

# A crítica de Norbert Elias à dicotomia entre tempo físico e tempo social<sup>1</sup>

Norbert Elias' Critique of the Dichotomy between  
Physical Time and Social Time

EUGÊNIO REZENDE DE CARVALHO\*

**Resumo:** Esse artigo constitui uma síntese de um estudo mais amplo sobre o conceito de tempo do sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990). Aborda especificamente sua crítica à dicotomia entre tempo físico e tempo social – uma divisão conceitual que, segundo esse autor, seria decorrente da antítese entre tempo objetivo e tempo subjetivo, gerada por sua vez no dualismo inerente às tradições filosóficas e epistemológicas do objetivismo e do subjetivismo. Esse texto explora, em suma, os fundamentos do conceito eliasiano de tempo – que integraria o que ele denominou de dimensão simbólica da consciência ou da experiência humanas –, enquanto uma proposta alternativa possível às conceituações dicotômicas, antitéticas e dualistas que têm tradicionalmente predominado nos estudos sobre o tempo empreendidos pelas diversas áreas do conhecimento.

**Palavras-chave:** Norbert Elias. Tempo. Tempo físico. Tempo social. Dicotomia filosófica e epistemológica.

**Abstract:** This essay summarizes a broader study about the concept of time by the German sociologist Norbert Elias (1897-1990). It specifically addresses his critique of the dichotomy between physical time and social time – a conceptual division that, according to this author, would be the result of the antithesis between objective and subjective times which, in its turn, has been produced in the dualism inherent to the philosophical and epistemological traditions of objectivism and subjectivism. In short, this work examines the foundations of Elias' concept of time – which would include what he called the symbolic dimension of consciousness or human experience –, as a possible alternative proposal to the dichotomous, antithetical, and dualistic conceptualizations that have traditionally prevailed in the studies undertaken about time by different areas of knowledge.

---

<sup>1</sup> A investigação que resultou na presente publicação recebeu o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

\* Doutor em História pela Universidade de Brasília (UnB) e professor da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: eugeniodecarvalho@gmail.com

**Keywords:** Norbert Elias. Time. Physical time. Social time. Philosophical and epistemological dichotomy.

## A controvérsia filosófica em torno da natureza objetiva ou subjetiva do tempo

Diante da partilha do saber, ao longo da história, em diferentes domínios ou torrões disciplinares, a impressão é de que coube basicamente à filosofia – dos pré-socráticos aos pensadores do século XX – a prerrogativa de reflexão a respeito do tempo, não obstante a importância concedida ao tema pelas ciências físico-naturais, sobretudo a partir do assentamento dos perfis paradigmáticos da ciência moderna. Desse modo, ao longo de mais de dois milênios, incontáveis filósofos se aventuraram, desde os mais variados horizontes, à interminável reflexão sobre a problemática temporal. Em tais empresas, foi inevitável o enfrentamento de dificuldades, impasses e dilemas de toda classe, com frequência invencíveis, que derivam do exame desse “objeto”, o qual o estudioso do tempo J. T. Fraser designou de “estranho familiar”.<sup>2</sup>

Contudo, uma rápida leitura de algumas obras representativas – enquanto sínteses ou levantamentos – das abordagens filosóficas do tempo é mais do que suficiente para identificar a ocorrência de uma cisão capital, assaz recorrente, que aparta em campos inconfundíveis duas grandes correntes ou tradições, aparentemente opostas e inconciliáveis, quando se trata da natureza *objetiva* ou *subjetiva* do tempo. De uma parte, a abordagem que evoca um tempo ligado ao tempo da natureza ou do mundo, ao tempo cosmológico ou físico; de outra, a abordagem que pleiteia um tempo associado ao tempo da consciência ou do espírito – ou da alma –, ao tempo psicológico ou fenomenológico, ou ainda, ao tempo vivido. Em geral, duas posições que tenderam a se excluir mutuamente, de modo que, para cada uma delas, o seu tempo seria o único tempo real.

A origem dessa disjuntiva filosófica relativa à natureza objetiva ou subjetiva do tempo é tradicionalmente situada nos cotejos realizados entre os posicionamentos de Aristóteles – para quem o tempo encontrava-se associado ao movimento, enquanto “o número do movimento, segundo o antes e o depois” – e de Santo Agostinho – que colocou o tempo na esfera da *alma*, como uma

<sup>2</sup> FRASER, Julius Thomas. *Time, The Familiar Strange*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1987, passim.

distensão da alma – *distentio animi* –, a partir da ideia de um presente dilatado que reuniria o passado e o futuro, respectivamente, na forma de memória e expectativa.<sup>3</sup> Em razão de tal origem é que se costuma qualificar como *física* ou *cosmológica* a análise filosófica do tempo aristotélica e como *psicológica* a agostiniana, transformando muitas das vezes o “debate” Aristóteles *versus* Santo Agostinho na representação simbólica da própria controvérsia em questão. Não por acaso, inúmeros daqueles que investigaram a problemática da natureza objetiva ou subjetiva do tempo viram-se compelidos a retomar criticamente esse “debate” entre Aristóteles e Santo Agostinho, como é o caso, por exemplo, do clássico estudo do filósofo Paul Ricoeur.<sup>4</sup>

Dessa maneira, os “movimentos dos corpos celestes” e a “alma” se tornaram, respectivamente, conforme tais interpretações, os elementos privilegiados de identificação do tempo, de onde ele emanaria. Conforme o filósofo e historiador polonês, Krzysztof Pomian,

Quem quer que pense que o tempo é percebido, que se oferece à intuição sensorial, não pode deixar de considerá-lo – sob pena de contradição – se não idêntico, pelo menos indissolivelmente unido aos movimentos visíveis – nesse caso, o melhor candidato ao papel de tempo seria o movimento da esfera celeste. Ao contrário, quem quer que pense que o tempo não se deixa apreender senão mediante a intuição intelectual, é forçado – sob pena de contradição – a identificá-lo com a atividade da alma.<sup>5</sup>

A perspectiva objetivista, após as formulações pioneiras de Platão e Aristóteles, atingiu seu ápice com a publicação, em 1687, dos *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, de Isaac Newton, que se converteu em seu principal paradigma. O físico inglês, embora numa abordagem contraditoriamente de viés metafísico, definiu um “tempo absoluto, verdadeiro e matemático, por si mesmo e da sua

<sup>3</sup> Em verdade, a associação aristotélica do tempo com o movimento – sem, entretanto, uma identificação plena – já havia sido evidenciada no *Timeu* de Platão, para quem o tempo era “a imagem móvel da eternidade”, ideia que certamente Aristóteles herdou de seu mestre. No entanto, em ambos, inversamente ao que pensava Santo Agostinho, o tempo era algo exterior à alma. Ressalte-se que, no caso das reflexões sobre o tempo encontradas na *Física* de Aristóteles, há também vestígios de uma via psicológica, pois a correlação do tempo com um “número”, enquanto “medida”, deveria pressupor um sujeito medidor. Cf. ARISTÓTELES. *Física*. Livro IV (10-14). Tradução de William de Siqueira Piauí. Disponível em: <<http://producaom.wikidot.com/anexo-3-13-fisica-de-aristoteles-livro-iv>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul. *Tiempo del alma y tiempo del mundo. El debate entre Agustín y Aristóteles*. In: \_\_\_\_\_. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Traducción de Agustín Neira. México, DF: Siglo XXI Editores, 1996. p. 643-661.

<sup>5</sup> POMIAN, Krzysztof. *El orden del tiempo*. Madrid: Júcar Universidad, 1990. p. 284.

própria natureza, sem relação com qualquer coisa externa, que flui uniformemente...”<sup>6</sup> Uma reorientação apreciável no âmbito de tal vertente teria lugar a partir de 1905, com a publicação da primeira parte da Teoria da Relatividade – Especial ou Restrita – de Albert Einstein, que substituiria a ideia newtoniana de um tempo absoluto – assim como as de espaço, simultaneidade ou movimento absolutos – pela de um tempo relativo, dependente do sistema de referência adotado; tese que, entretanto, não contradiria a essência da perspectiva objetivista.<sup>7</sup>

Já a corrente subjetivista, por seu turno, teve seguramente nas formulações originais das *Confissões* de Santo Agostinho<sup>8</sup> – do final do século IV – a sua principal referência paradigmática, que viria a influenciar um enorme contingente de filósofos até a época contemporânea. As teses em favor da existência de um tempo como unicamente vivido, ou de um tempo psicológico, que se propagaram nos séculos seguintes, revelaram, em vários aspectos, notáveis heranças agostinianas, com a tendência à substituição progressiva dos conceitos de *alma* e de *espírito* pelo de *consciência*. A partir das últimas décadas do século XX, reapareceriam algumas das principais expressões filosóficas dessa corrente subjetivista, que procurariam, por diferentes caminhos e propósitos, distinguir ou mesmo contrapor claramente um tempo das vivências – ou um tempo como experiência vivida – de um tempo físico ou cosmológico, muitas vezes negando até mesmo a existência real desse último. Seus principais nomes seriam, entre outros, os dos filósofos Edmund Husserl, Henri Bergson, Gaston Bachelard e Martin Heidegger.

Contudo, não queremos dizer que as classificações das abordagens filosóficas do tempo tenham se restringido à divisão entre *objetivistas* e *subjetivistas*. O filósofo espanhol José Ferrater Mora, por exemplo, considerou que as teorias antigas e modernas acerca do tempo poderiam ser divididas basicamente em *absolutistas* e *relacionistas*, sendo que na época contemporânea haveria um quadro mais diversificado em que se destacariam as abordagens fenomenológicas e metafísicas – a maioria vinculando o tempo à *experiência vivida*.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> NEWTON, Sir Isaac. Princípios matemáticos. In: *Newton Leibniz*. 2ª ed. Tradução de Carlos Lopes de Mattos et al. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 8. (Col. Os Pensadores).

<sup>7</sup> Conquanto os avanços alcançados nas últimas décadas no âmbito da Física Quântica têm colocado paulatinamente em questão uma série de pressupostos desse tempo objetivo, a partir do reconhecimento dos diferentes comportamentos da matéria quando se considera as dimensões microfísica ou macrofísica.

<sup>8</sup> AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 3ª ed. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os Pensadores).

