

concluir que não só a espacialidade, mas também a temporalidade é provisoriamente suspensa nas atividades do espírito. Tal interpretação envolve toda a nossa vida espiritual em uma aura de misticismo e estranhamente desconsidera exatamente o que há de comum na experiência em si. A constituição de um "presente que dura" é "o ato habitual, normal, banal do nosso intelecto"⁵, realizado em qualquer tipo de reflexão, seja quando ela tem como objeto as ocorrências comuns do dia-a-dia, seja quando a atenção se concentra em coisas eternamente invisíveis, que ficam de fora da esfera do poder humano. A atividade do espírito sempre cria para si mesma *un présent qui dure*, uma "lacuna entre o passado e o futuro."

(Aristóteles, ao que parece, foi o primeiro a mencionar essa suspensão do movimento do tempo em um presente que dura; e isso, é interessante notar, em sua discussão sobre prazer, *hedone*, no livro X da *Ética a Nicômaco*. "O prazer", ele diz, "não está no tempo. Pois o que se dá em um Agora é um todo" — não há movimento. E uma vez que, segundo ele, a atividade de pensar, "maravilhosa em pureza e certeza", era a "mais prazerosa" de todas as atividades, fica claro que ele estava falando do Agora imóvel,⁶ que viria a ser mais tarde o *nunc stans*. Para ele, o mais sensato de todos os grandes pensadores, este parece ter sido um momento de êxtase tão grande quanto o dos místicos medievais, só que Aristóteles seria, é claro, o último a se deixar levar por extravagâncias históricas.)

Disse anteriormente que as atividades do espírito, e especialmente a atividade do pensamento, sempre estão "fora de ordem" quando vistas da perspectiva da continuidade incólume de nossos negócios no mundo das aparências. A cadeia de "agoras" aí desenrola-se inexoravelmente, fazendo com que se compreenda o presente como unindo precariamente passado e futuro: no momento em que tentamos defini-lo, ele já é ou um "não mais" ou um "ainda não". Desse ângulo, o presente que dura se parece com um "agora" prolongado — uma contradição em termos —, como se o ego pensante fosse capaz de esticar o momento, produzindo, assim, uma espécie de habitat espacial para si. Mas essa aparente espacialidade de um fenômeno temporal é um erro causado pelas metáforas que usamos habitualmente na terminologia que trata do fenômeno do Tempo. Como nos diz Bergson, o primeiro a descobrir isso, são todos termos "tomados de empréstimo à linguagem espacial. Se desejamos refletir sobre o tempo, é o espaço que responde." Assim, "a duração é sempre expressa como extensão"⁷, e o passado é entendido como algo que fica atrás de nós, o futuro fica em algum lugar à nossa frente. A razão para preferir a metáfora espacial é óbvia: para nossas atividades cotidianas no mundo, sobre as quais o ego pensante pode refletir, mas nas quais ele não está envolvido, precisamos de medidas de tempo; e só podemos medir o tempo medindo distâncias espaciais. Mesmo a distinção comum entre justaposição espacial e sucessão temporal pressupõe um espaço estendido no qual a sucessão se deve dar.

Estas considerações preliminares — e de modo algum satisfatórias — sobre o conceito de tempo parecem-me necessárias em nossa discussão sobre o ego volitivo, porque a Vontade, se é que ela existe — e uma quantidade desconfortável

de grandes filósofos que nunca duvidaram da razão ou do espírito sustentaram que a Vontade não passa de uma ilusão —, é obviamente o nosso órgão espiritual para o futuro, do mesmo modo que a memória é o nosso órgão espiritual para o passado. (A estranha ambivalência da língua inglesa, na qual *will* como auxiliar designa o futuro enquanto o verbo *to will* indica volições, atesta em realidade nossas incertezas quanto a esses assuntos.) Em nosso contexto, o problema básico com a Vontade é que ela não lida simplesmente com coisas que estão ausentes de nossos sentidos e que precisam se fazer presentes através do poder de re-presentation do espírito, mas lida também com coisas, visíveis e invisíveis, que absolutamente nunca existiram.

No momento em que voltamos nosso espírito para o futuro, não estamos mais preocupados com "objetos", mas sim com *projetos*, e não importa se eles são formados espontaneamente ou como reações antecipadas a circunstâncias futuras. E assim como o passado apresenta-se ao espírito sempre com o aspecto de certeza, a característica principal do futuro é sua incerteza básica, por mais alto que seja o grau de probabilidade a que se possa chegar em uma previsão. Em outras palavras, estamos lidando com coisas que nunca foram, que ainda não são e que podem muito bem nunca vir a ser. Nosso Testamento, nossa Última Vontade, preparado para o único futuro sobre o qual podemos estar seguros com razão, a saber, nossa própria morte, mostra que a necessidade da Vontade de querer não é menos forte do que a necessidade que a Razão tem de pensar; em ambos os casos, o espírito transcende suas próprias limitações naturais, seja por fazer perguntas irrespondíveis, seja por projetar-se em um futuro que, para o sujeito volitivo, jamais será.

Aristóteles lançou as bases para uma tomada de posição da filosofia em relação à Vontade; e, através dos séculos, a solidez dessas bases resistiu a testes e desafios da maior importância. Segundo Aristóteles,⁸ todas as coisas que podem ser ou não ser, que aconteceram, mas que poderiam não ter acontecido, são por acaso, *kata symbebekos* — ou, na tradução latina, são por acidente ou contingência —, em contraposição àquilo que necessariamente é como é, que é e não pode não ser. Este último, que Aristóteles chamou "*hypokeimenon*", subjaz a tudo que é acrescentado por acaso, isto é, a tudo o que não pertença à própria essência — como a cor é acrescentada a objetos cuja essência é independente de tais "qualidades secundárias". Os atributos que podem ou não se juntar ao que subjaz a eles — seu *substrato* ou *substância* (as traduções latinas para *hypokeimenon*) — são acidentais.

Pouca coisa é mais contingente do que atos voluntários, os quais — supondo-se uma vontade livre — poderiam todos ser definidos como atos que sei muito bem que poderia ter deixado de fazer. Uma vontade que não é livre é uma contradição em termos — a não ser que se entenda a faculdade da volição como um órgão executivo, meramente auxiliar para o que quer que o desejo ou a razão tenham proposto. No quadro dessas categorias, tudo o que acontece no campo dos assuntos humanos é acidental ou contingente ("*prakton d'esti to endechomenon kai allos echein*", "o que vem a ser através de uma ação é aquilo que poderia também