O presente momentâneo perceptivo comporta a experiência da sucessão, mas não a do antes e depois. A presença do antes na experiência do depois é proporcionada pela retenção, matéria da cognição do tempo. O presente perceptivo é momentâneo, mas a *consciência* temporal de um único momento pode ser não-momentânea. A teoria do *specious present* confunde a consciência não-momentânea no momento presente com o presente momentâneo perceptivo.

Numa relação dinâmica, tanto a identidade quanto a diferença não são inteiramente fenomenologicamente discerníveis. Há a consciência da identidade, há a da diferença, mas caso se tente distingui-las, o resultado é sempre o mesmo: Toda identidade é também diferença, e vice-versa. Na dinâmica entre eu e mundo, a diferença é fenomenologicamente discernível, mas como distinguir entre a consciência do eu e a do

¹¹³ Bregman e Campbell (1971) relatam a dificuldade de ouvintes para julgar a ordem de três ou quatro sons não falados apresentados em um ciclo repetitivo. Era necessário que os sons se estendessem por 700 msecs. de duração para que metade dos sujeitos experimentais fossem capazes de discernir sua ordem.

¹¹⁴ Aqui satisfaz-se o primeiro *desideratum* introdutório.

mundo? Evidentemente, distinguimos os limites físicos entre nosso organismo e o ambiente. Mas como distinguir entre a *experiência* do eu e a do mundo?¹¹⁵ Se tentarmos, logo concluiremos ser toda experiência do eu experiência do mundo, e vice-versa.

Na experiência momentânea de sucessão, há o discernimento entre o evento anterior e o posterior, mas não se sabe qual é qual. Há a experiência da sucessão, mas não a do antes e depois. A experiência momentânea da sucessão é inteiramente *presente*. Não são necessárias especulações sobre uma hipotética “percepção do passado”.

Analisemos a dinâmica do presente momentâneo perceptivo. Tomaremos como exemplo uma sucessão momentânea. As fenomenologias da temporalidade clássicas restringem sua análise à experiência auditiva, mais precisamente, à experiência auditiva de uma melodia. Isso não deixa de ser problemático, visto a temporalidade não estar ligada especificamente a nenhum sentido, e visto esse procedimento deixar em dúvida a consciência temporal dos deficientes auditivos. No entanto, por ora sigamos a tradição.

Tomando como exemplo três notas musicais, *Dó-Ré-Mi*, já se revela o fundamental sobre os preconceitos embasando as fenomenologias da temporalidade clássicas. Utilizam sequências de três notas para as duas periféricas representarem uma passada e uma futura, representando o presente a do meio. Mesmo o modelo de sobreposição de Dainton, mudo quanto a esse ponto, deixa implícito o valor temporal de cada nota alegando ser toda “experiência total” dotada naturalmente de uma temporalidade direcionada da direita para a esquerda. Mas não é possível esclarecer a temporalidade por esse viés. Seja lá qual for o número de notas em sequência, elas devem estar contidas no presente momentâneo perceptivo, desprovido de direção. Utilizarei uma sequência de duas notas para facilitar a exposição.

Tome a sequência musical *Dó-Ré*. Agora, suponha ela ocupando exatamente o presente momentâneo perceptivo. Depois de tudo já dito sobre a leitura de esquemas dinâmicos, não há mais muito a acrescentar aqui. O fazer-se da identidade cria a nota *Dó-Ré*. *Dó* e *Ré* são idênticos por (1) ocuparem o mesmo presente e (2) por representarem uma única nota musical, *Dó-Ré*. Mas o fazer-se da identidade também faz a diferença

¹¹⁵ “O interior e o exterior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim. Quando percebo esta mesa, é preciso que a percepção da tampa não ignore a percepção dos pés, sem o que o objeto se desmembraria. Quando ouço uma melodia, é preciso que cada momento esteja ligado ao seguinte, sem o que não haveria melodia. E todavia a mesa está ali com suas partes exteriores. A sucessão é essencial à melodia. O ato que reúne distancia e mantém à distância, eu só me toco me escapando”. MEARLEAU-PONTY (2011; 546, 7). Ainda com Merleau-Ponty: “Mas a análise do tempo não era apenas uma ocasião de repetir aquilo que tínhamos dito a propósito do mundo. Ela ilumina as análises precedentes porque faz o sujeito e o objeto aparecerem como dois momentos abstratos de uma estrutura única que é a *presença*”. (2011, 577)

entre um *Dó-Ré* anterior e um posterior. O *Dó-Ré* anterior é *Dó-por-se-fazer-em-Ré*, e o posterior *Ré-desfeito-em-Dó*; trata-se da mesma nota musical *Dó-Ré* experimentada em duas perspectivas diferentes: *Dó-por-se-fazer-em-Ré* e *Ré-desfeito-em-Dó*.¹¹⁶ Em outras palavras, o *Dó-Ré* anterior é simplesmente *Dó*, e o posterior simplesmente *Ré* na sucessão momentânea *Dó-Ré*.¹¹⁷

Ainda que o suposto instrumento musical tenha claramente emitido duas notas diferentes e sucessivas de curtíssima duração, a *experiência* dessa sucessão não é tão

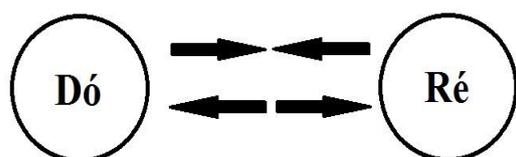


Figura 11

simples. Ela está contida ao presente momentâneo perceptivo. Logo, não apreende duas notas sucessivas, apenas uma momentânea, desdobrada pela experiência em duas perspectivas, uma

anterior e outra posterior. A consciência final nos diz ter havido uma sucessão *momentânea* sem a *experiência* de um antes e de um depois.¹¹⁸

Descrevemos uma experiência de sucessão ausente da distinção entre antes e depois. O que dizer das experiências de sucessão típicas das fenomenologias da temporalidade clássicas, aquelas de três notas musicais com discernimento fenomenológico de antes e depois? não são experiências de sucessão autenticamente perceptivas? Nesta questão reside toda a problemática do *specious present*. Em tais sequências melódicas está implicada, necessariamente, a consciência do passado imediato. Teorias que tentaram escapar-lhe malograram, como o modelo de sobreposição de Dainton.

Esclareçamos como o passado aparece nessas experiências. Certamente não aparece sensorialmente. Não é visto ou escutado, mas seu sentido permanece presente à experiência de sucessão cuja extensão não é momentânea. Se na experiência de sucessão *Dó-Ré* o *Dó-por-se-fazer-em-Ré* é nitidamente anterior ao *Ré-desfeito-em-Dó*, este último

¹¹⁶ “... mas toda síntese é simultaneamente distendida e refeita pelo tempo que, em um único movimento, a põe em questão e a confirma porque ele produz um novo presente que retém o passado”. MERLEAU-PONTY (2011; 323)

¹¹⁷ “Mas a anterioridade de A com relação a B presume, na própria natureza de A (instante ou estado) um inacabamento que remete a B. Se A é anterior a B, somente em B pode receber tal determinação. Senão, nem o surgimento nem a aniquilação de B, isolado em seu instante, poderia conferir a A, isolado no seu, a menor qualidade particular que fosse. Em suma, se A é anterior a B, é necessário que seja, em seu próprio ser, em B como futuro de si mesmo. E, reciprocamente, se B há de ser posterior a A, deve achar-se atrás de si em A, que lhe conferirá seu sentido de posterioridade”. SARTRE (2014; 187)

¹¹⁸ As seções sobre as perspectivas da experiência, sobre a autonomia da consciência, e o exposto até aqui satisfazem os *desiderata* introdutórios 1 e 4.

traz consigo o sentido de uma trajetória iniciada em *Dó* e passada logo a seguir por *Ré*.
Deixarei a Alva Noë explicar-me:

O que você experimenta é, ao invés, numa primeira aproximação, o *aparecer* dos sons atuais *vindos do passado*; você escuta os sons atuais como *surgindo do passado*. Você os escuta como uma continuação, quer dizer, numa aproximação melhor, você os escuta como possuindo uma *trajetória* ou *arco*, como se eles se desdobrassem de acordo com uma lei ou padrão determinado. Não é o *passado* que está presente na experiência atual; ao invés, é a trajetória ou arco que está presente agora, e é claro que os arcos descrevem a relação do que é agora com o que já aconteceu (e com o que ainda vai acontecer). Nesse sentido, o que é presente, estritamente falando, se *refere* ou é *direcionado* ao que aconteceu e ao que virá a acontecer. (...) O *arco* do som, ou do evento, é um *arco de significado*. (2012; 77-8)

Para o autor, o presente preserva referências a *lhe* atribuírem um sentido transcendendo-o na direção do passado. O sentido de *Ré* não é apenas *Ré*, mas *Ré-desfeito-em-Dó*. É esse sentido perceptivo ou devemos considerá-lo diversamente? Para situar-me favoravelmente à sua natureza perceptiva, alegarei o seguinte. Se o sentido ainda presente do passado se reduz às referências do presente ao passado, ele é propriedade do presente; como tal, é percebido. A nota *Ré-desfeito-em-Dó* é presente, seu sentido é propriedade dela, percebido nela e referenciado ao *Dó* que a antecedeu. Essa resposta é lógica, mas abstrata. A lógica está do nosso lado, mas o que dizer da experiência? No presente momentâneo perceptivo, as referências de *Ré* a *Dó* não *lhe* dão o sentido de posterioridade a *Dó*. Ao invés, dão-*lhe* o sentido de uma experiência auditiva idêntica à de *Dó*, a experiência *Dó-Ré*, desdobrada em duas perspectivas, *Dó-por-se-fazer-em-Ré* e *Ré-desfeito-em-Dó*. Mas procuramos o sentido do passado imediato preservado no presente, e não o encontraremos no presente momentâneo perceptivo.

O presente momentâneo perceptivo não contém o sentido do passado imediato, mas há nele outro sentido de passado. Ele é experimentado diferentemente pelo homem de quarenta anos e o bebê. Onde está a diferença? No tempo de vida de cada um. É experimentado diferentemente pelo deprimido e por quem vive com leveza. Onde está a diferença? No peso do existir. O *Dó-Ré* percebido momentaneamente é experimentado diferentemente pelo músico e pelo não músico. Onde está a diferença? Nas habilidades desenvolvidas por cada um ou não. O presente momentâneo perceptivo é experimentado diferentemente pelo homem que acabou de chegar numa jornada estafante de trabalho e pelo que passa o dia a lazer. Onde está a diferença? Nas atividades diárias de cada um. Merleau-Ponty o diz muito bem:

eu não me represento minha jornada [de trabalho], ela pesa sobre mim com todo o seu peso, ela ainda está ali, não evoco nenhum de seus detalhes, mas tenho o poder de fazê-lo, eu a tenho "ainda em mãos". Da mesma maneira, eu não penso na tarde que vai chegar e na sua sequência, e todavia ela "está ali" como o verso de uma casa da qual vejo a fachada, ou como o fundo sob a figura. (2011; 557)

O *significado* do passado é diferente para o homem de quarenta anos e o bebê, para o deprimido e quem vive com leveza, para o músico e o não músico. Seu significado foi construído em longo prazo, por relações remetidas ao passado individual remoto. Mas o passado recente, os acontecimentos do dia, também o alteram, mesmo provisoriamente, como no caso do homem chegado de um dia no trabalho e de outro passando o dia em lazer.

O significado do passado é concomitante ao do futuro. O sentido do presente momentâneo perceptivo nos casos acima também traz certo sentido do futuro, como bem se vê exemplificado na passagem de Merleau-Ponty supracitada. Mais importante nessa passagem, contudo, é a alegação de não serem esse passado e esse futuro “pensados”; não são eles evocados pela memória ou pela fantasia. São vividos no presente momentâneo perceptivo, são sua “atmosfera”.

Se só tivéssemos o passado sob a forma de recordações expressas, a cada instante seríamos tentados a evocá-lo para verificar sua existência, assim como aquele doente do qual fala Sheler, que se virava para assegurar-se de que os objetos estavam ali - quando sentimos atrás de nós o passado como um saber adquirido irrecusável. (2011; 561)

O homem de quarenta anos não precisa evocar constantemente seu passado em recordações expressas para pensar e agir como tal. Ele *tem* quarenta anos, ele *tem* seu passado “em mãos”, agora, no presente momentâneo perceptivo. Possui o “sentido de si mesmo” apropriado a um homem da sua idade, como o diz Dainton:

... o tipo de consciência que tenho no momento (quando acordo pela manhã) é similar ao que tenho usualmente. Não se trata apenas do que penso e relembro; concerne ao como me sinto *enquanto* penso, relembro e tento decidir o que fazer a seguir: o pano de fundo usual contra o qual meu fluxo de pensamento se desdobra. Quando as pessoas falam no “sentido de si mesmo”, ao menos em parte elas se referem a esse pano de fundo interior e usual, a *atmosfera* intangível da mente consciente. (2000; 31-2)

Esse “sentido de si mesmo” não concerne ao que penso ou sinto, mas “ao como me sinto enquanto penso” ou sinto; é o “pano de fundo usual contra o qual meu fluxo de pensamento se desdobra”.

Há um sentido do passado - e também do futuro - no presente momentâneo perceptivo, um sentido vivencial. Mas como ele se forma? Voltando ao esquema da Figura 11, *Dó* e *Ré* ocupam as duas polaridades do presente momentâneo perceptivo. Em sentido estrito, nessa dinâmica *Dó* é passado e *Ré* futuro. O presente momentâneo perceptivo resulta da dinâmica entre passado e futuro. Mas não se trata de passado e futuro como partes do presente. Como qualificá-los?

A resultante da dinâmica entre as notas sucessivas *Dó* e *Ré* contidas no presente momentâneo perceptivo é a identidade *Dó-Ré* experimentada em duas perspectivas diferentes, *Dó-por-se-fazer-em-Ré* e *Ré-desfeito-em-Dó*. A identidade *Dó-Ré* é presente; *Dó-por-se-fazer-em-Ré* é passado; e *Ré-desfeito-em-Dó*, futuro. Presente, passado e futuro não são partes ou elementos do presente momentâneo perceptivo; são suas dimensões. No presente momentâneo, passado e futuro são fenomenologicamente discerníveis, mas ambos são presentes;¹¹⁹ por isso, o presente também é discernível. Passado, presente e futuro são dimensões ou perspectivas do presente momentâneo perceptivo como um todo; logo, na perspectiva da identidade, *todo* o presente momentâneo perceptivo é presente; na perspectiva da diferença, *todo* o presente momentâneo perceptivo é ou passado ou futuro, dependendo da polaridade visada. No entanto, o todo é a identidade entre os polos, por isso denominada “presente”; mais precisamente, presente momentâneo perceptivo.

O passado e o futuro como polaridades do presente momentâneo perceptivo são sensoriais, embora não haja percepção de passado e futuro. Se o sensorial se restringe ao presente, a hipotética percepção do passado e do futuro é extra-sensorial. Se passado e futuro, polos da percepção momentânea, são sensoriais, são presentes. E para fugir à abstração de um presente discreto fenomenologicamente inadequado, é preciso entender sua dinâmica, situada entre as polaridades do passado e do futuro. Estes polos se diferenciam com o tempo, individualizando-se. Fenomenologicamente discerníveis não como representações mnêmicas ou fantasísticas, mas envolvendo o presente momentâneo perceptivo como uma “atmosfera”, o passado e o futuro individualizados são *vividós*.

¹¹⁹ Mais uma vez: Porque não há, no presente momentâneo perceptivo, experiência do antes e depois.

Retornando à análise da dinâmica eu e mundo, recordar-nos-emos de sua individualização ao longo do tempo. Ela não se apresenta na forma de um eu e um mundo sensorialmente individualizados. Ao invés, resulta no desenvolvimento da consciência-do-eu e da consciência-do-mundo, o sentido de um eu e de um mundo permanecidos constantes ao longo de transformações a oferecerem-lhes sempre impermanentes à percepção, diferentes de si mesmos a cada momento. Mesmo não sensorial, essa consciência é perceptiva, vivida, embora representável no pensamento.

Semelhantemente, com a progressão do tempo, passado e futuro - seus dois polos - se individualizam; mas não se apresentam sensorialmente individualizados. Ao invés, apresentam-se na forma da consciência-do-passado e da consciência-do-futuro, o sentido de um passado e de um futuro percebido no evento presente. Esse passado não é recordado, nem esse futuro fantasiado; são vividos presentemente. Como bem o disse Merleau-Ponty, não é necessário recordarmos constantemente o passado para sabermos possuí-lo; nós o sabemos sem pensar, para além de qualquer cognição; sua consciência não é abstrata ou imagética, é vivida aqui e agora.

A dinâmica entre consciência-do-passado e consciência-do-futuro, envolvendo a dinâmica do presente momentâneo perceptivo, resulta na *consciência perceptiva do presente momentâneo*. Mesmo admitindo-se, abstratamente, ser a percepção da sucessão momentânea de *Dó-Ré* a mesma para o bebê, o homem de quarenta anos, o deprimido, o de espírito leve, o músico e o não músico, sua consciência perceptiva será, para cada um deles, particular o suficiente para questionarmos a adequação fenomenológica da distinção abstrata entre sensação e significado.

O passado e o futuro vividos no presente momentâneo perceptivo não possuem começo ou fim. Há o começo e o fim concebidos pelo pensamento abstrato, e também o evocado pela memória ou fantasia. Além dele, há o começo e o fim vividos. Mas não vivemos no presente momentâneo perceptivo o começo da vida ou seu fim. E caso alguém alegue ter vivido o começo da vida e se lembrar disso, responderei: O passado vivido no presente momentâneo perceptivo não possui um começo, visto não ser recordado, mas vivido presentemente. Está situado no presente e situa a consciência no presente: O sentido do passado e do futuro vividos é qualitativamente diferente no bebê e no homem de quarenta anos, mas para ambos sua função é a mesma: situar-lhes no presente sem um começo já passado e um fim ainda futuro, presente desde sempre e para sempre. Para Merleau-Ponty:

Nem meu nascimento nem minha morte podem aparecer-me como experiências minhas, já que, se eu os pensasse assim, eu me suporia preexistente ou sobrevivente a mim mesmo para poder experimentá-los, e portanto não pensaria seriamente meu nascimento ou minha morte. Portanto, só apreendo-me como “já nascido” e “ainda vivo”, apreendo meu nascimento e minha morte como horizontes pré-pessoais: sei que se nasce e que se morre, mas não posso conhecer meu nascimento e minha morte. (2011; 290)

Se com o nascimento principia-se o presente momentâneo perceptivo, ele já traz consigo o sentido de um passado vivido, não recordado, vivido agora, não referido a um começo já passado. Logo, ainda que o nascimento seja o início da existência, a *consciência* da existência precede indefinidamente a existência mesma.¹²⁰ Por essa razão, subscrevo-me, mais uma vez, a Merleau-Ponty, que diz:

ser presentemente é ser sempre, e ser para sempre. (2011; 566)

E como responderemos à questão levantada? É legítimo atribuir ao passado ainda presente na experiência de sucessão não-momentânea natureza perceptiva? Creio que sim. Enquanto a experiência de sucessão momentânea envolve o sentido do passado de longo, médio e curto prazo, a de sucessão não-momentânea envolve o do passado *imediato*. O sentido do passado na experiência de sucessão momentânea, mesmo não sensorial, é perceptivo, e o mesmo ocorre com o do passado imediato na experiência não-momentânea. Continuarei desenvolvendo essa questão na próxima seção, e lá buscarei uma resposta mais embasada.

5.22 - *Atenção e Temporalidade*

5.221 - *Atenção e Consciência*

Há um último tema a ser estudado nessa seção. E trata-se, na verdade, do mais importante de todos. Qual o significado do tempo? Nenhuma das fenomenologias da temporalidade esclareceu esse ponto. Todas pressupuseram auto evidente o significado de passado, presente e futuro. Tome a passagem supracitada de Alva Noë. O autor nos diz: “O que você experimenta é (...) o *aparecer* dos sons atuais *vindos do passado*”. Mas

¹²⁰ “É portanto impossível, qualquer que seja o momento que consideremos um Para-si [consciência], captá-lo como ainda-não-tendo Passado. (...) Tais considerações permitem considerar sob luz um pouco diferente o problema do nascimento. Com efeito, parece chocante que a consciência “apareça” em determinado momento, que venha a habitar o embrião; em suma, que haja um momento em que o vivente em formação não tenha consciência e um momento em que nele se aprisione uma consciência sem passado. Mas esse “escândalo” cessará se não for possível haver consciência sem passado”. SARTRE (2014; 194-5)

o que é o passado? Quando se diz “algo passou”, o que isso significa? Mais uma vez: “Nesse sentido, o que é presente, estritamente falando, se *refere* ou é *direcionado* ao que aconteceu e ao que virá a acontecer”. Com essa premissa, o autor pretende esclarecer a consciência do passado no presente. Ele afirma não se fazer presente o passado, mas referir-se o presente ao passado e ao futuro. Descreve-nos a estrutura de uma experiência de sucessão; logo, pode-se dizer, descreve-nos a estrutura da consciência não-momentânea, mas sem dizer nada sobre o que o tempo é. Pressupõe a temporalidade como dada, a exemplo de Dainton, embora de forma mais explícita. E não apenas eles: Husserl, Russell, Broad e mesmo Merleau-Ponty não nos fornecem uma resposta para a pergunta: O que é a experiência do passado, do presente e do futuro?

A análise da dinâmica eu-mundo forneceu-nos um exemplo indisfarçadamente dinâmico da temporalidade. O esquema dinâmico, abstrato em sentido mais estrito, toma forma fenomenologicamente discernível na relação temporal entre eu e mundo. Assim respaldados, utilizamos o mesmo esquema na análise da temporalidade momentânea. Contudo, até aqui não encontramos nenhum fenômeno “personificando” o esquema dinâmico no presente momentâneo perceptivo. Creio que esse fenômeno é a *atenção*.

A relação entre atenção e temporalidade é idêntica a entre atenção e consciência. Para Christopher Mole (2008), de acordo com o senso-comum somos conscientes do que prestamos atenção, mas não prestamos atenção em tudo de que somos conscientes. Recentes linhas de pesquisa divergiram deste ponto, concluindo não ser necessária a atenção à consciência, nem a consciência à atenção. Mole discorda, concluindo favoravelmente à posição do senso-comum.

Para o senso-comum (2008; 89), prestar atenção a algo é uma maneira de trazê-lo à consciência. Logo, a atenção requer consciência. Mas isso não implica devermos estar *primeiramente* conscientes de algo para lhe prestarmos atenção. A atenção requer consciência, mas a consciência não precede necessariamente a atenção. É comum a experiência de só registrarmos conscientemente algum item após lhe prestarmos atenção. Para Mole, a extensão em que esses itens figuram na consciência até voltarmos-lhes a atenção é difícil de avaliar. Em meu ponto de vista, a natureza desta dificuldade reside nas armadilhas do realismo abstrato. Suponha x e y sejam dois objetos diferentes, ambos dotados da propriedade “consciente”. Logo, x e y são dois objetos conscientes. Se estabelecermos valores idênticos da propriedade “consciente” para todos os objetos em todos os casos, construiremos um modelo de consciência impossibilitado para representar as diferenças produzidas pela concentração da atenção. Se, por sua vez, atribuímos à

propriedade “consciente” valores variáveis conforme o objeto e o caso, não conseguiremos representar a diferença entre “variações na intensidade da consciência” e “variações na intensidade da atenção”.

Há variações de consciência, mas elas não são quantitativas; ocorrem entre o máximo de consciência e o máximo de inconsciência. Contudo, se a relação entre consciência e inconsciência for definida metaforicamente, atribuindo à máxima consciência maior “clareza” e à máxima inconsciência maior “escuridão”, voltaremos a cair no erro que tentamos evitar.

A relação entre consciência e inconsciência não é entre clareza e escuridão. Em outro lugar, propus uma leitura dinâmica da psicanálise de Freud. Defendi não dever ser lida a premissa “no desejo consciente pelo objeto x jaz inconsciente o desejo por y ” como se o desejo por x estivesse iluminado pela consciência e associado a um segundo desejo, por y , inconsciente e, por isso, fora dos holofotes conscientes. Ao invés, propus haver apenas um desejo. O desejo por x e o por y são idênticos, mas aparecem à consciência diferentemente, cada um a seu modo.

Um exemplo ajudará a esclarecer. Na teoria do complexo de Édipo, Freud afirma revelar-se, na análise do desejo sexual consciente de um homem por uma mulher, a presença de desejo semelhante, porém inconsciente, pela sua própria mãe. Eu afirmo serem idênticos os dois desejos. Trata-se de um único desejo, consciente diferentemente, de acordo com a ocasião. Na presença da mulher, manifesta-se como desejo sexual ausente de conotação afetiva; na presença da mãe, como afetividade ausente de conotação sexual. Na presença da mulher, a conotação afetiva é inconsciente; na da mãe, a conotação sexual é inconsciente. Em nenhum dos casos o próprio desejo é inconsciente. Sua “clareza” é idêntica nos dois casos. Mas na presença da mulher apenas seu aspecto sexual é consciente, e na da mãe apenas o afetivo. Inconsciente é a *identidade* entre as duas perspectivas, ou o fato de os dois desejos serem um. De outro ponto de vista, considerando-se a diferença entre os dois desejos - um sexual e um afetivo - diremos ser inconsciente sua relação de identidade.

Estritamente falando, não existem desejos inconscientes. Somente as relações entre desejos ou entre um desejo e um medo, por exemplo, podem ser inconscientes. E como resolveremos o problema mencionado por Mole? Elementos no campo da consciência mas longe do foco da atenção não estão em um estado “latente” e menos ainda de inconsciência. É comum a experiência de escutarmos um ruído por alguns instantes e só

nos darmos conta disso ao nos atentarem e resgatarmos o ruído em retrospectiva. Mesmo sem ainda lhe prestar atenção, já éramos conscientes do ruído.

Curiosamente, o caso mencionado por Mole como exemplo problemático à posição do senso-comum pode auxiliar-nos (2008; 89).

O choro de um bebê acordará sua mãe mais facilmente que ruídos equivalentes. Se a mãe adormecida não está consciente do choro, e se a seletividade demonstrada em seu acordar pelo choro envolve atenção, então o caso cria um sério problema à minha alegação de a consciência ser necessária à atenção.

Para Mole, se a mãe dorme, não está consciente. Mas se, mesmo não consciente, presta atenção ao choro, é necessário concluir não requerer consciência a atenção. Contudo, a primeira premissa de Mole está equivocada. Por “não consciente” o autor parece entender “insensível a estímulos”, como se os estímulos auditivos, olfativos e tácteis recebidos durante o sono não fossem registrados. Em outras palavras, seria como se nos tornássemos momentaneamente surdos e anestésicos durante o sono, incapazes de registrar quaisquer estímulos recebidos. Mas todos os estímulos recebidos durante o sono são processados conscientemente. Ouvi certa vez o caso de um homem dormindo com a namorada. Durante a noite, sonhou estar sacudindo todo o ambiente ao redor. Então olhou para o lado e viu, pelas escadas de madeira, um batalhão que descia do andar superior estremecendo o recinto. Pela manhã, ouviu a namorada reclamando: “Você roncou a noite inteira. Lá pelas tantas, já sem paciência, comecei a pular na cama feito uma louca p’ra ver se você acordava e parava. Mas você não acordou. Por acaso não sentiu nada?”.

Os estímulos recebidos durante o sono são processados conscientemente. Enquanto o sono se preserva, não são processados *qua* exteriores, mas incorporados ao contexto do sono, geralmente como elementos de um sonho. No caso da mãe mencionada por Mole, os estímulos semelhantes ao choro do filho, apreendidos durante o sono, são conscientes, mas não se tornam conscientes *qua* estímulos exteriores. Porém, o choro do filho possui sentido pessoal de alerta, e provocará seu acordar.

Agora, suponha assistirmos TV havendo concomitantemente um ruído insistente na rua. Concentrados na programação sem nos darmos conta do ruído, seria lícito afirmar encontrar-se ele em estado de consciência latente ou de inconsciência? Não. Bruscamente interrompido o ruído, atentaríamos ao cessar de algo nos perturbando. O ruído pode não ser consciente *qua* vindo da rua, mas será consciente como perturbação indistinta

incorporada à programação. E se por ventura nos chamarem a atenção, distinguiremos entre o ruído da rua e o som da TV, naquele momento e retrospectivamente.

Toda consciência é consciência da identidade que se faz diferença. Mas nem todo o diferente está diferenciado na atenção. A atenção se concentra no foco, onde a diferenciação é maior. Nas regiões mais periféricas, é menor. Porém, maior diferenciação não significa maior consciência. É possível distinguir com clareza um desejo e estar inconsciente de sua identidade, assim como é possível distinguir com clareza um estímulo e incorporá-lo a um sonho. Logo, maior indiferenciação não significa maior inconsciência. Significa, ao invés, certo repertório ter sido excluído, entre todos os elementos conscientes num dado momento, da seleção focada pela atenção. Mas a consciência de um estímulo assim excluído pode ser resgatada, pela própria atenção, como memória, retrospectivamente. Mesmo momentaneamente excluído do foco da atenção, este estímulo jamais deixou de ser consciente.

No entanto, Mole (2008; 92) cita exemplos da psicologia do senso-comum favoráveis à tese de a atenção ser necessária a certos tipos de consciência.

Motoristas que não prestam atenção ao tráfego são perigosos algumas vezes, parcialmente porque sua falta de atenção tende a significar que não estão conscientes de perigos inesperados até que seja tarde demais para se fazer alguma coisa. Crianças que não prestam atenção na escola provavelmente não aprendem muito, parcialmente porque sua falta de atenção tende a significar não estarem conscientes das explicações do professor. De acordo com a psicologia do senso-comum, então, em adição à consciência ser necessária à atenção, há alguns casos em que a atenção é necessária à consciência. Parece, em particular, que a atenção é necessária para a consciência de mudanças muito pequenas ou muito inesperadas, e que ela é necessária para o completo funcionamento, cognitivamente útil, da consciência do tipo que provém conhecimento, que permite responder apropriadamente às condições ordinárias do trânsito, e que nos coloca em posição de assimilar as exposições de um professor.

De fato, se não prestarmos atenção à explanação do professor, só será possível recapitular retrospectivamente o fato de ele estar dizendo algo, não seu sentido. Entretanto, o aluno atento, assimilando a explanação, não está mais consciente do estímulo produzido que outro disperso em pensamento e consciente apenas de o professor estar dizendo algo. Se a atenção do aluno compenetrado o torna mais consciente da exposição, não seria possível diferenciar a *experiência* de duas pessoas igualmente compenetradas, entre as quais uma não compreende a língua do expositor. Suponha a compreensão proporcionada pela atenção significando um acréscimo de “consciência” à consciência. Nesse caso, se houvesse entre os alunos um estrangeiro ainda não fluente na

língua do país, e por isso incapaz de compreender a exposição, apesar de compenetrado, deveríamos julgá-lo menos consciente da fala do professor por isso.

Apenas por si, a atenção não nos torna mais capazes de compreender uma língua estrangeira. O aprendizado de uma nova língua é função cognitiva. A cognição só opera plenamente no foco da atenção. Por isso a aprendizagem depende da atenção; por isso uma situação de trânsito só é significada como perigosa se lhe prestamos atenção. Mas a capacidade de compreender um discurso em sua língua nativa não acrescenta mais “consciência” à consciência. Do contrário, concluiríamos ser um adulto inculto menos consciente do mundo que o culto. O culto e o inculto são igualmente conscientes. Mas cada um compreende ou *significa* o mundo à sua maneira. A cognição significa o mundo já consciente. Entre dois alunos compenetrados, um compreendendo a explanação e o outro não, há diferença de significação, não de consciência: a *experiência* de ambos é diferente, não sua consciência.

O que responder a um interlocutor alegando não haver consciência sem atenção? Se com isso entendesse não haver consciência fora do foco da atenção, ele está equivocado. Se, ao invés, considerasse a atenção por um ponto de vista dinâmico, e a entendesse coextensiva à consciência, mas sem se concentrar na mesma intensidade em todos os pontos, está correto. Há atenção mesmo na periferia mais indiferenciada da consciência. Como estar consciente do ruído na rua, incorporado à programação de TV na forma de perturbação indeterminada, se ele não receber nossa atenção? Nesse sentido, estar consciente é estar atento; desde que o estar atento não se defina como “estar no foco da atenção”.

O fenômeno da “cegueira não-atencional” nos fornece valorosa oportunidade para desenvolver a caracterização da relação dinâmica entre consciência e atenção. Em suma, o fenômeno ocorre quando a atenção, concentrada alhures, não apreende estímulos visuais salientes, mesmo quando no foco da atenção e por tempo prolongado.¹²¹

Não faz sentido estímulos visuais diretamente focados pelo olhar fugirem ao processamento cognitivo. Mesmo situados à periferia da atenção, eles atingem a retina e o córtex. Devemos assentar essa premissa como um axioma.

¹²¹ Simons e Chabris (1999) publicaram talvez o principal estudo sobre a cegueira não-atencional. Trata-se de um artigo científico, resumindo pesquisas empíricas, e focado no aspecto sensorial da consciência. Carruthers (2015) é um exemplo dos que seguiram debatendo as questões e conclusões daquele estudo. Contudo, a relação dinâmica entre atenção e consciência não pode se restringir ao sensorial, abrangendo também a atribuição de sentido. O breve debate a seguir desenvolverá o tema em suas premissas básicas.