<sup>9</sup> FERRATER MORA, José. Tempo. In: *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira

Já o filósofo italiano Nicola Abbagnano distinguiu três abordagens filosóficas fundamentais do tempo: a que considera o tempo como *ordem mensurável do movimento*, que normalmente reduz o tempo à *causalidade*; a que define o tempo como *movimento intuído*, que normalmente reduz o tempo à consciência ou à alma (destaque para o tempo vivido); e, por último, a abordagem metafísica heideggeriana – que concebe o tempo como *estrutura de possibilidades*.<sup>10</sup> Por seu turno, a filósofa Mafalda Maria Blanc faz referência à classificação das doutrinas do tempo em *realismo exagerado*, *idealismo subjetivo* e *realismo moderado*.<sup>11</sup> De qualquer forma, apesar das distintas nomenclaturas e critérios de agrupamento, essas tipologias ainda evidenciam elementos da disjunção entre objetivismo e subjetivismo. Apenas o filósofo espanhol Sixto J. Castro, tentando se afastar da hipótese dicotômica, ofereceu uma tipologia um pouco mais elaborada, com 11 diferentes conceitos de tempo (*aiônico ou eiônico, cósmico, cronológico, sagital, transcendental, psicológico, fenomenológico, narrativo, existencial, sagrado-histórico, sociológico*).<sup>12</sup>

A polêmica relativamente à objetividade ou subjetividade do tempo seria ainda reforçada pela maneira diversa com que objetivistas e subjetivistas têm em conta o grau de realidade outorgado a cada um desses tempos. De acordo com o filósofo contemporâneo francês André Comte-Sponville,

Na perspectiva realista, pressupõe-se que o tempo subjetivo não é um tempo “real”, mas uma mera elaboração da consciência, que nela se expressa como a unidade de passado, presente e futuro; enquanto o tempo objetivo é considerado sempre com o foco no agora.<sup>13</sup>

Destarte, em termos agostinianos, o enfoque idealista ou fenomenológico considera que, ao não haver consciência instantânea ou puramente atual, sem memória ou antecipação, o presente se mostraria sempre prolongado ou distendido em direção ao passado e ao futuro, de modo que, seguindo o espanhol Mario Toboso Martín,

el tiempo, con sus partes inherentes, no existiría como algo “en el mundo”, sino únicamente como algo “en la consciencia” o, como diría San Agustín, “en el alma”. Así, desde el punto de vista de la fenomenología, lo que el realismo entiende por

e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 671-685.

<sup>10</sup> ABBAGNANO, Nicola. Tempo. In: *Dicionário de Filosofia*. 4ª ed. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 944-948.

<sup>11</sup> BLANC, Mafalda Faria. *Metafísica do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 154.

<sup>12</sup> CASTRO, Sixto J. *La trama del tiempo*. Salamanca: San Esteban, 2002, passim.

<sup>13</sup> COMTE-SPONVILLE, André. ¿Qué es el tempo? Barcelona: Andrés Bello, 2001. p. 35-36.

tempo del mundo no sería más que una objetivación abusiva del tiempo de la conciencia que refleja la cualidad proyectiva de la misma.<sup>14</sup>

Daí se deduz que, em contrapartida, de acordo com o enfoque realista, tal projeção e dilatação da consciência em direção ao passado e ao futuro, por meio da memória e da expectativa, seriam estranhas ao mundo objetivo, não passando de ilusões colocadas pela consciência. Com isso, conforme sintetizou Sixto J. Castro,

... se planteaba un problema aparentemente insalvable: la existencia de dos tiempos inconmensurables entre sí, de tal modo que quien, desde una perspectiva reduccionista, afirmase que el único tiempo real era el de la física, debía tratar el tiempo fenomenológico bien como una ilusión, o bien estaba obligado a mostrar cómo éste procedía de aquél y conservaba de sus orígenes esa especie de realidad imperfecta que nos resignamos a conferirle a fin de no encontrarnos en desacuerdo flagrante con la experiencia común. Igualmente, quien rechazase la realidad del tiempo de la física, había de restituírsela de una forma u otra, reintroduciendo subrepticamente la pluralidad de tiempos.<sup>15</sup>

Conforme se conceda prevalência à análise realista ou à fenomenológica, a consciência emergiria como depositária de um tempo subjetivo ilusório, no primeiro caso, ou como geradora ativa do tempo, no segundo. O ponto de discórdia entre ambos os enfoques residiria, assim, para além das características do tempo psicológico – que parece abarcar todos os aspectos no conceito habitual de tempo –, na possibilidade ou não de se apontar a existência de um *tempo objetivo* do mundo, independente do sujeito, em cuja consciência se forjaria o *tempo subjetivo*.<sup>16</sup>

Assim, foram múltiplas as maneiras pelas quais essa polêmica filosófica em torno da natureza objetiva ou subjetiva do tempo se desdobrou e passou a ser expressa, por intermédio principalmente do emprego de diferentes pares conceituais dicotômicos, como *tempo quantitativo* e *tempo qualitativo*, *tempo real* e *tempo imaginário*, *tempo da ciência* e *tempo da consciência*, *tempo natural*

<sup>14</sup> TOBOSO MARTÍN, Mario. El tiempo en la filosofía. In: VALENCIA GARCÍA, Guadalu (coord.) *El tiempo en las Ciencias Sociales y las Humanidades*. México, DF: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Coordinación de Humanidades, 2009. p. 18-19.

<sup>15</sup> CASTRO, Sixto J. *La trama del tiempo*. Salamanca: San Esteban, 2002. p. 15-16.

<sup>16</sup> Cf. TOBOSO MARTÍN, Mario. El tiempo en la filosofía. In: VALENCIA GARCÍA, Guadalu (coord.) *El tiempo en las Ciencias Sociales y las Humanidades*. México, DF: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Coordinación de Humanidades, 2009. p. 19.

e tempo cultural, tempo cósmico e tempo vivido, *chronos* e *kairos*, tempo físico e tempo social etc.<sup>17</sup>

Diante do exposto, o problema que se coloca é se ainda restaria espaço para alguma alternativa possível de conexão e de articulação entre os tempos objetivo e subjetivo, da natureza e da consciência, cosmológico e fenomenológico ou, em outras palavras, entre os tempos físico e social. Expresso de modo mais amplo: seriam natureza e consciência humana – cada qual com seu conceito correspondente de tempo – dois mundos realmente paralelos, irremediavelmente independentes e desvinculados entre si? E, caso se suponha haver algum tipo de relação entre esses tempos – e que não seja apenas de antagonismo e refutação recíproca –, haveria ainda lugar para alguma alternativa que fosse além de uma mera relação de justaposição, de imposição hierárquica ou de superposição?<sup>18</sup> Poderia haver algum tipo de “ponte” entre esses tempos, conforme pensou Paul Ricoeur, quando postulou a existência de um tempo histórico como um terceiro tempo, que ligaria o tempo cósmico e o tempo vivido?<sup>19</sup> Ou então, reproduzindo a questão levantada por José Carlos Reis,

Se a ideia de tempo se revela em descrições contraditórias no interior dessas perspectivas, se o tempo pode ser pensado como permanência e mudança, ser e não ser, presença e ausência, continuidade e descontinuidade, reversibilidade e irreversibilidade, eternidade e finitude, por que ele não poderia ser pensado como exterior e interior, natureza e consciência?<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Há que se ressaltar alguns estudos mais recentes sobre o tempo – como os dos filósofos espanhóis Sixto J. Castro e Mario Toboso Martín, do filósofo francês André Comte-Sponville e da socióloga mexicana Guadalupe Valencia García – que, de certa forma, por diferentes caminhos e perspectivas, tentaram e têm tentado se afastar dessas dicotomias.

<sup>18</sup> O historiador brasileiro José Carlos Reis sustentou a tese de que os tempos cosmológico, biológico, psicológico e coletivo parecem emergir uns dos outros, nessa ordem, numa superposição, sem meramente se justaporem. Segundo ele, “As condições cosmológicas possibilitam a emergência da vida biológica, que possibilita a emergência da vida humana psicológica e coletiva. O tempo coletivo é, portanto, impensável sem a condição anterior do tempo psicológico individual, que é impensável sem a condição anterior do tempo biológico, que é impensável sem as condições cosmológicas. Baseando-se nesse raciocínio, o tempo cosmológico impor-se-ia aos outros tempos e ao tempo da consciência, em particular.” Em seguida, afirmou que “se essa articulação entre os níveis parece razoável, ela não resolve, entretanto, o problema da articulação entre o tempo da natureza e o tempo da consciência. Há um momento, que é desconhecido, em que há uma ruptura...”. REIS, José Carlos. *Tempo, História e evasão*. Campinas, SP: Papirus, 1994. p. 71.

<sup>19</sup> RICOEUR, Paul. Entre el tiempo vivido y el tiempo universal: el tiempo histórico. In: \_\_\_\_\_. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Traducción de Agustín Neira. México, DF: Siglo XXI Editores, 1996. p. 783-816.

<sup>20</sup> REIS, José Carlos. *Tempo, História e evasão*. Campinas, SP: Papirus, 1994. p. 61.

É a partir dessa problematização inicial que este artigo se propõe a explorar o conceito de tempo do sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990), com ênfase em sua crítica à dicotomia entre tempo físico e tempo social – uma divisão conceitual que, segundo esse autor, seria decorrente da antítese entre tempo objetivo e tempo subjetivo, gerada por sua vez no dualismo inerente às tradições filosóficas e epistemológicas do objetivismo e do subjetivismo.

### A crítica de Elias às interpretações filosóficas dualistas do tempo

As bases teórico-filosóficas e, destacadamente, epistemológicas da investigação de Elias sobre o tempo podem ser buscadas principalmente em seus clássicos *O Processo Civilizador*<sup>21</sup> (especialmente o primeiro volume dessa obra, publicada originalmente em 1939) e *A sociedade dos indivíduos* (as duas primeiras partes, escritas em décadas anteriores à publicação desse livro em 1987); assim como em *Envolvimento e alienação* (1983), em suas entrevistas e notas biográficas (publicadas pela primeira vez em 1984 e posteriormente reunidas e transformadas em livro) e, sobretudo, em *The Symbol Theory* (1989), o último livro publicado por Elias antes de sua morte, ainda sem tradução para o português (traduzido ao espanhol sob o título *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, edição de 1994). As referências de Elias – diretas ou indiretas – à problemática conceitual do tempo foram raras em suas primeiras obras, embora um pouco mais frequentes em seus últimos estudos.

