IV. DIZER O TEMPO

A Benedito Nunes

Que é, *pais, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente?* Quem *o poderá apreender,* mesmo só *com o pensamento,* para *depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E* que assunto *mais familiar e* mais *batido* nas nossas conversas *do que o tempo?* Quando *dele falamos, compreende*-mos *o que dizemos. Compreendemos* também o que nos *dizem quando dele* nos falam. *O que é, porconseguinte, o tempo?* Se ninguém *mo perguntar* eu sei; se o quiser *explicar a quem* me *fizer a pergunta,* já não sei.

Santo Agostinho, *Confissões,* Livro XI, 14 (17).
Tradução de J. O. Santos e A. A. Pina.
São Paulo: Abril, Coleção *Os Pensadores,* 1973.

Com essa exclamação famosa, no centro do Livro XI de suas Confissões, Santo Agostinho inicia uma interrogação filosófica que marca, até hoje, a reflexão ocidental sobre memória, tempo e história. Para essa mesa-redonda, escolhi alguns aspectos dessa interrogação, e isso por duas razões principais:

— Primeira razão: porque o gênero discursivo das *Confissões* se situa num cruzamento privilegiado entre história e literatura. Com a história, ele compartilha uma pretensão de verdade como reconstrução exata e verificável dos acontecimentos do passado. É o motivo essencial da "sinceridade" que, desde Agostinho até, no mínimo, Rousseau, quem sabe até mesmo Althusser, serve sempre de justificativa para o estranho empreendimento da narração autobiográfica. Com a literatura, o gênero das *Confissões* compartilha as estratégias

da ficção, em particular a construção do enredo, da trama (aquilo que Ricoeur chama *de* mise en *intrigue —Temps et Récit,* I [Paris: Seuil, 1983], pp. 55 ss.); construção que remete a uma noção de verdade não mais como exatidão da descrição, mas sim, muito mais, como elaboração de sentido, seja ele inventado na liberdade da imaginação ou descoberto na ordenação do real.

Em vez de falar na construção do tempo e da memória primeiro na história e, depois, na literatura, prefiro, de antemão, tratar desse discurso fronteiriço, ambíguo, no qual a segurança da verificação histórica e a arbitrariedade da imaginação literária se relativizam e se constituem mutuamente.

— Segunda razão da minha escolha da reflexão agostiniana sobre tempo e memória nas Confissões: ela marca um corte fundamental com as tentativas da filosofia antiga (em particular em Platão e em Aristóteles) que definiam o tempo em relação ao movimento de corpos externos, em particular em relação ao movimento dos astros. Ao propor uma definição do tempo como inseparável da interioridade psíquica, Agostinho abre um novo campo de reflexão: o da temporalidade, da nossa condição específica de seres que não só nascem, e morrem "no" tempo, mas, sobretudo, que sabem, que têm consciência dessa sua condição temporal e mortal. Em particular, como já o indica nossa citação inicial, que podem falar e pensar no tempo. Veremos que essa ligação entre tempo e linguagem (fala do tempo/tempo da fala, escrita do tempo/tempo da escrita, música do tempo/tempo da música) será absolutamente decisiva para a própria possibilidade de uma definição do tempo — e da memória — por Agostinho. Em outros termos: é somente através de uma reflexão sobre nossa temporalidade, em particular sobre a temporalidade inscrita em nossa linguagem, que podemos alcançar uma reflexão não aporética sobre o tempo. Sigo aqui, como em toda essa exposição, a leitura que Paul Ricoeur faz das Confissões, mais especificamente sua tese que *"la spéculation sur le temps est une rumination* inconclusive d *laquelle seule réplique l'activité narrative" (Temps et Récit,* op. cit. p. 21) ("a especulação sobre o tempo é um matutar inconclusivo, ao qual só responde a atividade narradora").