A cognição opera pela atenção, cujo campo abrange todo o conteúdo consciente. Todos os estímulos sensoriais a alcançar seus respectivos sentidos e toda atividade do pensar estão nele inclusos. Logo, são processados cognitivamente. A cognição opera por todo o campo da atenção, cujo foco é também o da cognição direcionada voluntariamente. Contudo, quanto mais periférica a atenção, menos voluntária a cognição.

A cognição voluntária é condicionada pela experiência passada. Como veremos na seção sobre cognição do tempo, a experiência pode refinar a retenção e a antecipação. No escutar atento de uma melodia por um músico, serão dadas antecipações mais precisas que ao escutar atento de um leigo. Mas a experiência ainda condiciona a cognição de outra forma.

Com efeito, o passado e o futuro vividos condicionam o sentido vivencial do presente momentâneo perceptivo. A experiência de ser um homem de quarenta anos não é a mesma de ser um bebê. Mas o homem de quarenta, quando bebê, já viveu o presente dotado do sentido próprio a essa idade. Se o passado é vivido no presente e nunca passa, onde está esse sentido agora?

O passado vivido dá ao presente seu sentido vivencial. Logo, o sentido vivido pelo bebê se transforma, ao longo de quarenta anos, no vivido pelo adulto. Mas se o passado nunca passa, não há coerência na alegação de o sentido vivido pelo bebê se transformar no vivido pelo adulto e deixar de ser. No presente momentâneo perceptivo do adulto, o sentido de ser bebê deve permanecer vivido.

Quando o homem de quarenta traz recordações da primeira infância, seu sentido é contrastado com o pano de fundo do presente vivido por ele agora. Não é possível evocar uma memória infantil com seu sentido vivencial original inalterado. Ao presente momentâneo perceptivo de um homem de quarenta é dado o sentido vivencial próprio à sua idade. Logo, se são evocadas recordações da primeira infância, seu sentido original é contrastado ao do presente vivido de um adulto.

O sentido de ser bebê só se transformou no de ser adulto por se mostrar inadequado à realização do eu. À medida em que o bebê é apresentado a novos perigos e dificuldades, progride a conscientização de suas diferenças com mundo, transformando-se o sentido da identidade que ele busca realizar. Enquanto um bebê se realiza esperando do mundo a satisfação de suas demandas, o homem de quarenta realiza-se controlando-o para satisfazer as suas. Neste controle ele encontra o sentido que realiza sua identidade com o mundo.

O sentido de ser um homem de quarenta anos é o da sua identidade. Este é o sentido vivencial que o passado e o futuro vividos conferem a seu presente momentâneo perceptivo. Sua vontade obedece a ele - e a ele apenas. Caso ainda obedecesse ao de ser bebê, direcionar-se-ia à realização da diferença, não à identidade com o mundo. Para reencontrar esse sentido, deve-se afastar do direcionamento voluntário.

Transformar o sentido de ser bebê no de ser adulto não é eliminá-lo. Ele só seria eliminado caso plenamente realizado. O sentido de ser bebê não se transforma no de ser adulto por ter sido realizado, mas pela necessidade de adaptação. Logo, ainda permanece a ser realizado no presente vivido do adulto. E porquanto o direcionamento voluntário da cognição obedece apenas ao sentido de ser adulto, ao de ser bebê resta realizar-se sub-repticiamente nas regiões periféricas da atenção.

Basicamente, a passividade significada para o bebê a realização de sua identidade é para o adulto a fonte de sua angústia, a consciência da diferença a distanciá-lo do mundo. O sentido de ser bebê aparece como a angústia, no presente vivido pelo adulto, a arrefecer sua vontade e motivá-lo a questionar por vezes o sentido da identidade cuja realização é por ele presentemente buscada. Há na angústia a intuição de um viver cujo sentido já se desfez no presente e lhe falta. Caso esse viver venha à consciência por recordações da primeira infância, a angústia pode adquirir tom nostálgico e fornecer as bases de uma fantasia cuja finalidade é o resgate futuro do sentido perdido há tempos. A nostalgia é uma das formas da angústia.¹²²

¹²² Howard (2012), tomando como exemplo o texto proustiano, tenta desconstruir algumas teses comumente aceitas sobre a angústia. Se a angústia derivasse da “pobreza do presente” - alega o autor - ela seria motivada por desejos e carências continuamente presentes, enquanto a angústia proustiana obedece ao acaso: sinais ambientais contingentes a desencadeiam. Mais ainda: se a “pobreza do presente” fosse a causa, o sujeito imergiria completamente e ininterruptamente no passado saudoso, enquanto a angústia proustiana é efêmera. A tese sobre a “pobreza do presente” também aponta na direção de uma rejeição intencional do presente favoravelmente ao passado, enquanto a angústia proustiana é involuntária; além do mais, ela tem por vezes recordações negativas como objeto. Finalmente, se a causa da angústia é a “pobreza do presente”, por que não sonhar com um futuro utópico (porem possível em tese) ao invés de regressar mnemonicamente ao passado irre recuperável? Começemos por este último ponto. O sentido da memória é o desfeito *ainda* por fazer. Se o passado não almejasse completar-se no futuro, ele não seria recordado. Mas a completude do *já* desfeito é apenas uma possibilidade. Logo, na expectativa associada ao *ainda* por fazer, coexistem a crença de o desfeito ser definitivo e de ser recuperável. A crença no desfeito definitivo é a angústia, a no recuperável é a nostalgia. Por isso toda angústia é nostálgica e toda nostalgia angustiada. Dito de outra forma, a nostalgia é a forma positiva da angústia. Por isso, igualmente, o sujeito não imerge completamente no passado nostálgico: a dimensão angustiada da nostalgia o prende ao presente, e a nostálgica da angústia o lança ao futuro. Por isso também recordações nostálgicas podem ser deliberadas e prolongadas, ou involuntárias e efêmeras. Só não podem ser indefinidamente contínuas, por sua própria natureza, que obriga o sujeito a ocupar-se também do presente e do futuro. Finalmente, o presente doloroso pode se tornar passado nostálgico. Pois o contexto do presente doloroso é o conjunto *vivido* de suas crenças e fantasias específicas, futuramente *já* desfeitas e significáveis como “recuperação de si mesmo” *ainda* por fazer.

Movidos pela dificuldade de se permitir o emergir de lembranças do passado sem se dominar por elas, muitos preferem não as recordar. Logo, o passado remoto é definitivamente esquecido ao cessarmos de recordámo-lo periodicamente. Não mais evocado mnemicamente, ele preserva seu sentido desatualizado com o vivido no presente. Seu sentido original é preservado, e com o tempo se torna tão incompatível ao da vigília que suas lembranças começam a desaparecer. Acontece o mesmo aos sonhos, logo ao despertarmos. Se, despertados, não tratamos de recordá-los, eles desaparecem no ar, restando apenas a sensação de termos sonhado. Com o passado, contudo, esse desaparecer no ar é bem mais lento, apesar de o processo ser o mesmo. Ao final, resta a sensação de termos um passado já vivido mas não recordado, e a angústia ora intuída como desespero ora como nostalgia.¹²³

Sonhos são exemplos de experiências com o direcionamento voluntário da cognição enfraquecido. Por isso seu sentido vivencial e o da vigília divergem, e a maioria do sonhado desaparece logo ao acordarmos. O sonho recordado, por sua vez, tem seu sentido alterado quando trazido à luz do dia. Para recordar um sonho, ele é colocado sob o pano de fundo da vigília, perdendo-se seu sentido vivencial original.

No foco da atenção, o direcionamento voluntário da cognição atribuído ao presente momentâneo perceptivo de um homem de quarenta anos o sentido vivencial condicionado pelo passado e o futuro vividos próprios a uma pessoa da sua idade. Paralelamente, a este mesmo presente momentâneo perceptivo é atribuído o sentido de ser bebê, o de ser criança e o de ser adolescente.¹²⁴ Mas não são experimentados como tais no presente momentâneo perceptivo. Ao invés, aparecem como tons variados de angústia, desde o desespero até a nostalgia, cuja consciência ele já se habituou a disfarçar entregando-se à distração. Durante a noite, com o direcionamento voluntário da cognição enfraquecido, este passado esquecido pode reaparecer num sonho e ser vivido quase *in natura*.¹²⁵

Mas se ao invés de focada no presente momentâneo perceptivo a atenção se concentrar nalgum processo de pensamento, nada mais restará à percepção que a atenção periférica,

¹²³ Para Freud, o processo de recalque também é condicionado pela retirada da atenção. Cf. dois artigos do autor, ambos de 1915, *Repressão e O Inconsciente*.

¹²⁴ Logo, no passado e no futuro vividos de um homem adulto, é também vivido, inconscientemente, o passado e o futuro do bebê, da criança e do adolescente que ele já foi.

¹²⁵ Esta teoria dos sonhos não é exatamente a freudiana, mas não teria sido possível sem ela. Cf. *A Interpretação de Sonhos* de Freud. Minha tese, em suma: O grau de consciência é maior no foco da atenção que em sua periferia. O percebido no foco da atenção é elaborado, pela cognição, em elucubrações diversas durante a vigília, excluído o percebido periféricamente, cujo acúmulo perturba a atenção e o comportamento. Logo, interrupções periódicas na vida de vigília são necessárias para o periférico ser representado e elaborado. Essas interrupções são o *sono*, quando o periférico é elaborado em sonhos.

mesmo ao evento impressivo e sensorialmente saliente focado pela visão. Nas regiões periféricas da atenção, o direcionamento voluntário da cognição se enfraquece, como num sonho, libertando-se para viver sem disfarces o sentido de ser bebê, criança e adolescente inconsciente no foco da atenção.

Este conteúdo perceptivo é processado pela cognição, mas não chega à consciência. É percebido, mas inconscientemente. Como a chuva fina num dia quente, evapora antes mesmo de tocar o chão. À atenção concentrada no pensar, resta a intuição de havermos visto algo impressivo, possivelmente impactante, que não chamou nossa atenção. Tentamos evocá-lo, mas dele não nos recordamos. Pode ser que apareça em sonho.

O efeito da atenção distraída perturba a percepção consciente do alvo, que vem a ocorrer apenas inconscientemente. Mas, em sentido estrito, os estímulos são percebidos na hora. Não há interferência na formação da memória, mas a evocação é impossibilitada.

Para a cegueira não-atencional ser compreendida em seu sentido dinâmico, a análise da relação entre atenção e consciência não pode se restringir ao sensorial; é necessário analisá-la relativamente à atribuição de sentido. Por esse viés, esclarecemos a percepção sem consciência e sem possibilidade de evocação mnêmica posterior. Com efeito, o sensorial é relativo à percepção, e a atribuição de sentido à cognição. Na atenção, faz-se a identidade entre percepção e cognição.

Como conclusão deste breve estudo sobre a atenção, afirmo o seguinte: O experimentado nas regiões periféricas da atenção aparece sensorialmente indiferenciado no experimentado pelo foco, e pode ser diferenciado *a posteriori* se não houver conflito entre o sentido vivencial da periferia e o do foco. Caso contrário, o percebido pela atenção periférica é processado inconscientemente.

Abaixo demonstrarei ser a percepção do tempo função da atenção. E porquanto na atenção se faz a identidade entre percepção e cognição, na percepção do tempo já opera a cognição do tempo, como se deduz de uma fenomenologia da temporalidade dinâmica. Se esquematizarmos a consciência como relação dinâmica entre percepção e cognição, a atenção estará representada pelos dois vetores-força convergentes.

5.222 - *Dinâmica da Atenção e Temporalidade*

Para estudar a atenção numa abordagem dinâmica, é preciso distinguir três relações: A primeira é a dinâmica interna ao percebido ou objeto; a segunda é a dinâmica entre percebido e percipiente, ou entre objeto e sujeito; a terceira é a dinâmica interna ao percipiente, ou ao sujeito. Nesta seção, estudaremos a primeira, apenas relativamente ao

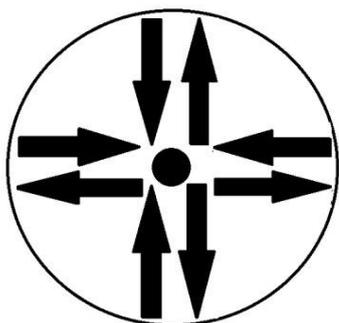


Figura 12

presente momentâneo perceptivo. Contrariamente às fenomenologias da temporalidade clássicas, utilizaremos como exemplo uma experiência visual. O gráfico da Figura 12 representa o campo visual. Ao seu centro está o foco da atenção. A atenção almeja apreender o objeto, e para tanto distingue-o do pano de fundo e resalta-o entre os demais objetos do campo. Esse é o sentido da expressão *concentração*. Graficamente, a concentração está representada pelos vetores-força convergentes ao foco. A concentração apreende os limites do objeto, suas propriedades intrínsecas, destacando-o do fundo. Mas não faz isso sozinha. Para tanto, é preciso constituir um fundo; esse é o papel da *dispersão*. A dispersão está representada pelos vetores-força divergentes do foco.

A expressão “consciência” não denota ação ativa. Trata-se de um substantivo, por vezes relacionado a um ente metafísico hipotético, cuja propriedade fundamental é um “estar ciente” nem sempre ativo; “consciência” pode denotar um “estar ciente” passivo, apenas receptivo, a espelhar seu objeto. “Atenção”, por sua vez, denota atividade intencional. Contudo, opera não-intencionalmente nas regiões periféricas de seu campo. Enquanto Dainton e Broad tratam de atos de apreensão ou de percepção, eu falo em atenção. Defino a atenção como um ato da consciência, a função da consciência por excelência, ou simplesmente o *ato de apreensão da consciência*. Atenção é a consciência posta em ação, intencional e não-intencional; é o ato de apreensão consciente, nem sempre operado conscientemente. Isto não é paradoxal como soa. Consciente é a apreensão operada pela consciência; mas a experiência pode variar conforme a apreensão se localize no foco ou na periferia da atenção, porquanto o sentido atribuído ao apreendido na periferia é distinto do atribuído ao foco e inconsciente nele - e vice-versa. Não há consciência sem atenção, mas não é correta a alegação de ser a atenção condição para a consciência. Consciência é atenção, diferindo apenas o significado dos dois nomes: “consciência” é relativo ao ente; “atenção”, ao ente em atividade.¹²⁶

Na dinâmica entre percepção e cognição, o todo é a consciência; a identidade, a atenção; a diferença, percepção e cognição propriamente ditas. Percepção e cognição

¹²⁶ Estas definições serão ligeiramente revistas na seção 5.5, quando a consciência será definida como a relação fundamental entre sujeito e objeto e a atenção, enquanto *ação* implícita nesta *relação*, o ato fundador de sujeito e objeto, tempo e espaço; ato fundador, portanto, do próprio mundo.

operam na atenção - e apenas nela. Compreender a consciência é esclarecer como a atenção funciona. Logo, a dinâmica da temporalidade é a da atenção.

A atenção é a resultante da dinâmica entre concentração e dispersão. A atenção concentrada ou dispersa são sempre relativas. No campo visual, a atenção concentrada num ponto estará dispersa noutro. Já o sentido das expressões cotidianas “atenção concentrada” e “atenção dispersa” são relativas à dinâmica entre percebido e percipiente. A atenção concentrada é geralmente a focada nas coisas exteriores e dispersa dos pensamentos, enquanto a dispersa é geralmente concentrada nos pensamentos e dispersa das coisas exteriores.

Como essa análise nos ajuda a entender a temporalidade? Apesar de a dispersão ser necessária à concentração, por ela a apreensão se desfaz. A apreensão *dá* o objeto, o desfazer da apreensão *perde* o objeto; no caso da experiência visual, ele é dado concentrando-se contrariamente ao fundo; é perdido dispersando-se por dele; esses dois momentos são indissociáveis e constituem uma única dinâmica. A perda do objeto apresenta duas perspectivas: (1) O objeto é perdido porque não está dado mas desfeito, e (2) o objeto é perdido porque não está dado mas por fazer. Em suma, o objeto não está dado porque (1) é desfeito e (2) por fazer. O objeto dado é *presente*, o desfeito é *passado* e o por fazer é *futuro*. Contudo, o presente é a identidade entre passado e futuro; passado e futuro são duas perspectivas do presente; e o presente está dado. Logo, passado é o que está dado e desfeito, ou *dado-desfeito*; futuro é o que está dado e por fazer, ou *dado-por-fazer*.¹²⁷

O presente é dado; o passado é dado-desfeito; o futuro é dado-por-fazer. O presente é a relação dinâmica entre passado e futuro, logo o presente é *dado-desfeito-dado-por-fazer*. O presente é a apreensão do desfeito-por-fazer. O que já se desfez ainda está por fazer, e o que ainda está por fazer já se desfez. Por essa razão, a atenção situa o sujeito no presente; ela é o esforço de consumir o objeto. Esse esforço nunca alcança o objetivo, por duas razões: (1) Assumindo a tarefa de concluir o objeto ainda não feito, esbarra na circunstância de ele já estar desfeito; (2) assumindo a tarefa de resgatar o objeto já desfeito, esbarra na circunstância de ele ainda estar por fazer. A atenção é temporalmente

¹²⁷ “De manhã na cozinha sobre a mesa vejo o ovo. Olho o ovo com um só olhar. Imediatamente percebo que não se pode estar vendo um ovo. Ver um ovo nunca se mantém no presente: mal vejo um ovo e já se torna ter visto um ovo há três milênios. - No próprio instante de se ver o ovo ele se torna a lembrança de um ovo. - Só vê o ovo quem já o tiver visto. - Ao ver o ovo é tarde demais: ovo visto, ovo perdido. - Ver o ovo é a promessa de um dia chegar a ver o ovo. - Olhar curto e indivisível; se é que há pensamento; não há; há o ovo. - Olhar é o necessário instrumento que, depois de usado, joguei fora. Ficarei com o ovo. O ovo não tem um si-mesmo. Individualmente ele não existe”. CLARICE LISPECTOR (2016; 303)

imóvel; não pode se lançar nem ao passado nem ao futuro; qualquer movimento nesse sentido colocaria a perder definitivamente o *foco* em seu objetivo. Voltando-se ao passado, encontraria o objeto definitivamente já desfeito e ainda por fazer; voltando-se ao futuro, o encontraria definitivamente ainda por fazer e já desfeito. A atenção se mantém fixa no presente, jamais consumando o objeto; nem o concluindo ou resgatando. Mas esse objeto inexoravelmente inconcluso e irresgatável lhe permanece dado; desde sempre e para sempre *presente*.

Caso a atenção perca o foco no objeto, por exemplo o ponto ao centro do campo visual representado na Figura 12, ele se perderá e ela ausentar-se-á do presente? A Figura 12 representa um campo visual com a atenção concentrada no ponto ao centro. Qualquer outro é, relativamente ao central, um ponto de dispersão. Caso a atenção perca a concentração, dispersar-se-á a outro ponto do campo. No entanto, porquanto todo ponto de dispersão é também de concentração (a concentração é um momento da dispersão, e vice-versa), no ponto ao qual se dispersa ela se concentra. A atenção jamais perde o foco. Variando o esforço da concentração, seu foco oscila entre um grau máximo de dispersão e um máximo de concentração, transitando por vários pontos, sem nunca se perder. Tomando ainda a Figura 12, na atenção dispersiva o foco “dança” aleatoriamente por vários pontos, sempre se focando, mesmo dispersivamente, em cada um deles.

Presente é o desfeito por fazer; passado é o desfeito *ainda* por fazer; futuro é o por fazer *já* desfeito. No presente momentâneo perceptivo, o objeto está dado já desfeito e ainda por fazer. Nele, o passado é o futuro já desfeito, e o futuro é o passado ainda por fazer. O *Dó-por-se-fazer-em-Ré* é o *Ré-desfeito-em-Dó*, e o *Ré-desfeito-em-Dó* é o *Dó-por-se-fazer-em-Ré*.

Numa sucessão não-momentânea de notas musicais, a que acabou de passar “chama” pela que virá a seguir e “pede” que ela a conclua; a que virá a seguir “retorna” à que acabou de passar e “pede” para resgatá-la. O passado não seria nada se não pleiteasse concluir o futuro. O futuro não seria nada se não pleiteasse resgatar o passado. O presente dado já desfeito no passado é o futuro ainda por fazer. O presente dado ainda por fazer no futuro é o passado já desfeito. Se o presente é o dado desfeito por fazer, só é possível pensá-lo em duas perspectivas: A do desfeito e a do por fazer. Só se pensa o presente como passado ou futuro.¹²⁸

¹²⁸ Esta regra é válida apenas para o presente vivido *por mim*. O presente que vivo *agora* só pode ser pensado como *já* desfeito - e por isso passado - ou como *ainda* por fazer - e por isso futuro. Mas nada me impede de pensar no que estará acontecendo agora no cômodo ao lado, ou do outro lado do mundo.

A representação do desfeito é a *recordação*, e a do por fazer a *fantasia sobre o futuro*. A recordação apresenta o presente na perspectiva do desfeito, mas seu pano de fundo é o por fazer. Em toda recordação encontra-se um ou mais dos seguintes elementos: algo que o sujeito gostaria de repetir, evitar, modificar, eliminar, melhorar; em outras palavras, acabar, terminar, *concluir* o que está desfeito. O que passou se desfez no futuro e ficou por fazer no passado. A fantasia apresenta o presente na perspectiva do por fazer, mas seu pano de fundo é o desfeito. Em toda fantasia encontra-se um ou mais dos seguintes elementos: algo que o sujeito gostaria de repetir, evitar, modificar, eliminar, melhorar; em outras palavras, recuperar, reeditar, *resgatar* o que ficou por fazer. O que vem a ser ficou por fazer no passado e se desfez no futuro.

Porém, no presente momentâneo perceptivo não há a experiência do desfeito nem a do por fazer. Há a consciência de algo a se desfazer e estar por fazer, mas não se distingue o que; tudo é desfeito e por fazer, tudo é presente. No cansaço experimentado agora, após uma jornada de trabalho, o esforço já se desfez e o relaxamento ainda está por fazer. O cansaço resulta do esforço desfeito e do relaxamento por fazer, mesmo quando me sinto cansado durante o trabalho. Minha fadiga ao longo da jornada não se deve ao esforço executado agora, mas ao já desfeito, e a perda de produtividade momentânea a acometer-me é o relaxamento por fazer, mesmo que venha a me sentir ainda mais cansado até o fim da jornada, quando o esforço de agora também estará, em conjunto com a parcela que ainda não veio a ser, desfeito. O cansaço experimentado no presente momentâneo perceptivo resulta do esforço desfeito e do relaxamento por fazer; portanto, é o passado e o futuro *vividos agora*.¹²⁹

O passado é o presente *já* desfeito; o futuro é o presente *ainda* por fazer. Passado e futuro são vividos no presente; meu cansaço é vivido *agora*. O cansaço vivido agora pode ser analisado no esforço desfeito vivido agora e no relaxamento por fazer também vivido agora. Mas o passado recordado e o futuro fantasiado deixam de ser vividos.

Agora, cansado e estatelado nesta poltrona, recordo-me de meu esforço durante o trabalho. A recordação retira o passado da presença vivida para re-presentá-lo em imagem mental. Nesse sentido, ela o *apresenta* como o esforço desfeito *ainda* por se fazer em relaxamento, ou como o esforço a retroceder do presente para lançar-se adiante, ao futuro.

Contudo, este “pensar” não é o considerar sobre o presente momentâneo perceptivo, e sim o especular sobre o presente além de minha percepção.

¹²⁹ Caso a atenção se concentrasse plenamente no presente momentâneo perceptivo eliminando o sentido vivencial condicionado pelo passado e o futuro vividos, seria possível entregar-se ao trabalho mental e muscular, por tempo indeterminado, sem jamais se cansar?

Aqui, o passado deixa de ser vivido para se tornar *passado*. A recordação apresenta o esforço vivido e *já* desfeito como retrocedido relativamente a si e *passado*. Mas o passado vivido não passa. No presente, o esforço desfeito é vivido *agora*.

O mesmo vale para a fantasia. Agora, cansado e estatelado nesta poltrona, fantasio um final de semana relaxante. A fantasia retira o futuro de sua presença vivida para representá-lo em imagem mental. Nesse sentido, ela o *apresenta* como o relaxamento por fazer *já* desfeito em esforço, ou como o relaxamento a avançar do presente para recuar-se ao passado. Aqui, o futuro deixa de ser vivido para se tornar *futuro*. A fantasia apresenta o relaxamento vivido e *ainda* por fazer como avançado relativamente a si e *futuro*. Mas o futuro vivido não virá a ser. No presente, o relaxamento por fazer é vivido *agora*.¹³⁰

Recordação e fantasia retiram o passado e o futuro de sua presença vivida para representá-los em imagens mentais. Por isso, para Sartre, os erros de memória são possíveis.

Se (...) posso cometer muitos erros ao recordar, no modo reflexivo, meus sentimentos ou ideias passadas, é porque estou no plano da memória: nesse momento, já não *sou* meu passado, mas o tematizo. (2014; 216)

Deixo de ser meu passado para recordá-lo ou “encená-lo” para mim. Mas o passado e o futuro não mais vividos ainda preservam a vivência presente do passado e do futuro. Recordações e fantasias modificam a vivência do presente, não a anulam. Porquanto a recordação tem sempre por pano de fundo uma fantasia, e vice-versa,¹³¹ se ainda estiver cansado, à recordação do esforço acompanhará a angústia pelo relaxamento *já* desfeito em esforço, e à fantasia sobre o relaxamento acompanhará a ansiedade pelo esforço *ainda* por se fazer em relaxamento. Recordações e fantasias tornam a vivência presente do passado e do futuro angustiada e ansiosa. No presente vivido, por sua vez, o esforço *já* desfeito se faz em relaxamento sem ansiedade, o relaxamento *ainda* por fazer se desfaz em esforço sem angústia. Passado e futuro são vividos no presente sem sofrimento.

¹³⁰ “Enquanto Para-si [consciência], este tem seu ser fora de si, adiante e atrás. Atrás, *era* seu passado; adiante, *será* seu futuro. É fuga fora do ser copresente e do ser que era, rumo ao ser que será. Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro)”. SARTRE (2014; 177)

¹³¹ Enquanto ainda me sinto cansado, a recordação do esforço a retroceder do presente concomitantemente traz a expectativa do relaxamento lançada adiante dele, e vice-versa. Se já estou descansado, a recordação do esforço traz a expectativa de repeti-lo (em virtude de suas consequências positivas) ou evitá-lo daqui em diante (em virtude de suas consequências negativas).

A Fenomenologia da Temporalidade encontra um de seus maiores problemas na seguinte questão: Se toda representação é presente, o que lhes confere o sentido de passadas e futuras? Toda imagem mental priva o presente momentâneo perceptivo de sua presença vivida. O presente não mais vivido é perdido, e se ausenta.¹³² Essa perda ocorre em duas perspectivas complementares: (1) o presente perdido *já* está desfeito e (2) *ainda* está por se fazer. As duas perspectivas sempre aparecem juntas; quando uma toma a dianteira, a outra é posta em seu pano de fundo. Portanto, ambas expressam a mesma perda. O presente perdido deixa de ser vivido para representar-se como passado e futuro.¹³³ Por que há a experiência do passado, do presente e do futuro? Porque a atenção se dispersa do presente momentâneo perceptivo, ausentando-se do *agora* e representando-o no pensamento.¹³⁴

Apresentado como imagem mental, o passado é o agora *já* desfeito a retroceder da vivência presente para lançar-se adiante. Apresentado como imagem mental, o futuro é o agora *ainda* por fazer adiantando-se à vivência presente para retroceder-se. Presente é o passado e o futuro *vividos*.¹³⁵

John McTaggart (1908) é autor de um artigo muito interessante, cuja conclusão é peculiar: o tempo é irreal. O texto é elucidativo por mostrar como as premissas do realismo abstrato, caso mantidas até às últimas consequências, aportam em conclusões fenomenologicamente inadequadas. São essas as premissas de que parte o autor:

- 1 - Há um tempo objetivo;
- 2 - A sucessão temporal pode ser representada corretamente como uma linha em que cada ponto é um evento relacionado ao imediatamente à esquerda como “posterior” e ao imediatamente à direita como “anterior”.

¹³² “Qual a significação primeira do Presente? Está claro que aquilo que existe no presente se distingue de qualquer outra existência por seu caráter de *presença*. (...) E o presente se opõe ao *ausente* tanto quanto ao passado.” SARTRE (2014; 174)

¹³³ Com base nas representações do passado e do futuro pessoais, formadas por consequência do presente deixado de ser vivido para ser representado, é possível fantasiar sobre o passado e o futuro impessoais. A identidade entre eu e mundo permite ao eu transferir o sentido de “passado” e “futuro” originados na dispersão da vivência de seu próprio presente pessoal para fantasias sobre o passado e o futuro de outra pessoa - contemporânea dele ou não - ou de uma cidade, um país, um lugar.

¹³⁴ Para Sartre, a realidade humana é seu próprio porvir, e o porvir não pode ser representado: “Mas que significa exatamente ser seu futuro? E que tipo de ser possui o porvir? É primeiro preciso renunciar à ideia de que o porvir existe como *representação*. Em princípio, o futuro raramente é “representado”. Quando isso ocorre, como diz Heidegger, está tematizado e deixa de ser meu porvir para transformar-se no objeto indiferente de minha representação”. (2014; 178) Isso está correto. O porvir não pode ser representado. “Porvir” é o futuro vivido no presente, e o futuro vivido no presente é “o que *tenho-de-ser* na medida em que posso não sê-lo”. SARTRE (2014; 179). Quando representado, o porvir ausenta-se do presente vivido. Enquanto Heidegger, segundo Sartre, afirma que o futuro raramente é representado, eu afirmo que o futuro é representado sem cessar no pensamento, mas que o porvir não admite representação.

¹³⁵ O exposto aqui satisfaz o terceiro *desideratum* introdutório sobre o papel da atenção na temporalidade.

3 - Esta linha temporal pode ser lida de duas formas: Na primeira, como mencionado acima, cada evento é posterior e anterior a seus vizinhos imediatos. Essas relações jamais mudam. Por essa leitura, a linha temporal é denominada “série-B”. Na segunda, cada evento será presente, passado e futuro conforme o caso. Assim, tome a sequência de eventos *M-N-O-P-Q*. Se *O* for presente, *N* será passado, *M* será mais passado, *P* será futuro e *Q* será mais futuro. Se *P* for presente, *Q* será futuro, *O* será passado, *N* será mais passado e *M* será mais passado ainda. Por essa leitura, a linha temporal é denominada “série-A”.

Não lhe parece legítimo investigar o tempo a não ser partindo dessas premissas. E porquanto sua análise revela inconsistências insuperáveis, a conclusão pela irrealidade do tempo é inevitável.

A primeira dificuldade apontada pelo autor é relativa à mudança. Como compreender a mudança partindo de premissas semelhantes?¹³⁶ É possível compreendê-la sem levar em consideração as distinções entre eventos presentes, passados e futuros? Trabalhando com a hipótese de apenas a série-B ser válida, ele disserta (1908; 459):

Se, então, uma série B sem uma série A pode constituir tempo, a mudança deve ser possível sem uma série A. Deixe-nos supor que a distinção de passado, presente e futuro não se aplica à realidade. Pode a mudança aplicar-se à realidade? O que é que muda? Podemos dizer que, em um tempo o qual formou uma série B mas não uma série A, a mudança consistiu no fato de que um evento cessou de ser um evento, enquanto outro evento começou a ser um evento? Se esse fosse o caso, nós certamente deveríamos ter uma mudança. Mas isso é impossível. Um evento não pode nunca cessar de ser um evento. Ele nunca pode sair de uma série do tempo na qual tenha estado uma vez. Se *N* é uma vez anterior a *O* e posterior a *M*, ele sempre será, e sempre foi, anterior a *O* e posterior a *M*, visto que as relações de anterior e posterior são permanentes. E como, pela nossa hipótese presente, o tempo é constituído apenas por uma série B, *N* sempre terá uma posição em uma série do tempo, e sempre teve uma. Isto é, sempre será, e sempre foi, um evento, e não pode começar ou deixar de ser um evento.¹³⁷

Se a mudança de *M* a *N* consistir em *M* deixando de ser e *N* vindo a ser, não haverá mudança. Pois um evento não pode deixar de ser ou vir a ser. Caso deixasse de ser, sairia da série B à qual pertence; se viesse a ser, só pertenceria a ela a partir de certo ponto. Mas um evento posterior e anterior a outros manterá para sempre com eles essas posições.

Em respeito à determinação de não fazer uso das diferenças entre presente, passado e futuro, não alegarei deixar *M* de ser e *N* vir a ser *presentemente*, preservadas no *passado*

¹³⁶ Broad já havia levantado a mesma questão. Cf. a conclusão do segundo capítulo.

¹³⁷ Tradução de César Schirmer dos Santos

suas posições mútuas. Ao invés, alegarei ser a mudança de *M* a *N* dada na percepção do evento único *M-N* desdobrado em duas perspectivas, *M-por-se-fazer-em-N* e *N-desfeito-em-M*. Assim, ambos os eventos são preservados em suas posições mútuas. Nenhum deles deixa de ser ou vem a ser. Mas essa explicação toma como premissa o presente fenomenológico - o presente momentâneo perceptivo - enquanto o autor parte do presente discreto. Este é um sério empecilho.