Todavia, indubitavelmente, a mais importante fonte de investigação do conceito de tempo de Norbert Elias é constituída basicamente de uma série de ensaios reunidos e publicados em 1984 no livro *Über die zeit*<sup>22</sup> (*Sobre o tempo*,

<sup>21</sup> Na introdução de seu livro em coautoria com Eric Dunning, *The Quest for Excitement* – de 1985, mas publicado no Brasil somente em 1992, sob o título *A busca da excitação* –, Elias esclareceu alguns vínculos importantes de seu estudo sobre o tempo com suas investigações anteriores acerca do processo de civilização, notadamente no que se refere aos sentidos das mudanças no uso do tempo, tanto na esfera social quanto no âmbito físico do universo, como meio de orientação e de regulação da conduta humana. Cf. ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. *A busca da excitação*. Tradução de Maria Manuela Almeida e Silva. Lisboa: Difel, 1992. p. 44.

<sup>22</sup> A primeira parte dos manuscritos desses ensaios foi redigida em inglês e publicada em holandês na revista *De Gids*, entre 1974 e 1975, sendo que o restante foi escrito diretamente em alemão, quando da publicação em forma de livro, em 1984, de todo o conjunto desses 46 ensaios apenas numerados – incluindo a tradução ao alemão da primeira parte. O conteúdo do livro *Sobre o tempo* foi, muito provavelmente, quase todo ditado por Elias aos seus assistentes, assim como praticamente todos os seus textos produzidos da década de 1980 em diante, em virtude da precariedade de sua visão. Não obstante o empenho de alguns editores no sentido de minimizar



edição brasileira de 1998). É com a publicação desse livro que Elias entraria definitivamente no debate filosófico sobre o caráter do tempo. Logo na sua introdução, o autor esclareceu o propósito desse livro, o qual seria oferecer elementos para uma interpretação do tempo que abrisse caminho “entre as alternativas filosóficas tradicionais do subjetivismo e do objetivismo...”<sup>23</sup>

Em sua análise da problemática temporal, Elias partiu de um primeiro pressuposto básico segundo o qual um dos entraves para a compreensão da essência do tempo – que contribuiriam para reforçar o seu caráter enigmático – seria a forma com que esse conceito vinha sendo tratado no âmbito das abordagens das filosofias tradicionais, bem como na esfera das teorias do conhecimento a elas associadas. No centro da longa polêmica filosófica sobre o tempo, ele identificou a existência de *duas posições diametralmente opostas*.

De um lado, estariam aqueles que sustentam que o tempo “constitui um dado objetivo do mundo criado”, um elemento da “ordem eterna da natureza”, do mesmo caráter de qualquer outro objeto físico, diferindo apenas por não ser perceptível. Segundo Elias, essas concepções objetivistas, que teriam começado a perder força a partir do início da era moderna, tinham o físico inglês Isaac Newton como o seu representante mais eminente. De outro lado, colocavam-se aqueles para quem o tempo seria certa maneira de apreender conjuntamente os eventos que “se assentam numa particularidade da consciência humana, ou, conforme o caso, da razão ou do espírito humanos”. Para esses últimos, o tempo precederia qualquer experiência dos homens.<sup>24</sup> Eles seriam os

partidários de um “tempo” correspondente a uma estrutura universal da consciência humana, ou do “Dasein”, de tal modo que os homens podiam e deviam, simultaneamente, em toda parte e sempre da mesma forma, efetuar a síntese dos acontecimentos em termos de tempo, independentemente de qualquer aprendizagem e antes de qualquer experiência de um objeto. Segundo essa hipótese, o “tempo” – quer o consideremos em si ou relacionado com o espaço – é uma maneira de ordenar os acontecimentos que se acha “inscrita” no homem, um componente de suas faculdades racionais, uma propriedade imutável da consciência ou da existência humanas.<sup>25</sup>

Em outras palavras, tal abordagem se limitaria a afirmar que o tempo, enquanto uma forma inata de experiência ou uma síntese a priori, seria um o problema, o caráter excessivamente reiterativo e a insuficiente organização de algumas dessas obras devem-se sobremaneira a esse fato.

<sup>23</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 27.

<sup>24</sup> Id. *Ibid.*, p. 9, 99.

<sup>25</sup> Id. *Ibid.*, p. 99.

dado não modificável da natureza dos homens. Para Elias, essa concepção, embora sob uma forma menos sistemática, pareceu ter prevalecido sobre a teoria oposta e, apesar de suas remotas raízes em Descartes, ela teria encontrado sua expressão mais autorizada no filósofo alemão Immanuel Kant.<sup>26</sup>

Abstraindo aqui a controversa questão da classificação da ideia kantiana de tempo como “objetivista” ou “subjetivista”, o fato é que essas duas perspectivas, de acordo com Elias, conteriam uma hipótese comum: ambas apresentam o tempo como um dado natural. Num dos casos, tratava-se de “um dado ‘objetivo’, independente da realidade humana”; no outro, de “uma simples representação ‘subjetiva’, enraizada na natureza humana”.<sup>27</sup> E, assim, a partir dessa análise inicial, Elias esclareceu seu posicionamento, afirmando que o conceito de tempo

não remete nem ao decalque conceitual de um fluxo objetivamente existente nem a uma forma de experiência comum à totalidade dos homens, e anterior a qualquer contato com o mundo. O tempo não se deixa guardar comodamente numa dessas gavetas conceituais onde ainda hoje se classificam, com toda a naturalidade, objetos desse tipo.<sup>28</sup>

Conforme nosso autor, haveria uma polarização clara entre as duas opiniões relativas ao tempo, cada qual apoiada num determinado pressuposto epistemológico: num extremo, aquela que transformava o tempo numa propriedade dos *objetos* e, no outro, a que fazia dele uma propriedade de *sujeitos* conhecedores, – e, em geral, individualmente considerados. O que elas tinham em comum era que ambas supunham que sua noção particular do tempo era *universal*, independente de época histórica, faixa etária ou ainda de qualquer aprendizagem humana.<sup>29</sup>

O problema todo é que, consoante o enfoque eliasiano, desde Descartes aos existencialistas do século XX, teria prevalecido entre os grandes pensadores da era moderna a visão de um homem *associal*, sob aparências ora naturalistas, ora metafísicas, chegando até a ideia de um sujeito *acósmico*, cuja

<sup>26</sup> Conforme Elias relata em suas notas autobiográficas, sua inconformidade com a tese do *a priori* kantiano já tinha sido expressa em sua tese de doutorado, defendida em 1924 – fato que gerou inclusive o rompimento de suas relações com o seu então orientador, o professor de filosofia neokantiano Richard Höningwald (1875-1947). Cf. ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 101.

<sup>27</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 10.

<sup>28</sup> Id. *Ibid.*, p. 11-12.

<sup>29</sup> Id. *Ibid.*, p. 101.

vida parece independente do universo físico. A concepção de tempo que Elias defendeu em sua obra se baseou numa nova imagem desse homem, na qual o homem individual já não ocuparia o lugar central, e sim um homem integrado à natureza, à sociedade, ao universo como um todo.<sup>30</sup> A teoria sociológica de Elias, aplicada ao estudo do tempo, apoiou-se numa teoria do saber e do conhecimento segundo a qual o objeto desse saber não seria mais o indivíduo, mas o “fluxo incontável das gerações” ou “a evolução da humanidade”.<sup>31</sup> Para ele, uma das missões centrais da sociologia seria atender a “essa necessidade de fazer o indivíduo sair desse isolamento em seu pensamento e ao mesmo tempo de integrá-lo em um modelo conceitual que inscreve o indivíduo na cadeia das gerações, em uma sucessão”.<sup>32</sup>

Diante da pergunta sobre se o tempo era uma propriedade dos objetos ou dos sujeitos, Elias sustentou que as dificuldades de se encontrar uma resposta eram derivadas do fato de a questão estar mal formulada. O ponto de partida da interrogação estaria equivocado. Por isso o tempo continuava sendo um enigma – termo do qual um dos sentidos filosóficos corresponde exatamente a um problema impossível de ser revolvido, por se encontrar mal colocado.<sup>33</sup>

Formulada dessa maneira, capciosa e sutilmente, a pergunta pressuporia a divisão do mundo entre *sujeito* e *objeto*, como se existisse um *interno* e outro *externo*.

Os dois conceitos – “sujeito” e “objeto” – que, no interior de um mesmo e único processo cognitivo remetem simplesmente a uma indissolúvel correlação funcional entre o homem e a natureza, ou entre o homem e ele mesmo, são travestidos pelo discurso filosófico em duas existências independentes, separadas entre si por um abismo espacial intransponível. No uso da linguagem filosófica, o mundo está “fora” e o saber, “dentro”.<sup>34</sup>

A representação exigida para a compreensão do tempo não seria constituída, nesse sentido, por *homem* e *natureza*, enquanto dois dados

<sup>30</sup> Id. *Ibid.*, p. 25-26.

<sup>31</sup> Id. *Ibid.*, p. 27.

<sup>32</sup> ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 111.

<sup>33</sup> A propósito, foi Wittgenstein quem afirmou que uma resposta que não pudesse ser expressa suporia uma questão que tampouco poderia ser expressa. Assim, para esse filósofo, o *enigma* não existiria. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução e apresentação de José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional / Edusp, 1968, *passim*.

<sup>34</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 100.

autônomos, mas sim pelos “homens no âmago da natureza”.<sup>35</sup> Não seria, portanto, uma representação reduzida a uma cópia fiel do fluxo objetivo do mundo físico e, tampouco, uma representação forjada por um homem *isolado*, totalmente à margem das suas relações com a natureza e com os outros seres humanos.

## O problema da essência dicotômica das teorias tradicionais do conhecimento

A principal dificuldade para a compreensão do tempo – e que está na base da crítica eliasiana à dicotomia entre tempo físico e tempo social – residiria, de acordo com Elias, na tendência geral verificada em certa tradição das teorias do conhecimento e do saber de enfocarem o mundo e procurarem interpretá-lo a partir de um conjunto de pares dicotômicos decorrentes da divisão desse mundo em *sujeitos e objetos* – partes estáticas que existiriam de forma independente entre si –, formando a clássica antinomia gnosiológica. Ao tratar desse tema em seu livro *A sociedade dos indivíduos* (1987), Elias afirmou que, apesar da existência de algumas posições intermediárias, de determinadas soluções conciliatórias e ainda de certas tentativas de síntese, os posicionamentos em torno dessa longa discussão epistemológica teriam girado, basicamente, em torno da seguinte questão:

será que os sinais que o indivíduo recebe através dos sentidos são inter-relacionados e processados por uma espécie de mecanismo inato, chamado “inteligência” ou “razão”, de acordo com leis mentais comuns a todas as pessoas, eternas e preexistentes à experiência, ou será que as ideias formadas pelo indivíduo com base nesses sinais simplesmente refletem as coisas e as pessoas tais como são, independentemente de suas ideias?<sup>36</sup>

Tal tradição fragmentadora do mundo seria, dessa forma, responsável pela existência e permanência das oposições entre *homem – sociedade, cultura – e natureza* e, por consequência, entre as áreas do conhecimento que se dedicam, respectivamente, ao estudo desses *objetos*. Conforme veremos adiante, essa seria também a raiz do surgimento e manutenção da divisão conceitual entre *tempo social e tempo físico*.