No caso específico das *Confissões,* e isso dá à leitura desse texto, independentemente do valor de edificação espiritual que ele possa ter, o prazer da descoberta que a aproxima da leitura de um romance de aventura e de suspense, a interrogação sobre o tempo também é,

de maneira inseparável, uma interrogação sobre o eu narrador, sobre a identidade narrativa portanto, e uma interrogação sobre o sentido desse empreendimento comprido e complicado que são as próprias *Confissões,* sobre a enunciação dessa narrativa portanto. A conjunção dessas três questões — sobre a natureza do tempo, sobre a identidade do sujeito narrador, sobre o sentido da narração —explica também o recurso freqüente, cortando a narrativa propriamente dita, à oração. Agostinho não rezaria, pois, somente em virtude da sua santidade já presente, mesmo que ainda não-canonizada, rezaria muito mais para retomar fôlego na sua Longa busca e, simultaneamente, para se certificar, diante da bondade e da eternidade divinas, do possível sucesso de sua empresa. O contraste entre tempo humano e eternidade divina se desdobra, pois, no contraste entre os longos e difíceis meandros da história humana que se vive e se conta — e a onisciência instantânea de Deus que não precisa de nossas histórias para conhecer a verdade:

"Sendo tua a eternidade, ignoras por ventura Senhor, o que te digo, ou não vês no tempo o que se passa no tempo? Por que razão te narro, pois tantos acontecimentos?" Assim começa o Livro XI, ligando estreitamente a questão sobre a natureza do tempo à sobre o sentido da narração das *Confissões.* A essa oração inicial corresponde uma segunda, no último trecho do Livro XI, mais precisamente no intervalo crucial entre as refutações das definições do tempo como medida do movimento dos corpos e a aquisição progressiva da definição agostiniana do tempo como *distentio* animi, "distensão da alma/do espírito":

> Confesso-te, Senhor, que ainda ignoro o que seja o tempo. De novo te confesso também, Senhor — isto não o ignoro —, que digo estas coisas no tempo é que já há muito tempo que falo do tempo, e que esta longa demora não é outra coisa senão uma duração de tempo. E como posso saber isto, se ignoro o que seja o tempo? Acontecerá talvez que não saiba exprimir o que sei? Ai de mim, que nem ao menos sei o que ignoro! (XI, 25 [32], trad. modificada).

Entre essas duas orações, Agostinho já venceu dois obstáculos maiores à apreensão desse tempo que é condição transcendental do seu discurso sobre ele, fundamento da própria fala que se furta a ela. Um obstáculo é, como já dissemos, a refutação das definições antigas

do tempo segundo o movimento dos corpos. Não me estenderei aqui a esse respeito. O outro obstáculo, muito maior para nossa sensibilidade moderna, é a refutação dos argumentos céticos sobre a inexistência do tempo. Argumentos angustiantes que voltarão, reiteradas vezes, nas numerosas queixas filosóficas ou poéticas sobre a caducidade, a fragilidade, mais, a mortífera transitoriedade do tempo humano: o passado não existe, pois já morreu, o futuro tampouco, pois ainda não é, e o presente, que deveria ser o tempo por excelência porque é a partir dele que se afirmam a morte do passado e a inexistência do futuro, o presente, então, nunca pode ser apreendido numa substância estável, mas se divide em parcelas cada vez menores até indicar a mera passagem entre um passado que se esvai e um futuro que ainda não é. Aos assaltos do ceticismo, Agostinho não retruca — malgrado sua santidade! — por uma afirmação de crença ou de fé, mas sim por uma *reflexão critica,* e, em seguida, por uma *reflexão pragmática* sobre nossa linguagem.

Explico melhor. Uma reflexão crítica sobre nossa linguagem: a impossibilidade de determinar *onde* se encontra esse tempo sempre fugidio, em particular esse presente que "não tem nenhum espaço" ("praesens autem *nullum habetspatium"* XI 15, 20), não acarreta, como o querem os céticos, a inexistência em si do tempo, mas somente sua inexistência espacial objetiva. Dito de outra maneira: é a nossa propensão, quase natural, de falar e de pensar no tempo em termos (em imagens, em conceitos) espaciais que nos impede de entender sua verdadeira natureza.