Ou devemos dizer que um evento *M* se funde com outro evento *N*, enquanto preserva uma certa identidade por meio de um elemento não modificado, de modo que podemos dizer não meramente que *M* terminou e *N* começou, mas que é *M* que se tornou *N*? A mesma dificuldade ainda ocorre. *M* e *N* podem ter um elemento comum, mas eles não são o mesmo evento, ou não teria havido mudança. Logo, se *M* se transforma em (*change into*) *N* em um certo momento, então, nesse momento, *M* deixou de ser *M*, e *N* começou a ser *N*. Mas vimos que nenhum evento pode deixar de ser, ou começar a ser, ele mesmo, visto que ele nunca deixa de ter um lugar como ele mesmo na série *B*. Assim, um evento não pode se transformar em (*change into*) outro. (1908; 459-60)

A passagem acima contém equívocos fenomenológicos. De fato, para haver mudança de *M* a *N*, deve ocorrer a identidade completa entre os dois eventos, não apenas “por meio de um elemento não modificado”. Paralelamente, ocorre a diferença entre as perspectivas já mencionadas acima. A sucessão ocorre porque o significado da relação entre as duas perspectivas do evento único *M-N* é “*M* se torna (*changes into*) *N*”. Em *M-N*, *M* já está desfeito no evento anterior¹³⁸ e ainda por fazer em *N*.¹³⁹ Logo, *N* está desfeito em *M* e ainda por fazer no evento posterior.¹⁴⁰ Se *M* está por fazer em *N*, *N* está desfeito em *M*. Se a primeira dessas perspectivas é percebida, a segunda será logo a seguir. Não há como perceber uma apenas; elas se implicam. Não há como percebê-las simultaneamente: Se a percepção já desse *N* desfeito no *M* por se fazer nele, não haveria nem *M* nem *N*. Logo, não haveria mundo, nem sujeito. As duas perspectivas são percebidas em sucessão, *temporalmente*. E não há como perceber o evento *M-N* a não ser por suas duas perspectivas. O evento *M* se completa em *N*, que se perde em *M*.¹⁴¹

É possível compreender a mudança de *M* a *N* sem alegar deixar um de ser para o outro vir a ser. É possível fazê-la consistente com o tornar-se de *M* em *N*. É possível demonstrar

¹³⁸ No caso, *L*.

¹³⁹ Esta relação é descrita como *M-por-se-fazer-em-N*.

¹⁴⁰ No caso, *O*. Esta relação é descrita como *N-desfeito-em-M*.

¹⁴¹ Se os eventos *M* e *N* formam a identidade *M-N*, como sua diferenciação em duas perspectivas estabelece *M* anterior a *N*? Não seria igualmente válido *N* anterior a *M*? Se a sucessão é momentânea, há a experiência da sucessão sem o discernimento entre o anterior e o posterior. Se a sucessão não for momentânea, operam retenção e antecipação, que dão conta da correta relação entre os eventos. Veremos isso com mais detalhes na seção sobre cognição do tempo.

serem M e N dados à percepção como um único elemento, não havendo mudança possível caso contrário. E isso sem utilizarmos a distinção entre presente, passado e futuro. Mas nada pode ser feito para tornar a mudança e o tempo inteligíveis caso pressuponha-se um presente discreto numa série linear. Esse é o caso de McTaggart.

O autor conclui que “as mudanças devem acontecer aos eventos de tal natureza que a ocorrência de tais mudanças não impeça os eventos de ser eventos, e os mesmos eventos, tanto antes quanto depois da mudança”. Quais as características de um evento mudam sem o próprio evento deixar de ser ou vir a ser? Para o autor, a determinação do evento pelos termos da série-A é a única a obedecer essa condição. Um evento pode deixar de ser presente para se tornar passado, ou deixar de ser futuro para vir a ser presente sem o próprio evento deixar de ser ou vir a ser.

Logo, pela análise do autor, a mudança só é inteligível quando determinados os eventos pelos termos da série-A. Não foi ele bem-sucedido em torná-la inteligível determinando-os apenas pelos termos da série B. Porém, se ela não é inteligível analisada nos termos de anterioridade e posterioridade, também não o é analisada nos termos de passado e futuro, porquanto o passado implica anterioridade e o futuro posterioridade. A distinção entre presente, passado e futuro não é inteligível.

Não podemos explicar o que se entende por passado, presente e futuro. Podemos, em certa medida, descrevê-los, mas eles não podem ser definidos. Podemos apenas mostrar seus significados por exemplos. "Seu café desta manhã", podemos dizer a quem pergunta, "é passado; essa conversa é presente; sua janta essa noite é futura". Não podemos fazer nada mais (1908; 463).

Portanto, a presentidade, a passadidade e a futuridade não são qualidades de eventos, mas de suas representações na consciência.

Há três qualidades - futuridade, presentidade, e preteridade, e estão os eventos continuamente mudando da primeira para a segunda, e da segunda para a terceira? Parece-me que há pouco a ser dito em favor da visão de que as mudanças da série A são mudanças de qualidades. Sem dúvida minha antecipação de uma experiência M , a experiência ela mesma, e a memória da experiência são três estados que têm qualidades diferentes. Mas não é o M futuro, o M presente, e o M passado, que têm essas três qualidades diferentes. As qualidades são possuídas por três eventos distintos - a antecipação de M , a experiência M ela mesma, e a memória de M , cada uma das quais por sua vez é futura, presente e passada. Assim, isso não dá apoio à visão de que as mudanças da série A são mudanças de qualidades. (1908; 469)

Na antecipação de M há futuridade; em sua percepção há presentidade; e em sua recordação, passadidade. Porém, a antecipação, a percepção e a recordação, tomadas

como três eventos, apresentam, cada uma, a presentidade, a passasidade e a futuridade. Pois todo evento é, será ou foi presente; é ou será passado, é ou foi futuro. Mas presente, passado e futuro são determinações incompatíveis. Nenhum evento pode apresentar as três. E não as apresentando em conjunto, não as pode apresentar isoladamente, porquanto cada uma implica as outras duas. Logo, presente, passado e futuro inerem à consciência dos eventos, não aos eventos em si. Não havendo a distinção entre eventos presentes, passados e futuros, o tempo é irreal.

Por que acreditamos que os eventos têm que ser distinguidos como passados, presentes e futuros? Concebo que a crença surge de distinções na nossa própria experiência. (1908; 471)

Essa é a conclusão do autor. Estranhamente, ela corrobora meu próprio ponto de vista. Em suma, diz ser irreal o tempo objetivo, com as determinações temporais inerindo à representação dos eventos, não aos eventos mesmos. Concluo semelhantemente. Mas porquanto não tomo como axioma a existência do tempo objetivo, ao invés de proclamar a irrealidade do tempo proclamo sua natureza subjetiva e independente de qualquer objetividade.

Para McTaggart, a mudança é um dado fenomenológico ininteligível, provavelmente uma interpretação equivocada, indevidamente promovida a evento, da experiência. A fonte de sua dificuldade é o axioma da temporalidade objetiva constituída pela sucessão de presentes discretos. Se a tivesse considerado sob o ponto de vista fenomenológico e dinâmico, seus resultados teriam sido outros.

Colocando à prova a distinção entre presente, passado e futuro, analisou ele a mudança nos termos da anterioridade e posterioridade de eventos, concluindo por sua ininteligibilidade. Pois a análise das relações de anterioridade e posterioridade é justamente o que esclarece temporalidade e mudança - análise essa impossível se a sucessão temporal for espacialmente representada em linha.¹⁴² Logo, qualquer fenomenologia, ao tomar tais relações como dado não analisável, ou pressuporá a temporalidade ou concluirá por sua ininteligibilidade.

Demonstrei a temporalidade pela análise dinâmica das relações entre anterioridade e posterioridade. Identificando a dinâmica temporal à da atenção, concluí não ser possível

¹⁴² A sucessão de pontos ou semirretas numa reta é axiomática para a Geometria Analítica.

um tempo objetivo, existente *per se*, sendo a temporalidade subjetiva e independente de uma suposta objetividade pura.

5.3 - A Cognição do Tempo

5.31 - Retenção e Antecipação

Na seção anterior, tratei das questões mais relevantes ainda sem uma resposta satisfatória na tradição: A percepção da sucessão e o sentido da temporalidade.¹⁴³ Nesta, tratarei de retenção e antecipação, memória recente e expectativa, memória e fantasia. Seu objetivo é aprofundar a investigação da temporalidade, analisar a percepção da sucessão nas experiências não-momentâneas e elucidar a fonte da temporalidade.

Retenção e antecipação foram estudadas por Husserl,¹⁴⁴ mas somente em alguns textos ele avaliou corretamente sua natureza. O conteúdo retido e antecipado não é sensorial, mas relacional. O *Dó* retido na percepção do *Ré* a sucedê-lo não está sensorialmente presente nele. Ao invés, o *Ré* apresenta propriedades relacionais¹⁴⁵ com *Dó*, e a percepção de *Ré* não apreende apenas o *Ré* sensorial, mas também sua relação com o *Dó* sensorial imediatamente passado, ou *Ré-desfeito-em-Dó*. Nenhuma novidade até aqui. Estou apenas repetindo Husserl, Noë e outros. Meu primeiro acréscimo é relativo à representação de retenção e antecipação em sucessão linear.

As fenomenologias da temporalidade estudadas nos capítulos anteriores esquematizam retenção e antecipação linearmente. Como já visto, tomam como exemplo uma sucessão de três notas musicais, *Dó-Ré-Mi*, com *Ré* na função da nota percebida, *Dó* na da retida e

¹⁴³ O sentido da temporalidade: O passado como *já* desfeito, o futuro como *ainda* por fazer, o presente como *já* desfeito *ainda* por fazer.

¹⁴⁴ Husserl denomina a antecipação de “protensão”. Cf. o Capítulo 3.

¹⁴⁵ O uso que faço de “propriedade relacional” exige explicação. A noção de propriedade extrínseca ou relacional aparece geralmente definida em oposição à de propriedade intrínseca. Uma propriedade intrínseca é possuída pelo objeto em si mesmo, independentemente de seu contexto ou de outros objetos. Uma propriedade extrínseca ou relacional depende da relação do objeto com outros. Por exemplo, “massa” é uma propriedade física intrínseca aos objetos físicos; “peso” é uma propriedade extrínseca variando com a força do campo gravitacional. No caso tratado aqui, contudo, essa diferença não se aplica. A experiência do *Dó* a anteceder *Ré* não é a mesma do *Dó* a anteceder *Mi*. Há variação nas propriedades intrínsecas de *Dó*. Pois toda consciência é consciência da identidade que se faz diferença. Em cada um dos casos, o *Dó* individual é experimentado na identidade com a nota a sucedê-lo imediatamente. Num dos casos essa nota é *Ré* e no outro é *Mi*. Algumas propriedades intrínsecas de *Dó* variam conforme sua identidade seja com *Ré* ou *Mi*, e denotam sua identidade com cada uma delas. A identidade *Dó-Ré*, por exemplo, diferenciando-se em *Dó-por-se-fazer-em-Ré* e *Ré-desfeito-em-Dó*, é temporalizada. Nessas condições, as propriedades intrínsecas de *Dó* denotando sua identidade com *Ré* aparecem como *propriedades-intrínsecas-de-Dó-que-o-relacionam-a-Ré-como-seu-antecessor*, ou como propriedades relacionais de *Dó* situando-o como *anterior* a *Ré*. Logo, o intrínseco aparece como relacional quando temporalizado.

Mi da antecipada. Logo, retenção e antecipação são tratadas como fenômenos diferentes a apreender notas diferentes.

Antes de colocar meu ponto de vista, quero chamar a atenção para dois dados fenomenologicamente discerníveis. A experiência momentânea de *Dó* não é acompanhada de retenção e antecipação. Já a experiência não-momentânea de *Dó*¹⁴⁶ é acompanhada da retenção de *Dó* e pela antecipação de *Dó*, jamais sendo acompanhada pela antecipação de *Ré*. Um *Ré* seguinte a um *Dó* prolongado pode até ser esperado, nunca antecipado. Ao longo da experiência de um *Dó* prolongado, *Ré* é uma evolução possível, e portanto esperada. A monotonia de uma nota prolongada pode, inclusive, tornar uma evolução dessas mais que esperada, desejada. Mas aí reside a diferença entre antecipação e expectativa. Antecipação não é espera racional ou avaliação de possibilidades imediatamente futuras. A antecipação é um reflexo. Não se trata exatamente de um reflexo incondicionado; ela pode ser desenvolvida pela experiência, mas não pode responder a ela. Por exemplo, um músico pode desenvolver sua acuidade musical e antecipar evoluções que o leigo não anteciparia. Contudo, mesmo experimentando repetidamente a mesma sequência de um *Dó* prolongado seguido de *Ré*, ele não antecipará a chegada de *Ré* ao longo da experiência de *Dó*. Mesmo conhecendo exatamente o ponto da mudança para *Ré*, ele não a antecipará, apenas a esperará. Mas a experiência de sucessão não-momentânea *Dó-Ré* constituída por *Dó* e *Ré* momentâneos é acompanhada pela antecipação de *Mi*, o que não ocorre na experiência de sucessão momentânea *Dó-Ré*.

Por que isso acontece? Na experiência momentânea não há experiência do antes e do depois. A experiência momentânea interrompe a sequência da experiência precedente, mas não tem continuidade. Por exemplo, a execução momentânea de *Dó* interrompe o silêncio a vigorar, mas não se prolonga nem em *Dó* nem na evolução para *Ré*, só apresentando propriedades relacionais com o silêncio a anteceder-lo e a sucedê-lo. Na experiência momentânea de sucessão *Dó-Ré* ocorre o mesmo. Há a experiência de *Dó* e a experiência de *Ré*, mas sem o discernimento de sua ordem. Não se discernem entre as duas notas propriedades relacionais distinguindo-as como antes e depois. Essas propriedades são discernidas apenas entre a nota momentânea *Dó-Ré* e o silêncio anteceder-a e sucedendo-a. Em experiências momentâneas não há retenções ou antecipações condicionando a consciência de uma sequência. Há tão somente a consciência de uma experiência momentânea desprovida de antes e depois.

¹⁴⁶ Ou seja, a experiência cuja extensão é maior que a momentânea.

Retenção e antecipação são propriedades relacionais entre os momentos de experiências não-momentâneas. Logo, a extensão do tempo retido e antecipado também se restringe a um momento. Grande parte da confusão gerada pelas noções de “retenção” e “protensão” em Husserl e desenvolvidas por Dainton se respaldam na falta dessa delimitação. Qual o limite da retenção? Frações de segundo? Alguns segundos, minutos, horas? Regride até o início da vida? Na experiência auditiva de uma melodia, é discernível o processo cognitivo a recordar parte da experiência recente e criar expectativas quanto à sequência. Mas isso não é retenção e antecipação. Trata-se de um processo cognitivo fenomenologicamente discernível, assim como são discerníveis antecipações momentâneas reflexas. Uma melodia interrompida bruscamente, mesmo desconhecida, quebra a sucessão de eventos antecipada. Se evocarmos a última sequência de notas antes da interrupção, poderemos levantar hipóteses de como ela prosseguiria. Mas isso não é retenção e antecipação. Retenção e antecipação são a sensação reflexa de que a música deveria ter continuação, mesmo sem sabermos qual. Para o músico habilidoso, essa sensação vaga pode estar mais definida. Caso acompanhasse a melodia em seu instrumento, mesmo se tratando de uma melodia desconhecida ele saberia por reflexo a evolução seguinte e a executaria após a interrupção, no compasso correto.

Uma vez que o futuro é incerto, seria lógico pensar, como Husserl, a antecipação como difusa, apontando para mais de uma possibilidade. Mais uma vez, isso não é antecipação. A antecipação determina apenas uma direção. O jogador de futebol a antecipar o drible do adversário não fica em dúvida diante de muitas possibilidades. Ele executa apenas um movimento, justamente o único a bloquear, de acordo com suas habilidades, o drible adversário antecipado. É possível sua habilidade não ser das melhores e o bloqueio não ocorrer eficazmente; é-lhe igualmente possível antecipar o drible erroneamente e ser driblado. A antecipação é um reflexo passível de aprimoramento; abrange desde a vaga sensação de a melodia dever ter uma continuação até a antecipação precisa da nota imediatamente seguinte; e desde a reação de prostração diante de um drible até seu bloqueio habilidoso. O músico pode deliberadamente ignorar seus reflexos e improvisar, de acordo com seus conhecimentos musicais, mas não pode mudar a direção de sua antecipação de acordo com eles. Um goleiro pode deliberadamente ignorar seus reflexos na cobrança de pênaltis e escolher o lado para pular de acordo com seus conhecimentos sobre o cobrador, mas não pode alterar sua antecipação reflexa de acordo com eles.

A antecipação aponta apenas uma direção, certa ou errada. Não necessariamente o músico habilidoso antecipará a nota correta; não necessariamente o jogador habilidoso

antecipará corretamente o drible. A concentração da atenção pode ser um fator decisivo. Mas, em se tratando de experiências não-momentâneas, sempre haverá antecipação, apontada apenas numa direção, para o bem ou para o mal.

Na experiência não-momentânea de *Dó* há um antes, o prolongamento imediatamente passado de *Dó*, e mesmo não havendo um depois, há a antecipação de um prolongamento imediatamente sucessivo de *Dó*. A antecipação está premente na retenção. Se na retenção se encontra apenas *Dó*, haverá apenas a antecipação de *Dó*. Se julgássemos haver, na retenção em que se encontra apenas *Dó*, a premência de *Ré*, estaríamos tomando a expectativa por antecipação. Conhecer a possibilidade de a *Dó* poder se seguir *Ré* não é antecipar *Ré*. Por exemplo, crianças sabidamente gostam de brincadeiras em que os adultos lhes pregam pequenos sustos. E mesmo já conhecidas as intenções do adulto pela criança, a rir e observar fixamente seus movimentos em posição defensiva, a emissão do gesto brusco por ela esperado a assusta mesmo assim. Ela já estava preparada, com toda a defensiva armada, observando cuidadosamente cada movimento alheio, sem que nada disso a tornasse capaz de antecipar o gesto tão esperado. Quando ele ocorre, o susto é inevitável, e as gargalhadas também.

Sustos são deslocamentos repentinos e intensos da atenção. Nenhuma experiência momentânea é antecipada, mas nem todas causam susto. A atenção flutua pelos pontos de seu próprio campo, concentrando-se e dispersando-se. Nessas condições, o susto sobrevém quando uma experiência momentânea interrompe bruscamente o curso da experiência precedente, dispersando a atenção de seu foco e concentrando-a repentina e intensamente no ponto da alteração. De outra forma, sustos também ocorrem quando a atenção está bastante concentrada e uma interrupção moderada da experiência precedente a dispersa repentina e bruscamente de seu foco. Estes súbitos deslocamentos da atenção causam-lhe desorientação momentânea. É necessário o tempo de um momento para a atenção situar a interrupção relativamente à experiência precedente. Sustos são a vertigem da atenção.

Skinner (1961) nos fornece uma história não exaustiva da noção de reflexo. Para o autor (1961; 321-2), foi Descartes quem primeiro construiu mecanismos simulando as funções de um organismo vivo. Descartes não tinha a pretensão de reproduzir o funcionamento orgânico, mas simulá-lo através de um mecanismo diferente. O simulacro movimentava-se facilmente quando outros mecanismos eram utilizados como fonte de energia. Mas era necessário simular adequadamente a aparente espontaneidade dos movimentos de um organismo vivo.

No enfrentamento desta dificuldade, Descartes introduziu um novo dispositivo - o mecanismo do estímulo, por meio do qual forças externas desencadeavam os movimentos da máquina. O estímulo distinguiu o modelo de uma *la bête machine* daquele de um mero boneco ativado, e permitiu ao modelo simular a forma apropriada e a aparente espontaneidade dos movimentos de um organismo vivo. Até onde o modelo de Descartes concernia, ele foi bem-sucedido em suplantando certos conceitos metafísicos como agentes causais do movimento. Até ali, a suposição tinha sido a de que um animal se movia por causa da ação, diríamos, de uma “alma”. Descartes propôs que o corpo fosse considerado como um sistema de energia estocada, apontando para forças minuciosas e até ali não observadas que agiam sobre o organismo de tal forma a servir como desencadeadoras de mecanismos. (1961; 322)

Para Skinner, o princípio do estímulo não passava, naquele momento, de uma aposta. Mesmo assim, Descartes alegava contundentemente serem os movimentos de um organismo funções de forças agindo sobre ele. E apesar de a noção “reflexo” não ter se modificado substancialmente ao longo do tempo, para Skinner o papel de Descartes na sua cunhagem não foi decisivo. Segundo o autor, Descartes teria escolhido a noção mais conveniente, não a mais acurada, aos seus desígnios filosóficos. Estudos iniciados tempos mais tarde, e decisivos ao estabelecimento do conceito, partiram de premissas e observações independentes. Mas qual a definição de “reflexo”? De uma forma ou outra, as noções fisiológicas tradicionais se encaixam na seguinte definição: Um movimento orgânico específico involuntário, inevitável e geralmente de curto alcance e duração, desencadeado pelo estímulo externo apropriado, mas cuja fonte de energia é o próprio organismo.

Essa definição cobre bem os reflexos involuntários não aprendidos, como o patelar e o da retina. Mas há os voluntários e aprendidos, como os necessários a um motorista. Estes exigem a concentração da atenção e o aprimoramento progressivo pela aprendizagem. São voluntários, mas não deliberados - no sentido de obedecerem a um raciocínio ou a uma reflexão prévia. Seu alcance e duração não é de fácil mensuração. Para esses, a noção de estímulo externo é mais problemática. Não são desencadeados pura e simplesmente por um estímulo sensorial situado no presente momentâneo perceptivo, mas pela retenção e a antecipação a acompanhá-lo.

Retenção e antecipação são funções da segunda classe de reflexos acima; mas são igualmente reações reflexivas *per se*. Sua natureza é uma mixagem das duas classes de reflexos supramencionadas: Não são aprendidos, mas podem ser aprimorados. São involuntários e inevitáveis, mas podem ser ignorados. Seu alcance é curto e sua duração momentânea, mas não é fácil discerni-los da memória recente e da expectativa

prolongadas a partir deles. São funções da atenção, e sua natureza é subjetiva. Basta a atenção estar focada - e ela sempre está focada em algo - para se estar continuamente sujeito à sua ação reflexa. Podem ser racionalizados, mas não deliberados.

A função da atenção é apreender o evento em seu foco. Na Figura 12, ilustrei como isso acontece no plano visual. O exemplo é interessante por associar a temporalidade à espacialidade. Descrevendo como a percepção se espacializa, esclarece-se como e por que ela se temporaliza. Ainda utilizando a experiência visual como exemplo, que função exercem retenção e antecipação na gênese da temporalidade?

Elas são indispensáveis à percepção de repouso e movimento. Na percepção do movimento, a atenção retém a posição imediatamente anterior e antecipa a imediatamente posterior do objeto movente. Nele concentrando-se, determina sua posição atual; dele dispersando-se, situa-o no plano de fundo - nisso retendo e antecipando suas posições imediatamente anterior e posterior para “pegá-lo no ar”, tal qual um lutador de artes marciais antecipa o golpe de seu oponente e o bloqueia antes da execução.

Na dispersão há um elemento de concentração: Dispersando-se, a atenção determina a posição atual do movente. E na concentração há um elemento de dispersão: Concentrando-se, a atenção determina o plano de fundo do movimento. Na percepção do repouso valem as mesmas regras, com a diferença de as posições imediatamente anterior e posterior não se alterarem. O plano de fundo de repouso e movimento dá à percepção a permanência do espaço. O plano de fundo também pode estar em movimento, em sua totalidade ou apenas em alguns pontos. Isso não altera a permanência do espaço, visto sempre haver um plano de fundo dado à percepção pela concentração-dispersão da atenção ao seu foco. Essa concentração dispersiva é o espaço, cuja presença é permanente.

Agora tome a experiência não-momentânea de sucessão *Dó-Ré* de *Dó* e *Ré* momentâneos. Considere *Ré* ocupando o presente momentâneo perceptivo e *Dó* a retenção. Enquanto na experiência do *Dó* prolongado o conjunto retenção e presente momentâneo perceptivo é *Dó-desfeito-em-Dó*, aqui é *Ré-desfeito-em-Dó*. No caso de *Dó-desfeito-em-Dó*, a sequência da nota retida e da momentaneamente percebida é *Dó-Dó*, aqui ela é *Dó-Ré*. *Dó-Dó* não forma uma escala, não esboça nenhuma variação. *Dó-Ré* forma o princípio de uma escala e apresenta uma variação. A atenção, para determinar a sequência das notas e apreendê-la “no ar”, antecipa seu passo imediatamente posterior. No caso de *Dó-Dó*, ela antecipará o prolongamento de *Dó*; no caso de *Dó-Ré*, há o princípio de uma escala, e será antecipado seu próximo passo, *Mi*.

Dó-Dó “chama” outro *Dó*; *Dó-Ré* “chama” por *Mi*. Em *Dó-Dó*, o *Dó* se desfaz em *Dó* e fica por se fazer em *Dó*; em *Dó-Ré*, o *Ré* se desfaz em *Dó* e fica por se fazer em *Mi*. Em *Dó-Dó*, o *Dó* presente é a identidade entre o *Dó* desfeito e o por fazer; em *Dó-Ré*, o *Ré* presente é a identidade entre o *Dó* desfeito e o *Mi* por fazer. Se você não consegue entender como o *Ré* presente pode ser a identidade entre o *Dó* imediatamente passado e o *Mi* imediatamente futuro, provavelmente a momentaneidade de *Dó*, *Ré* e *Mi* está sendo desconsiderada. Estamos analisando o presente momentâneo perceptivo *Ré* no qual se encontra retido o *Dó* momentâneo e antecipado o *Mi* momentâneo. Mas se tomarmos como exemplo a experiência de um *Dó-Ré-Mi* de notas não-momentâneas, o caso será outro. Porém, mesmo assim ainda será possível esperar por *Mi* durante a execução de *Ré*, não por antecipação, não por reflexo, mas por efeito de uma dedução condicionada à experiência musical passada. Outra possível razão para sua análise ser diferente da minha: Estou tomando como exemplos apenas antecipações certas; mas é possível a ela errar o alvo ou deixar apenas a vaga sensação de *dever haver* uma sequência imediatamente vindoura.

Retenção e antecipação são dimensões de um reflexo único. O presente momentâneo perceptivo de uma experiência não-momentânea traz implícito o sentido de um momento desfeito e de um por fazer. A antecipação apreende o presente momentâneo perceptivo na perspectiva do por fazer, enquanto a retenção o apreende na do desfeito. Trata-se da mesma apreensão, do mesmo movimento, do mesmo reflexo. Retenção e antecipação são dimensões abstratas de um todo. E a apreensão agora denominada “retenção-antecipação” não extrapola os limites do presente momentâneo perceptivo.

Tome a sequência de notas momentâneas *Dó-Ré-Mi*. Focada em *Ré*, a atenção dele se dispersa e nele se concentra. Dispersando-se, ela o apreende em duas perspectivas diferentes. A primeira, *Ré-desfeito-em-Dó*, é a retenção; a segunda, *Ré-por-fazer-em-Mi*, é a antecipação. Concentrando-se, ela o apreende em sua identidade, *Ré-desfeito-em-Dó-por-fazer-em-Mi*, o presente momentâneo perceptivo. Logo, mesmo restrita ao presente momentâneo perceptivo, na apreensão retenção-antecipação há a experiência do antes e depois.

Na análise do presente momentâneo perceptivo, tomamos por objeto experiências momentâneas - iniciadas e terminadas dentro dos limites do presente momentâneo perceptivo - não havendo experiência do antes e depois. Retenção e antecipação ainda operam, mas sem condicionar a experiência. Para condicioná-la, a experiência total precisa ser não-momentânea. É necessário ela ser composta no mínimo por um momento

anterior e um presente; o posterior não é necessário, mas será antecipado, não importa se venha a ocorrer ou não.

Retenção e antecipação são dimensões de um reflexo, e sua análise esclarece a experiência do antes e depois no presente momentâneo perceptivo. No entanto, decidi incluí-la na seção da cognição do tempo. Ainda que, pelos argumentos expostos na seção anterior, a experiência do antes e depois numa experiência não-momentânea mereça a qualificação de “perceptiva”, a apreensão retenção-antecipação é reflexa, e fica melhor alojada na esfera da cognição, mesmo se tratando de uma cognição involuntária. Estritamente falando, retenção e antecipação representam a identidade entre percepção e cognição.¹⁴⁷ A concentração da atenção é imediatamente dispersiva. Assim, sua concentração no presente momentâneo perceptivo é imediatamente retentiva e antecipativa. Por isso a natureza da retenção e da antecipação é reflexa.

5.32 - Memória Recente e Expectativa

O estudo da cognição do tempo propriamente dita exige a análise da atenção na dinâmica entre sujeito e objeto. O sujeito pode ser objeto para si mesmo e o percipiente pode perceber a si mesmo. Contudo, em nome da simplificação, a dinâmica do sujeito tornado objeto para si será designada apenas por “dinâmica interna do sujeito”, e a do percipiente percebendo a si apenas por “dinâmica interna do percipiente”. Logo, tratando da dinâmica entre sujeito e objeto, tratarei da relação do sujeito com objetos exteriores; e tratando da relação entre percipiente e percebido, tomarei pelo último apenas o mundo.

Quando focada numa sequência de notas musicais, a atenção, em primeira análise, precisa opor-se à dispersão atraindo-a ao pensamento - ou à dinâmica interna do sujeito. Numa segunda análise mais aprofundada, a atenção se esforça por cooptar o pensamento em auxílio da apreensão. A cognição é função da atenção; sua função é a apreensão. Com a atenção concentrada, percepção e cognição convergem na identidade e mergulham no sentido atribuído por retenção e antecipação ao presente momentâneo perceptivo. Do presente momentâneo perceptivo, a atenção, focada no sentido reflexo de retenção e antecipação, esmiúça os detalhes sensoriais.

Importante mencionar - caso esse ponto ainda não esteja claro - que o sentido atribuído ao presente momentâneo perceptivo por retenção e antecipação é perceptivo. Reflexos

¹⁴⁷ Na seção anterior, aponte a atenção como identidade entre percepção e cognição. A atenção resulta da dinâmica entre concentração e dispersão, que pode ser analisada sob outra perspectiva como a dinâmica entre retenção e antecipação.

são percebidos. Um movimento ou uma nota musical antecipados são literalmente percebidos. É possível, contudo, como já foi dito, a antecipação de um movimento ou uma nota musical ser errônea. Erros de percepção reflexa são possíveis porque os reflexos se situam na dimensão onde se faz a identidade entre percepção e cognição. Os reflexos são percebidos, mas se reduzem a uma atribuição de sentido, pela cognição, ao presente momentâneo perceptivo, e por isso são identicamente perceptivos e cognitivos.

A dispersão da atenção entre sujeito e objeto ocorre em função da concentração. Sua função específica é, por um lado, situar o presente momentâneo perceptivo na esfera de toda a experiência acumulada. Para tanto, não é necessário passá-la em revista; ela já está dada, no presente momentâneo perceptivo, pelo passado vivido. É possível e provável, entretanto, recordações serem evocadas para explicitar a identidade e a diferença do presente momentâneo perceptivo com diferentes fases do passado. Mas lhes é possível possuir caráter subliminar caso a concentração da atenção no presente momentâneo perceptivo seja intensa o suficiente.

O situar do presente momentâneo perceptivo, pela atenção, no contexto da experiência acumulada é operado em três esferas distintas. Numa primeira, ele gira em torno da memória recente. Se a experiência momentânea for parte de uma melodia, ela será situada predominantemente no contexto dessa melodia; se for parte de um afazer, será situada no contexto deste afazer. Numa segunda esfera, tanto a melodia quanto o afazer serão situados no contexto do dia. A relação com o passado remoto ocorre apenas numa terceira esfera, e sua importância é em geral diminuta relativamente à relação com a memória recente.

Mas há condições que podem trazê-la à dianteira. A nostalgia traz o passado remoto para o primeiro plano. Conversações ou qualquer outra forma de relação humana também tem o potencial de destacar o passado remoto. As comparações entre o presente momentâneo perceptivo e o passado acumulado podem tomar muitas formas. A apreensão de uma equação opera estabelecendo relações matemáticas aprendidas; logo, também estabelece relações com o passado.

Por outro lado, a função específica da dispersão é situar o presente momentâneo perceptivo na esfera de toda a experiência ainda esperada. Para tanto, não é necessário passar em revista esse futuro; ele já está dado no presente momentâneo perceptivo, pelo futuro vivido. É possível e provável, entretanto, fantasias serem evocadas para explicitar a identidade e a diferença do presente momentâneo perceptivo com o futuro esperado.

Mas lhes é possível possuir caráter subliminar caso a concentração da atenção no presente momentâneo perceptivo seja intensa o suficiente.

O situar do presente momentâneo perceptivo, pela atenção, no contexto do futuro esperado, gira em três esferas distintas. Numa primeira, gira em torno da expectativa sobre a experiência recente. Se a experiência momentânea for parte de uma melodia, ela será situada predominantemente no contexto da melodia; se for parte de um afazer, será situada no contexto deste afazer. Numa segunda esfera, tanto a melodia quanto o afazer serão situados no contexto do dia. A relação com o futuro distante ocorre apenas numa terceira esfera, e sua importância é em geral diminuta relativamente à relação com a expectativa sobre o futuro próximo.

Mas há condições que podem trazê-la à dianteira. Os projetos de longo prazo trazem o futuro distante para o primeiro plano. Conversações ou qualquer outra forma de relação humana também tem o potencial de destacar o futuro distante. As comparações entre o presente momentâneo perceptivo e o futuro esperado podem tomar muitas formas. A apreensão de uma equação opera de acordo com a busca da solução; logo, também estabelece relações com o futuro.