<sup>35</sup> Id. *Ibid.*, p. 12.

<sup>36</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro e revisão técnica e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 94.

A propósito, cumpre ressaltar aqui uma das características do conjunto da obra de Elias, que se constitui num dos pilares de toda a sua teoria sociológica, bem como do seu posicionamento ante os problemas de fundo do conhecimento. Trata-se da forma peculiar com que ele tendeu a abordar os problemas filosóficos, epistemológicos e sociais a partir de uma crítica contundente – chegando a ser extremamente reiterativa – às concepções dicotômicas e não processuais de mundo, às formas de pensar segundo as quais o mundo somente poderia ser concebido adequadamente como uma infinidade de antíteses, como essas do tipo *sujeito-objeto*, *sociedade-natureza*, *indivíduo-sociedade*, *ciências humanas-ciências naturais* e *tempo social-tempo físico*. Um problema que ele assim resumiu, em seu livro sobre a teoria do símbolo:

Ninguém parece ter pesquisado, no entanto, se a representação simbólica do mundo na forma de uma infinidade de antíteses estacionárias é realmente a melhor maneira de representá-lo, tal como ele realmente é. Um exame mais detalhado permitiria descobrir, rapidamente, que nenhuma antítese pode representar adequadamente seu objeto material sem uma síntese complementar e, na maioria dos casos, sem uma síntese processual. A antítese natureza-cultura pode nos servir de exemplo.<sup>37</sup>

Para Elias, em sua época, o conceito *natureza* era determinado, em grande parte, pela maneira com que o saber acadêmico, em razão de sua intensa especialização, acabou por dividir o universo entre *natureza* e *sociedade* ou, mais especificamente, pela forma e pelo significado atribuído a esse conceito pelas chamadas ciências físicas ou da natureza.<sup>38</sup> Mas essas ciências interessam-se, segundo ele,

apenas por um setor limitado do universo. Restringem-se a certos patamares de integração do universo físico e excluem de seu campo de investigação

<sup>37</sup> ELIAS, Norbert. *Teoría del símbolo*. Un ensayo de antropología cultural. Richard Kilminster (ed.). Traducción de José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Ediciones Península, 1994. p. 87. Desse modo, conforme Elias, nenhuma representação simbólica adequada poderia prescindir de uma síntese, predominantemente processual, que complementasse a antítese: tal procedimento sintético consistiria em buscar nos opostos antitéticos seus elementos de identidade ou de unidade.

<sup>38</sup> Os conceitos de *universo* e de *natureza* têm sido empregados aqui, assim como de resto também na obra eliasiana, quase que de forma indistinta, como sinônimos. Entretanto, em que pese tal proximidade, o próprio Elias chamou a atenção para o fato de que o conceito de universo tenderia a incluir, mais do que o de natureza, os seres humanos. Mas essa não seria a única distinção: ao contrário do conceito de natureza, que transmitiria uma imagem global estacionária do mundo em que vivemos, o de universo encaixaria mais facilmente no marco de um processo, ou seja, tender-se-ia a se caracterizar o universo como *universo em evolução*. ELIAS, Norbert. *Teoría del símbolo*. Un ensayo de antropología cultural. Richard Kilminster (ed.). Traducción de José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Ediciones Península, 1994. p. 88.

os patamares superiores, propriamente humanos, de integração, como se eles não pertencessem à “natureza”. Se quisermos compreender isso a que se chama “natureza”, entretanto, será preciso levarmos em conta o fato de que os seres humanos, que representam um nível altíssimo – talvez o mais alto – de integração e diferenciação, surgiram do universo físico. Numa palavra, teremos de incluir no conceito de natureza a capacidade que ela tem de produzir, no curso de processos cegos, não apenas reatores de hélio ou desertos lunares, mas também seres humanos.<sup>39</sup>

Dessa forma, tal ruptura conceitual produzida entre *natureza* – enquanto campo de estudo das ciências físicas –, e *sociedades humanas* – campo de estudo das ciências sociais ou humanas – teria criado a ilusão de um universo dividido em dois, segundo as linhas divisórias dos diferentes campos de especialização do conhecimento ou das ciências.<sup>40</sup> A origem dessa ilusão estaria no fato de, ao empreenderem suas reflexões e observações, os homens

haverem aprendido a tomar distância da natureza a fim de estudá-la – a se distanciar mais dela que deles mesmos. Na representação deles, o maior distanciamento e autodisciplina exigidos para explorar o sistema dos fenômenos inanimados transformaram-se na ideia de uma distância realmente existente entre eles mesmos, os sujeitos, e a “natureza” como sistema dos objetos.<sup>41</sup>

Tal conceituação segregadora, criticada por Elias, acabaria por cristalizar uma concepção segundo a qual *natureza* e *sociedade* seriam dois campos não apenas existencialmente diferentes, mas também – e isso é fundamental – *antagônicos* e *irreconciliáveis*, visão que terminaria limitando o estudo e a compreensão das relações entre tais campos, ao se criar um abismo existencial entre eles.<sup>42</sup> Conforme nosso autor, a humanidade, a sociedade ou a

<sup>39</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 12.

<sup>40</sup> Id. *Ibid.*, p. 12, 70.

<sup>41</sup> Id. *Ibid.*, p. 93; ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Vol. 1. 2ª ed. Tradução de Ruy Jungmann e revisão, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011. p. 236.

<sup>42</sup> Algo parecido ocorreria no que tange às relações entre a noção de indivíduo e os conceitos de sociedade e natureza, acabando por reduzir a sociedade a um “círculo de estranhos no qual o indivíduo se integraria, por assim dizer, por acaso”; e a natureza a um “mundo de objetos externos ao indivíduo”, como se indivíduo e sociedade tivessem uma existência independente – com frequência o primeiro considerado como “real” e o outro como “irreal” –, em vez de dois aspectos diferentes do mesmo ser. Cf. ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 26 e ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Vol. 1. 2ª ed. Tradução de Ruy Jungmann e revisão, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011. p. 227.

cultura não seriam “menos ‘naturais’ nem menos integrantes de *um único e mesmo* universo do que os átomos ou as moléculas”.<sup>43</sup> Em sua crítica ferrenha a esse tipo de dualismo, Elias acaba convergindo aqui para uma espécie de visão monista do universo que poderia sugerir, sob certos aspectos, alguma semelhança com o monismo de Espinosa, filósofo para quem os planos físico e mental seriam apenas modos ou atributos de uma substância única<sup>44</sup>.

Para o sociólogo alemão, seria como se no mundo atual estivéssemos presos e nos servindo de uma estrutura conceitual que fixa uma linha demarcatória bastante clara e impermeável entre os planos de integração física, biológica, social e individual, edificando a imagem de um mundo dividido em setores hermeticamente fechados e opostos entre si.

Enquanto o axioma de um universo dividido for considerado evidente será efetivamente impossível dominar o problema da relação entre os níveis de realidade “naturais” – termo que, no uso linguístico atual, designa sobretudo os patamares “físicos” de integração, mas que certamente se aplica também aos patamares de integração “biológicos” – e os níveis “humanos” de integração do universo, isto é, “sociais” ou “experenciais”.<sup>45</sup>

A questão fundamental para Elias era, por conseguinte, que a reflexão sobre o tempo e o enfrentamento de sua problemática – e, acrescentaríamos, o esforço de superação da dicotomia cujo estudo nos toca aqui – deveria passar necessariamente pela correção de tal imagem e pelo reconhecimento da imbricação mútua e da interdependência entre *natureza, sociedade e indivíduo*. Deveria passar ainda pela aceitação, numa perspectiva talvez menos antropocêntrica, de que os grupos humanos estão situados dentro de um conjunto mais amplo do que o formado por eles: “o universo natural”.<sup>46</sup>

As pesquisas sobre o tempo seguiriam contidas caso fossem orientadas pela ótica dessa oposição conceitual, já que, segundo a análise eliasiana, os problemas do tempo não se deixariam enquadrar nos compartimentos em que se dividiam as disciplinas científicas e tampouco nos nichos do aparelho conceitual dos

<sup>43</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 70-71.

<sup>44</sup> A propósito, em sua Carta XXX a Oldenburg, Espinosa disse que os homens, assim como os outros seres, não passavam de uma parte da natureza, embora ele confessasse sua ignorância sobre como cada uma dessas partes se combinava com o todo, como ela se ligava às outras. Cf. SPINOZA, Baruch. *Epistolario*. Buenos Aires: Colihue, 2007, passim.

<sup>45</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 79.

<sup>46</sup> Id. *Ibid.*, p. 13, 17.

homens, muito embora Elias reconhecesse que seu estudo sobre o tempo, além de outros que ele se propunha a realizar, poderia contribuir para restabelecer certa consciência da “interdependência entre ‘natureza’ e ‘sociedade’”, ou ainda, certa consciência da “unidade na diversidade que é o universo”.<sup>47</sup>

Em suma, de acordo com Elias, enquanto continuássemos explorando as dimensões física e social do universo independentemente uma da outra, ou ainda, em outras palavras, enquanto não víssemos “o surgimento e desenvolvimento das sociedades humanas como um processo que se desenrola *no interior* do vasto universo alheio ao homem”, o mistério do tempo continuaria sem solução.<sup>48</sup>

### A divisão dicotômica do tempo em tempo físico e tempo social

Vimos como, na interpretação de Elias, a dificuldade maior de se definir claramente o caráter do tempo decorria da prevalência de uma perspectiva filosófico-epistemológica que tendia a dividir conceitualmente o mundo em sujeito e objeto, homem – sociedade, cultura – e natureza etc., conferindo-lhes uma existência independente e estabelecendo assim um abismo entre os *objetos* – e, por consequência, os *territórios* – das ciências sociais ou humanas, de um lado, e os das ciências físicas ou naturais, de outro.<sup>49</sup> Cabe-nos agora analisar o impacto ou o desdobramento dessa divisão conceitual de alcance mais vasto no que respeita ao estudo do tempo e da sua divisão dicotômica em

<sup>47</sup> Id. *Ibid.*, p. 72. A operação de determinação do tempo, para Elias, não se deixaria conceber a partir de uma representação que estabelecesse tal divisão: “ela repousa, simultaneamente, em processos físicos – não importando que sejam moldados pelos homens ou independentes deles – e em observações capazes de abarcar, de reunir numa síntese conceitual aquilo que se apresenta numa sucessão, e não como um conjunto”. Id. *Ibid.*, p. 12.

<sup>48</sup> Id. *Ibid.*, p. 39.

<sup>49</sup> O inconformismo de Elias em relação a esse abismo entre os campos das ciências humanas e naturais e, conseqüentemente, a adoção de sua perspectiva transdisciplinar, teve muito a ver com a sua diversificada formação acadêmica como médico, filósofo e sociólogo. Conforme ele mesmo reconhece em suas notas biográficas, seus estudos de medicina, ou dos aspectos mais especificamente biológicos do homem, acabaram sendo decisivos para suas reflexões posteriores, tanto no âmbito da filosofia quanto da sociologia. Cf. ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 38-39, 99. Uma síntese da posição eliasiana a respeito da classificação e relação entre os diversos campos do conhecimento científico, na qual ele sugere um novo modelo multidimensional das ciências que facilite a colaboração interdisciplinar, é encontrada em ELIAS, Norbert. *Envolvimento e alienação*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Álvaro de Sá. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. p. 291-292.



*tempo físico e tempo social* – expressões conceituais que passaram a expressar a forma contemporânea da controvérsia filosófica em torno da essência objetiva ou subjetiva do tempo. Assim Elias concebeu os tempos físico e social:

Tomado no primeiro sentido, o “tempo” se apresenta como um aspecto da “natureza física”, como uma das variáveis imutáveis que os físicos medem e que desempenham seu papel nas equações matemáticas, consideradas como representações simbólicas das “leis” da natureza. No segundo sentido, o “tempo” tem o caráter de uma instituição social, de uma instância reguladora dos acontecimentos sociais, de uma modalidade da experiência humana – e os relógios são parte integrante de uma ordem social que não poderia funcionar sem eles.<sup>50</sup>

Para Elias, sob a ótica da sua sociologia do saber, tal divisão entre “tempo” físico e social pareceu estar intimamente vinculada ao avanço das ciências físicas. Na medida em que essas ciências se tornaram preponderantes, o “tempo físico” se converteu paulatinamente num protótipo do “tempo” em geral. Contudo, seguindo essa perspectiva – de longo prazo – de análise do processo histórico de determinação do tempo, esse “tempo físico” representaria uma ramificação relativamente tardia do “tempo social”, forjado a partir do momento em que uma cronologia centrada no mundo físico teria se separado da antiga cronologia, centrada no homem. O uso de relógios para a mensuração de processos puramente físicos teria se iniciado apenas com Galileu, no final do século XVI, numa época em que um instrumento tradicional de mensuração do tempo, como a clepsidra, ainda era preponderantemente uma escala de medida de cunho social, cujo foco eram os assuntos e processos estritamente humanos.<sup>51</sup>

Desse modo, de acordo com Elias, o surgimento do conceito de “tempo físico” a partir da matriz de um “tempo social” foi uma transformação que se deu paralelamente ao surgimento, nessa época, de uma nova função atribuída aos instrumentos de determinação do tempo construídos pelos homens: a função de medir o “tempo da natureza” – segundo o novo conceito de natureza que ia se

<sup>50</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 93.

<sup>51</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 85, 92-93. A imaginação inovadora de Galileu o teria levado, conforme Elias afirma, a modificar a função desse antigo instrumento, passando a utilizá-lo de forma mais sistemática como padrão de medida de processos físicos, em lugar de acontecimentos sociais. Daí teria nascido – concomitantemente à mudança correspondente no conceito de natureza – um novo conceito de tempo, o “tempo físico”, que se diferenciava do antigo conceito de tempo, mais unitário e centrado no ser humano. Id. *Ibid.*, p. 92.

formando, cada vez mais desprendido do homem. Em outras palavras, tal função visava à mensuração do “tempo” de um conjunto de fenômenos regulares representado por leis imutáveis; um tempo que se contrapunha, progressivamente, ao tempo dos homens, ou seja, ao tempo de um mundo social concebido como artificial, arbitrário e desprovido de estrutura e regularidade.<sup>52</sup>

A esse dualismo conceitual teria correspondido o estabelecimento de uma clara diferença hierárquica de estatuto e de valor entre as expressões “tempo da natureza” e “tempo social”, dando a impressão de que o primeiro tipo de tempo seria *real*, enquanto o segundo se reduziria a uma convenção *arbitrária*. A natureza afigurar-se-ia aos homens “como a própria encarnação da boa ordem e, por conseguinte, como ‘mais real’, em certo sentido, do que seu mundo social, aparentemente menos ordenado e mais exposto às contingências”<sup>53</sup>.

É por essa razão que, segundo o sociólogo, as teorias tradicionais do tempo foram elaboradas quase que exclusivamente pelos teóricos da Física ou pelos filósofos que lhes interpretavam, como se o tempo fosse “coisa dos físicos”, particularmente dos físicos teóricos. Enquanto isso, o “tempo social” teria sido desprezado como tema de pesquisas teóricas e como objeto da investigação científica, de modo que as questões sociológicas do tempo teriam ficado “sem cultivo na terra de ninguém que se estende entre as ciências naturais e as ciências sociais”<sup>54</sup>.

O problema decorrente dessa divisão entre “tempo físico” e “tempo social” é que ela nos colocaria diante do dilema sobre se a abordagem do tempo deveria tomar como referência a natureza *ou* a sociedade – como se existisse um tempo *interno* a esta e outro *interno* àquela. Elias respondeu categoricamente que essa seria uma falsa disjuntiva, pois esses “tempos” não existiriam *por si só* e, portanto, não poderiam ser investigados de forma independente. Tal separação seria um mero desdobramento ou reflexo da compartimentação do mundo em objeto e sujeito. Para ele, o enigma do tempo continuaria insolúvel

enquanto a cisão entre “natureza” e “sociedade”, e portanto, também entre “tempo físico” e “tempo social”, que é característica do atual estágio da evolução

<sup>52</sup> Id. *Ibid.*, p. 93.

<sup>53</sup> Id. *Ibid.*, p. 94.

<sup>54</sup> Id. *Ibid.* p. 38, 79, 94. Fato que, para Elias, contrastaria – ante o imenso desenvolvimento dos instrumentos de medição do tempo fabricados pelos homens das configurações sociais contemporâneas – com a progressiva autonomia e importância da determinação do tempo no âmbito do convívio social, sobretudo com a incorporação e fortalecimento crescentes da sua função de instrumento de orientação, regulação e coerção social. Id. *Ibid.*, p. 38, 94.

social, for compreendida como uma eterna cisão existencial, e enquanto, em consequência disso, o problema da relação entre os dois tipos de tempo permanecer inexplorado.<sup>55</sup>

Em suma, o grande entrave que fazia com que ainda persistisse o mistério do tempo, fomentando a controvérsia sobre o seu caráter, seria a ausência, nos esforços que visaram a sua compreensão, de uma *articulação* entre as noções em que o conceito mais geral de tempo se segmentou. As noções assim fragmentadas de “tempo físico”, “tempo biológico”, “tempo social” ou “experiençial”, seriam tradicionalmente colocadas lado a lado, numa mera justaposição, sem qualquer nível de unidade. Esses “tipos” de tempo estariam tão desconectados quanto as diversas ciências às quais eles se ligariam.<sup>56</sup>

Em razão do que vem sendo aqui exposto acerca da perspectiva eliasiana acerca da essência do tempo, bem como da sua análise das relações entre “tempo físico” e “tempo social”, torna-se necessário tecer uma observação quanto ao emprego da expressão “tempo social” no sentido de síntese categorial representativa do conceito de tempo de Norbert Elias.<sup>57</sup> Pelo que foi visto acima, fica evidente o sentido reducionista do uso de tal expressão, pois ela contraria a ênfase de Elias na *articulação* entre as diversas unidades – incluindo aí o “tempo social” – em que teria se dividido o conceito mais geral de tempo. Além disso, o tempo de Elias, mais do que social, era simbólico.

Da mesma sorte, impõe-se, no mínimo, a relativização de certa afirmação segundo a qual o tempo, segundo Elias, por não ser um dado objetivo e tampouco um dado subjetivo, seria um “dado social”.<sup>58</sup> O problema é que tal assertiva poderia sugerir uma divisão entre “dado social” e “dado não social”, o que levaria ao risco de se recair nas armadilhas das abordagens antitéticas rechaçadas pelo sociólogo alemão.<sup>59</sup> Afinal, não seria o tempo para Elias,

<sup>55</sup> Id. *Ibid.*, p. 94.

<sup>56</sup> Id. *Ibid.*, p. 79.

<sup>57</sup> Como, a título de exemplo, a utiliza RAUSCH, Dalva. Tempo, mecanismos e identidade social: Norbert Elias. *Revista Mediações* (UEL), vol. 15, p. 40-55, 2007. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/79687890/Tempo-Mecanismos-e-Identidade-Social-Norbert-Elias>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

<sup>58</sup> Como, por exemplo, o investigador Eduardo Vicente Navarro, para quem essa seria uma das teses eliasianas fundamentais que poderiam ser extraídas da análise do livro *Sobre o tempo*. Cf. VICENTE NAVARRO, Eduardo. La sociología del tiempo de Norbert Elias. *A parte rei*, n. 42, noviembre de 2005.

<sup>59</sup> O que Elias denominou como “dado social” parece não ter sido propriamente o tempo, mas, como ele próprio afirmou, a “autorregulação ‘temporal’ com que nos deparamos em quase todas as sociedades avançadas”, ao destacar que ela não é nem um dado biológico nem metafísico. Cf.

conforme foi visto, um dado natural e social? Conforme veremos adiante, o símbolo social constituído pelo tempo estaria intimamente conectado a circunstâncias “não sociais” que compõem as dimensões do universo físico.