Quanto mais intensa a concentração da atenção no presente momentâneo perceptivo, menor a dispersão da cognição para a segunda e a terceira esferas do passado e do futuro. A atenção concentrada está focada na apreensão do evento percebido; logo, concentra-se nas relações com o passado e o futuro recentes. Porém, caso a concentração seja intensa o suficiente, as relações entre presente momentâneo perceptivo e o passado e futuro recentes podem ser subliminares.

Este fato revela outro, de suma importância: Diferentemente do ocorrido com as segunda e terceira esferas, as relações com o passado e o futuro recentes não apresentam o caráter explícito da voluntariedade. Evocações mnêmicas e fantasísticas das segunda e terceira esfera são evidentemente voluntárias. No presente momentâneo perceptivo, apresentam o sentido fenomenologicamente discernível de uma dispersão da atenção, seja pelo relaxamento da vontade preservando a concentração, seja por uma dispersão voluntária. Por sua vez, as relações com o passado e o futuro recentes significam o primeiro passo para fora da esfera reflexa de retenção e antecipação. A voluntariedade já está presente, mas a ela nos condicionamos a ponto de torná-la fenomenologicamente indiscernível.

No que se segue, tratarei das relações do presente momentâneo perceptivo com o passado e o futuro recente. Em nome da simplicidade, referir-me-ei às relações com o

passado recente apenas por “memória recente”, e às com o futuro recente por “expectativa”.

Memória recente e expectativa são dimensões da atenção dispersa; por isso, podem ser controladas pela vontade, embora um controle efetivo exija treino e disciplina. À primeira vista, não parece possível, numa melodia, controlar voluntariamente a atenção dispersando-se, na apreensão da nota ocupando o presente momentâneo perceptivo, para além de retenção e antecipação, na direção de outras tantas notas recentemente passadas e ainda próximas por vir. Como evitar, no assistir a um jogo de futebol, ainda termos fresco na memória o chute de longa distância executado pelo atacante no momento do gol? E, contudo, trata-se de uma evocação mnêmica condicionada pela dispersão da atenção, e passível de controle.

O uso que aqui faço de “memória recente” e “expectativa” cobre quase todo o espectro da “retenção” e “protensão” husserlianas. O próprio autor por vezes denominava a retenção de “memória recente”, embora frisasse não se tratar de memória em sentido estrito. Dainton procurou em Husserl uma via para forçá-lo à confissão sobre a natureza mnêmica da retenção. Com isso, forneceu-nos apenas uma leitura parcial e tendenciosa. No entanto, Dainton está certo em imputar à retenção husserliana natureza mnêmica, excetuando o presente momentâneo perceptivo e a esfera reflexa na qual situei retenção e antecipação como as compreendo. O erro de Dainton foi obrigar Husserl a uma confissão incompatível com seus escritos, ao invés de elaborar uma argumentação independente defendendo a tese de o fenômeno tratado pelo autor como perceptivo ser de fato mnêmico. Husserl esboçou uma dinâmica rudimentar, ora apresentando a retenção como perceptiva ora como mnêmica, não sendo possível definir precisamente sua natureza. Corroboro este ponto de vista, mas não posso me furtar a tomar uma posição. Mesmo sendo perceptivo o mnêmico, o mnêmico sendo perceptivo, e existindo a identidade entre eles, a diferença não prevalece menos. Logo, mesmo necessário o reconhecimento do pano de fundo perceptivo em todo fenômeno mnêmico, e vice-versa, não será válido o postular da indistinção entre o perceptivo e o mnêmico. A memória recente é mnêmica, e a expectativa fantasística.

Meu argumento para esta tese é fenomenologicamente discernível: Embora, para a Biologia, a percepção ocorra no interior do crânio, na experiência a percepção do mundo ocorre no mundo, a do corpo no próprio corpo etc. Em suma, na experiência, a percepção ocorre no percebido. O campo do percebido é restrito à dinâmica entre presente

momentâneo perceptivo, retenção e antecipação; logo, é objetivo.¹⁴⁸ O mesmo não vale para memória recente e expectativa. O chute a longa distância do atacante não se localiza no gol percebido. O chute foi dado instantes antes. E mesmo não sendo possível apreender o gol, no presente momentâneo perceptivo, sem a presença, ainda que subliminar, do chute a originá-lo, o chute não pertence à percepção do gol. Sua presença não é perceptiva, mas cognitiva; é evocada pela memória, ainda que ausente do caráter voluntário e representativo próprio da memória em sentido usual. Sim, é possível, e bastante provável, o chute não se fazer presente como uma imagem mental explícita no momento do gol, ou só se fazer presente como uma imagem rápida e fantasmagórica, um “flash”.¹⁴⁹ De qualquer maneira, ele estará implícito nas propriedades relacionais do gol. O chute está presente no gol na forma de suas propriedades relacionais com ele. Isso, em parte, está dito por Alva Noë.

As propriedades relacionais do gol se localizam no percebido. Mas o chute ao qual elas se referem não pertencem mais à sua percepção. Sua localização é o interior do crânio, na cognição. Por isso, na seção anterior atribuí caráter perceptivo a uma experiência de sucessão chute-gol; as propriedades relacionais do gol com o chute tornam a experiência de sucessão possível, e localizam-se no percebido. Contudo, propriedades relacionais são estabelecidas pela cognição. Mas isso não imputa à percepção da sucessão chute-gol natureza diversa da perceptiva. Ao invés, revela a cognição “esticando seus braços” na direção da percepção, e tocando-a. As propriedades relacionais do gol são o toque da cognição na percepção.

As propriedades relacionais do gol percebido lhe pertencem, e são perceptivas, mas remetem ao chute, cuja presença é mnêmica. Porém, o chute está presente no gol percebido. Isso não lhe confere natureza perceptiva, apenas revela a percepção “esticando seus braços” na direção da cognição e tocando-a. A presença do chute no gol percebido é

¹⁴⁸ Objetivo = relativo ao objeto.

¹⁴⁹ Estritamente falando, se há experiência do antes e depois há representação do passado e do futuro. Passado e futuro só deixam de ser vividos no presente para assumirem função própria de “passado” e “futuro” quando representados. Contudo, é preciso reconhecer haver experiências cuja consciência é apenas subliminar, ou mesmo inconsciente, no sentido psicanalítico. Mesmo assim, elas não escapam à representação. Ocorre apenas sua representação ou passar despercebida pela atenção ou cair na malha fina da “censura”, sendo por isso distorcida pelos “mecanismos de defesa do ego”, para usar a expressão estabelecida por Anna Freud. Cf. *O Ego e os Mecanismos de Defesa*, de Anna Freud. As representações subliminares do passado e do futuro constituem a forma mais etérea do pensamento; é o pensar a acompanhar a percepção sem nos darmos conta de estarmos pensando. Esse pensar constitui o passado e o futuro vividos.

o toque da percepção na cognição, mas se localiza no campo do percipiente, é cognitiva e subjetiva.¹⁵⁰

Enquanto a antecipação aponta numa única direção, a expectativa pode apontar para várias. Momentos após o chute do atacante, quando a trajetória da bola já está definida, mesmo sua direção sendo o gol, o observador será incapaz de prever a conclusão. A bola pode entrar, o goleiro pode defendê-la, ela pode ser desviada no caminho, bater na trave etc. A consciência da antecipação é reflexa; a da expectativa é uma espécie de “espera para ver o que acontece”. Algumas possibilidades passam pela cognição, e sua resultante é a dúvida expressada na indagação: Como isso vai terminar?

Algumas possibilidades anunciadas pela expectativa já estão presentes no momento do chute. Contudo, há aqui uma diferença entre a memória recente e a expectativa. Enquanto a jogada do atacante é percebida, a cada momento os momentos imediatamente anteriores passam à memória recente. À medida que os momentos da jogada se acumulam na memória recente até sua conclusão, eles sofrem alterações em razão apenas de suas propriedades relacionais. A significação do momento recente $m1$ será diferente quando sucedido apenas por $m2$ e quando sucedido por $m2-m3$. Os gráficos de Husserl sobre a temporalidade ilustram isso. Porém, jamais, nesse processo, um momento recente será eliminado, substituído ou sofrerá qualquer modificação fora as determinadas pelas propriedades relacionais com outros momentos. No caso da expectativa, tudo isso pode acontecer. As possibilidades anunciadas no momento do chute podem ser diversas das operantes um momento antes do gol.

Como a expectativa se aplica no caso do escutar mais uma vez a melodia já sabida de cor, ou no assistir novamente àquele filme com os diálogos já decorados? Não seria lícito postular, nesse caso, já conhecermos os passos seguintes e não haver o anúncio de múltiplas possibilidades simultâneas? Conhecer os momentos seguintes de uma melodia ou de um filme não é o mesmo que saber qual será o momento seguinte da experiência. O futuro não é jamais conhecido, sempre esperado. Mesmo conhecendo o próximo diálogo de um filme, sua ocorrência é esperada, não sabida, e a espera sempre encerra múltiplas possibilidades. Esperar não é saber. Se conheço o próximo diálogo de um filme, é possível *acreditar* saber o que virá a seguir; mas essa crença é um produto do hábito, e difere do saber próprio à percepção. A energia elétrica pode acabar e o diálogo já conhecido jamais ocorrer no momento esperado.

¹⁵⁰ Subjetivo = relativo ao sujeito.

No mais, o que já foi dito acerca da memória recente também vale para a expectativa. Cada presente momentâneo perceptivo tem propriedades relacionais com todas as possibilidades anunciadas pela expectativa e ainda operantes. A consciência da expectativa pode ser subliminar, e pode também adquirir representação na forma de “flashes”. E mesmo sendo a expectativa resultado da atenção dispersiva e estar, portanto, sob o controle da vontade, seu caráter voluntário é geralmente fenomenologicamente indiscernível. As propriedades relacionais do presente momentâneo perceptivo com a expectativa são perceptivas, enquanto a expectativa mesma é cognitiva.

A expectativa não é mnêmica nem perceptiva, mas fantasística. No sentido usual, fantasias são enredos imaginários sobre o passado, o presente e o futuro possíveis, de acordo com criatividade ilimitada da imaginação. Fantasiamos sobre o como poderia ter sido, o como poderia ser, e o como poderá ser. A expectativa é uma fantasia sobre o futuro, do tipo “como poderá ser”. No entanto, fantasias usuais apresentam enredos com conclusões definidas. Podem considerar múltiplas possibilidades, mas uma de cada vez. A expectativa, por seu turno, levanta todas as possibilidades simultaneamente. E ainda que algumas apareçam à consciência em sucessão, como um “flash”, a representação de umas jamais elimina a presença subliminar das outras. As possibilidades anunciadas deixam de operar apenas com a conclusão do evento percebido, após o que as não realizadas podem motivar fantasias do tipo “como isso seria *se* aquilo ou aquilo outro tivesse acontecido”, perdendo a condição de fantasias sobre o futuro.

Considerações semelhantes valem para a relação entre memória recente e a memória em sentido usual. Esta última também é evocada na forma de enredos. Pode produzir com a máxima fidelidade possível um evento passado ou também permitir-se modificar por fantasias do tipo “como poderia ter sido”. Enredos mnêmicos podem ser ressignificados pelo estabelecer de novas propriedades relacionais com o presente sempre em mutação. Mas esta operação demanda tempo, e muitas vezes grande esforço. No caso da memória recente, algumas frações de segundo são suficientes para promover ressignificações profundas aparentemente espontâneas e involuntárias.

Memória recente e expectativa participam voluntariamente da apreensão ao presente momentâneo perceptivo. Dão um prosseguimento voluntário à via aberta reflexamente por retenção e antecipação. Enquanto a temporalidade condicionada por retenção e antecipação é reflexa, a condicionada por memória recente e expectativa é sua continuação voluntária. Mas em virtude de sua proximidade com a dimensão reflexa da

temporalidade, a natureza voluntária de memória recente e expectativa está geralmente relegada à escuridão.

O presente perceptivo é momentâneo. Seus momentos imediatamente anterior e posterior participam reflexamente de sua apreensão, e recebem o nome de retenção e antecipação. Contudo, a apreensão de retenção e antecipação é momentânea, não extrapolando os limites do presente momentâneo perceptivo. Elas atribuem reflexamente propriedades relacionais do presente momentâneo perceptivo com seus momentos imediatamente anterior e posterior. E porquanto as propriedades relacionais do presente momentâneo perceptivo lhe pertencem, não podem extrapolar seu próprio ser momentâneo.

Memória recente e expectativa são funções da cooptação do pensamento pela atenção na apreensão do presente momentâneo perceptivo. Cooptadas em ato, também constituem uma dinâmica momentânea, pela mesma razão já mencionada para retenção e antecipação: Memória recente e expectativa resultam da atribuição de propriedades relacionais, pela cognição, do presente momentâneo perceptivo com outros momentos do passado e futuro recentes. Logo, memória recente e expectativa “pertencem” ao presente momentâneo perceptivo, e não podem extrapolar seu ser momentâneo.

Considere a sequência de eventos $e1-e2-e3-e4-e5$. Considere ainda $e3$ o presente momentâneo perceptivo, $e2-e4$ a dinâmica momentânea retenção-antecipação, $e1-e5$ a dinâmica momentânea memória recente-expectativa.¹⁵¹ Deixando provisoriamente de lado retenção e antecipação, memória recente e expectativa participam na apreensão do presente momentâneo perceptivo atribuindo-lhe as seguintes propriedades relacionais: $e1-e5$ constituem uma identidade dinâmica momentânea relacionada a $e3$ em duas perspectivas diferentes: $e3-desfeito-em-e1$ e $e3-por-se-fazer-em-e5$. Na apreensão do presente momentâneo perceptivo, estas perspectivas podem chegar à consciência como um “flash”, apenas uma delas isoladamente ou ambas em sucessão. Mas podem também permanecer subliminares no presente momentâneo perceptivo significado como $e3-desfeito-em-e1-por-se-fazer-em-e5$.

Porquanto memória recente e expectativa resultam de uma ação voluntária da cognição, $e1$ e $e5$ não são os únicos momentos passíveis de relação ao presente momentâneo perceptivo. São igualmente relacionáveis $e0$ e $e6$, $e-1$ e $e7$, $e-2$ e $e8$ etc.

¹⁵¹ Para simplificar, estou tomando a expectativa apontando apenas a um evento, $e5$.

Haverá um limite, ou qualquer momento passado e futuro pode ser relacionado como memória recente e expectativa ao presente momentâneo perceptivo?¹⁵²

5.33 - *O Specious Present e a Fonte da Temporalidade*

A memória e a fantasia usuais são dimensões da dinâmica interna do sujeito. Assim como analisamos a dinâmica do percebido, também poderíamos proceder à análise do percipiente. Nesta análise, ao invés de eventos sonoros ou visuais, encontraríamos enredos mnêmicos e fantasísticos, raciocínios e reflexões. A atenção pode se concentrar na dinâmica do percebido ou na do percipiente.

Para a atenção se concentrar na dinâmica interna do sujeito, ela precisa se dispersar do objeto. Em outras palavras, a concentração no mundo interior, dentro do crânio, e cujas sensações são corporais, exige a dispersão do mundo exterior, fora do corpo, de sensações ambientais. Memória e fantasia são objetos da percepção interior; melodias e chutes ao gol são da exterior. E assim como é necessário esclarecer a temporalidade dos objetos exteriores, necessário é esclarecer também a dos interiores.

Analisando a temporalidade do sujeito, encontraremos a mesma estrutura já descrita na do objeto: Presente momentâneo perceptivo, retenção e antecipação, memória recente e expectativa. Os enredos mnêmicos e fantasísticos são na maioria das vezes conhecidos de antemão e controlados pela vontade, apesar de imagens involuntárias se apresentarem vez por outra. Mesmo assim, a expectativa se faz presente, por razão semelhante à apresentada no caso das melodias e filmes conhecidos: Conhecer de antemão as intenções da vontade não é saber quais serão seus próximos passos; o conhecimento antecipado de intenções permite esperar certa conclusão, não a certeza de sua ocorrência, e a espera sempre encerra múltiplas possibilidades.

Memória e fantasia são eventos temporais; memória recente e expectativa são condições da temporalidade. A temporalidade é dada pela experiência do antes e depois. Esta experiência, quando reflexa, é condicionada por retenção e antecipação. Mas a experiência do antes e depois característica do chute ainda presente ao gol é condicionada por memória recente e expectativa. Esse é o foco das fenomenologias da temporalidade clássica. Tratando do *specious present*, analisam a experiência do antes e do depois condicionada por memória recente e expectativa.

¹⁵² Com esta seção satisfazemos o segundo *desideratum* introdutório sobre a participação de memória e expectativa na percepção da sucessão.

Já reunimos condições para responder à questão: o que é o *specious present*? O *specious present* não existe. O único presente, em sentido estrito, é o presente momentâneo perceptivo. O *specious present* é presente em sentido figurado. Assim como falamos no dia, semana ou século atuais como presentes, falamos do *specious present* como presente. A noção de *specious present* foi cunhada devido à correta observação de no gol o chute a anteceder-lo momentos antes ainda estar presente. Esta experiência temporal é legítima. Mas, se estabelecermos como condição para a percepção da sucessão o antes e o depois serem absolutamente perceptivos e não apenas ligados por propriedades relacionais, não haverá percepção da sucessão legítima.

Legitimemos, provisoriamente, o *specious present* e o definamos como o “presente limitado pelo alcance de memória recente e expectativa”. Qual o limite temporal do *specious present*?

O presente momentâneo perceptivo encerra propriedades relacionais com memória recente e expectativa; mas também encerra com todo o passado e o futuro vividos. Imagine-se encontrando um jovem visto por você pela última vez quando ele ainda era um bebê, e reconhecendo-o imediatamente. As propriedades relacionais do jovem percebido com o bebê do passado tem a mesma forma da relação chute-gol. O reconhecimento não se opera pela recordação do bebê e sua comparação com o jovem percebido. Ao invés, o bebê é “visto” no jovem; ele está presente no jovem. É possível à recordação do bebê aparecer como um “flash”; mas o reconhecimento ocorrerá mesmo sem “flash” algum. A cognição “vê” o bebê no jovem como “vê” o chute no gol.

Mais importante: Este reconhecimento condiciona a experiência do antes e depois; não a do antes e depois separados por alguns momentos, e sim por anos ou décadas. Porém, na experiência de sucessão entre o presente momentâneo perceptivo e o passado remoto, a sequência cronológica dos eventos é: (1) O presente momentâneo perceptivo é relacionado (2) ao passado remoto. O “antes” é a presença momentânea perceptiva do jovem adulto; o “depois” a memória do bebê passado. Contudo, fenomenologicamente, o antes é o passado remoto e o presente depois. As propriedades relacionais do presente momentâneo perceptivo com o passado e o futuro remotos condicionam o passado e o futuro vividos subliminarmente no presente. *Todo* o passado e *todo* o futuro são vividos no presente, como já dito.

É possível o reconhecimento do bebê no jovem não ser imediato e só ocorrer após o esforço da atenção. Mas, quando ocorre, o processo é imediato: A cognição relaciona imediatamente a percepção momentânea do jovem presente à memória do bebê passado.

Negaremos a essa experiência de sucessão a alcunha de “perceptiva”? Eu não lhe nego. O passado remoto pode ser percebido no presente; melhor, a *sucessão* entre o passado remoto e o presente é percebida, e por isso vivida. Percebê-la não é recordar-se do passado remoto e compará-lo ao presente; percebê-la é estabelecer no presente momentâneo perceptivo propriedades relacionais com um momento passado remoto. E se o presente momentâneo perceptivo guarda propriedades relacionais com o passado remoto, qualquer momento remoto do passado pode se tornar recente. Num piscar de olhos, percebe-se a sucessão imediata entre um momento remoto e o presente sem o passado remoto perder o sentido de “passado” e “remoto”.

Avançamos na definição de memória recente e expectativa. O “recente” não se refere necessariamente à imediaticidade temporal, mas a qualquer momento passado ou futuro com os quais o presente momentâneo perceptivo guarde propriedades relacionais. Qualquer um desses momentos poderá ser “visto” no presente, e será recente em relação a ele sem perder sua significação temporal própria. Recente é todo o passado e futuro vividos. Finalmente compreendemos por que a noção de *specious present* é supérflua: Ela pode ser estendida à vida inteira; a todo o tempo já passado e ainda por vir. O *specious present* não tem limite. Qualquer limite lhe será estabelecido arbitrariamente. Assim, estamos em condições de elucidar a fonte da temporalidade.

A temporalidade é reflexa; pelo menos, é o que parece. Por isso a experiência temporal não exige esforço. Mesmo em estados profundos de relaxamento ou dispersão da atenção a experiência é temporal. A temporalidade reflexa engloba apenas a experiência do presente momentâneo perceptivo antecedida e sucedida pelos momentos imediatamente anterior e posterior; e somente de forma abstrata é seccionada da temporalidade fenomenologicamente discernível. Pois retenção e antecipação também são cognitivas, e resultam da atribuição de propriedades relacionais ao presente momentâneo perceptivo. Assim, se retenção e antecipação, por um lado, memória recente e expectativa, por outro, resultam dos mesmos atos cognitivos, e se a análise restrita à retenção e antecipação explica apenas uma experiência temporal abstrata, enquanto a análise de memória recente e expectativa explica a temporalidade fenomenologicamente discernível, devo apontar memória recente e expectativa como a fonte da temporalidade.

A temporalidade resultante de memória recente e expectativa é voluntária em sentido estrito, mas condicionamo-nos a ela até perdemos a consciência de sua voluntariedade. A temporalidade reflexa, por sua vez, recebe essa denominação em virtude da atenção: Todo ato de concentração é também dispersivo. Em outros termos, todo ato de atenção é

simultaneamente voluntário e involuntário. Conscientes, somos incapazes de não concentrar a atenção, ou de “não prestar atenção em algo”, não importa em que, e mesmo assim a concentração é um ato pessoal voluntário. Temporalidade reflexa é a dimensão da identidade entre o voluntário e o involuntário na experiência temporal. Em memória recente e expectativa, a dimensão voluntária está mais em evidência. A razão pela qual um ato voluntário de atenção possui simultaneamente consequências involuntárias não contornáveis por um segundo ato de vontade é psicológica, e será elucidada na próxima seção.

A identidade entre retenção e antecipação, memória recente e expectativa, resulta de sua forma cognitiva. Sua diferença pode ser exemplificada pela breve análise dos sustos mais acima: O dado fenomenologicamente discernível de memória recente e expectativa é a espera; o de retenção e antecipação é o reflexo. Reflexos podem ser esperados, mas não previstos. Quando ocorrem, surpreendem qualquer espera. O esperado é mentalmente representado, o reflexivo é percebido. Logo, a melhor solução para a questão sobre a fonte da temporalidade é estabelecê-la na atribuição, pela cognição, de propriedades relacionais ao presente momentâneo perceptivo.

Agora estamos em condições de descrever sumariamente a dinâmica temporal da experiência. Tomemos uma escala musical de notas não-momentâneas. Nesse caso, é supérfluo descrever as operações de retenção e antecipação. Na nota prolongada *Dó*, o conteúdo da retenção será *Dó* e a antecipação apontará também a *Dó*. Por sua vez, a descrição das possibilidades anunciadas pela expectativa tornaria nosso exemplo pesado e complexo. Assim, assumirei apenas uma possibilidade anunciada, a correta. Mais abaixo farei algumas observações sobre a expectativa.

A atenção, apreendendo *Dó*, estabelece sua identidade com *Ré* e diferencia *Dó-por-se-fazer-em-Ré* e *Ré-desfeito-em-Dó*. *Dó* e *Ré* são não-momentâneos. No entanto, a cognição lhes associa por propriedades relacionais propiciando a *Dó* estar presente em *Ré* e ser percebido nele; mesmo *Dó*, estritamente falando, sendo agora acessível apenas à memória. *Dó-por-se-fazer-em-Ré* tem o significado seguinte: O silêncio antecedendo *Dó* se desfez e ficou por se fazer em *Ré*. *Dó* é a identidade entre o silêncio desfeito e ainda por fazer em *Ré*. No entanto, *Ré* não pode fazer o que está desfeito. *Ré* é o por fazer já desfeito em *Dó*. Logo, a atenção toma *Ré* como a nova identidade por se fazer, concentrando-se em *Ré-desfeito-em-Dó*. Em *Ré-desfeito-em-Dó*, *Dó* é a identidade desfeita e *Ré* a por fazer. Desfeita a identidade em *Dó*, *Ré* é a identidade por se fazer em *Mi*. E assim a cognição estabelece a identidade entre *Ré-desfeito-em-Dó* e *Ré-por-se-*

fazer-em-Mi, ou a identidade *Ré-Mi*, que se dispersa e se diferencia em *Ré-por-se-fazer-em-Mi* e *Mi-desfeito-em-Ré* etc.

Por que o silêncio anterior a *Dó* ficou por se fazer em *Ré*? Como *Ré*, uma nota musical, pode fazer o silêncio? *Ré* não tem o sentido de um retorno ao silêncio, mas de fazer a identidade desfeita no silêncio. Que identidade? Entre passado e futuro na apreensão, pela atenção, do evento presente. No silêncio anterior a *Dó*, o objeto é perdido, visto sua apreensão necessitar à atenção dele se dispersar. O objeto se perde em duas perspectivas: No silêncio desfeito (passado) e no *Ré* por se fazer (futuro); o objeto já desfeito e ainda por fazer é o *Dó* presente.

O tempo é um movimento de síntese sempre desfeita. A síntese de passado e futuro no presente lhe desfaz em futuro e passado. Este processo busca a realização de *algo*. O presente *deveria ser* a realização deste ‘algo’, sempre a lhe escapar pelos dedos. E porquanto este ‘algo’ jamais se realiza, o tempo continua “passando”. Mas o tempo nunca passa; sempre retorna a si, ao presente permanente e diferente a cada momento.¹⁵³ Este ‘algo’ é objeto da psicologia do tempo.

Quais os limites para a expectativa? Qual o número de possibilidades anunciadas por ela? Essa questão não faz sentido. Equivale a perguntar qual o número de focos possíveis da atenção visual num dado momento. Irrefletidamente responderíamos: apenas um! No entanto, porquanto cada ponto de concentração é também de dispersão, o foco da atenção se dispersa em todas as direções; é ao mesmo tempo idêntico a todos os pontos e diferente de cada um deles. O foco da atenção é composto por um número infinito de pontos, visto o campo visual ser abstratamente divisível ao infinito. O mesmo vale para as possibilidades da expectativa. Separando abstratamente cada possibilidade, como quem divide um campo visual em pontos, chegaremos à conclusão de a expectativa anunciar apenas uma possibilidade por momento. Contudo, numa abordagem dinâmica, as composições da expectativa não podem ser numericamente listadas.

Mesmo não sendo possível listá-las numericamente, algumas podem aparecer como “flashes”, e outras receberem a forma de um sentido mais preciso ou vago. E nem todas possuem o mesmo valor. A algumas é atribuída maior probabilidade. As possibilidades

¹⁵³ O presente *já* desfeito e *ainda* por fazer deixa de ser percebido para ser representado, ou *pensado*. Por isso o presente só pode ser representado no pensamento ou como imediatamente passado ou imediatamente futuro. O tempo está sempre passando, mas é sempre presente. Pois o passado é o presente imperfeito *já* desfeito e *ainda* por se fazer aperfeiçoado. E o futuro é o presente ideal *ainda* por aperfeiçoar o imperfeito *já* desfeito. A temporalidade é o presente imediatamente divergente de si e convergente a si, continuamente passando e nunca o mesmo, sempre presente.

mais esperadas são as mais desejadas ou temidas. As mais inesperadas são as subliminares. Porém, nem sempre as mais esperadas produzem o melhor resultado. Entre as mais inesperadas, algumas produzem resultados melhores que o esperado; outras, piores. Assim, na escala *Dó-Ré-Mi*, após a audição de *Dó* e *Ré*, a expectativa aponta com maior probabilidade para o *Mi* da mesma escala. Probabilidades menores são atribuídas ao *Mi* de uma escala acima e ao de uma escala abaixo. A evolução para uma dessas duas alternativas pode causar surpresas agradáveis ou desagradáveis ao ouvido. Numa experiência de grave tensão, as possibilidades dotadas de maior probabilidade são as mais temidas. Reviravoltas inesperadas podem provocar ou alívio ou sofrimento maior ainda que o esperado.

A análise espaço-visual da atenção baseada na Figura 12, e a descrição da dinâmica temporal - tomando como exemplo a experiência auditiva de uma melodia - fornecida acima nos permitem compreender a percepção do movimento e do repouso. Com efeito, a do repouso é análoga à do silêncio, e a do movimento à da melodia.

Tomemos o seguinte caso. O objeto x é discreto. Ele se move pela linha y . A velocidade com que x se move por y é constante: um ponto por momento. O movimento tem início no ponto A .

O movimento se inicia no ponto A . A atenção se concentra em A para apreender x em A . Concentrada em A , ela se dispersa por reflexo, imediatamente, ao ponto B e também ao próprio ponto A em repouso, que designaremos por A^* . Porquanto todo ponto de dispersão é de concentração, a atenção concentrada em A concentra-se também em B , apreendendo a identidade $A-B$ como um único ponto. Mas a atenção concentrada em A e B também se dispersa entre A e B , apreendendo dois pontos diferentes: *A-por-se-fazer-em-B* e *B-desfeito-em-A*.

O significado de *A-por-se-fazer-em-B* é o seguinte: O repouso desfeito em A^* ficou por se fazer em B . A , enquanto primeiro ponto do objeto x em movimento pela linha y , é a identidade *já* desfeita em A^* e *ainda* por fazer em B . Mas B não pode fazer o *já* desfeito em A^* .

A identidade em A *já* está desfeita, e a atenção toma B como a nova identidade por se fazer, concentrando-se em *B-desfeito-em-A*, donde A é a identidade *já* desfeita e B a identidade *ainda* por se fazer em C .

Concentrando-se em *B-desfeito-em-A*, a atenção se concentra simultaneamente em C , apreendendo a identidade $B-C$ diferenciada em duas perspectivas, *B-por-se-fazer-em-C* e *C-desfeito-em-B*. Ela então apreende o objeto x no ponto B , mais especificamente, em *B-*

por-se-fazer-em-C. Dessa forma, a atenção a apreender, num primeiro momento, o objeto *x* em repouso no ponto *A*, apreendeu-o, a seguir, iniciando seu movimento em *A* na direção de *B* e num terceiro momento passando por *B* em direção a *C*.¹⁵⁴

5.34 - *Pensamento e Temporalidade*

O não sermos capazes de cessar o pensar é bem conhecido, e tratado com naturalidade. Mas há uma explicação. Não cessamos o pensamento por não sermos capazes de concentrar completamente a atenção no presente momentâneo perceptivo.

Na seção 5.13, apresentei o pensamento como a consciência tomada em sua perspectiva mais subjetiva. Logo, o pensamento inclui toda a realidade vivida, perceptiva e cognitiva. Mas seu fundamento é a cognição. É através da atribuição de propriedades relacionais ao presente momentâneo perceptivo que a atenção se dispersa entre o antes e o depois, o percebido e percipiente, e faz o sujeito pensar. O pensamento é consequência da dispersão entre sujeito e objeto. Logo, ele condiciona a distinção entre consciência-de-si (eu) e consciência-do-objeto (mundo).

Se toda a fenomenologia da temporalidade dinâmica desenvolvida até aqui estiver correta, a hipoteticamente possível completa concentração da atenção no presente momentâneo perceptivo cessará as atribuições de propriedades relacionais pela cognição; e condicionando-se a experiência do antes e do depois por essas atribuições, a consciência de atenção completamente focada no presente momentâneo será ausente de pensamento e temporalidade. Logo, para a Fenomenologia da Temporalidade Dinâmica, “temporalidade” é (1) a atribuição de propriedades relacionais pela cognição ao presente momentâneo perceptivo, (2) a dispersão da atenção entre sujeito e objeto e (3) o pensamento. Não se trata de três fontes diferentes, mas de três descrições diferentes para a mesma fonte, cada uma delas partindo de uma perspectiva diferente.

A temporalidade se localiza no presente momentâneo perceptivo. No presente momentâneo perceptivo *percebemos* o tempo; e lá o percebemos *absolutamente*. Por sua vez, a fonte da experiência do antes e depois é o pensamento. O pensamento é a fonte da temporalidade dispersa da percepção absoluta do tempo; ele é fonte da percepção da sucessão; é, portanto, a fonte que estivemos procurando desde o início.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Dessa forma, os paradoxos de Zenão sobre o movimento podem ser solucionados substituindo-se o realismo abstrato de Zenão pelo realismo dinâmico.

¹⁵⁵ Cf. Os diálogos entre Jiddu Krishnamurti e David Bohm em *A Eliminação do Tempo Psicológico* (1995).

Agora estamos em condições de compreender como percepção do tempo e cognição do tempo podem ser duas dimensões da temporalidade ao invés de duas partes suas.

O objeto da percepção do tempo é o presente momentâneo perceptivo. Mas o presente momentâneo perceptivo só existe como *momentâneo* quando temporalizado pelo pensamento em antes e depois. Logo, analisando o presente momentâneo perceptivo, a dispersão da atenção entre sujeito e objeto e a temporalização da percepção pelo pensamento já estão implícitas.

O objeto da cognição do tempo é o pensamento. O pensamento é a fonte da experiência do antes e depois, e só é *percepção* do antes e depois quando temporalizado pela momentaneidade do presente perceptivo. Logo, analisando a percepção da sucessão, a concentração da atenção entre sujeito e objeto e a temporalização do pensamento pela percepção já estão implícitas.