### Em torno do conceito de tempo de Norbert Elias

Até aqui tratamos privilegiadamente, em certa medida, daquilo que o *tempo não é* ou do que obscurece a sua compreensão, segundo Norbert Elias. Cumpre agora tratar o lado, digamos, mais propositivo da sua abordagem do tempo. Se o tempo não era um dado objetivo do mundo natural, independente da realidade humana, nem um dado inato e inalterável da natureza dos homens, sob a forma de uma representação subjetiva naturalizada; se ele não era uma propriedade dos objetos ou dos sujeitos conhecedores; e, por fim, se o *tempo em si* não se encaixaria, ao menos comodamente, nas gavetas classificatórias conceituais dualistas do tipo *tempo objetivo* e *tempo subjetivo*, ou ainda, *tempo físico* e *tempo social* etc.; caberia então a pergunta: qual seria, afinal, a definição do tempo para Norbert Elias?

Em seu esforço de propor uma compreensão do tempo que abrisse caminho entre as alternativas filosóficas tradicionais do subjetivismo e do objetivismo, do nominalismo e do realismo, Elias deixou clara a necessidade, para tanto, de fornecer “elementos de interpretação dos símbolos sociais”. Nesse sentido, seu estudo acerca do tempo integrou uma investigação mais ampla – em parte realizada posteriormente à publicação de seu livro *Sobre o tempo* – que visou à elaboração de uma *teoria geral do símbolo*<sup>60</sup>, já que para ele o tempo seria um *símbolo relacional e socialmente comunicável*.<sup>61</sup>

Por essa razão, em conformidade com a teoria sociológica configuracional eliasiana,<sup>62</sup> os símbolos que pressupõem um alto nível de generalização ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 119.

<sup>60</sup> Assim, a investigação de Elias sobre o tempo, nas décadas de 1970 e 1980, motivou-o a desenvolver uma teoria mais geral a respeito dos símbolos, o que resultou na elaboração e publicação, em 1989, do seu livro *The Symbol Theory (Teoría del símbolo)*, uma fonte de fundamental importância para a compreensão de sua abordagem do tempo.

<sup>61</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 27.

<sup>62</sup> Nas traduções da obra de Elias costuma-se empregar a expressão *sociologia evolutiva* para designar a sua teoria sociológica configuracional, processual e de longo prazo. Há que se assinalar, entretanto, a distinção que ele procurou estabelecer entre os termos *evolução* e *desenvolvimento*, limitando o primeiro ao significado de símbolo dos processos biológicos de transmissão

e síntese, como é o caso do tempo, por serem resultantes de um longo processo social de aprendizagem e experiência, pertenceriam a um estágio relativamente avançado na evolução não apenas dos símbolos humanos, mas das instituições sociais correspondentes.<sup>63</sup> Daí o conceito atual de tempo requerer um vasto patrimônio social de saber acumulado, construído e transmitido – eventualmente aperfeiçoado – ao longo de gerações,<sup>64</sup> o que se torna mais claro quando o contrastamos com as noções de tempo utilizadas por nossos ancestrais ou pelos indivíduos de formações sociais mais simples. Em *Sobre o tempo*, podemos encontrar uma demonstração, recheada de exemplos, do processo de desenvolvimento – e não de progresso – da percepção humana do tempo ao longo da história; do processo de como o conceito de tempo, com o passar dos séculos, foi se modificando através das distintas civilizações até atingir o grau de complexidade que o caracteriza nas sociedades contemporâneas.

Vimos anteriormente que, ao analisar a antítese filosófica sobre a essência do tempo, Elias ressaltou que as duas posições antagônicas – objetivistas e subjetivistas – acabavam por apresentá-lo como um dado *natural*. Muitas das confusões e embaraços à compreensão do tempo teriam origem precisamente, de acordo com ele, nessa tendência a sua *naturalização*, ou seja, à naturalização de algo que, enquanto uma síntese conceitual e um símbolo social, *não é natural*, no sentido de independente dos seres humanos e de suas experiências com os outros homens e com o mundo não humano. Assim, segundo tal perspectiva, o enigma que envolve a ideia de tempo seria decorrente, em grande parte, do seu caráter simbólico e, conseqüentemente, das questões ligadas à própria linguagem. Conforme pensava Elias, grande parte do problema residiria no fato de empregarmos cotidianamente o termo *tempo* como *substantivo*, em lugar de verbo, o que acabava contribuindo para a sua reificação.

---

genética, e o segundo aos processos humanos não evolutivos de transmissão simbólica intergeracional, nas suas diversas formas. Cf. ELIAS, Norbert. *Teoría del símbolo*. Un ensayo de antropología cultural. Richard Kilminster (ed.). Traducción de José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Ediciones Península, 1994, p. 60, 68.

<sup>63</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 108.

<sup>64</sup> Um dos problemas das epistemologias tradicionais, segundo Elias, era exatamente que a maioria delas pouco dizia sobre a transmissão de conhecimento de pessoa a pessoa e praticamente nada a respeito da transmissão de conhecimento entre gerações. ELIAS, Norbert. *Teoría del símbolo*. Un ensayo de antropología cultural. Richard Kilminster (ed.). Traducción de José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Ediciones Península, 1994, p. 137.

Tais hábitos linguísticos de substantivação contribuiriam assim para distorcer a reflexão, fortalecendo “o mito do tempo como uma coisa de certo modo presente, existente, e, como tal, determinável e mensurável pelo homem, ainda que não se deixe perceber pelos sentidos”. Nesse sentido, tal problema se ligaria em grande parte ao caráter simbólico do tempo. Como os símbolos temporais, analogamente aos símbolos matemáticos, poderiam servir para relacionar sequências bastante diversas, teria se criado a falsa impressão de que o “tempo” existe, ou de que pudesse existir, independentemente de qualquer uma dessas sequências específicas e tangíveis. E quanto mais complexa e diferenciada a sociedade, maior seria tal impressão.<sup>65</sup>

Além de se constituir num símbolo social comunicável, uma síntese conceitual de alto nível, aquilo a que chamamos tempo se configuraria ainda, para Elias, uma espécie de *relação*, evidentemente que de cunho social e simbólico. Se o tempo é, assim, uma relação, seria mais vantajoso, para sua melhor compreensão, conforme a sugestão de Elias, se pudéssemos modificar os hábitos linguísticos e transformar o substantivo *tempo* em um verbo – em algo como *temporalizar* –, pois na realidade se trataria disso: de uma *ação* que visaria ao estabelecimento de comparações entre posições ou durações; mais do que uma *relação*, seria o ato de *colocar em relação* – nesse sentido, uma ação de *sincronizar*.

Dessa forma, Elias qualificou o tempo, entre outros aspectos, como um *símbolo puramente relacional*, da mesma categoria dos símbolos matemáticos, no sentido de que as relações que ele representa simbolicamente não remetem a um ou outro objeto ou acontecimento particular.<sup>66</sup> Assim concebido, esse conceito de tempo pôde ser aplicado a contínuos evolutivos de qualquer espécie – do cozimento de um ovo ao nascimento e desaparecimento das estrelas e galáxias –, bastando apenas que houvesse a padronização social de uma sequência que funcionasse como modelo, fosse ela de ordem física ou social.<sup>67</sup>

Ao reiterar a existência de inúmeros tipos de conceitos temporais – como *ano, mês, hora, antes, depois, mais cedo, mais tarde, agora, hoje, passado*,

<sup>65</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 37-38, 84.

<sup>66</sup> A título de exemplo, o símbolo representado pelo algarismo *quatro*, por si só, não significa nada se não é relacionado a um objeto específico, como em “quatro maçãs”. É justamente por essa razão que os símbolos matemáticos podem ser aplicados a inúmeros objetos diferentes, analogamente ao símbolo do tempo. Id. *Ibid.*, p. 107.

<sup>67</sup> Id. *Ibid.*, p. 107.

*presente, futuro* etc. –, Elias ressaltou que a distinção básica entre eles estaria relacionada com a inclusão ou não da experiência vivida no processo de conceituação. Embora reconhecendo a dificuldade de se construir uma tipologia adequada à diferenciação desses grupos de conceitos temporais, Elias acabou sugerindo o contraste entre conceitos “estruturais” e conceitos “ligados a uma experiência”. Ainda que tanto uns quanto outros representassem simbolicamente relações ou sínteses aprendidas, tais sínteses seriam de tipos diferentes. Apesar de ambos designarem o caráter anterior ou posterior dos eventos num *continuum* evolutivo, ao contrário dos outros conceitos temporais – como *mais cedo* e *mais tarde*, por exemplo –, os conceitos *passado, presente e futuro* constituiriam sínteses relativas a relações *não causais* entre tais eventos, ou, em outras palavras, eles formariam sínteses conceituais que incorporariam “certa maneira de *viver* as seqüências de acontecimentos”.<sup>68</sup>

Cabe ressaltar aqui que qualquer solução para o enigma do tempo exigiria, entretanto, de acordo com a abordagem sociológica de longo prazo adotada por Elias, que se levassem em conta as modificações no conceito de tempo, ou nos conceitos temporais – tanto os de caráter estrutural quanto os de caráter experiencial –, decorrentes dos diferentes níveis atingidos no desenvolvimento das formações sociais. Afinal, o tempo seria para ele um símbolo de origem humana como tantos outros e, portanto, não existiria de uma vez por todas: seu significado encontrar-se-ia continuamente em evolução, sempre se transformando no que é.<sup>69</sup>

E aqui chegamos, finalmente, ao ponto culminante do esforço de elaboração e síntese teórica que Norbert Elias empreendeu com o objetivo de oferecer uma abordagem que permitisse, segundo sua ótica, desfazer o aparente mistério acerca do caráter do tempo, gerado pela antítese filosófica entre subjetivismo e objetivismo, bem como pelas dicotomias dela decorrentes, intrínsecas às teorias tradicionais do conhecimento. Trata-se da sua ousada e complexa evocação de um universo de *cinco dimensões*.<sup>70</sup> Com o surgimento

<sup>68</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 66.

<sup>69</sup> Id. *Ibid.*, p. 106, 115.