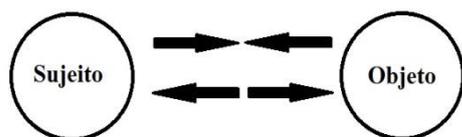


Figura 13

5.4 - A Psicologia do Tempo

5.41 - A Causa da Temporalidade

Elucidamos o sentido da temporalidade. O sentido do passado é “desfeito *ainda* por fazer”; o do futuro é “por fazer *já* desfeito”; e o do presente “*já* desfeito *ainda* por fazer”. Elucidamos igualmente a fonte da temporalidade. É possível descrevê-la em três perspectivas: (1) A atribuição de propriedades relacionais pela cognição ao presente momentâneo perceptivo; (2) a dispersão da atenção entre sujeito e objeto; (3) o pensamento.

Resta, finalmente, elucidar a causa da temporalidade. Por que, afinal de contas, experimentamos o antes e o depois? A melhor via de acesso à solução é a descrição (2) da fonte da temporalidade. Se a fonte da temporalidade é a dispersão da atenção entre sujeito e objeto, devemos perguntar: Por que não conseguimos, ordinariamente, concentrar completamente a atenção no presente momentâneo perceptivo?

A atenção estabelece, entre sujeito e objeto, uma relação dinâmica usual, concentrada e dispersiva, como a ilustrada na Figura 13. Para concentrar-se completamente no presente momentâneo perceptivo, é preciso à atenção transcender essa dinâmica. Por que ordinariamente não é possível transcendê-la?

Procedamos à análise da dinâmica sujeito-objeto. Ela se desdobra em duas diferentes perspectivas da consciência: a consciência-de-si e a consciência-do-objeto. À

consciência-de-si, denomino simplesmente “eu”. A consciência-do-objeto engloba três categorias: A consciência sobre as coisas é a consciência-do-objeto propriamente dita; a sobre outras pessoas é consciência-do-outro; e a de condições e circunstâncias ambientais, sociais e interpessoais é a consciência-do-mundo. Consciência-do-objeto, consciência-do-outro e consciência-do-mundo são as três perspectivas do não-eu. Em nome da simplicidade, no que se segue utilizarei sempre a perspectiva mais adequada ao ponto em discussão.

A dinâmica entre consciência-de-si e consciência-do-outro é a dinâmica eu-outro. Qual é sua forma fenomenologicamente discernível? Tomemos o outro como *este* indivíduo. Há a identidade entre eu e outro. Dela, extraímos a primeira premissa: A identidade do eu é o outro. A premissa inversa (a identidade do outro é o eu) também é verdadeira, mas não nos interessa no momento. Há igualmente a diferença entre eu e outro. Dela, retiramos a segunda premissa: O outro é diferente do eu.

Assim:

1. A identidade do eu é o outro;
2. O outro é diferente do eu;
3. Logo: O eu é diferente de si mesmo, ou o eu é o outro de si mesmo.

O eu é o outro de si mesmo; o si-mesmo do eu é o outro; o eu *se identifica* ao outro. Identificando-se ao outro, nele o eu busca seu si-mesmo só encontrando o outro, a diferença consigo. Mas não lhe resta alternativa. Sua identidade é o outro. Está condenado à diferença consigo em sua própria identidade.

A concentração da atenção atende a um motivo psicológico: Realizar o si-mesmo do eu. O objeto é o si-mesmo do sujeito. Para realizar-se, o sujeito se concentra no objeto, encontrando a diferença consigo ao invés de seu si-mesmo. Logo, o sujeito concentrado no objeto simultaneamente se dispersa e retorna a si. Em sua forma fenomenologicamente discernível, isso significa a atenção se dispersando do presente momentâneo perceptivo e fazendo brotar o pensamento.

Não conseguimos cessar o pensar porque o sentido psicológico da concentração é paradoxal: Concentrando-se no objeto, a identidade do sujeito com ele é perdida. Pois, para concentrar-se no objeto é preciso ao sujeito dele dispersar-se para dele diferenciar-se, perdendo-se sua identidade com ele. A identidade se perde em duas perspectivas: Ela se desfaz e está por fazer. Logo, a identidade *presentemente* perdida é *representada* como

passada e futura,¹⁵⁶ ou *pensada*. O pensamento é a identidade do sujeito realizada apenas como *ideia*. Esta identidade recebe o nome de *eu*.¹⁵⁷ Esta é a causa da temporalidade.

No presente, a identidade do eu se perde para realizar-se em ideia. Por isso o presente é *vazio*. Mas a identidade perdida está permanentemente dada desfeita e por fazer como pensamento. O presente, identidade de passado e futuro, é o *já* desfeito *ainda* por fazer. Este é o presente cooptado pelo pensamento, o presente já passado e ainda futuro, imerso no passado e no futuro vividos a condicionar seu sentido vivencial, e distinto tanto do passado representado em recordações quanto do futuro representado em fantasias. Na atenção concentrada ao presente momentâneo perceptivo para além do passado e do futuro vividos, a identidade do sujeito se perde como ideia para realizar-se de fato. Logo, na identidade consumada entre sujeito e objeto, a individualidade do eu, sua consciência-de-si, é perdida. Por isso, para livrar-se desse “vazio de si”, a atenção se dispersa do presente para entreter-se com os medos e esperanças de memórias e fantasias *pessoais*.

A identidade do eu é paradoxal. Ela se faz naquilo que a desfaz. Este “desfazer-se” é um dado fenomenologicamente discernível, a *frustração*. Se o desfazer-se é frustração, a dinâmica do desfeito e por fazer entre sujeito e objeto deve receber o nome de *desejo*. A dinâmica sujeito-objeto é desejo: o fazer-se é satisfação, o desfazer-se insatisfação ou frustração.

Toda experiência é prazerosa e desprazerosa, não há as indiferentes. Em todas elas há um misto de prazer e desprazer, distribuído entre os mais diversos tons. Toda emoção é prazerosa e desprazerosa. Por isso toda experiência é uma expressão do desejo.

O desejo é a substância da experiência e da temporalidade; mas é, principalmente, a do sofrimento. A natureza do sofrimento é temporal. Ele é formado por dois componentes básicos: medo e frustração. O desejo é a busca do sujeito por seu si-mesmo, e apresenta dois objetivos contraditórios. O primeiro é encontrar no objeto o si-mesmo do sujeito. Mas, porquanto o objeto é a diferença do sujeito consigo, o segundo objetivo do desejo é preservar no sujeito seu si-mesmo afastado do objeto. Estes dois objetivos se contradizem,

¹⁵⁶ Ela se dispersa do presente momentâneo perceptivo na direção do passado e do futuro, transformando-se em memória e fantasia.

¹⁵⁷ A identidade entre sujeito e objeto perdida no presente é realizada como *já* desfeita *ainda* por fazer; é idealizada, passadizada e futurizada, transformada em pensamento. Não existe diferença ontológica entre “pensamento” e “pensador”; apenas o pensamento existe. O passado e o futuro re-presentados são o pensamento, o vir-a-ser, a identidade idealizada do sujeito, seu *eu*, o “pensador”. O eu, identidade *já* desfeita *ainda* por fazer do sujeito, carece de realidade; é ideal ao invés de real. A realidade que lhe falta ele busca no mundo, no outro, *identificando-se* a eles. É o sujeito quem atribui ao objeto a realidade nele faltosa. O objeto faltoso ao sujeito, na conta de mundo e outro, é seu objeto de desejo.

por isso a frustração é inerente ao desejo. Além do mais, cada um deles ameaça a consecução do outro. Por isso o medo é inerente ao desejo.

Medo e frustração são experimentados no presente, e o temporalizam. Cara a cara com um leão faminto, é provável tremermos de medo. Mas a presença do leão não é ameaçadora, e sim a crença na possibilidade de ele nos atacar no momento seguinte. A ameaça é sempre futura, mesmo tratando-se do futuro imediato. Não tememos o já acontecido, apenas o não acontecido ainda. A frustração também é experimentada no presente, mas significa a realização do eu *já* desfeita e *ainda* por fazer. No presente não há causa para a frustração.¹⁵⁸

A completa concentração da atenção no presente liberta-nos do desejo a aprisionarmos à completude *já* desfeita e sempre *ainda* por se fazer. Neste estado, somos felizes, como prisioneiros festejando um dia de repouso. Nele, extingue-se igualmente a distinção entre sujeito e objeto, suprimindo-se as relações entre eu e mundo, presente, passado e futuro.¹⁵⁹

Sartre, sobre o desejo.

A sede, o desejo sexual, no estado irrefletido e ingênuo, querem desfrutar de si mesmos, buscam essa coincidência consigo mesmo que é a satisfação, na qual a sede se conhece como sede ao mesmo tempo que o beber a sacia, na qual pelo próprio fato de saciar-se, a sede perde seu caráter de falta ao se fazer sede na e pela satisfação. (2014; 154)

O desejo, enquanto sede, não almeja se aniquilar na saciedade. Ao contrário, a saciedade é o estado futuro colocado pela sede como seu próprio possível, o estado no qual ela se completaria e se realizaria como sede. A saciedade é a sede *ainda* por fazer; a sede é a saciedade *já* desfeita.

¹⁵⁸ As três primeiras Nobres Verdades do Budismo são: (1) O sofrimento existe, não ocasionalmente, mas sempre; (2) a causa do sofrimento é o desejo; (3) cessando-se o desejo, cessa-se o sofrimento. Cf. DA SILVA, HOMENKO (1998). Talvez seja pertinente, além do mais, fazer uma referência à maneira como a temática do desejo vem sendo tratada na filosofia da mente contemporânea. Timothy Shoroeder, em seu livro de 2004, *Three Faces of Desire*, alega possuir o desejo três faces: (1) Motivação; (2) satisfação e insatisfação; e (3) recompensa e punição. Para o autor, a abordagem contemporânea padrão em filosofia da mente é a motivacional, e esclarece o desejo com a seguinte fórmula: Desejar que *p* é estar disposto a fazer *p* acontecer. Shoroeder, contudo, a considera insuficiente, por poder haver desejo sem motivação e motivação sem desejo. Ele apresenta a terceira das faces supramencionadas como o pilar das outras duas. Desejar é buscar recompensas e evitar punições. Os argumentos apresentados pelo autor são neurocientíficos. Mas, se ele estiver correto, muito desse conjunto rico e complexo de experiências denominado “desejo” é produto da aprendizagem, pois a busca de recompensas e o evitar punições são condicionados por experiências passadas. Tanto a Psicanálise quanto o Budismo tratam do condicionamento do desejo. Logo, a abordagem de Shoroeder não lhes parece antagônica nesse sentido.

¹⁵⁹ Cf. SCHPENHAUER (2014; 206)

Por si mesmo, o desejo tende a perpetuar-se; o homem se apega encarniçadamente a seus desejos. O que o desejo deseja é ser um vazio preenchido que forma sua repleção assim como um molde forma o bronze vertido dentro dele. O possível da consciência de sede é a consciência de beber. Sabe-se, além disso, que a coincidência do *si* é impossível, porque o Para-si realizado pela realização do possível se fará a si mesmo como Para-si, ou seja, com outro horizonte de possíveis. Daí a decepção constante que acompanha a repleção, o famoso “não era mais do que isso?”, que não visa o prazer concreto obtido pela satisfação, mas a evanescência da coincidência com o si. Entrevemos aqui a origem da temporalidade, uma vez que a sede é seu possível ao mesmo tempo que *não o é*. (2014; 154)

O desejo é presente, vazio, e almeja realização. Sua realização é dada por uma possibilidade *ainda* por se fazer real. A realização é a completude, impossível porquanto o desejo completo ainda seria desejo e faria referência a uma completude *ainda* por se fazer. Essa é a razão da decepção acompanhando a realização. Mas o eu não se decepçiona com a satisfação obtida; ao invés, decepçiona-se com o desejo, mesmo realizado, aparecido mais uma vez como a completude *ainda* por fazer. O desejo reaparecido como a completude *ainda* por fazer revela-se a completude *já* desfeita um instante atrás. O desejo é seu próprio possível como completude *ainda* por fazer, e por isso também a mesma completude *já* desfeita. Logo, o desejo é a causa da temporalidade.

O desejo é a causa da temporalidade. O eu é temporal porque sua identidade está realizada como *já* desfeita *ainda* por fazer; e está sempre *já* desfeita *ainda* por fazer porque seu motor é o desejo. Cessando-se o desejo, cessa-se a identidade idealmente realizada do eu e a experiência do antes e depois.

5.42 - *Memória e Specious Present*

Desde o início deste trabalho, tratei da memória em seu sentido usual, qual seja, a imagem mental representando o passado - ou recordação. Antes de terminar essa seção sobre a psicologia do tempo, desejo esclarecer o que são as recordações, como representam o passado, e sua relação com o *specious present*.

Na experiência ordinária, o presente momentâneo perceptivo é envolto pelo passado e futuro vividos. Juntos, formam a consciência perceptiva do presente momentâneo. Passado e futuro vividos na consciência perceptiva do presente momentâneo não são recordados ou fantasiados, mas vividos ou experimentados. Na experiência ordinária, o futuro vivido não é premonitório. Sua vivência é caracterizada pelo otimismo ou pessimismo, atitudes possíveis diante do futuro indefinido e indefinidamente estendido. Mas as possibilidades do futuro vivido não são representadas; são, efetivamente, vividas como otimismo ou pessimismo.

Certezas e possibilidades são crenças sobre o futuro, e sua diferença é uma relação dinâmica. Há certeza na consciência de uma possibilidade; há possibilidades na consciência de diversas certezas sobre o futuro. Por isso, a atitude mental diante do futuro é sempre a da certeza nas possibilidades. Se formos capazes de discernir, sobre o futuro recente, mil possibilidades diferentes, e entre elas apenas uma a angustiarmos profundamente, pouco ou nada adiantará dissuadir-nos com racionalizações sobre probabilidades. A certeza será inexorável, restando-nos tão somente o recurso de nos distrairmos para não pensarmos demais no assunto.

O passado vivido na experiência ordinária não é composto por possibilidades, pois já está definido. Contudo, ele não é o que parece. O passado é feito de certezas desfeitas.¹⁶⁰ As boas recordações são prazerosas devido à possibilidade de um evento passado positivo ter ocorrido diferentemente, de maneira negativa. Todo evento positivo contraria expectativas negativas, desfazendo certezas negativas.¹⁶¹ Dele recordando-nos, pensamos: “Isso *poderia* ter acontecido de outra forma! Ainda bem que não foi assim”. As más recordações, por sua vez, são angustiadas por representarem eventos passados negativos contrários às expectativas positivas,¹⁶² desfazendo certezas positivas.¹⁶³ Dele recordando-nos, pensamos: “Isso *poderia* ter acontecido diferentemente. Que pena”. Mas o passado vivido não é composto nem por um evento passado específico nem por todos em conjunto. Somente o passado representado é fenomenologicamente discernível em eventos. Ao invés, o passado é vivido tão somente na forma da angústia, incluindo suas formas positivas, como a nostalgia.

De acordo com a Fenomenologia da Temporalidade Dinâmica, a completa concentração da atenção no presente momentâneo perceptivo implica passado e futuro

¹⁶⁰ E as certezas desfeitas no passado ainda estão por se fazer no futuro.

¹⁶¹ Mas certezas negativas desfeitas ainda estão por se fazer no futuro. Por isso, um passado positivo não é garantia de otimismo.

¹⁶² Aqui, “má recordação” se refere eventos presentes dolorosos, devido à frustração ou ao medo, posteriormente recordados negativamente. Mas nem todas as más recordações pertencem a essa classificação. O professor André. J. Abath me fez o seguinte comentário: “Há más recordações de diferentes gêneros. Uma recordação pode ter sido uma satisfação de expectativa e ser relida como uma má recordação no presente. Por exemplo, Fulano ganhou um videogame aos dez anos, o que o fez feliz, mas esse videogame depois o fez perder diversas chances na vida, por escolha própria, naquele momento”. Esse tipo de má recordação relaciona pelo menos dois eventos, *e1* e *e2*. Enquanto *e1* é obrigatoriamente passado, *e2* pode ser um evento passado mais recente ou um evento presente. Ganhar um videogame aos dez anos (*e1*) foi uma experiência satisfatória. Mas suas consequências negativas resultaram em eventos dolorosos presentes ou de passado mais recente (*e2*). Este tipo de má recordação não é exceção à regra, mas ilustra o fato de a frustração de possibilidades positivas características das más recordações não ser sempre ou apenas causada diretamente pelo evento recordado, mas indiretamente também pelas consequências dolorosas racionalmente atribuídas a ele, ocasionando sua ressignificação de “positiva” para “negativa”.

¹⁶³ Por isso um passado negativo não é garantia de pessimismo.

vividos jamais representados em imagens mentais, ou jamais pensados, mesmo subliminarmente. Diversos momentos passados e futuros podem ser relacionados simultaneamente pela cognição ao presente momentâneo perceptivo. E se apenas um for relacionado, todos serão. A relação cognitiva de um momento do passado ao presente momentâneo perceptivo traz consigo o passado inteiro, e também todo o futuro. Mas nem toda a extensão do passado e do futuro é representada simultaneamente em imagens mnêmicas e fantasísticas. Com a dispersão da atenção entre sujeito e objeto, apenas os momentos passados e futuros mais fortemente relacionados pela cognição ao presente momentâneo perceptivo são representados, trazendo implicitamente consigo todos os outros.

É curioso tanto a tradição quanto o senso-comum reconhecerem as fantasias sobre o futuro como criações da mente e atribuírem à memória natureza diferente. Fala-se na memória como uma espécie de armazenamento na qual recordações são guardadas como imagens e reproduzidas quando acessadas. Mas não é possível separar memória e fantasia. O passado e o futuro vividos não se distinguem; a vivência de um é idêntica à do outro. Cada momento do passado é um do futuro, e vice-versa. O passado está por se fazer no futuro, o futuro está desfeito no passado. Imagens mnêmicas possuem como pano de fundo uma fantasia sobre o futuro. Recordações são imagens do presente desfeito, por se fazer no futuro. Fantasias sobre o futuro possuem como pano de fundo uma recordação. São imagens do presente por se fazer, desfeito no passado.

Memória e fantasia não são reproduções de imagens arquivadas; são imagens *produzidas* pela atenção dispersa do passado e do futuro *vividos no* presente momentâneo perceptivo. A memória é produzida no instante em que é recordada, mesmo quando conscientes de já a termos recordado outras tantas vezes. A vivência ausente de pensamento, condicionada pela elevada concentração da atenção no presente momentâneo perceptivo, é ausente de memória e fantasia; é ausente de todo conteúdo mental. O pensamento, e com ele todo raciocínio, reflexão, todo enredo mnêmico ou fantasístico, “brota” na mente com a dispersão da atenção entre sujeito e objeto e origina a consciência. E com a consciência em operação, enredos mnêmicos e fantasísticos “brotam” do presente que deixa de ser vivido para representar-se como passado ou futuro. Jamais a memória se faz armazenamento, jamais ela se faz reprodutiva. Findada a produção de um enredo mnêmico, o passado representado volta a ser vivido. Por isso, a cada momento o único conteúdo da consciência é o da percepção e do pensamento. A consciência se esgota em seu conteúdo momentâneo.

Todo o conteúdo da consciência se reduz ao presente nela agora. Experimentamos o tempo, assim como o espaço. Contudo, assim como a experiência do espaço não ocupa, ela mesma, lugar no espaço, a experiência do tempo não é temporalmente estendida; não no sentido de ela própria durar certo tempo. Esclarecer a temporalidade tomando-a por temporalmente estendida é utilizar como explicação o que deveria ser explicado, e repetir o erro de Dainton e Husserl.

Todo o *Stream of Consciousness* de Dainton trata do que ele denomina “fluxo da consciência”. A imagem de um fluxo da consciência é equivalente à da percepção arrastando consigo uma cauda do passado, o *specious present*. São imagens semelhantes. Se uma imagem assim esclarecer a temporalidade, será preciso admitir, ao lado do conteúdo momentâneo atual, disposto com ele em linha - a linha horizontal do tempo - o do passado retido.

A imagem da linha ou do fluxo temporal pretende esclarecer a temporalidade reduzindo-a à ideia da experiência temporalmente estendida. É como reduzir “seis” a “meia dúzia”. A imagem da experiência temporal linearmente estendida não dá conta da experiência *do* tempo; ao invés, a pressupõe. Contudo - dirão - analisando a temporalidade, ela é fenomenologicamente discernível como um fluxo ou uma linha, e por isso essa imagem é fenomenologicamente adequada. Sim. A temporalidade é temporalmente estendida como uma linha ou fluxo. Essas são imagens adequadas para descrever a experiência do tempo. O erro ocorre quando se as utiliza para esclarecer a temporalidade. A imagem da experiência temporalmente estendida não esclarece a experiência do tempo. A experiência temporalmente estendida é a experiência do tempo ainda não elucidada. É possível elucidá-la sem ultrapassar a experiência.

A temporalidade não é temporalmente estendida, mas momentânea. No presente momentâneo perceptivo de uma melodia, somos conscientes da sequência presente momentânea de notas, da sequência momentânea das notas retidas e antecipadas, da sequência momentânea de notas recentes - tanto as passadas quanto as futuras - e de sequências momentâneas de diversos pontos da melodia revisitadas pela memória. Dispondo esses momentos em linha horizontal, concluiremos, erroneamente, pela extensão temporal da experiência momentânea, estendendo-se seu conteúdo, provavelmente, desde o instante inicial da melodia até sua conclusão.

A atenção pode visitar muitos momentos diferentes ou muitas sequências momentâneas de eventos. No entanto, cada um deles tem, obviamente, a duração de um momento, e todos são visitados simultaneamente. Logo, ao invés de ocuparem, em

conjunto, a extensão de uma linha, ocupam apenas um ponto. Todo o conteúdo da consciência é momentâneo. Só existe na consciência o conteúdo nela presente momentaneamente. O restante do passado e futuro passíveis de representação por recordação e fantasia também está presente à experiência momentânea como passado e futuro vividos.

O visitar de momentos diferentes pela consciência momentânea perceptiva é possível pela dispersão da atenção. Se a experiência fosse um filme, a consciência seria uma tela de cinema dividida em muitas partes, cada uma delas apresentando o mesmo filme em um momento diferente da projeção. A atenção se concentra nos pontos donde se dispersa. Não podemos concentrar-nos simultaneamente em cada porção de uma tela de cinema dividida; mas, na tela do pensamento, a atenção pode se dispersar a vários pontos e concentrar-se simultaneamente em todos.

De acordo com a imagem do *specious present*, no presente discreto está contida a extensão não-momentânea do passado imediato. É como se um ponto contivesse uma semirreta. Esta é a representação do *specious present* em Broad. Para a leitura de Dainton sobre Broad, o ato momentâneo apreende uma extensão de tempo não-momentânea. Tanto a representação do *specious present* em Broad quanto a leitura de Dainton sobre ele traduzem a experiência adequadamente; são descrições fenomenologicamente adequadas da temporalidade. A imagem do *specious present* descreve adequadamente a temporalidade, mas não a esclarece. Para tanto, é preciso responder à pergunta: Por que a temporalidade é experimentada assim?

Os momentos visitados simultaneamente pela atenção formam, em conjunto, um todo dinâmico. Logo, a experiência resultante é a consciência de todos estarem relacionados. E porquanto cada um deles se refere a um momento diferente do passado e do futuro vividos, sua relação é temporal. A experiência simultânea de vários momentos é geralmente consciente numa sucessão simultânea de momentos, e imagetivamente representada pela experiência temporalmente estendida apreendida por um ato momentâneo. Mas é possível ir além. De acordo com a Fenomenologia da Temporalidade Dinâmica, na experiência simultânea de vários momentos é possível discernir, pelo treinamento da atenção, a consciência do conjunto momentâneo.¹⁶⁴ Se a análise toma

¹⁶⁴ A Figura 18 nos Anexos a este trabalho esquematiza a temporalidade como relação vertical dos momentos aos quais simultaneamente a atenção se dispersa. O resultado é uma experiência *stricto senso* momentânea, mas geralmente fenomenologicamente discernível como temporalmente estendida (Devido às limitações de toda representação gráfica, não foi possível evitar a representação da temporalidade em linha, ainda que vertical).

como premissa a necessidade de atos serem sucessivos, ela concluirá pela apreensão de múltiplos momentos diferentes e sucessivos por um único ato, não havendo outra forma de fazê-lo senão atribuindo a um ato discreto experiência temporalmente estendida. Evidentemente, optando por esse caminho, ela abre mão de esclarecer a temporalidade. Pelo caminho correto, contida na extensão cronológica de um momento fenomenológico há um conteúdo momentâneo *de* experiência comportando vários momentos *da* experiência. Por isso a experiência é temporal; por isso a temporalidade não é temporalmente estendida.

Passado e futuro são vividos em sua identidade presente. A atenção dispersa da vivência também dispersa passado e futuro para fora do presente, re-presentando-os. Mas nem a representação de passado e futuro desfaz o sentido de fundo conferido a um pelo outro e vice-versa.

Encontrar a identidade entre passado e futuro no presente é viver o presente sem passado e sem futuro. Na dispersão do presente, ele é representado como passado e futuro e se transforma em *ideia*. O presente que deixa de ser vivido é *relacionado* ao passado e ao futuro, e se torna o *meio* da realização, no futuro ainda por fazer, do passado já desfeito. E assim substituímos o viver pela busca de ideais.¹⁶⁵

Resta uma questão, ainda não suficientemente esclarecida. Dispersando-se a atenção do presente momentâneo perceptivo e dando representação simultânea a diversos momentos passados e futuros, qual o critério da consciência em sua ordenação cronológica, visto não haver no passado e futuro vividos diferenciação entre eventos anteriores e posteriores?

No presente momentâneo perceptivo, todo passado e futuro é vivido em identidade, sem distinção entre eventos anteriores e posteriores. Mas recordemo-nos de a identidade *Dó-Ré* se diferenciar em *Dó-por-se-fazer-em-Ré* e *Ré-desfeito-em-Dó*. Toda imagem do passado ou futuro abstraída pela atenção do presente momentâneo perceptivo é um diferenciar do tipo, e representa um desfazer específico ainda por fazer no presente, ou um por fazer específico já desfeito no presente. Do desfazer e do por fazer dinâmico entre essas representações e a percepção origina-se a ideia de um antes ou depois mais ou menos remoto, e mais ou menos distante de outros tantos momentos passados e futuros, também relacionados ao presente por seus desfazer e por fazer particulares.

¹⁶⁵ A crítica da noção de memória como armazenamento não é nova. Cf. BENNETT e HACKER (2014; 182).

Contudo, por que a identidade *Dó-Ré* se diferencia em *Dó-por-se-fazer-em-Ré* e *Ré-desfeito-em-Dó* ao invés de *Dó-desfeito-em-Ré* e *Ré-por-fazer-em-Dó*? Por qual critério a atenção se pauta para diferenciá-la da forma correta? Nenhum além dos estabelecidos pela própria subjetividade. Esta diferenciação não atende ao comando voluntário; não atende à subjetividade *pessoal*, obedecendo apenas à *impessoalidade* da subjetividade idêntica em todo sujeito. Logo, obedece apenas à subjetividade universal, pertencente a mim, a você, a todos, *livre* para fundamentar a realidade. A subjetividade obedece apenas a seus critérios na diferenciação e sequenciamento dos momentos na consciência. Desenvolveremos este ponto na próxima seção.

5.5 - A Metafísica do Tempo

Daremos continuidade ao debate sobre a subjetividade e a autonomia da consciência das seções 5.13 e 5.14. Algumas questões sobre esse tema demandam o pleno esclarecimento sobre a temporalidade, e naquele ponto ainda não havia desenvolvido suficientemente meu próprio ponto de vista. E a que conclusão aportamos? Chegados aqui, afirmo ser a temporalidade futurização e passadização do presente que (então desdobrado em futuro e passado respectivamente) presentifica-se. Temporalidade é o presente retornando a si sem jamais ter se abandonado, o presente retornando ao presente no futurizar-se e passadizar-se. O presente permanecido presente e retornado a si é igualmente diferente de si a cada momento, porquanto retorna a si ao passar-se e futurizar-se. Logo, o passado permanece passado e a cada momento retorna a si diferente de si, sendo o mesmo válido sobre o futuro.

Aportei nessa definição pela análise da experiência. Por isso não me foi possível fugir à circularidade. Pois sua base é o presente, inexoravelmente temporal, e por isso definimos a temporalidade pelo que já é temporal. A mesma deficiência não se encontra numa análise do tempo metafísico, cujo presente é sem duração. Trata-se do presente discreto e atemporal. Se, partindo deste presente, corroborarmos alguns dos nossos *desiderata* introdutórios, fornecer-lhe-emos fundamento ainda mais sólido. Com efeito, as premissas necessitadas de justificativa são as seguintes:

- 1 - O presente possui duração momentânea;
- 2 - A estrutura da temporalidade é dinâmica;
- 3 - A temporalidade é subjetiva e autônoma.

Os problemas sobre metafísica do tempo são uns de ordem predominantemente lógica, outros predominantemente ontológicos. Com relação aos do primeiro tipo, creio não

haver autor a melhor sumarizar suas maiores dificuldades que Aristóteles. Relativamente aos do segundo, ainda permanecem mais influentes os argumentos de Kant. Princípios por Aristóteles.¹⁶⁶

O agora não é uma parte do tempo. Pois a medida do todo é a parte, e por isso ele é composto por partes. O tempo, por sua vez, não parece ser composto por “agoras”. (218^a 5-10)

O tempo é composto pelo agora, o passado e o futuro. Logo, o agora não é parte do tempo, e não pode ser usado como sua medida, porquanto o passado e o futuro não são “agoras”. Além do mais, o agora metafísico é uma unidade discreta. O tempo, por sua vez, possui duração. Uma unidade sem duração não pode ser a medida do que dura. Assim como a divisão de qualquer número por zero é igual a zero, a divisão de qualquer extensão temporal por um agora atemporal também é zero.

Além do mais, o agora que parece ser o limite entre passado e futuro sempre permanece um e o mesmo ou é sempre diferente? Difícil dizer. Se é sempre diferente e se nenhuma das partes do tempo que são diferentes entre si são simultâneas (a menos que uma contenha a outra, e assim o maior tempo pode conter o menor) e se o agora que não é mais precisa ter cessado de ser em algum tempo, os “agoras” também não podem ser simultâneos. Mas o agora anterior não pode ter cessado de existir por si mesmo, porquanto antes ele existira. E, no entanto, ele não pode ser imediatamente próximo de outro, assim como um ponto não sucede outro numa reta. Se, então, ele não cessa de ser no próximo agora, mas num outro, ele existiria simultaneamente aos inúmeros agoras intermediários, o que é impossível. (218^a 10-20)

De acordo com a temporalidade fenomenologicamente discernível, antes e após o presente se situam, respectivamente, o passado e o futuro. Os agoras imediatamente passado e futuro são imediatamente próximos ao agora presente. Mas o dado fenomenológico mais óbvio é problemático para a metafísica do tempo. Se passado e futuro são diferentes do agora, não lhe podem ser simultâneos. Momentos diferentes são fenomenologicamente discerníveis apenas se sucessivos.¹⁶⁷ E se o agora anterior é

¹⁶⁶ Aristóteles trata do tempo no Livro IV da Física, capítulos 10 a 14. Para este texto, dispomos da elogiada tradução de Fernando Rey Puente (2014), diretamente do grego. No entanto, o texto de Aristóteles pode ser obscuro, e a tradução de Puente, fiel ao Estagirita, preserva essa obscuridade. Por sua vez, a clássica tradução para o inglês dirigida por W. D. Ross, completada há quase um século, é célebre por trazer um texto mais claro, mesmo não tão fiel às palavras do autor, preservando o seu sentido. Esta tradução foi revisada durante a década de 1970 e início dos anos 1980, sendo apresentada em 1984 como a “Revised Oxford Translation”. Assim, nas traduções livres desta seção, parto da “Revised Oxford Translation”, sempre pautando-me pela tradução de Puente, porquanto a clareza quanto ao sentido do texto aristotélico é importante para meus propósitos.

¹⁶⁷ Mesmo não *imediatamente* sucessivos.

diferente do presente e já deixou de ser, é necessário ter cessado de ser no agora presente a tomar seu lugar. Mas entre agoras discretos não há contiguidade, assim como entre os pontos de uma reta. Ao contrário do comumente ensinado na escola, retas não se constituem por pontos assim como um número inteiro não se forma pela adição de zeros. Pontos são unidades inextensas, e seu conjunto não compõe formas geométricas extensas. E se não há contiguidade entre agoras, não é possível entender como o agora anterior deixe de ser no presente e nem como o futuro venha a ser quando tomar seu lugar.

Mas também não é possível ao agora permanecer sempre o mesmo. Nada que é divisível e limitado é limitado apenas por uma extremidade, quer seja contínuo numa única direção ou em mais de uma. Mas o agora é uma extremidade, e porções delimitadas de tempo são possíveis de apreender. Além do mais, se a coincidência temporal (ou seja, das coisas que não são nem anteriores nem posteriores) significa ser num e mesmo agora, então se tanto o que é anterior quanto o que é posterior são num e mesmo agora, o que aconteceu há dez mil anos seria simultâneo ao acontecido hoje, e nenhum acontecimento seria anterior ou posterior a outro. (218ª 25-30)

Na experiência cotidiana, apreendemos partes delimitadas de tempo, como a duração de uma partida de futebol. Dividir a duração de um evento em partes abstratas também é fenomenologicamente possível. Dividimos o tempo de uma partida em duas partes de 45 minutos com um intervalo de 15 minutos, por exemplo. E nada do que é divisível é limitado apenas por um extremo. O intervalo de uma partida de futebol é limitado, num extremo, pelo término do primeiro tempo e noutra pelo início do segundo. Mas o agora metafísico não é divisível nem limitado; é a extremidade mesma entre passado e futuro. Além do mais, se há a experiência da sucessão e da simultaneidade, é necessário ao agora ser diferente a cada momento. Caso contrário, não haveria eventos sucessivos, apenas simultâneos.