<sup>70</sup> Elias demonstrou desde cedo um grande fascínio pelo tema mais geral das “dimensões” do universo e suas representações, o que certamente concorreu para a construção dessa alegoria pentadimensional. Numa viagem que fez à Florença, em 1925, em busca de informações sobre um círculo de pintores que ele chamou de “experimentais” – Masaccio e Uccello –, aos quais ele atribuiu o mérito de serem os primeiros a trabalhar com a perspectiva, Elias – conforme relatou em uma entrevista biográfica – se mostraria surpreso e admirado com o fato desses pintores

da realidade especificamente humana, uma quinta dimensão viria a se somar – embora não numa mera justaposição – às quatro dimensões do universo físico formadas pelo espaço e pelo tempo, a qual Elias denominou de dimensão da *experiência vivida* ou da *consciência*, ou ainda dos *símbolos socialmente aprendidos* – como é o caso do tempo – que servem aos humanos como meios de comunicação, orientação e identificação.<sup>71</sup>

O que Elias pretendeu destacar com seu modelo foi precisamente essa interconexão entre as cinco dimensões, de modo que o tempo seria algo integrante, sem qualquer contradição, tanto do universo pentadimensional quanto do universo quadridimensional. Assim, conforme ele, o que chamamos tempo designaria, por um lado, uma das dimensões constitutivas do universo físico quadridimensional, que representa a totalidade do mundo perceptível, no sentido de que “tudo o que é perceptível, inclusive a realidade humana, ocupa uma posição em cada uma das quatro dimensões formadas pelo espaço e pelo tempo”. Contudo, paralelamente, o tempo seria também um símbolo social e, enquanto tal, um “representante do mundo humano de cinco dimensões”.<sup>72</sup>

Praticamente tudo o que foi aqui dito a respeito da essência do tempo se aplicaria igualmente ao espaço, enquanto dimensão do universo físico e, simultaneamente, símbolo social forjado pela humanidade. O que o espaço é para a extensão o tempo é para a duração. Tempo e espaço representariam ambos uma síntese conceitual de alto nível, relações de ordem puramente posicional entre acontecimentos observáveis. A diferença é que enquanto o tempo remeteria a relações posicionais determinadas no interior de um fluxo, considerando seus deslocamentos e mudanças contínuos, o espaço remeteria a relações posicionais entre acontecimentos móveis com a abstração de seus movimentos e mudanças efetivas.

Por fim, essa imagem da quinta dimensão simbólica experiencial evocada por Elias revelou não apenas a essência do seu conceito de tempo – e de espaço –, como um símbolo social, mas, sobretudo, seu esforço de oferecer uma alternativa às conceituações antitéticas e dicotômicas que tendiam a dividir o tempo em objetivo e subjetivo, físico e social. Uma dimensão ainda pouco

---

terem conseguido, no início do século XV, representar um espaço tridimensional – ou seja, a realidade – em uma tela de duas dimensões. Cf. ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 50.

<sup>71</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 66-67.

<sup>72</sup> Id. *Ibid.*, p. 31.



investigada, segundo ele, que lamentou não apenas a carência e insuficiência de pesquisas relativas a essa dimensão “experencial” do real, aos estudos do “tempo vivido” – a essa dimensão propriamente humana e social – mas, principalmente, o fato de tais estudos ficarem facilmente entregues à esfera da especulação ou da metafísica, apontando como exemplo as abordagens de Bergson e Heidegger.<sup>73</sup> No livro *Envolvimento e alienação* (1983), ao reiterar seu compromisso com os estudos relativos a essa dimensão, ele afirmou que a sua sociologia configuracional se centraria exatamente sobre “uma imagem pentadimensional da pluralidade dos seres humanos que inclui os aspectos comportamentais quadridimensionais diretamente visíveis e o ‘vivencial’...”<sup>74</sup>

### Algumas observações sobre o possível “subjetivismo” filosófico de Norbert Elias

Seria possível se questionar até que ponto Norbert Elias teria conseguido se livrar dos esquemas conceituais tradicionais e, portanto, das antíteses que opõem tempo objetivo e tempo subjetivo. Se o seu distanciamento da abordagem objetivista é bastante nítido na conceituação do tempo, já as suas diferenças em relação à abordagem subjetivista não são tão simples ou tão claras. Conforme vimos no início desse texto, se a abordagem subjetivista tendia a situar o tempo na esfera do espírito ou da alma, sustentando um tempo subjetivo enquanto um tempo da consciência ou um tempo vivido, poder-se-ia perguntar em que medida Elias teria se apartado dela, já que seu conceito de tempo também se ligaria à experiência vivida ou à consciência. Sobretudo se considerarmos que, em lugar de um Santo Agostinho ou de um Bergson, ele tendeu a sugerir o exemplo de Kant como expressão da abordagem subjetivista, o que é bastante controverso<sup>75</sup> – aliás, o próprio Elias teria insistido na *naturalização* kantiana do tempo.

<sup>73</sup> Id. *Ibid.*, p. 68-69.

<sup>74</sup> ELIAS, Norbert. *Envolvimento e alienação*. Editor alemão: Michael Schröter. Tradução do inglês: Álvaro de Sá. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. p. 264.

<sup>75</sup> Segundo o filósofo espanhol José Ferrater Mora, por exemplo, para Kant o tempo não seria “subjetivo”, no sentido de ser experiência vivida; não seria real (como uma coisa por si), mas tampouco meramente subjetivo, convencional ou arbitrário. Para o filósofo alemão – prossegue Ferrater Mora –, afirmar o tempo como uma representação *a priori* equivaleria a dizer que ele seria “transcendentalmente ideal e empiricamente real”. Cf. FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 678.

A distinção em relação às perspectivas subjetivistas talvez decorra do fato de que a abordagem do tempo de Elias, como um tempo simbólico, por um lado, contenha, antes de tudo, uma dimensão social, ou seja, não se trata do tempo inato de um indivíduo isolado, mas de um símbolo resultante de um longo processo *social* de aprendizagem e experiência. Por outro lado, esse tempo simbólico não seria incompatível com o tempo da natureza, com o tempo físico, integrando-o, antes, numa síntese – essa é a ideia básica contida na alegoria pentadimensional eliasiana.

Nesse sentido, o tempo, de acordo com Elias, não seria uma propriedade dos movimentos dos corpos celestes – como pensava Aristóteles – e tampouco uma propriedade da alma – como defendia Santo Agostinho –; não seria um dado objetivo, independente da realidade humana – como propunha Newton – e tampouco uma simples representação “subjetiva”, enraizada na natureza humana – como postulava Kant. O que unia esses dois últimos era muito mais o fato de ambos, para Elias, considerarem o tempo existencialmente independente de qualquer experiência ou aprendizagem humanas – tanto a individual quanto a acumulada na sucessão das gerações.

Poder-se-ia ainda dizer que a abordagem eliasiana buscou se afastar, com relativo êxito, das perspectivas subjetivistas mais contemporâneas do tempo (como as de Bergson e Heidegger, por exemplo), cujos tratamentos do tempo fenomenológico ou vivido – sem aprofundar aqui nesse pormenor – seriam caracterizados predominantemente por um viés metafísico.

Além disso, cabe aqui analisar o posicionamento de Elias ante a polêmica travada entre os enfoques realistas e fenomenológicos acerca do estatuto de realidade do tempo. De um lado, os primeiros afirmavam que somente o tempo objetivo, independente do sujeito, era real, enquanto o tempo subjetivo, que dele procedia, não passava de uma mera ilusão elaborada pela consciência.<sup>76</sup> De outro lado, inversamente, os segundos afirmavam que somente o tempo subjetivo, gerado pela consciência, era real, enquanto o tempo objetivo é que dele procedia, como algo ilusório, não passando de uma mera objetivação ou projeção da consciência. A questão que os dividia era, portanto, a possibilidade de existência de um tempo objetivo do mundo, independente do sujeito.

<sup>76</sup> Poderíamos fazer aqui um paralelo, estendendo essa questão para as expressões “tempo da natureza” ou “tempo físico” e “tempo social”, entre as quais Elias considerou que teria sido tradicionalmente estabelecida uma diferença hierárquica de estatuto de valor, que acabava passando a falsa impressão de que o primeiro tipo de tempo era real e o segundo uma mera convenção arbitrária. Cf. ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 94.

De fato, Elias negou que “o tempo existiria em si, fora de todo e qualquer ensinamento e independente de toda e qualquer experiência” e, após declarar que “num mundo privado de homens [...] não haveria tempo”, formulou a seguinte questão: “Como objeto da reflexão, porventura não se reduz o tempo, com efeito, a uma representação forjada pelo indivíduo?”<sup>77</sup> Contudo, indagamos: tal posicionamento não o vincularia definitivamente ao enfoque fenomenológico acima? Ocorre que, para ele, como já foi visto, se o tempo não era uma representação reduzida a uma cópia fiel do fluxo objetivamente existente da natureza, tampouco seria uma imagem elaborada por um homem isolado, totalmente independente das suas experiências e aprendizados decorrentes de suas relações com a natureza e com os outros seres humanos. O tempo não seria uma representação constituída por homem e natureza, como dois dados existencialmente desconectados, mas sim pelos homens *no interior* da natureza.<sup>78</sup> Esse é o sentido maior contido em sua conceituação do tempo como um símbolo social integrante da quinta dimensão vivencial.

Retomemos então a questão: seria ou não o tempo uma propriedade exclusiva dos sujeitos? Reduzir-se-ia ou não o tempo a um tempo subjetivo, o único real, criado pela consciência individual? Reduzir-se-ia ou não o tempo objetivo a algo ilusório, enquanto uma mera projeção dessa consciência? Questões mal colocadas, responderia Elias, porque supõem em sua formulação o pressuposto da cisão do mundo entre sujeito e objeto, geradora da antítese entre tempo objetivo e tempo subjetivo e, ainda, da falsa dicotomia entre tempo físico e tempo social.

Por outra parte, a afirmação de Elias de que num universo sem homens não haveria tempo,<sup>79</sup> já que o tempo não existiria por si, poderia levar-nos à ideia de que as quatro dimensões do universo físico não existiriam sem a quinta dimensão humana.<sup>80</sup> Apesar de concordar com essa ideia, Johan Goudsblom, um aluno e discípulo de Norbert Elias, declarou que considerar as

<sup>77</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 14-15.

<sup>78</sup> Id. Ibid. p. 12.

<sup>79</sup> Aqui fica clara a impossibilidade, de acordo com Elias, de se reduzir o conceito de tempo ao fluxo incessante e objetivamente existente do devir quadridimensional do universo físico.

<sup>80</sup> Ver, a respeito, as posições dos discípulos e estudiosos da obra de Norbert Elias, Stephen Mennell, Johan Goudsblom e Eric Dunning, em DUNNING Eric; GOUDSBLOM, Johan; MENNELL, Stephen. Entrevista a Ademir Gebara, Assis, Brasil, novembro 2001. In: GEBARA, Ademir. *Conversas sobre Norbert Elias: Depoimentos para uma história do pensamento*. Piracicaba-SP: Biscalchin Editor, 2005. p. 125-126.

cinco dimensões uma *criação* humana poderia gerar conclusões enganosas, já que os seres humanos são parte do universo natural quadridimensional. Por isso valeria a pena perguntar: em que medida a afirmação de Elias acima – num universo sem homens não haveria tempo – implicaria num posicionamento, subjetivista e antropocêntrico, segundo o qual a quinta dimensão seria uma *criação* humana? Torna-se necessário então esclarecer a posição de Elias a respeito dessa questão.