O tempo, portanto, é feito contínuo pelo agora, e também dividido por ele. (...) Aqui, igualmente, há a correspondência com o ponto. Pois o ponto, enquanto extremidade, também conecta e separa duas semirretas - é o começo de uma e o final de outra. Nesse sentido, utilizando um ponto como dois, a pausa é necessária, caso o mesmo ponto funcione como começo e fim. Mas o agora, por sua vez, em virtude de o corpo estar em movimento, é diferente a cada momento. Portanto, o tempo não é um número no sentido em que numeramos um ponto como começo e fim, mas, ao invés, enquanto as extremidades de uma semirreta são numeráveis. Contudo, não como os pontos de uma reta são numeráveis. Pois, primeiramente, um ponto pode ser utilizado como dois e, seguindo essa analogia, no agora que funciona como extremo entre passado e futuro deveria haver uma pausa. Em segundo, porque o agora não é parte do tempo assim como a divisão não é parte do movimento e pontos não são partes de uma reta - apenas duas semirretas podem ser partes de uma reta. (220ª 5-20)

O agora metafísico divide e conecta passado e futuro. Analisemo-lo como divisão. Ele é a extremidade final do passado e a inicial do futuro. Nesse sentido, o problema da contiguidade reaparece. Tomando passado e futuro como duas extensões contínuas, caso a conexão entre eles seja o agora discreto, é necessário concluir não haver conexão alguma, e imperar entre a extremidade final de um e a inicial do outro uma pausa de duração indefinida. Logo, analisando o agora metafísico como conexão entre passado e futuro, aportamos ao agora eterno e imutável.

Do agora metafísico - inextenso e estático - não é possível deduzir analiticamente o presente que se passadiza e se futuriza; dele não se deduz nenhum sentido de temporalidade - subjetivo ou objetivo. As dificuldades mencionadas por Aristóteles se referem às incoerências entre o tempo metafísico analisado como forma geométrica (estudado a partir das relações entre retas e pontos) e os dados fenomenológicos. São evidentes as dificuldades de deduzirem-se analiticamente de metafísica semelhante os dados fenomenologicamente discerníveis. Portanto, seria esperado de uma fenomenologia da temporalidade bem-sucedida sua dedução sintética. Mas isso não ocorre em Aristóteles. Com efeito, o Estagirita não supera as incoerências entre a metafísica e a temporalidade. Ao invés, parte de um dado fenomenológico - correto, em meu entender - “o tempo é apreensível pelo movimento”, para definir a temporalidade como “número do movimento”, ou sua marcação.¹⁶⁸ Em outros termos, Aristóteles toma a temporalidade como conteúdo de uma grandeza cuja forma é o tempo metafísico em estado puro e inconsistente a ela (a temporalidade). Esta é a ideia do autor: O tempo é a forma abstrata de medição do movimento. Nesse sentido - e apenas nesse - Aristóteles reconhece a possibilidade de uma dependência ontológica entre o tempo e a alma. Para ele, o movimento certamente subsiste por si. Mas, se para haver tempo é necessário marcar o movimento, e se tal marcação é um ato anímico, o tempo enquanto marcação do movimento é ontologicamente dependente da alma.

Se não existisse a alma haveria ou não tempo, essa é uma questão digna de ser levantada. Pois, se não há ninguém para contar não há nada que seja contado igualmente, e evidentemente não pode haver número. Pois o número é tanto o que tem sido quanto o que pode ser contado. Mas se nada além da alma - ou, na alma, a razão - é qualificada para contar, é impossível haver tempo a menos que haja alma. Apenas aquilo do que o tempo é um atributo, o movimento, pode existir sem a alma. O antes e o depois são atributos do movimento, e o tempo é esses atributos *qua* contáveis. (223^a 15-20)

¹⁶⁸ “Mas apreendemos o tempo apenas quando marcamos o movimento como antes e depois; e somente ao percebermos o antes e o depois no movimento afirmamos ter se passado o tempo”. (219^a 20-25)

Procedem como Aristóteles os que tomam a imagem da linha, do fluxo ou o gráfico cartesiano como representações adequadas da temporalidade. Prendem-se à forma como ela é usualmente imaginada *a posteriori*, ao invés de aferrarem-se ao modo como é vivida *agora*. Por essa mesma razão, desdenham do papel fundamental desempenhado pela atenção.

Dainton, Broad, Husserl, Russell e Foster: todos falharam em superar as inconsistências entre o tempo metafísico e a temporalidade. Na verdade, talvez nem tenham tentado ou desejado isso; talvez tenham desenvolvido uma filosofia do tempo metafísico crendo trabalharem com a temporalidade, sem se darem conta dela terem se distanciado. Isso é particularmente evidente na sobreposição de atos de consciência defendida por Dainton e Foster, no presente exclusivo de passado e futuro defendido por Russell, na consciência absoluta do tempo em Husserl - que finalmente conecta e torna contíguo o que metafisicamente é separado em definitivo - e no rastro do passado acoplado ao presente no *specious present* estudado por Broad. Portanto, semelhantemente a Aristóteles, todos quiseram extrair da temporalidade sua forma metafísica.¹⁶⁹

Eu, igualmente, não fui capaz de superar as inconsistências entre o tempo metafísico e a temporalidade; tampouco esforcei-me nesse sentido. Não acredito na facticidade dessa metafísica. Se há alguma metafísica a apontar para a autonomia e subjetividade da consciência, ela deve ser analiticamente dedutível da temporalidade corretamente esclarecida. Mas a metafísica abstrata do tempo não é de todo inútil. De suas inconsistências deduz-se o que de outra forma só desenvolvi pela Fenomenologia da Temporalidade Dinâmica.

Das inconsistências do tempo metafísico abstrato é necessário concluir não possuir o presente discreto validade temporal. O único presente real é temporal e dinâmico. Semelhantemente, não é possível passado e futuro se conectarem ao presente por uma

¹⁶⁹ Para Benovsky (2013), a preocupação concernente à incompatibilidade entre o presente discreto e o temporalmente estendido é infundada por misturar um elemento metafísico (presente discreto) e um fenomenológico (presente temporalmente estendido). “Em suma, o equívoco da Preocupação é supor haver entre metafísica e fenomenologia uma conexão mais forte que a real”. (p.198) Para o autor, o presente discreto e o temporalmente estendido não são incompatíveis. O processamento cerebral de estímulos sucessivos leva tempo para produzir uma experiência que, apesar de discreta, *parece-nos* temporalmente estendida. “Em suma, o cérebro leva tempo para acumular estímulos (metafisicamente) sucessivos e não-simultâneos, utilizando-os para produzir uma única experiência temporalmente estendida”. (p. 200) Mesmo concordando haver nessa questão confusão entre Metafísica e Fenomenologia, discordo da solução apresentada por rejeitar a premissa metafísica de um mundo inorgânico dado *a priori* em que a consciência, na condição de evento espaço-temporalmente localizado, aparece como “atividade processadora” dos dados objetivos desse mesmo mundo. Essa, a meu ver, é a premissa central do realismo abstrato.

extremidade. Em outros termos, o presente, temporal e dinâmico, não é delimitado pela extremidade final do passado e pela inicial do futuro. Não há limites separando passado e futuro do presente. Passado e futuro existem presentificados; logo, o presente existe passadizado e futurizado.

Dito de outra maneira, o presente é composto do passado e do futuro. Mas é necessário definir essa composição. Com efeito, caso ela se assemelhe a uma mistura, deparar-nos-emos com as mesmas dificuldades. Suponha possa a temporalidade ser representada por uma fita, branca na extremidade do passado, negra na do futuro, e cinza pela metade, onde se representa o presente, escurecendo gradativamente na direção do futuro e branqueando na direção do passado. Para o cinza ser qualificado como a mistura desejada, nele devem coexistir tanto o branco do passado quanto o preto do futuro; deve ser uma mistura de branco e preto onde ambos se conservem como tais mas produzam o cinza presente. Ora, uma tal mistura aparece como cinza ao exame macroscópico, mas ao microscópico distingue-se partículas brancas e pretas, levantando, novamente, a questão da contiguidade entre passado e futuro - agora nos limites internos do presente.

É necessário a passado e futuro adentrarem o presente. Mas a composição resultante não pode se assemelhar a uma mistura. Qualquer delimitação entre passado e futuro acarretará as dificuldades já debatidas quanto a contiguidade. Se não há delimitação possível entre passado e futuro mesmo no interior do presente, ambos devem ser idênticos, e sua diferença, fenomenologicamente discernível, obedecerá a esta premissa: Toda diferença será dada na identidade.

Mas na temporalidade discerne-se o passado, o presente e o futuro. O presente é temporal e produto da dinâmica entre passado e futuro; é a identidade entre passado e futuro. Logo, não há, no evento presente, discernimento entre passado e futuro. Independentemente da real duração do presente, ele é fenomenologicamente momentâneo. Porquanto não nos pautamos pelo presente discreto da metafísica abstrata, qualquer duração será fenomenologicamente momentânea caso nela se discirna o presente apenas.¹⁷⁰

Resta-nos investigar, através da metafísica do tempo, as premissas sobre a subjetividade e autonomia da temporalidade. Quanto à subjetividade, o autor a primeiro ter coragem de postular e pretender ter demonstrado a impossibilidade de uma temporalidade objetiva existente *per se* e defender sua natureza absolutamente subjetiva

¹⁷⁰ Conquanto não seja possível discernir no presente a experiência do antes e do depois, ele será momentâneo, independentemente do quanto dure.

foi Kant.¹⁷¹ Encontrei num autor contemporâneo, André Comte-Sponville, uma breve refutação da tese kantiana.

De resto ainda que se concedesse a Kant tudo o que ele pretende ter demonstrado na Estética transcendental (especialmente que o tempo é uma forma *a priori* da sensibilidade), isso não poderia nos forçar a aceitar o que ele não demonstrou em parte alguma, o que ninguém nunca demonstrou e que, sem dúvida, não pode ser demonstrado, a saber, que o tempo é *tão-somente* isso. (2000; 39)

Comte-Sponville está correto. Não é possível demonstrar diretamente o não ser temporal do mundo. Mas o não-ser do tempo objetivo pode ser deduzido por outro meio. Porquanto se esclareça a temporalidade, caso se conclua a favor de sua subjetividade absoluta, a possibilidade de uma dimensão objetiva pura fica definitivamente descartada; ao menos, estaria descartada a possibilidade de qualquer objetividade pura determinando a temporalidade. Restaria a incumbência de se demonstrar a possibilidade de um tempo objetivo puro, na qual não creio - como argumentei numa nota acima - para além da consciência e sem influência sobre a experiência.

Comte-Sponville teceu essas considerações sobre Kant ainda no início de suas investigações e sem ter em mãos qualquer definição prévia sobre o tempo. O autor prossegue.

Por que o tempo não seria *ao mesmo tempo* uma forma de nossa sensibilidade e uma forma do ser? Como demonstrar que a coisa em si - se ela é, por definição, desconhecida e incognoscível - *não* é temporal? (...) “Se abstrairmos nosso modo de intuição”, escreve Kant, “e se, por conseguinte, tomarmos os objetos tais como podem ser em si mesmos, então *o tempo não é nada*.” Mas como ele pode saber, pois que os objetos tais como são em si mesmos escapam, na sua opinião, de qualquer experiência possível e nos são, por conseguinte, “totalmente desconhecidos”? O tempo, escreve ele ainda, “não é inerente aos objetos mesmos, mas simplesmente ao sujeito que os intui”. Esse *simplesmente* está sobrando, ou em todo caso não está demonstrado, já que as duas hipóteses não se excluem: o tempo poderia ser inerente tanto aos próprios objetos como ao sujeito que os intui (ainda mais facilmente, sugeriria um materialista, por ser o sujeito também um objeto...). O fato de ele ser uma forma de nossa subjetividade, o que ninguém contesta, não impede que seja também uma dimensão objetiva do ser. (...) O que eu queria sugerir era simplesmente que confinar o tempo *no sujeito* (querer, com Kant e os fenomenologistas, que ele só tenha realidade subjetiva) é impedir-se de explicar o aparecimento do sujeito *no tempo*. No fundo, é isso que significa a própria ideia de um sujeito transcendental e que, de um ponto de vista naturalista ou materialista, a recusa. Porque se a subjetividade só aparece no tempo (se é *tão-só* sujeito empírico e histórico), o tempo tem de precedê-la: logo,

¹⁷¹ Esta é a leitura tradicional sobre Kant, mas não é a única. Há comentadores que o leem sob um ponto de vista realista. Hanna (2006; 127), por exemplo, compreende as “formas puras da intuição *a priori*” não como as dimensões ontológico-subjetivas da espaço-temporalidade, mas como estruturas ativas no processamento cognitivo espaço-temporal da realidade material.

repiteamos, ele não pode nem se reduzir a ela, nem mesmo absolutamente depender dela. (2000; 39-43)

Talvez fosse oportuno retornarmos a Kant para investigar em que medida as questões de Comte-Sponville já estão respondidas. Causa estranheza o autor não ter analisado os argumentos kantianos.

Para Kant,¹⁷² se o tempo subsistisse por si mesmo, ele ainda existiria mesmo na ausência de qualquer evento. E que realidade, pergunto, possuiria um tempo desprovido de eventos presentes que se passadizam e se futurizam? Se, ao invés, o tempo fosse uma propriedade das coisas materiais, não poderia ele precedê-las como sua condição. Dessa premissa kantiana, indagamos o seguinte: Se o tempo é uma propriedade das coisas materiais, ele é propriedade de cada uma delas? ou apenas o mundo a possuiria? No primeiro caso, a temporalidade de um objeto seria perceptível como o são sua cor, textura e odor. E assim como objetos diferentes apresentam cores, odores e texturas diferentes, também poderiam apresentar temporalidade própria? Evidentemente, não. A experiência refuta. A temporalidade é a mesma para todo objeto, mesmo quando divergem entre si no âmago de suas propriedades materiais. E como dar conta disso? Se a temporalidade é uma propriedade material, e se propriedades materiais variam entre substâncias diferentes, por que não haveria de variar também a temporalidade? Talvez, o caminho mais simples seja atribuir a temporalidade ao mundo e não a cada objeto particular. Contudo, é possível ao todo apresentar propriedades não discerníveis em cada uma de suas partes? Seria possível se o todo fosse uno e não somente soma de partes. A um mundo composto pela soma de coisas materiais, somente seriam imputáveis as mesmas propriedades materiais das coisas que o compõem. Logo, se a temporalidade não é uma dessas propriedades, não pode sê-la do mundo.¹⁷³ Um mundo uno, por sua vez, é dinâmico. E se o mundo é dinâmico e não comporta partes, também não comporta a independência ontológica entre sujeito e objeto.

¹⁷² Apresento aqui uma síntese entre os argumentos kantianos referentes ao sexto parágrafo da estética transcendental na *Crítica da Razão Pura* (2000; 78-80) e meus próprios comentários.

¹⁷³ Semelhantemente, não seria o todo, composto pela relação dinâmica entre eu e mundo, igualmente material? Não é o sujeito apenas mais um objeto material, como afirmam os materialistas na visão de Comte-Sponville? E se o todo dinâmico eu-mundo é material, não deveria a temporalidade, também nesse caso, ser uma propriedade das coisas materiais? A resposta é negativa. O todo dinâmico eu-mundo não é material. A temporalidade e a materialidade do mundo são a ele atribuídos apenas por um sujeito cuja consciência ainda se prende à diferença entre subjetividade e objetividade. O sujeito a realizar conscientemente sua identidade com o mundo equivale ao “sujeito infinito” de Merleau-Ponty, para o qual não há tempo, espaço e, conseqüentemente, materialidade. Portanto, a identidade entre eu e mundo é, em si, não-temporal, não-espacial e não-material.

Logo, recaímos na mesma dinâmica da qual a subjetividade e autonomia da temporalidade são analiticamente dedutíveis.

Os argumentos acima oferecem fortes evidências de um tempo objetivo e existente *per se* não ser possível. Mas como muito bem salientou Comte-Sponville, são apenas deduções a respeito de uma realidade inalcançável pela intuição sensível segundo o kantismo. Deduzimos a natureza subjetiva da temporalidade, por sua vez, a partir da experiência. Porém, mesmo não passando de operações lógicas, os argumentos dedutíveis do kantismo oferecem uma demonstração sobre a impossibilidade do tempo objetivo. Fica, portanto, demonstrada ser a temporalidade *simplesmente* subjetiva.

Por que Comte-Sponville não analisou estes argumentos? Parece ser seu principal argumento contra o kantismo a dificuldade relativa ao sujeito histórico: se o sujeito é o fundamento da temporalidade, como poderia ele aparecer no tempo?

A resposta está na distinção, reconhecida por Comte-Sponville, entre o sujeito transcendental e o histórico. Mas o autor a refuta, e nega o sujeito transcendental, ao que parece, apenas dirigindo-se ao naturalismo e ao materialismo. Evidentemente, naturalismo e materialismo partem de premissas bem diversas das kantianas. Mas isso não refuta o seu transcendentalismo. Para tanto, é necessário analisá-las, o que Comte-Sponville não faz.

Se a temporalidade não é atributo nem das coisas materiais nem de sua soma, o sujeito não pode se reduzir à sua aparição no tempo. Pois o sujeito histórico e individual, a pessoa, é um fenômeno, no linguajar kantiano; integra o mundo material e não pode fundamentar a temporalidade. Daí a necessidade de o sujeito transcender o mundo e, por conseguinte, o sujeito histórico. Trata-se do sujeito transcendental kantiano, universal e impessoal, existente para além do tempo, comum a todo sujeito histórico.

Há nessa premissa muito mais evidência que o admitido pela ciência e pela filosofia atuais. O progresso das ciências naturais fortaleceu o materialismo e constrangeu toda epistemologia discordante. Estas acabaram descartadas, sem o devido exame, apenas por representarem uma tradição já *outdated*. Comte-Sponville aparentemente segue este caminho.

Não adoto a hipótese do sujeito transcendental. Apesar de ela ser eficiente em demonstrar a subjetividade da temporalidade, não esclarece a própria temporalidade. Por que há tempo? A estratégia de Kant é tomar a temporalidade como premissa e concluir: “Se o mundo não pode ser temporal em si, é necessário à temporalidade ser subjetiva”. E

por que há temporalidade? Ele responde: “Porque de outra forma o mundo tal como o conhecemos não seria possível”. Esta é a linha argumentativa da passagem abaixo:

Aqui acrescento ainda que o conceito de mudança e, com ele, o conceito de movimento (como mudança de lugar) só é possível por e na representação de tempo: se essa representação não fosse intuição (interna) *a priori*, nenhum conceito, seja qual for, poderia tornar compreensível a possibilidade de uma mudança, isto é, de uma ligação de predicados opostos contraditoriamente (por exemplo o ser e o não-ser de uma mesma coisa no mesmo lugar) num e mesmo objeto. Somente no tempo, isto é, *sucessivamente*, duas determinações opostas contraditoriamente podem ser encontradas numa coisa. Nosso conceito de tempo explica, portanto, a possibilidade de tantos conhecimentos sintéticos *a priori* expostos pela doutrina geral do movimento, a qual não é pouco fecunda. (2000; 78)

O raciocínio de Kant é mais ou menos como se segue: O mundo não pode ser temporal em si; logo, a temporalidade é transcendental e subjetiva. E porquanto sem tempo não há mudança, é preciso que haja tempo - pois “mudanças” constituem uma categoria real de eventos.

A pergunta “por que há tempo?” pode ser tomada como a demandar uma prova de o mundo não ser possível como é sem temporalidade. Por que a temporalidade é necessária para haver mudança e movimento? Kant trilha por esse caminho. Mas pode ser entendida como a demandar uma razão para o mundo ser como é. Por que há mudança e movimento? Esse é o sentido profundo da pergunta, em meu entender. Para respondê-la, é preciso esclarecer “o que é” a temporalidade.

A premissa do sujeito transcendental não nos auxilia nesta tarefa. Para completá-la, necessário foi dispensar as teses do transcendentalismo. Recapitulemos nossos passos. Partimos da temporalidade e demonstramos não haver nela qualquer elemento objetivo puro, sendo toda objetividade subjetiva e toda subjetividade objetiva. Disso concluímos ser dinâmica a relação entre sujeito e objeto. Esta dinâmica, como demonstrado, é a temporalidade da relação eu e mundo. Concordamos com Aristóteles em só haver experiência temporal na apreensão do movimento e da mudança, sendo o repouso temporalmente experimentado apenas relativamente ou a um pano de fundo em movimento ou ao pensamento, que não cessa. Por isso só se investiga a temporalidade pela percepção do movimento e da mudança. Mas a dinâmica temporal não fornece apenas a forma como o movimento e mudança são apreendidos; fornece igualmente a

ontologia de mudança e movimento. Logo, se a temporalidade é esclarecida, também se esclarece o ser do movimento e da mudança.¹⁷⁴

Este é o ponto em que estamos. Para nele aportarmos, abri mão da noção de sujeito transcendental. Mas também dispensei a resposta por ela fornecida à problemática do sujeito histórico. Como o sujeito pode aparecer no tempo e ser o fundamento da temporalidade? Em comunicação pessoal comigo, o professor César Schirmer dos Santos levanta a questão de forma mais instigante:

Você diria que a ordem temporal não é objetiva? É subjetivo o fato da queda do império romano ser anterior ao nascimento de Descartes? Parece que não. A sucessão de um presente por outro é algo subjetivo? Poderia acontecer que a realidade ela mesma travasse num último presente que simplesmente não seria sucedido por nenhum outro? Parece que não.

A relação entre eu e mundo é dinâmica. Este fato está suficientemente demonstrado. Recapitulemos a premissa geral da dinâmica: O todo é um e cada um é o todo. Pela perspectiva da dinâmica sujeito-objeto, a primeira parte da premissa significa ser o mundo um sujeito uno ou um objeto uno. Tomemos a perspectiva do sujeito uno. Se o mundo é um sujeito uno, de acordo com a premissa geral da dinâmica o mundo é composto por sujeitos. Quem são os sujeitos do mundo? Os indivíduos conscientes. Podemos incluir nessa definição, em tese, todas as pessoas, animais, plantas e seres unicelulares. Mas a maior parte do mundo é composta de matéria inorgânica. Pela premissa geral da dinâmica, há múltiplos sujeitos mesmo nesta matéria. Que critério usar para discerni-los?

Devemos investigar o que é o sujeito. Um sujeito, em sentido dinâmico, é um ser ligado a outro de forma à separação não ser possível sem que ambos deixem de existir. Estes dois seres, assim ligados, relacionam-se como sujeito e objeto, posicionados nos dois polos de uma unidade, ambos exercendo função de sujeito quando tomados como o centro da relação. Logo, se uma pessoa é sujeito, ela não pode se separar do mundo sem ambos, pessoa e mundo, deixarem de existir. Contudo, pessoas efetivamente morrem e deixam de existir, sem provocar qualquer abalo ontológico ao mundo. Na verdade, o organismo se decompõe, mas sua matéria se preserva. Não há a separação em questão. Semelhantemente, órgãos e membros podem ser removidos de uma pessoa sem ela morrer; sem, portanto, anular sua condição de sujeito. São evidências das dificuldades de se identificar “sujeito” e “ser vivo”. Estritamente falando, não é possível reduzir “sujeito”

¹⁷⁴ Subjetividade e objetividade são idênticas. Logo, a dinâmica da experiência temporal é a dinâmica do “ser” movimento e do “ser” mudança.

a “organismo”, e nem mesmo a “ser unicelular”. Mas nossa questão é relativa à matéria inorgânica. Devemos apontar, na realidade material, uma estrutura subjetiva.

Há entre os entes materiais uma estrutura muito semelhante às de um sujeito: o átomo.¹⁷⁵ A estrutura atômica é mantida pela polaridade dinâmica entre cargas; quando desfeita, toda a energia do átomo é liberada.¹⁷⁶ Quando o átomo perde um próton, ele se transforma num átomo de outra substância, e quando dois formam uma molécula, ela apresenta propriedades químicas diferentes das possuídas por eles isoladamente. Sua diferença mútua é preservada, mas o compartilhamento de elétrons faz da molécula resultante, em certo sentido, um todo uno. Dois átomos numa molécula, separando-se, não cessam de existir, mas deixam de ser o que eram, pois suas propriedades químicas se modificam. Tome uma barra de ferro. Partindo-a ao meio, as duas metades preservam as mesmas propriedades químicas. Derretendo-a, também. Mas, reagindo com o oxigênio, o ferro se torna óxido de ferro, de propriedades químicas diferentes das possuídas pelo ferro e pelo oxigênio isoladamente.

Não haveria átomos radioativos caso sua relação com o universo não fosse dinâmica. Radioatividade é emissão de partículas. Nesse sentido, façamos uma comparação. Se retirarmos de um bolo de aniversário alguns pedaços, ele diminuirá de tamanho; sua massa decrescerá, e o bolo será reduzido a nada se o despedaçamento prosseguir. Mas com o átomo as coisas ocorrem diferentemente. Átomos radioativos são como bolas a perder muitos pedaços, sucessivamente, ao longo de muito tempo, sem qualquer decréscimo em sua massa. Conclui-se, necessariamente, haver reposição, do universo ao átomo, para cada partícula emitida do átomo ao universo. Caso as coisas não se passem exatamente assim, é certo ao menos que se passem parecidamente. O átomo tem à sua

¹⁷⁵ Isso, evidentemente, se as teorias atômicas forem confirmadas. Em todo caso, é certo não haver a experiência de átomos, ou seja, “átomos” não são fenomenologicamente discerníveis. Mas, no caso de eles existirem, não representariam um mundo objetivamente puro, situado para além da consciência? Se a existência dos átomos pode ser deduzida, mesmo probabilisticamente, a partir de dados fenomenologicamente discerníveis, eles são elementos do mundo fenomenológico e são ontologicamente determinados pela dinâmica sujeito-objeto. Logo, sua estrutura é dinâmica e sua objetividade não é pura, mas condicionada pela consciência. Um mundo objetivamente puro não pode ser deduzido a partir de dados fenomenologicamente discerníveis, mas sua hipótese também não pode ser descartada. Qualquer realidade deduzida de dados fenomenologicamente discerníveis será acessível à experiência, mas indiretamente. Um mundo objetivamente puro não seria acessível nem à experiência direta nem à indireta.

¹⁷⁶ Se o desfazer-se da dinâmica atômica faz desaparecer o próprio átomo, por que o universo não desaparece junto? Se o átomo é sujeito e sua estrutura interna é dinâmica, não é igualmente dinâmica sua relação com o universo? Se o universo é um e cada átomo é o todo, o desaparecimento de um átomo não deveria ser também o desaparecimento do universo? Com efeito, o universo desaparece, mas apenas na perspectiva *deste* átomo. O átomo desfeito se transforma em energia, propagada à velocidade da luz; e apesar de a luz, *para nós*, ser um evento espaço-temporal, *para ela*, segundo a Relatividade, não há mais espaço-tempo. Não há portanto, universo nem átomo. Há sua identidade realizada.

disposição todo o universo a sustentar sua individualidade. Há, entre átomo e universo, uma relação dinâmica.

Se o átomo é o ente material subjetivo do mundo físico, é-lhe necessário ser consciente-de-si. Ken Wilber (2000) também atribui consciência ao átomo:

Apresentamos uma expressão útil: esses níveis básicos são *hólons* de consciência. Um *hólon* é um todo que é parte de outros todos. Por exemplo, um átomo total é parte de uma molécula inteira, uma molécula inteira é parte de uma célula inteira, uma célula inteira é parte de um organismo inteiro, e assim por diante. (...) o universo é fundamentalmente composto de *hólons*, todos que são partes de outros todos. (2000; 21)

Mas discordo de Wilber num ponto: Só é possível atribuir consciência-de-si ao átomo e à molécula. A célula e o organismo não são sujeitos, de acordo com nossa teoria dinâmica. Átomos e moléculas são unidades dinâmicas. Uma célula, por sua vez, pode ter organelas extraídas ou adicionadas e até sofrer modificações genéticas sem perder sua especificidade. E, tanto na célula quanto no organismo, o funcionamento é em grande parte mecânico. O cérebro não é uno como uma molécula. O tecido nervoso é composto por neurônios que não se ligam dinamicamente, mas que se preservam espacialmente separados uns dos outros e se comunicam por sinapses eventuais. O cérebro pode perder tecido sem que as funções motoras e conscientes sofram alterações. A plasticidade neural é tamanha em crianças, que há casos de epilepsia curada com a remoção completa de um dos hemisférios cerebrais sem graves sequelas à personalidade ou à motricidade.¹⁷⁷

Há no universo três formas de relações: mecânicas, dinâmicas e orgânicas. Mecanicamente relacionadas são as engrenagens de um relógio. Cada uma é ontologicamente independente das demais, e elas se relacionam por meio da pressão exercida umas sobre as outras. Dinamicamente relacionadas são as polaridades de um átomo. Suas cargas positivas e negativas mantêm-se mutuamente. Dissipando-se uma das polaridades, a outra se dissipa igualmente, como dimensões diferentes do mesmo todo uno que são. Cada polaridade atômica é o átomo inteiro, e o átomo inteiro é a unidade de suas polaridades. Relações orgânicas são um misto de mecânicas com dinâmicas. Os processos vitais do organismo compõem-se de reações químicas, sínteses moleculares, a circulação sanguínea e movimentos peristálticos, por exemplo. Logo, no universo material, apenas o átomo (e no máximo também a molécula) qualificam-se como “sujeitos”.

¹⁷⁷ Cf. a história verídica do neurocirurgião Ben Carson relatada no longa *Gifted Hands* (2009).

Átomos são os sujeitos *par excellence* do mundo físico. Portanto, a relação entre átomos e universo é a seguinte: O universo, enquanto totalidade dos átomos, é um; e cada átomo é o universo inteiro. Em outros termos, se um átomo deixasse de existir, ou se sua energia desaparecesse, o universo inteiro se extinguiria, não como resultado de uma reação em cadeia, mas porque a extinção de um átomo *é* a extinção do universo. Se o átomo é sujeito, e portanto consciente-de-si, é-lhe possível cessar a relação dinâmica com universo mediante a realização consciente de sua identidade mútua. Mas ela cessaria apenas *para ele*; para os demais átomos, ainda haveria universo, inclusive com a presença do átomo - agora transformado em luz - que conscientemente realizou sua identidade.

E quanto à consciência humana, como dar conta dela? O cérebro é uma unidade orgânica, não dinâmica. Ele está no tempo, mas não é seu fundamento. Somente sujeitos podem ser fundamento do tempo, e o cérebro não é um. Os átomos e moléculas compoem o cérebro são sujeitos, mas não ele próprio. Qual então o fundamento de nossa subjetividade? Se não é o organismo, nem o cérebro, nem qualquer realidade física, deve ser diverso à materialidade tangível conhecida por nós.

Não foi meu objetivo, no início deste trabalho, defender uma filosofia da mente dualista.¹⁷⁸ Mas meu percurso até aqui torna inevitável essa conclusão. Após ter demonstrado, na seção 5.13, que toda subjetividade é objetiva e toda objetividade subjetiva, a relação dinâmica sujeito-objeto extrapolou os limites epistemológicos e adquiriu contornos ontológicos: Sujeito e objeto são o fundamento ontológico um do outro. Logo, a consciência é fundamento do universo e vice-versa. Há entre consciência e universo uma relação fundamental; se desfeita, ambos deixam de ser. Numa formulação mais precisa, “consciência” é a relação fundamental entre sujeito e objeto, e “atenção” é a *ação* implícita nesta relação. Concentrando-se no objeto, a atenção simultaneamente o dispersa do sujeito, colocando ambos em perspectiva e *especializando* sua relação. O objeto, dispersivo no foco da atenção, é por ela perdido e representado como *já* desfeito e *ainda* por fazer. Logo, a atenção a espacializar a relação entre sujeito e objeto também a temporaliza. A dispersão da atenção entre sujeito e objeto constitui ontologicamente a ambos; pois não há sujeito nem objeto sem observador e observado, cuja distinção, condicionada pela atenção dispersiva, resulta na dinâmica entre consciência-de-si e consciência-do-objeto. Portanto, a consciência relaciona-se fundamentalmente ao universo, e a atenção *funda* ontologicamente, no *mesmo* ato, sujeito e objeto, tempo e

¹⁷⁸ Mas deixo aqui minha homenagem a John Foster, proponente do modelo de sobreposição, que a seu modo também teve a coragem de defender, no século XX, posição tão impopular à tradição contemporânea.

espaço.¹⁷⁹ Mas a relação entre o cérebro e o universo é meramente contingente. O cérebro pode nascer e morrer a qualquer instante, sem qualquer impacto ao universo.