Em seu livro *Envolvimento e alienação*, Elias afirmou que os seres humanos, assim como as sociedades formadas pelos indivíduos, não são “feitos pelo homem”, embora

do entrelaçamento de ações e intenções dos indivíduos emerge uma ordem não planejada que, enquanto tipo, é diversa da que denomina “natureza”. Atos volitivos, ações individuais e planos são seus constituintes e, diferentemente da ordem natural, não existiria nem mudaria sem eles. Todavia, as ações individuais têm por trás delas a estrutura pentadimensional não planejada de um ser humano; são determinadas pelo fato de emergirem da matriz de uma ordem social já existente – uma rede anterior de seres humanos multidimensionais e interdependentes.<sup>81</sup>

Aqui, a ideia eliasiana de não planejamento dessa ordem pentadimensional humana, da experiência vivida e da consciência, afasta a possibilidade de algum tipo de intencionalidade antropocêntrica e onipotente que permitisse aos homens tal capacidade de *criação*<sup>82</sup> – qualquer que seja o significado que se atribua a esse termo, inclusive o sentido de uma mera invenção ou ilusão fantasiosa. Tal posição deve ser entendida no âmbito da proposta de uma sociologia processual do desenvolvimento da civilização em longo prazo, que constitui a essência da teoria sociológica de Elias, que busca descrever como a sociedade humana avança como um todo, como a história da humanidade perfaz seu trajeto: “De planos emergindo, mas não planejada. Movida por

<sup>81</sup> ELIAS, Norbert. *Envolvimento e alienação*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Álvaro de Sá. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. p. 251.

<sup>82</sup> A respeito disso, Eric Dunning manifestou sua preferência pelo termo *produto* em lugar de *criação*, já que o sentido de produto poderia implicar em menor intencionalidade, lembrando ainda que essa questão remetia à discussão sobre o chamado Princípio Antrópico, na forma em que era abordado pelos cosmologistas, segundo os quais, “o Universo foi projetado de tal forma que todos nós nos tornamos conscientes da sua criação, porque parece ter sido feito exatamente da forma que nos permitiria evoluir”. DUNNING Eric; GOUDSBLOM, Johan; MENNELL, Stephen. Entrevista a Ademar Gebara, Assis, Brasil, novembro 2001. In: GEBARA, Ademar. *Conversas sobre Norbert Elias*: Depoimentos para uma história do pensamento. Piracicaba-SP: Biscalchin Editor, 2005. p. 126.

propósitos, mas sem finalidade”.<sup>83</sup> Contudo, mais do que isso, deve ser entendida no âmbito de sua ideia mais geral segundo a qual no conceito de natureza – ou de universo – deve ser incluído o potencial que ela tem de produzir, sem finalidades, não apenas galáxias e planetas, mas também seres humanos.<sup>84</sup>

Assim, a compreensão desses posicionamentos de Elias com respeito aos esquemas conceituais tradicionais do objetivismo e do subjetivismo, do realismo e do idealismo e, portanto, das antíteses que opõem tempo real e tempo ilusório, tempo objetivo e tempo subjetivo, são fundamentais para o entendimento de sua crítica à dicotomia entre tempo físico e tempo social, bem como para o entendimento do seu conceito geral de tempo.

### Considerações finais

Com a imagem das cinco dimensões, Norbert Elias conseguiu construir e oferecer uma alternativa criativa que sintetizasse os aspectos tratados até aqui acerca de sua crítica às abordagens do tempo pelas filosofias ou epistemologias tradicionais que alimentavam – e talvez sigam alimentando, ainda que em menor medida – a controvérsia acerca do caráter objetivo ou subjetivo do tempo. Tais abordagens que, segundo ele, tendiam a conceber o mundo a partir de uma infinidade de antíteses não processuais, teriam sido as responsáveis pelas cisões entre objeto e sujeito, natureza e sociedade, entre mundo físico e mundo social e, conseqüentemente, entre tempo físico e tempo social, tomados como existencialmente independentes e inconciliáveis.

O esforço teórico de Elias se concentrou em elaborar uma síntese complementar e processual para o problema do tempo, que conectasse numa unidade esses pares dicotômicos, não apenas como uma mera soma, mas como uma articulação necessária. Sua ideia de uma quinta dimensão simbólica romperia, assim, com o antagonismo entre tempo físico e tempo social e tantos outros que o acompanham, exatamente por considerar que a dimensão simbólica não era

<sup>83</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro e revisão técnica e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 59.

<sup>84</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 12. Talvez fosse preciso, acompanhando a perspectiva de Elias, avançar ainda além da revolução copernicana, que havia retirado nosso planeta – e, portanto, o homem – do centro do universo, pois, contraditória e ironicamente, o próprio Copérnico, confortando a todos, logo depois de sua descoberta, acabou cedendo à visão antropocêntrica de mundo, ao declarar que a Terra estava “quase” no centro do universo, já que para ele sua distância desse centro era insignificante se comparada às distâncias interestelares.

incompatível com a dimensão do universo físico, havendo uma interligação entre elas. Assim, tempo físico e tempo social seriam apenas exemplos das múltiplas noções em que o conceito de tempo se dividiu, em antíteses, em partes justapostas, sem qualquer nível de articulação. O tempo simbólico, integrante da quinta dimensão da consciência, da experiência, constituiria tal síntese.

Nesse sentido, não obstante sua abordagem ter abstraído certos aspectos essenciais proporcionados pelos avanços mais recentes do conhecimento nos campos da física relativística e da física quântica – notadamente no que diz respeito à influência e ao papel do observador na determinação do tempo –, a conceituação do tempo de Elias pode ser considerada uma alternativa instigante e, em certa medida, original, frente aos esquemas objetivistas e subjetivistas da gnosiologia tradicional. Sua abordagem pode se constituir numa contribuição frutífera aos esforços de entendimento e elucidação do problema filosófico do tempo, na medida em que permite esclarecer – ainda que parcialmente – certos aspectos do enigma que envolve esse termo, colaborando assim, como ele mesmo expressou, com a melhor compreensão da condição humana.

Daí que sua crítica à dicotomia entre tempo físico e tempo social, mais do que uma reflexão sobre o tempo, pode fornecer um subsídio importante para o debate tanto no âmbito da problemática epistemológica – das complexas relações entre objeto e sujeito, entre natureza e sociedade e, conseqüentemente, entre as ciências físico-naturais e ciências humanas e sociais –, quanto na esfera da linguagem – do melhor conhecimento das funções dos símbolos sociais, como é o caso do tempo, como meios de comunicação e orientação humanas. Sem contar ainda sua fértil contribuição para a reflexão acerca da essência e das relações entre os diferentes conceitos temporais, que pode abrir possibilidades úteis para se pensar outras noções temporais – como, por exemplo, a de *tempo histórico* – enquanto parte de uma investigação sobre as articulações entre as várias noções em que o conceito mais geral de tempo se fragmentou.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4ª ed. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 3ª ed. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Física*. Livro IV (10-14). Tradução de William de Siqueira Piauí.

- Disponível em: <<http://producaom.wikidot.com/anexo-3-13-fisica-de-aristoteles-livro-iv>>. Acesso em: 10 jan. 2013.
- BLANC, Mafalda Faria. *Metafísica do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- CASTRO, Sixto J. *La trama del tiempo*. Salamanca: San Esteban, 2002.
- COMTE-SPONVILLE, André. *¿Qué es el tiempo?* Barcelona: Andrés Bello, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O ser-tempo*. 2ª ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário Filosófico*. 2ª ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- DUNNING Eric; GOUDSBLOM, Johan; MENNELL, Stephen. Entrevista a Ademir Gebara, Assis, Brasil, novembro 2001. In: GEBARA, Ademir. *Conversas sobre Norbert Elias*: Depoimentos para uma história do pensamento. Piracicaba-SP: Biscalchin Editor, 2005. p. 117-161.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Formação do Estado e Civilização. Vol. 2. Tradução de Ruy Jungmann e revisão, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- \_\_\_\_\_. *Teoría del símbolo*. Un ensayo de antropología cultural. Richard Kilminster (ed.). Traducción de José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Ediciones Península, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro e revisão técnica e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o tempo*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Envolvimento e alienação*. Michael Schröter (ed.). Tradução de Álvaro de Sá. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Norbert Elias por ele mesmo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- \_\_\_\_\_. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. Vol. 1. 2ª ed. Tradução de Ruy Jungmann e revisão, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.
- ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. *A busca da excitação*. Tradução de Maria Manuela Almeida e Silva. Lisboa: Difel, 1992.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FRASER, Julius Thomas. *Time, The Familiar Strange*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1987.
- NEWTON, Sir Isaac. Princípios matemáticos. In: *Newton Leibniz*. 2ª ed. Tradução de Carlos Lopes de Mattos et al. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).
- POMIAN, K. *El orden del tiempo*. Madrid: Júcar Universidad, 1990.
- RAUSCH, Dalva. Tempo, mecanismos e identidade social: Norbert Elias. *Revista Mediações* (UEL), vol. 15, p. 40-55, 2007. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/>

- doc/79687890/Tempo-Mecanismos-e-Identidade-Social-Norbert-Elias>. Acesso em: 10 jan. 2013.
- REIS, José Carlos. *Tempo, História e evasão*. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III*. El tiempo narrado. Traducción de Agustín Neira. México, DF: Siglo XXI Editores, 1996.
- SPINOZA, Baruch. *Epistolario*. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- TOBOSO MARTÍN, Mario. El tiempo en la filosofía. In: VALENCIA GARCÍA, Guadalu (coord.) *El tiempo en las Ciencias Sociales y las Humanidades*. México, DF: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Coordinación de Humanidades, 2009. p. 15-34.
- VALENCIA GARCÍA, Guadalu *Entre cronos y kairós: las formas del tiempo sociohistórico*. Barcelona: Anthropos Editorial; México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2007.
- VICENTE NAVARRO, Eduardo. La sociología del tiempo de Norbert Elias. *A parte rei*, n. 42, noviembre de 2005.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução e apresentação de José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional / Edusp, 1968.