A Fenomenologia da Temporalidade Dinâmica conclui ser a relação entre consciência e universo *fundamental*; uma relação *dinâmica*, não sujeitada às relações contingentes do nascer, desenvolver e fenecer do organismo humano.¹⁸⁰

De acordo com a teoria dinâmica, cada sujeito existe desde sempre, ainda que o nascimento signifique o princípio e a morte o fim do indivíduo corporal como o conhecemos. Pois cada sujeito é ontologicamente idêntico a todos, existindo em unidade com eles - tanto com os sujeitos humanos quanto com os atômicos - desde o início e até o fim dos tempos. E isso basta para defendermos a tese sobre a subjetividade e a autonomia da temporalidade. E se o organismo ou o cérebro não fundamentam a subjetividade humana, tanto a hipótese de um sujeito transcendental quanto a da existência dos espíritos - defendida por diversas religiões - não pode ser descartada.

Cada sujeito é ontologicamente idêntico a todos que lhe antecederam, todos que lhe coexistem e a todos que se lhe sucederão, mesmo essa identidade porventura jamais se realizando em sua consciência. Os atos de pessoas do passado, do presente e do futuro, em certo sentido não *meus* atos, *seus* atos, atos desse sujeito uno, a-histórico e impessoal denominado “universo”. E porquanto átomos são sujeitos, mesmo simples fenômenos naturais como o cair de uma folha não ocorreriam se não fosse por um ato da minha, da sua, da subjetividade impessoal universal. Por isso, a anterioridade histórica da queda do

¹⁷⁹ Estritamente falando, a consciência compreende todo o espaço e todo o tempo. Mas isso não significa sermos conscientes, em ato, de cada recanto do universo e de todo seu passado e futuro. Mas significa, ao invés, que na consciência espacialmente e temporalmente limitada está dada a *inconsciência* de todo o tempo e todo o espaço (porquanto cada um - ou cada parte - é o todo). Por essa razão, em tese, sonhos premonitórios e intuições sobre eventos longínquos no tempo e no espaço são possíveis. C. G. Jung relacionou estes fenômenos aos arquétipos do inconsciente coletivo. Cf. os seus estudos sobre a “sincronicidade”.

¹⁸⁰ Para o realismo abstrato, a consciência é um evento ou atividade intracraniano, epifenômeno do cérebro, parte de um organismo vivente num mundo espaço-temporal objetivamente puro e subsistente por si. Para o realismo dinâmico, a consciência não é nada disso, mas relaciona fundamentalmente sujeito e objeto, eu e mundo. O notebook que tenho à minha frente, em toda sua materialidade física, é conteúdo de minha consciência, objeto do *meu* mundo, e relaciono-me diretamente com ele, não com uma sua impressão ou representação. Logo, o realismo dinâmico não é uma forma de idealismo. Proclamar a subjetividade do mundo não significa reduzi-lo a representações, impressões, *ideias* localizadas no interior do crânio, mas reconhecer a consciência como relação fundamental, *objetiva*, entre eu e mundo. Aqui é o lugar para modificarmos ligeiramente a definição de “abstrato” e de “abstração” da nota 4 à Introdução. “Abstratas” são as representações, no pensamento, de uma consciência ainda presa às diferenças, excessivamente discriminativa, para quem a premissa da identidade entre sujeito e objeto, ou da consciência como relação fundamental e objetiva entre eu e mundo soam distantes da realidade vivida. Representações do tempo em linha - de presente, passado e futuro claramente delimitados - do espaço como figura fixa, permanente, composto por pontos distintos, da mente dividida em instâncias e, *last but not least*, da subjetividade enclausurada no interior do crânio são abstrações sem validade ontológica.

Império Romano relativamente à vida de Descartes é subjetiva, em toda sua objetividade. A sucessão temporal é subjetiva, mas está além da subjetividade *pessoal* interrompê-la a bel prazer. A vontade controla a subjetividade consciente-de-si como subjetiva. Não pode controlar a subjetividade ainda consciente-de-si como objetiva; e a temporalidade é geralmente consciente-de-si predominantemente como objetiva.¹⁸¹

Vemos pessoas nascerem e morrerem; e as ciências naturais, materialistas, não encontram evidência de a consciência-de-si já existir antes do nascimento (ou antes da concepção, na opinião de alguns) e de se preservar após a morte. Não importa. Se alguém me dissesse ser $2+2=4$ e eu lhe pedisse evidências, o que poderiam me apresentar? Talvez, juntassem duas maçãs mais duas maçãs e me mostrassem as quatro. Isso certamente seria uma evidência, mas há um problema: Quem pede evidência para $2+2=4$ obviamente não sabe contar. Logo, também não reconhecerá as quatro maçãs à sua frente como a evidência pedida. Se compreendesse a lógica matemática, não pediria evidências; se as pede, não será capaz de reconhecê-las, mesmo colocadas diante do nariz. Quem pede evidências geralmente confessa não compreender o básico do assunto em discussão. E as chances de não saber reconhecê-las também é grande. Ao longo deste trabalho, creio ter avançado suficientemente na compreensão da consciência para estabelecer entre ela e o universo uma relação fundamental. As evidências são os fatos ordinários da vida.

¹⁸¹ Com isso, satisfazemos o sexto *desideratum* introdutório.

CONCLUSÃO

As fenomenologias da temporalidade de Dainton, Broad, Husserl, Russell e Foster deduziram da experiência temporalmente estendida a percepção da sucessão. Logo, pressupuseram a temporalidade que deveria ser esclarecida. A Fenomenologia da Temporalidade tem o desafio de não pressupor a temporalidade.

A percepção da sucessão é um dado fenomenológico. Percebemos a relação entre antes e depois; não a imaginamos, não a fantasiemos. Há relação objetiva entre o passado e o futuro imediatos. Por isso a temporalidade é descrita como uma linha ou fluxo. Estas imagens são fenomenologicamente adequadas, apresentando-nos a essência do que deve ser esclarecido.

Mas a percepção da sucessão não pode implicar o antes e depois dados em ato, *sucessivamente*, num mundo objetivamente puro, existente *per se*, independente de toda subjetividade. Se o antes já passou e o depois ainda não veio a ser, o evento presente deveria estar objetivamente relacionado ao não mais existente e ao não existente ainda; e esta relação deveria ser dada *per se*, ontologicamente independente das estabelecidas por memória e expectativa. Mas como mostrar a relação *per se* entre evento presente, passado e futuro imediatos sem atribuir ao mundo objetivo alguma forma de memória e expectativa? Se as relações do evento presente com passado e futuro imediatos estão objetivamente dadas *no mundo e pelo mundo*, o mundo deve ser consciente-de-si. De outra forma, não seria a ele possível relacionar sua *presença* com o que ele já deixou de ser e ainda não é.

Mas se o mundo não é consciente-de-si e não estabelece relação entre evento presente, passado e futuro imediatos, deduz-se:

- 1 - O evento presente não é temporal, mas discreto;
- 2 - Não há relação causal entre evento presente, passado e futuro imediatos;
- 3 - Logo, o evento presente é gerado espontaneamente, não relacionado aos eventos imediatamente anterior e posterior, sendo a constância do mundo mero produto do acaso.

Curiosamente, a Física Quântica apregoa algo parecido. Alguns autores atribuem à constância do mundo probabilidade pequena relativamente a todos os mundos possíveis e às possibilidades imediatas a cada evento presente do nosso (até aqui) mundo

constante.¹⁸² Seus paradoxos e incongruências com o mundo fenomenologicamente discernível ainda dividem os físicos.¹⁸³ Pois não parece razoável eventos discretos espontaneamente gerados resultarem num mundo constante e congruente ao passado e ao futuro sem a ação de uma estrutura ou entidade ordenadora. Já no século XVII, Leibniz, procedendo à análise do mundo objetivo, aportara a conclusões semelhantes às da Física Quântica.¹⁸⁴ Delas ele retirou a necessidade de Deus gerar o mundo por inteiro a cada instante, espontaneamente, e preservar sua constância intencionalmente. Mas o cientificismo dos séculos XX e XXI, resistente à noção de “Deus” como variável explicativa, manteve os paradoxos da Física Quântica fortalecidos, e preso a eles o paradoxo da percepção da sucessão.

A percepção da sucessão também não pode implicar o antes e depois dados em ato, *simultaneamente*, num mundo objetivamente puro, existente *per se*, independente de toda subjetividade. Esta premissa implicaria toda a temporalidade - desde o início até o fim dos tempos - e todo o espaço, desde o aqui ao ali mais recôndito - dados em ato à consciência, cujo trabalho seria distendê-los num mundo espaço-temporal. Na prática, retornaríamos ao kantismo.

Um mundo não-espacial e não-temporal, objetivamente puro e existente *per se* é ininteligível. Ele não comportaria diferenças entre evento presente, passados e futuros; entre o aqui e o ali, eu e outro. Todas originariam da consciência. E como atribuir à consciência sua origem sem lhe reconhecer como fundamento do mundo? Se na coisa-em-si kantiana não há diferença de qualquer espécie, se todas originam da consciência, como não reconhecer na consciência o fundamento ontológico da origem e constância do mundo? A resposta de Kant: As diferenças supramencionadas não se originam da consciência pessoal, mas do sujeito transcendental. Isso apenas transfere o problema da consciência ao sujeito transcendental: Como não reconhecer no sujeito transcendental o fundamento ontológico do mundo? A noção de coisa-em-si é dispensável. Se as diferenças constituintes do mundo são originárias da consciência, a consciência é a origem do mundo. Em minha opinião, Kant refugou na hora de dar este passo fundamental por medo do solipsismo, mas principalmente por medo de contradizer a crença em Deus como causa primeira.

¹⁸² DeWitt e Graham (1973) interpretaram a teoria quântica em termos de infinitos universos possíveis.

¹⁸³ Vide a famosa declaração de Einstein, “Deus não joga dados com o universo”.

¹⁸⁴ Cf. o “Tratado de Metafísica” de Leibniz.

Em suma, partindo da temporalidade para analisar o suposto mundo objetivamente puro, existente *per se*, há dois pontos de partida:

- 1 - Antes e depois são dados sucessivamente;
- 2 - Antes e depois são dados simultaneamente.

Do primeiro, a existência do mundo é tornada ininteligível devido aos paradoxos relacionados à sucessão de eventos. Do segundo, a existência do mundo é tornada ininteligível devido à impossibilidade de nele fundamentar as diferenças a constituí-lo.

“Deus” é a carta na manga a apaziguar, jamais solucionar, os paradoxos do mundo. Também é a carta na manga para driblar o solipsismo. Os paradoxos em questão deixam no ar a forte impressão de necessário ser fundamentar na consciência o mundo objetivo. Mas nisso há problemas ainda mais embaraçosos.

- 1 - Se a consciência é a origem das diferenças constituintes do mundo, como compreender a diferença entre consciência e mundo?
- 2 - Como consequência direta do primeiro problema, como compreender a diferença entre o mundo imaginado e o percebido? E como o mundo percebido pode ser o mesmo a toda consciência particular?

Entre “Deus” e “consciência”, é necessário coragem para escolher a segunda como única via capaz de solucionar o problema, apesar das dificuldades.¹⁸⁵ O primeiro passo é analisar os dados fenomenológicos fundamentais, e deles retirar todas as consequências, não importa quão absurdas nos pareçam.

- 1 - Se a consciência é o fundamento ontológico do mundo, há entre ambos relação de *identidade*. E para a fundamentação ontológica do mundo na consciência ser consistente, esta identidade deve ser *absoluta*, no sentido de não haver elementos mundanos existentes *para além* da consciência, nem elementos conscientes *para além* do mundo.
- 2 - Se a consciência é o fundamento ontológico das diferenças constituintes do mundo, ela é o fundamento da diferença fenomenologicamente discernível entre si mesma e o mundo. Com efeito, o mundo é *objetivo*. Ele confronta a

¹⁸⁵ Bernard D’Espagnat (1979) escreveu: “A doutrina de o mundo ser formado por objetos cuja existência é independente da consciência mostra-se em conflito com a mecânica quântica e com fatos estabelecidos por experimento”. D’Espagnat faz parte dos físicos a trilhar pela via da consciência na busca da solução para os paradoxos da Física Quântica. Mas a mim parece não terem ainda esses físicos encontrado a forma correta de relacionar consciência e mundo, qual seja, a *dinâmica*. Para Bass (1979), “consciência” é a escolha atuando no nível atômico e molecular da realidade. Para Culbertson (1963), a mente surge de “redes neurais” no espaço-tempo. Finkelstein (1972) atribui a R. P. Feynman a ideia de o universo ser um computador cósmico. Para Bob Toben (2006) “cérebro cósmico” seria uma comparação mais adequada.

consciência com a diferença entre o por ela esperado e o por ele feito inexoravelmente *real*. Por sua vez, na diferença entre o mundo imaginado e o percebido fundamenta-se a realidade objetiva acessível a toda consciência particular. Para tornar consistente o mundo objetivo e universalmente acessível, sua diferença com cada consciência particular deve ser *absoluta*, no sentido de não haver elementos mundanos existentes *para além* do mundo, nem elementos conscientes *para além* da consciência.

Em suma:

- 1 - Consciência e mundo são absolutamente idênticos;
- 2 - Consciência e mundo são absolutamente diferentes.

Estas duas premissas, contraditórias, são verdadeiras. Há maneiras de sintetizá-las:

- 1 - A identidade é dada *na* diferença, e vice-versa.
- 2 - Toda identidade é diferença, e vice-versa.

Mas a contradição formal entre identidade e diferença é fenomenologicamente discernível na síntese:

- 3 - A relação entre identidade e diferença é *dinâmica*.

A relação entre consciência e mundo é dinâmica. Numa relação dinâmica, cada parte é o todo. Logo, a consciência pode ser tomada como totalidade de sua relação com o mundo.

- 1 - Se a consciência é a totalidade dinâmica do mundo, cada consciência individual é absolutamente idêntica e diferente das demais. A identidade absoluta das consciências individuais dá existência ao mundo objetivo. Trata-se da universalidade de cada consciência particular. A diferença absoluta entre elas fundamenta a *pessoalidade* de cada. Trata-se da particularidade de cada consciência universal.
- 2 - Se a consciência é a totalidade dinâmica do mundo, da relação entre sujeito e objeto, compreendida em sintonia à universalidade e à particularidade da consciência individual (de acordo com a conclusão 1 acima) resulta: A consciência, autônoma e absolutamente subjetiva, fundamenta ontologicamente o mundo, mas *não voluntariamente*. A consciência dá involuntariamente a si mesma um mundo objetivo existente *per se*.

Se a relação entre consciência e mundo é dinâmica, a consciência é uma totalidade dinâmica. Logo, a consciência pode ser compreendida como relação dinâmica entre percepção e cognição.

- 1 - A identidade entre percepção e cognição é a atenção;
- 2 - A diferença corresponde à distinção fenomenologicamente discernível entre sensação, por um lado, memória e expectativa por outro.
- 3 - Logo, a percepção pode ser compreendida como um ato de atenção, não havendo percepção pura, sem participação de memória e expectativa.

Finalmente, é possível esclarecer a percepção da sucessão.

- 1 - A relação entre antes e depois é dinâmica. Sua identidade é o evento presente. Sua diferença, passado e futuro, percebidos como propriedades do evento presente.
- 2 - A percepção da sucessão é momentânea. A experiência do antes e depois decorre da atribuição de propriedades relacionais, pela cognição, ao presente momentâneo perceptivo, com os momentos imediatamente anterior e posterior.
- 3 - O estabelecer de propriedades relacionais do presente momentâneo perceptivo com momentos passados e futuros não o torna temporalmente estendido. Nenhuma propriedade do presente perceptivo pode extrapolar sua momentaneidade. A representação de momentos passados e futuros, simultaneamente à percepção do presente momentâneo, é ocasionada pela dispersão da atenção.

Do exposto até aqui, extraem-se os Princípios de Fenomenologia da Temporalidade Dinâmica:

- 1 - O presente perceptivo é momentâneo (Primeiro *Desideratum* Introdutório);
- 2 - Memória e expectativa participam da percepção da sucessão (Segundo *Desideratum* Introdutório);
- 3 - A percepção da sucessão é tornada possível pela atenção (Terceiro *Desideratum* Introdutório);
- 4 - A temporalidade é dinâmica (Quarto *Desideratum* Introdutório);
- 5 - Consciência e temporalidade são autônomas e subjetivas (Quinto *Desideratum* Introdutório);
- 6 - Sua subjetividade e autonomia não contradiz a existência do mundo (Sexto *Desideratum* Introdutório).

A fenomenologia da temporalidade que não satisfizer um ou mais dos *desiderata* acima tomará como premissa válida a existência do mundo objetivo existente *per se* e acorrentar-se-á aos paradoxos correspondentes. Incapaz de esclarecer a temporalidade, tomar-lhe-á em sua forma fenomenologicamente discernível *bruta*, como uma linha ou

fluxo temporalmente estendidos, pressupondo-a e transgredindo o sétimo *desideratum* introdutório.

Ao longo deste trabalho, parti dos *desiderata* introdutórios à Metafísica do Tempo; nesta conclusão, percorri o caminho inverso. Com efeito, “metafísica do tempo” é outra expressão para “ontologia”. A Fenomenologia da Temporalidade pressupõe ontologia desde o primeiro passo. E as fenomenologias da temporalidade clássicas estiveram malogradas desde o início devido aos pressupostos ontológicos abstratos e preconcebidos de seus autores. Para esclarecer a temporalidade, é necessário investigar a sustentação ontológica do mundo objetivo.

Investigar a percepção da sucessão é a forma mais eficiente de demonstrar a fundamentação ontológica do mundo na consciência. Pois a percepção da sucessão *Dó-Ré* resulta da identidade *Dó-Ré* diferenciada em *Dó-por-se-fazer-em-Ré* e *Ré-desfeito-em-Dó*. Quem faz a identidade e a desfaz em diferença é a consciência. Da identidade feita diferença decorre a percepção da sucessão, porquanto em *Dó-por-se-fazer-em-Ré* está dada sua identidade com *Ré-desfeito-em-Dó*. Logo, da apreensão de *Dó-por-se-fazer-em-Ré* resulta a seguir *Ré-desfeito-em-Dó*, não simultânea, mas sucessivamente. Pois cada um dos polos diferenciados representa, isoladamente, uma perspectiva da identidade total. E as perspectivas da totalidade não podem aparecer simultaneamente à consciência, apenas sucessivamente; de outra forma, não seriam perspectivas da *totalidade*.

Posto de outra forma: *Dó*, identidade desfeita entre o momento de silêncio anterior e *Ré*, está por se fazer em *Ré*. Mas *Ré*, incapaz de fazer a identidade *já* desfeita em *Dó*, fica *ainda* por se fazer em *Mi* etc.

A percepção da sucessão é completamente esclarecida pela dinâmica da consciência. Não há lugar para o postular de um mundo objetivo puro e existente *per se*. E, no entanto, a própria consciência, como decorrência da dinâmica sujeito-objeto, dá a si mesma o mundo objetivo *per se* onde a sucessão é experimentada objetivamente, *para além* de sua ação voluntária.

A fundamentação ontológica do mundo na consciência, caso aprofundada, pode dar novos rumos ao estudo da consciência, hoje muito dependente das neurociências. Se a relação entre cérebro e consciência é contingente, nada fundamental sobre a consciência pode ser produzido pelas neurociências.

A investigação sobre inteligência artificial também adquire novos contornos. Pois a consciência resulta de sua relação dinâmica com o mundo. Em outros termos, “consciência” é o mundo-consciente-de-si numa perspectiva *particular*. Porém, o

processamento de dados computacional não resulta de relações dinâmicas, mas mecânicas. Estritamente falando, um computador não se relaciona com mundo, processa dados. O processamento de dados simula a cognição, mas não é cognitivo. Pretender que um processador de dados possa pensar equivale a pretender que um simulador de voos possa voar. Programadores extraem relações físicas abstratas entre a Terra e aeronaves, transformando-as em linhas de programação. Disso resulta uma simulação de voo. O mesmo programador extrai relações lógicas da cognição, transformando-as em linhas de programação. Disso resulta uma simulação da inteligência humana. Não vejo razão para acreditar no “salto” da simulação para a realização artificial da consciência.

Da consciência entendida como dinâmica entre consciência-de-si e consciência-do-mundo resulta a dinâmica eu-mundo. O eu, identidade do sujeito realizada *já* desfeita *ainda* por fazer, é fenomenologicamente discernível como *carente* de realidade. Das carências do eu procedem todo seu sofrimento. Logo, na superação do sofrimento, a identidade do sujeito deve se realizar *de fato*. O eu é a identidade *já* desfeita *ainda* por fazer entre sujeito e objeto porquanto ainda diferente do mundo. Na superação da diferença entre eu e mundo, o sujeito realiza de fato sua identidade com o objeto.¹⁸⁶ A via para essa superação é a atenção. Da Fenomenologia da Temporalidade compreende-se a relação entre atenção e sofrimento.

Antes de terminar, alguns créditos. A relação a que venho denominando “dinâmica” é diretamente inspirada na dialética de Platão e Hegel. Alguns dos diálogos de Platão mais influentes na minha noção de “dinâmica”: *Parmênides*, *O Sofista* e *O Político*. De Hegel, foram duas as obras a me inspirar: *A Fenomenologia do Espírito* e *Hegel's Science of Logic*. Na psicologia, a dinâmica rudimentar de Jung entre consciência e inconsciente, e seus estudos igualmente rudimentares entre Psicologia e Física também me inspiraram bastante.¹⁸⁷

Especificamente sobre Fenomenologia da Temporalidade, o maior de todos foi Husserl, indubitavelmente. É de impressionar o esforço do autor em tentar traduzir o intangível. Pois a temporalidade é intangível. Difícil apreendê-la mesmo pela reflexão.

¹⁸⁶ Na dinâmica entre as polaridades positiva e negativa do átomo, o enfraquecimento da tensão resulta na liberação de energia, luz visível e invisível. Suprimindo a diferença do átomo consigo mesmo, sua polaridade interna se desfaz. A identidade interna do átomo é sua identidade realizada de fato com o universo: energia. Fenômeno espaço-temporal *para nós*, para a energia não existe mais espaço nem tempo. Há 2500 anos o budismo vem denominando a eliminação da diferença entre eu e mundo *iluminação*. Talvez essa não seja uma expressão metafórica.

¹⁸⁷ Cf. seus estudos sobre a “sincronicidade”, especificamente *Sincronicidade: Um Princípio de Conexões Acausais*.

Como descrever o que não repousa e não se oferece à observação nem por uma milésima fração de segundo? Em seus volumosos escritos, ele se repete, sempre com palavras diferentes, procurando uma brecha por onde adentrar a temporalidade e exprimir sua essência. Sua frustração é patente, semelhante à de todos entregues à mesma tarefa. Resulta desse esforço uma filosofia verborrágica, deixando no ar a impressão de não ter avançado para além do ponto de partida.

Agora, voltando-me à minha própria verborragia, pergunto se acaso também não terei estancado no ponto de partida. Terei avançado além de Husserl? Terei apreendido o intangível? Talvez, tratando sobre a dinâmica do cansaço tenha dado uma descrição intuitiva sobre a temporalidade; mas será? Talvez, minha contribuição tenha sido esclarecer melhor esse ponto de partida, mesmo não avançando um passo além dele. Se tiver realizado isso, já estarei satisfeito. É provável, contudo, futuramente concluir, sobre meu trabalho, o mesmo que Tomás de Aquino: “Tudo que escrevi é palha”.

ANEXOS

A Constituição Ontológica da Relação entre Eu e Mundo pela Atenção

A experiência é temporalmente estendida. Logo, sua representação comum é uma linha de mesma direção e sentido, ou um fluxo, como um rio correndo da nascente à foz. A imagem da linha ou do fluxo representa eventos em sucessão espacial e não-temporal. Por isso, só adquirem sentido temporal se a temporalidade for pressuposta e associada a elas, tal como numa metáfora. Mas assim como metáforas sexuais pouco esclarecem o que é a sexualidade, metáforas temporais pouco esclarecem a temporalidade.

Uma imagem esclarecedora da temporalidade não pode pressupô-la; ao invés, deve configurar a experiência em sua momentaneidade. A momentaneidade fenomenológica não é discreta, caso contrário não seria temporal; logo, é cronologicamente estendida. A consciência do tempo, não importa se de um segundo ou da eternidade, se reduz à duração cronológica de um momento fenomenológico. A consciência jamais apresenta conteúdos de duração maiores. É papel da Fenomenologia da Temporalidade esclarecer como de experiências cronologicamente momentâneas resulta a consciência temporalmente estendida.

A chave é a atenção. Considerando-se, na concentração da atenção, seu momento dispersivo, é possível compreender como da experiência cronologicamente momentânea resulta a temporalidade. Tome um evento perceptivo. Ele é presente, e a atividade perceptiva em questão momentânea. Denominemo-lo *presente momentâneo perceptivo*. Concentrando-se no presente momentâneo perceptivo e constituindo-o como consciência-*objeto*, a atenção simultaneamente dele se dispersa constituindo a consciência-*de-si* - o sujeito, ou *percipiente*. O evento momentâneo dispersivo é perdido do presente e desconstituído em sua objetividade absoluta; ele será subjetivado - mentalmente representado, cognitivamente constituído. Perdida sua objetividade absoluta, ela se desfaz e fica por fazer. Logo, será representado *já* desfeito *ainda* por fazer, *temporalizando-se*. Contudo, a cognição é um processo subjetivo, por isso incapaz de reconstituir a objetividade absoluta. Logo, a percepção será cognitiva (subjetiva) e temporalmente estendida, enquanto a atenção estiver dispersa entre sujeito e objeto.

Dispersando-se entre sujeito e objeto, a atenção se dispersa do presente momentâneo perceptivo, *temporalizando-se*. Sua dispersão é em parte experimentada involuntariamente e em parte como intencionalmente dirigida. À dispersão involuntária, denominemo-la “reflexa”; nela, retém-se o momento imediatamente anterior e antecipa-

se o imediatamente posterior ao presente momentâneo perceptivo. Intencionalmente dirigida (ao menos parcialmente) é a dispersão para a memória de eventos recentes e a expectativa pelos próximos. Portanto, a experiência temporal pode ser descrita como uma linha ou um fluxo desde a memória recente até a expectativa:

(memória recente) => (retenção) => (presente momentâneo perceptivo) => (antecipação) => (expectativa)

Porém, ao contrário do representado, a experiência de retenção e antecipação é simultânea, assim como a de memória recente e expectativa. Passado e futuro são experimentados simultaneamente *no* presente. Essa constatação já invalida a representação da linha ou do fluxo. Além disso, retenção e antecipação não se referem cada um a um momento distinto. O momento antecipado é condicionado pelo retido e está *dado* nele. O mesmo vale para memória recente e expectativa. Tomando retenção e memória recente como formas de passado, antecipação e expectativa como formas de futuro, o sentido do passado como “evento presente *já* desfeito” e o do futuro como “evento presente *ainda* por fazer”, conclui-se:

- a) Todo evento *já* desfeito está *ainda* por fazer, não futuramente, mas no presente momentâneo perceptivo;
- b) Todo evento *ainda* por fazer está *já* desfeito, não no passado, mas no presente momentâneo perceptivo;
- c) Logo, passado e futuro, tal como re-presentados no presente, constituem uma unidade momentânea: o *já* desfeito e o *ainda* por fazer são duas diferentes perspectivas suas.

Em suma, a atenção se dispersa entre o presente momentâneo perceptivo e o “passado-futuro momentâneo re-presentativo”. Desta dispersão resulta a temporalidade, a experiência temporalmente estendida. Ela não pode ser representada em linha, ao menos horizontalmente, situados os dois momentos um ao lado do outro. Mas será possível situá-los verticalmente, para que a duração da experiência resultante não ultrapasse a de um momento fenomenológico. Isso esclarece como a experiência temporalmente estendida se reduz à momentaneidade fenomenológica.

Mas não esclarece “o que é” a temporalidade. Com efeito, a temporalidade descrita acima é evidentemente fenomenológica. Mas como dar conta de um suposto tempo objetivo existente *per se*? Não me parece factível a noção de um presente completamente ausente de passado e futuro. E não me parece factível pensar o passado e o futuro

presentificados a não ser pela atenção. Se mesmo assim considerarmos a possibilidade de uma sucessão de eventos dada *per se*, e se a ela denominarmos “tempo objetivo”, seus eventos sucessivos serão necessariamente discretos (pois evidentemente não poderiam ser temporalmente estendidos) e absolutamente não relacionados. Qualquer relação entre o evento presente e os que imediatamente lhe sucedessem e antecedessem implicaria a presença, mesmo que apenas lógica, do passado e do futuro no presente, e a constatação de sua natureza cognitiva.

A premissa de um tempo objetivo composto pela sucessão de eventos discretos e absolutamente não relacionados confere à constância do mundo contornos improváveis. Diante deste problema, há três caminhos à nossa escolha:

- a) Admitir, junto com alguns físicos, a improbabilidade da constância mundana proclamando não haver nenhum impedimento lógico para, por exemplo, a Torre Eiffel aparecer na Praça do Papa;
- b) Seguirmos Leibniz e declararmos ser Deus quem preserva a constância do mundo, recriando-o por inteiro a cada momento;
- c) Reconhecermos, junto com alguns outros físicos, a ininteligibilidade de um mundo existente *per se* e o papel da consciência na constituição ontológica da realidade objetiva.

Acredito na possibilidade de fundamentar a constância do mundo na consciência.

Concentrando-se no presente momentâneo perceptivo, a atenção o constitui em objeto. Para tanto, dele se dispersa para simultaneamente constituir o sujeito, porquanto sem percipiente não há concentração possível ao objeto. Dispersada a atenção entre sujeito e objeto, a objetividade do presente momentâneo perceptivo é subjetivada em *representação*, temporalizando-se. Mas além de temporalizar o presente, a dispersão relaciona ao sujeito o objeto em *perspectiva*, na conta de percebido ou observado. A tomada do objeto em perspectiva *espacializa* sua relação com o sujeito. Logo, o mesmo dispersar da atenção constitui o presente momentâneo perceptivo em *tempo e espaço*.

Retornamos parcialmente ao kantismo. Semelhantemente a Kant, defendo a tese de o mundo não ser espaço-temporal *per se*. Mas, contrariamente a Kant, não reconheço uma coisa-em-si, não-espacial e não-temporal, situada para além da consciência. Um mundo situado para além da consciência não poderia ser *consciente*; logo, não poderia determinar a consciência, nem direta nem indiretamente. A realidade fenomenologicamente discernível e qualquer outra dela dedutível (como as realidades atômica e subatômica das ciências naturais) situam-se dentro dos limites da consciência, somente existindo - mesmo

em sua materialidade física - como seu *conteúdo*. Além do mais, se, para Kant, todas as diferenças entre presente, passado e futuro, aqui e ali, cores, sons, texturas etc. são subjetivas, como não atribuir ao sujeito a constituição ontológica do mundo? Se as diferenças constituindo o mundo são subjetivas, o que efetivamente resta de subsistente *per se* a uma suposta “coisa-em-si”?

A constituição ontológica do mundo é subjetiva, é originária do sujeito, mas não do sujeito *pessoal*. Tracemos em linhas gerais os princípios desta metafísica.

- a) A representação é a objetividade subjetivada, ou seja, a *identidade* entre sujeito e objeto.
- b) A representação re-presenta o presente momentâneo perceptivo como passado-futuro, em todos os tempos verbais, manifestando-se em fantasias, elucubrações, ponderações sobre o que está acontecendo, o que poderia ser ou ter sido, o que poderá ser etc. Todas as formas de representação reúnem-se sob a alcunha de *pensamento*.
- c) Logo, o pensamento é a identidade entre sujeito e objeto; mas não a identidade de fato, e sim a representada, *já* desfeita *ainda* por fazer.
- d) Assim, a identidade entre sujeito e objeto representada como pensamento é carente de realidade; seu nome é *eu*.
- e) O eu é *pensamento* e *temporalidade* - o “vir-a-ser” da tradição existencialista - e a forma manifesta de sua carência de realidade é o *desejo*.
- f) O eu, identidade entre sujeito e objeto carente de realidade, é sujeito na relação com o mundo.
- g) A objetividade constitui-se em mundo. A ele, o eu atribui a realidade (ou o ser) que lhe falta; por isso o mundo é o si-mesmo do eu - *meu* mundo - a identidade entre sujeito e objeto atribuída de realidade.
- h) Para realizar-se (tornar-se real), o eu *identifica-se* ao mundo, elegendo objetos de desejo, ídolos e ideais. O eu é constituído por referências ao mundo (ligações com a família, nação, profissão, time de futebol, ideologia política, orientação sexual e demais preferências).
- i) As identificações constituem a *identidade* do eu. Contudo, porquanto constituída por representações do mundo, a identidade do eu é inexoravelmente *já* desfeita *ainda* por fazer, irrealizada e carente do mundo *real*.

- j) A identidade *de fato* entre sujeito e objeto está dada para além da diferença entre eu e mundo, realizada na unidade do ser, sem distinção entre presente, passado e futuro, aqui e ali.
- k) A identidade *de fato* entre sujeito e objeto é *absolutamente* subjetiva e objetiva. Logo, da *dinâmica* entre eu e mundo (uma das formas fenomenologicamente possíveis desta identidade) pode-se afirmar com correção ser absolutamente subjetiva ou objetiva.
- l) Mas, para a subjetividade *pessoal* do eu, inconsciente quanto à subjetividade *absoluta* do mundo, este é subjetivo meramente enquanto “dotado de significação” - ou enquanto conjunto de seus objetos identificatórios.
- m) A identidade de fato entre sujeito e objeto remete à coisa-em-si kantiana. Porém, ao contrário do postulado por Kant, a “coisa-em-si” não subsiste *per se* para além da realidade fenomenológica, mas apresenta-se como uma de suas formas possíveis, especificamente a vivida na transcendência do eu e na identidade, realizada de fato, entre sujeito e objeto.
- n) A temporalidade apresenta-se como subjetiva (pensamento) e como objetiva (temporalidade mundana, tempo objetivo). Enquanto subjetiva, é representada; enquanto objetiva, é percebida. A percepção é temporalizada pelo pensamento, que representa o percebido. Na unidade do ser, a atenção funda a *relação* entre sujeito e objeto, diferenciando-os e opondo-os. Esta relação é a *consciência*. “Consciência” é a relação fundamental entre sujeito e objeto; fundamento para a constância do mundo e do eu.

O que é a temporalidade? A forma da relação entre sujeito e objeto, ou a forma da consciência: a consciência é *temporal*. Nisso também nos aproximamos do kantismo, embora a fundamentação metafísica de Kant difira da apresentada aqui. Espaço, mundo, eu, pensamento, percepção, desejo etc. são outros tantos nomes para a mesma forma. Cada um deles a define por uma perspectiva diferente.

É possível traçar alguns paralelos interessantes entre a metafísica acima esboçada e a Relatividade, para a qual à velocidade da luz tempo e espaço não mais são. Sob essa ótica, o mundo não é espaço-temporal “em si”; ao invés, o espaço-tempo é uma de suas formas possíveis, mas não sua forma necessária ou subsistente *per se*. A luz, para um observador,

é um *objeto* espaço-temporalmente determinado. *Para ela*, contudo, não há mais espaço-tempo; logo, transcendem-se as diferenças entre si mesma e o universo, sujeito e objeto. Outro paralelo interessante pode ser traçado entre nossa metafísica, a Relatividade e algumas fontes da tradição oriental. Linhas budistas denominam o estado de transcendência do eu, hipoteticamente não-temporal, de “iluminação”, dando a entender, nesse estado de coisas, a consciência como luz ou se comportando semelhantemente à luz.

Considerações Sobre Meu Método Fenomenológico e suas Relações com as Ciências Naturais

Eu sou psicólogo clínico. Na minha prática, o paciente me narra experiências para ele problemáticas. Recebo essa narrativa como um “dado fenomenológico bruto”, a experiência *in natura*, não analisada. Eu me aproprio desse dado fenomenológico e o desenvolvo, dele retirando consequências e analisando-o por perspectivas diversas. Devolvendo ao paciente a experiência assim “refinada”, eu lhe pergunto se a maneira como a desenvolvi lhe faz sentido, e se o problema está esclarecido. Em caso afirmativo, a questão está encerrada. Em caso negativo, prossigo no trabalho de análise.

Meu trabalho de análise não pode utilizar os saberes das ciências naturais. Não me é possível, por exemplo, trabalhar a experiência de depressão utilizando-me de pesquisas neurocientíficas. Se minha análise fosse biológica, a intervenção nela fundamentada deveria ser de cunho médico, e só me restaria encaminhar o paciente a um psiquiatra para ser medicado. Para que minha análise possa ajudar o paciente a se esclarecer, o sentido vivencial de sua experiência precisa ser revelado na perspectiva de primeira pessoa. Para tanto, eu me aproprio da experiência a mim comunicada e a desenvolvo pela minha própria.

Para auxiliar-me neste trabalho, tenho a meu dispor os anos de estudos sobre psicanálise, psicologia analítica, humanista e existencial, naquilo que seus respectivos autores produziram sem extrapolar a análise da experiência em primeira pessoa. Por exemplo, tendo aprendido a compreender minha própria experiência pela tese da depressão como forma de luto pela perda do objeto de desejo, posso me apropriar da experiência alheia e elaborar uma intervenção de fundamentação psicanalítica. Mas, impossibilitado de compreender o sentido vivencial de minha experiência através de explicações neurocientíficas ou evolucionistas, não me é possível elaborar uma intervenção clínica viável por essas abordagens.

A experiência depressiva, compreendida como deficiência de certos neurotransmissores, não pode ser esclarecida em seu sentido vivencial para o planejamento terapêutico de uma atitude renovada e mais saudável por parte do paciente. Aquilo que é explicativo para a Biologia não o é para o psicólogo na clínica. A psicoterapia exige o esclarecimento da experiência pela própria experiência.

Na introdução e no primeiro capítulo da tese, delimito o problema apenas no campo da experiência. Comprometi-me a sempre me pautar pelo dado fenomenológico, mas sem me restringir ao fenomenologicamente discernível. Pois meu projeto era o de trabalhar a

experiência *in natura* e esclarecê-la dela retirando as consequências corretas e analisando-a por perspectivas diversas. Contudo, trabalhando dessa maneira seu sentido vivencial, nem sempre é possível restringir-se ao fenomenologicamente discernível, por muito do sentido assim revelado ainda poder estar sendo vivido inconscientemente.

Logo, o dado fenomenológico *bruto* deveria ser resolvido apenas pelo dado fenomenológico *refinado*, apesar da ressalva de esse refinamento poder não ser fenomenologicamente discernível a todos. Isso não significa invalidar *a priori* o trabalho científico ou outras abordagens filosóficas; significa, ao invés, invalidá-los como abordagens disponíveis apenas para *esta* proposta de trabalho, qual seja, a de esclarecer a temporalidade estritamente dentro dos limites do que pode ser refinado pelo desenvolvimento da *consciência* sobre a experiência temporal. Nada impede a outras propostas de pesquisa sobre a temporalidade fazer amplo uso das ciências naturais e demais abordagens filosóficas disponíveis. Não apenas reconheço a validade desse esforço como o incentivo. Mas, dentro da proposta delimitada na introdução e no primeiro capítulo, estas vias encontravam-se desde o início bloqueadas a mim.

E não me sendo possível apoiar-me na ciência, também não me foi possível apoiar-me na narrativa de acordo com a qual a consciência apareceu como um evento espaço-temporalmente localizado num mundo de natureza inorgânica previamente dado. Obrigado a dar conta da temporalidade apenas pela análise da consciência em primeira pessoa, precisei mergulhar profundamente no estudo da *experiência* objetiva, por ser a temporalidade parte essencial do assim denominado “mundo real”. E não encontrando resguardo na tese do mundo inorgânico previamente dado, fui obrigado a abandonar nossos paradigmas convencionais sobre a “realidade”, por mim reunidos sob a alcunha de “realismo abstrato”.

Esquemas Adicionais

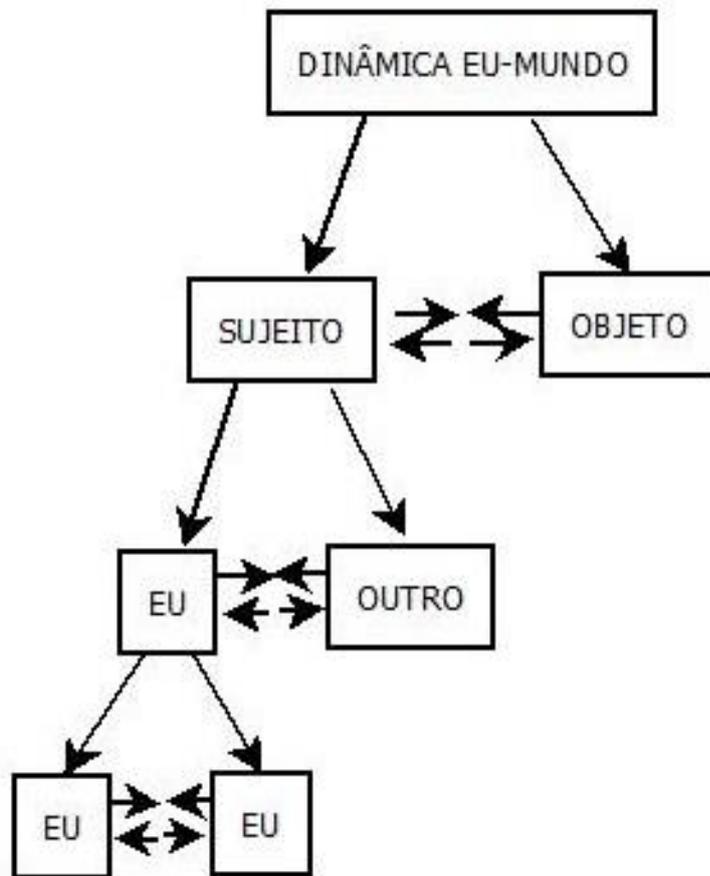


Figura 14

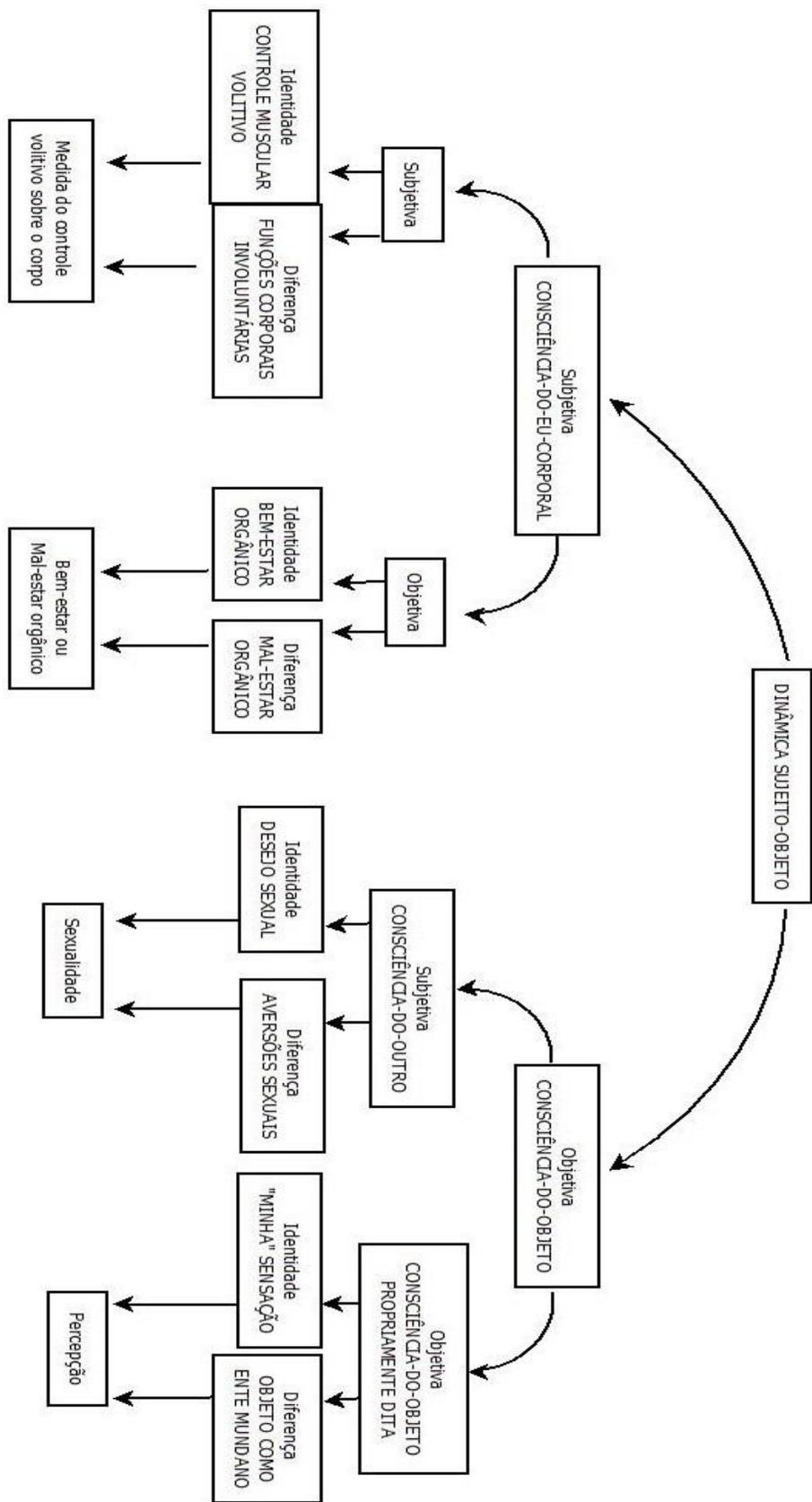


Figura 15

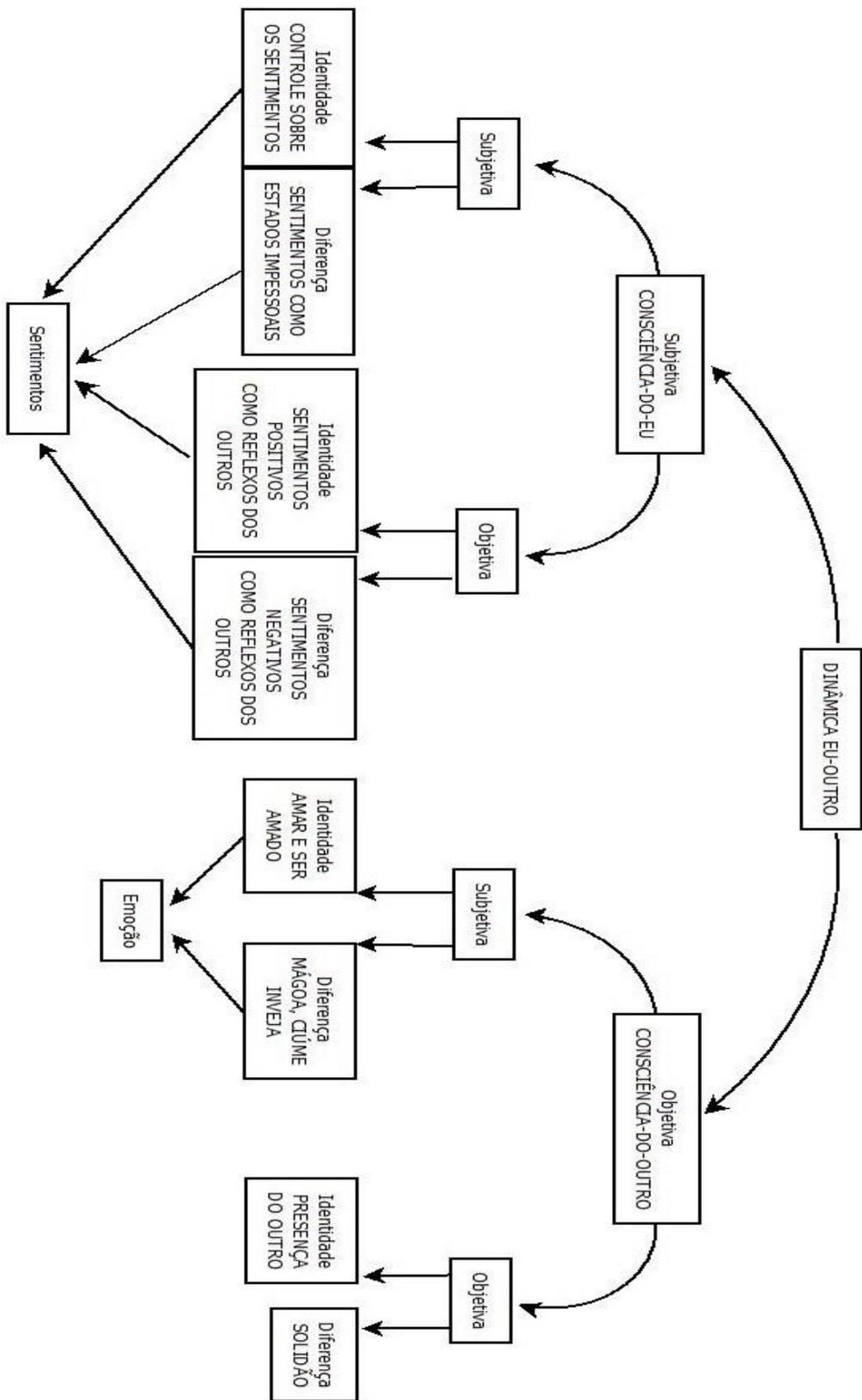


Figura 16

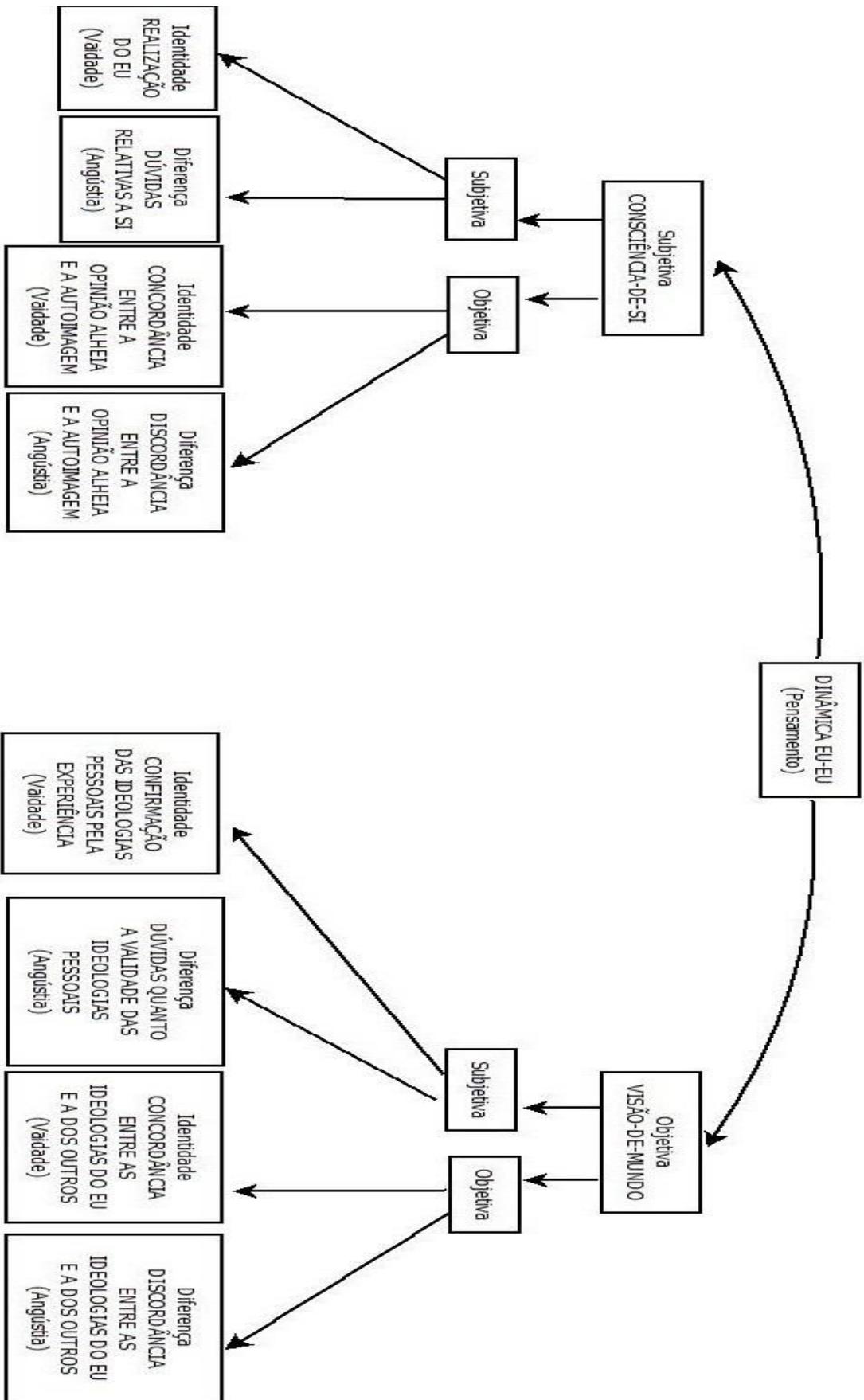


Figura 17

A CONSCIÊNCIA DO TEMPO

(ENVOLTA PELO PASSADO E PELO FUTURO VIVIDOS)

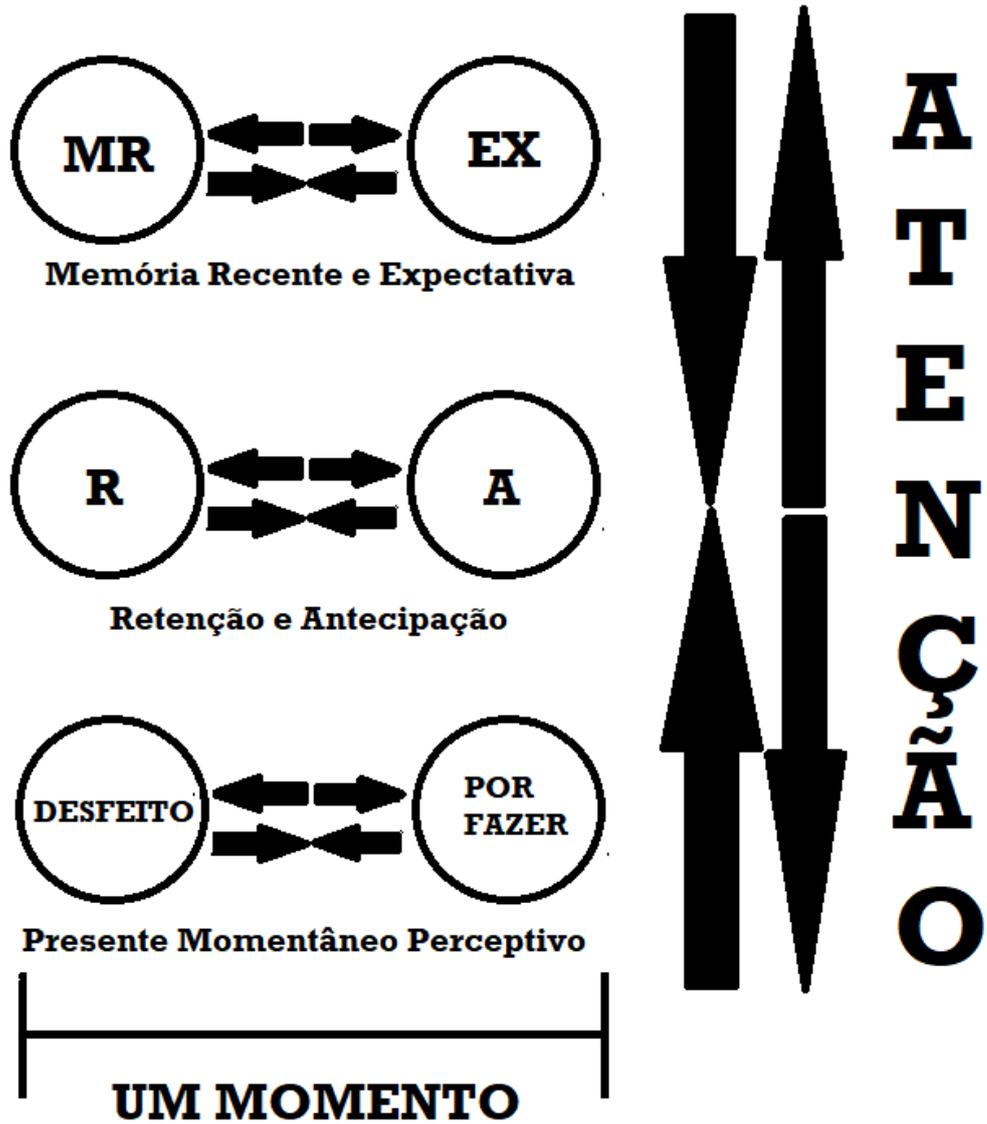


Figura 18

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária

BROAD, C. D. (1938), *An Examination of McTaggart's Philosophy*, Volume II, Livro 1, Cambridge University Press

BROAD, C. D. (1923), *Scientific Thought*, Kegan Paul

DAINTON, B. (2004), *Higher Order Consciousness and Phenomenal Space: Reply to Meehan*, em *Psyche* (10)1

DAINTON, B. (2000), *Stream of Consciousness*, Routledge: London and New York

DAINTON, B. (2003), *Time in Experience: Reply to Gallagher*, in *Psyche*, (10)1

DAINTON, B. (2004), *Unity in the Void: Reply to Revonsuo*, in *Psyche* (10)1

FOSTER, J. (1982), *The Case for Idealism*, Routledge & Kegan Paul: London, Boston, Melbourne and Henley

FOSTER, J. (1991), *The Immaterial Self*, Routledge: London and New York

FOSTER, J. (1979), "In Self-Defense", in: *Perception and Identity*, editado por G. F. MacDonald, Cornell University Press: Ithaca, New York

HUSSERL, E. (1991), *On The Phenomenology of The Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Translated by John Barret Brough, Kluwer Academic Publishers

JAMES, W. (1890), *The Principles of Psychology*, New York: H. Holt and Company

Bibliografia Secundária

AGOSTINHO (1973), *Confissões*, Editora Abril; São Paulo

ALLPORT, D. A. (1968), *Phenomenal Simultaneity and The Perceptual Moment Hypothesis*, *British Journal of Psychology*, 59

ARANTES, Ana Karina Leme, DOMENICONI, Camila, MELLO, Érik Luca de, *Memória* in: MOREIRA, M. B. & HÜBNER, M. M. C. (2012), *Fundamentos de Psicologia: Temas Clássicos de Psicologia sob a Ótica da Análise do Comportamento*, Guanabara Koogan

BASS, L. (1979), *A Quantum-Mechanical Mind-Body Interaction*, *Foundations of Physics* 5, p.159

BEANLAND, HUNKIN, KEELER, PORRILL, PORTER, POT, STONE and WOOD, *When Is Now? Perception of Simultaneity* (2001), University of Southern Maine, Portland, Maine

BENNETT, M. R., HACKER, P. M. S, (2012) *Fundamentos Filosóficos da Neurociência*, Lisboa: Instituto Piaget

BENOVSKY, J. (2013), *The Present Vs. The Specious Present*, in: *The Review of Philosophy and Psychology* 4, Number 2, pp. 193-203

BOHM, David, KRISHNAMURTI, Jiddu (1995), *A Eliminação do Tempo Psicológico*, São Paulo: Cultrix

BREGMAN, S. Albert, CAMPBELL, Jeffrey, *Primary Auditory Stream Segregation and Perception of Order in Rapid Sequences of Tones* (1971), *Journal of Experimental Psychology*, Vol. 89, No. 2, 244-249

BROAD, C. D. and DOBBS, H. A. C (1951), *The Relation Between the Time of Psychology and the Time of Physics. Part I*, *The British Journal for the Philosophy of Science* 2, pp.122-141.

BROWN, W. Scott (1995), *Time, Change, and Motion: The Effects of Stimulus Movement on Temporal Perception*, *Perception & Psychophysics*, 57 (1), pp.105-116

BROUGH, John (1972), *The Emergence of Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness* in: *Man and World*, vol:5 fasc:3 pp. 298-326

BURDICK, A. (2017), *Why Time Flies: A Mostly Scientific Investigation*. New York: Simon & Schuster

CALLENDER, C. (org.) (2011), *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, Oxford: Oxford University Press

CARRUTHERS, Peter (2015), *The Centered Mind: What The Science of Working Memory Shows Us About The Nature of Human Thought*, Oxford University Press

CHURCHLAND, Paul (2004), *Matéria e Consciência: Uma Introdução Contemporânea à Filosofia da Mente*. São Paulo: Unesp

CULBERTSON, J. T. (1963), *The Minds of Robots*, Urbana: University of Illinois Press

DA SILVA, Georges, HOMENKO, Rita, *Budismo: Psicologia do Autoconhecimento*, São Paulo: Pensamento

D'ESPAGNAT, Bernard (1979), *The Quantum Theory and Reality*, *Scientific America*, Nov. 1979, p.158

DEWITT, B., GRAHAN, N. (1973), *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*, Princeton: Princeton University Press

DYKE, H., BARDON, A. (org.) (2013), *A Companion to The Philosophy of Time*, Oxford: Wiley-Blackwell

FINKELSTEIN, David (1972), *The Space-Time Code*, Physical Review 5D no.12. p.2922

FREUD, Anna (2006), *O Ego e os Mecanismos de Defesa* (1936), Porto Alegre: Ed. Artmed

FREUD, Sigmund (1996), *A Interpretação de Sonhos*, Editora Imago: Rio de Janeiro

FREUD, Sigmund (1996), *O Caso de Schreber*, in: Volume XII da Edição *Standard* das Obras Completas de Freud. Rio de Janeiro: Imago

FREUD, Sigmund (1996), *O Inconsciente*, in: Volume XIV da Edição *Standard* das Obras Completas de Freud. Rio de Janeiro: Imago

FREUD, Sigmund (1996), *Repressão*, in: Volume XIV da Edição *Standard* das Obras Completas de Freud. Rio de Janeiro: Imago

GALLAGHER, Shaun (1979), *Suggestions Towards a Revision of Husserl's Phenomenology of Time-Consciousness* in: *Man and World*, vol:12 fasc:4 pp.445-64

GALLESE, Vittorio (2011), *Neuroscience and Phenomenology* in: *Phenomenology and mind*, pp. 34-47

HANNA, Robert (2006), *Kant, Science, and Human Nature*, Oxford University Press

HOWARD, Scott Alexander, *Nostalgia* (2012), in: "Analysis", volume 72, número 4

HOHWY, PATON, PALMER (2016), *Distrusting the Present*, in "Phenomenology and Cognitive Sciences 15, Number 3", pp. 315-35

JAMES, W. (1995), *Does consciousness exist?*, in *Selected Writings*, London: Everyman

JUNG, C. G. (1997), *Estudos Experimentais*, Vozes: Petrópolis

JUNG, C. G. (1998), *Sincronicidade: Um Princípio de Conexões Acausais* in: *Obras Completas de C. G. Jung Vol. VIII*, Petrópolis: Vozes, p.437

KANT, Immanuel (2000), *Crítica da Razão Pura*, São Paulo: Nova Cultural

KARDEC, Alan (2014), *O Livro dos Espíritos*. Ed. FEB

LAPLANCHE, Jean (1997), *Vocabulário da Psicanálise/Laplanche e Pontalis*, trad. Pedro Tamen, São Paulo: Martins Fontes

LEIBNIZ, G. (1979), *Tratado de Metafísica* in: *Newton e Leibniz - Os Pensadores*, Abril Cultural

LISPECTOR, Clarice (2016), *Todos os Contos*, Rocco

MCTAGGART, John (1908), *The Unreality of Time*, in: *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*", 17(68), pp. 457-74, tradução de César Shirmer dos Santos, "A Irrealidade do Tempo" (2014), *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 55, n. 130, pp. 747-64

MERLEAU-PONTY, M. (2011) *Fenomenologia da Percepção* (1945), São Paulo: Martins Fontes

MOLE, Christopher (2008), *Attention and Consciousness*, in: *Journal of Consciousness Studies*, 15, No. 4, pp. 86-104

MELLOR, D.H. (1998), *Real Time II*, London: Routledge

NÖE, Alva (2012), *Varieties of Presence*, Harvard University Press

NOË, Alva (2007), *The Critique of Pure Phenomenology*, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6 (1-2):231-245

OAKLANDER, L., N. (2004), *The Ontology of Time*, New York: Prometheus

ONATE, Alberto Carlos (2010), *Consciência Imaginativa, Fantasia e Método em Husserl*, *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 347-78, jul./dez. 2010

POCKETT, S. (2003), *How Long is "Now"?*, *Phenomenology and the Specious Present*, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2: 55-68.

POIDEVIN, R. (2007), *The Images of Time: An Essay on Temporal Representation*, Oxford: Oxford University Press

POPPER, Karl (2007), *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: Cultrix

RATCLIFFE, Matthew (2006), *Phenomenology, Neuroscience, and Intersubjectivity*, in "A Companion to Phenomenology and Existentialism", Blackell Publishing

ROMDENH-ROMLUC, Komarine (2011), *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*, London and New York: Routledge

RUSSELL, Bertrand (1915), *On The Experience of Time*, *The Monist*, Volume 25, mês de abril

RUSSELL, Bertrand (1921), *The Analysis of Mind*, Watchmaker Publishing

RUSSELL, B., *Physics and Experience*, The Henry Sidgwick Lecture Delivered at Newnham College, Cambridge. 11, 10, 1945. (1946. Cambridge University Press. p. 26. Price 1s. 6d.)

SHOROEDER, Timothy (2004), *Three Faces of Desire*, Oxford University Press

SARTRE, Jean-Paul (2014), *O Ser e o Nada* (1943), Petrópolis: Vozes

SCHOPENHAUER, Arthur (2014), *O Mundo como Vontade e Representação*, Rio de Janeiro: Contraponto

SIMONS, Daniel, CHABRIS, Christopher (1999). *Gorillas in our Midst: Sustained Inattentive Blindness for Dynamic Events*, in: "Perception", volume 28. p.1059-74

SKINNER, B. F. (1961). *The Concept of Reflex in The Description of Behavior*, in B. F. Skinner (Ed.), *Cumulative Record: A Selection of Papers* (2ª ed., pp. 319-346). New York: Appleton-Century-Crofts. (Trabalho original publicado em *Journal of General Psychology*, 5, p. 427-458, 1931)

TOBEN, Bob (2006), *Espaço-Tempo e Além: Rumo a Uma Explicação do Inexplicável*, São Paulo: Cultrix

ZAHAVI, Dan (2003), *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press: NY

ZAHAVI, Dan (2007), *Perception of Duration Presupposes Duration of Perception - or Does it? Husserl and Dainton on Time*, *International Journal of Philosophical Studies*, vol 15, iss.3 p.453-71]

WILBER, Ken (2002), *Psicologia Integral: Consciência, Espírito, Psicologia, Terapia*. São Paulo: Cultrix