Essa crítica já se encontrava no Livro X das *Confissões,* no qual Agostinho reconhecia que era impossível falar em termos espaciais da memória, pois nenhuma metáfora (grandes "Campos", "Antros e Cavernas sem número", "Vastos Palácios", "Grande Receptáculo" da memória etc.) consegue dar conta das imagens que a memória "encerra" "dentro" de si. Essa "dimensão" infinita da memória provoca em Agostinho, como mais tarde em Proust, uma reação de admiração e de susto, quase de medo. Mesmo que não se pense nas idéias inatas oriundas de Deus e sempre presentes "em" nossa memória, também quando não o percebemos, mesmo que se pense somente na memória profana, oriunda das sensações e do aprendizado humanos, a profusão de imagens que nos invade, às vezes à nossa revelia (cf. a bela análise das imagens que "irrompem aos turbilhões" contra nossa vontade, X, 8, 12), exige o abandono da descrição da atividade

espiritual do lembrar em termos espaciais. Para poder descrever, pois, seus próprios atos, o espírito não pode se pensar a si mesmo como o palco, gigantesco e sempre cambiante, de uma representação infinita, não pode se pensar em termos de espaço e de representação, mas deve, para se pensar a si mesmo, pensar simultaneamente o que está "além" dele, o que, portanto, lhe escapa, o que ele não pode nem conter nem compreender. Agostinho expõe de maneira belíssima essa impossibilidade do espírito se *apreendera* si mesmo, se quiser dizer sua verdade mais íntima:

> É grande esta força (vis) da memória, imensamente grande, 6 meu Deus. P. um santuário infinitamente amplo. Quem o pode sondar até ao profundo? Ora, esta potência é própria do meu espirito, e pertence à minha natureza. Não chego, porém, a apreender todo o meu ser. Será porque o espírito é demasiado estreito para se conter a si mesmo? Então onde está o que de si mesmo não encerra? Estará fora e não dentro dele? Mas como é que o não contém? (X 8, 15).

E no fim do Livro X, antes de iniciar a análise do tempo no livro seguinte, Agostinho evoca a atividade psíquica e espiritual por excelência, a busca de e o encontro com Deus, coma sendo o paradoxo de um movimento incessante que não acontece em lugar nenhum: "E não há nenhum lugar, quer retrocedamos, quer nos aproximemos, e não há nenhum lugar" ("Et *nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus") (X* 26, 37).

Pensar a memória não em categorias espaciais, mas em termos de atividade psíquica: a mesma tentativa se repete a respeito do tempo no Livro XI — o que, podemos notá-lo, é mais temerário ainda, pois se a memória parecia estar *dentro* de nós, somos nós, agora, que parecemos estar *dentro* do tempo. A estratégia de crítica da linguagem espacial, inapropriada para dizer tanto a memória como o tempo, se desdobra, no Livro XI, numa estratégia maior que poderíamos chamar de *argumentação pragmática,* isto é, não só de reflexão critica a respeito de nossas categorias lingüísticas, mas também de reflexão sobre os vários usos que fazemos da linguagem, sobre as várias formas de empregá-la, sobre os diferentes "jogos de linguagem" diria, hoje, um Wittgenstein. Já ao colocar a questão central *"quid* est enim tempus?" ("que é pois o tempo?"), Agostinho diferencia entre a tentativa

aporética de explicar a natureza do tempo e, em contraposição, a nossa fala comum que utiliza sempre essa noção de tempo, como se soubéssemos, de maneira intuitiva, inconsciente, mas prática, o que ele é:

> Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei (XI 14, 17).

Agostinho distingue, portanto, uma prática explicativa, analítica e uma prática comum, cotidiana, mais fundamental que a primeira, que permite resistir aos sofismas do pensamento entregue a si mesmo. Com efeito, é essa prática comum que refuta a demonstração da inexistência do tempo pelos céticos.

> E contudo, Senhor, percebemos os intervalos dos tempos, comparamo-los entre si e dizemos que uns são mais longos e outros são mais breves. Medimos também quando esse tempo é mais comprido ou mais curto do que outro... (XI 16, 21).

Esse protesto do *sentimus,* comparamus, *dicimur, metimur* é, como o ressalta Ricoeur (op. cit; p. 24), o protesto de nossa *atividade* sensorial, lingüística e prática que não se deixa intimidar pelas sutilezas argumentativas dos filósofos. O mesmo recurso a nossa *prdtica* discursiva fornece mais um elemento para recusar a suposta inexistência do tempo: se não houvesse nem passado nem futuro, como poderíamos falar a respeito deles? Ora, nós contamos o passado, distinguimos o que nele aconteceu ou não, portanto o verdadeiro do falso em relação a ele; simetricamente, podemos prever o futuro e verificar a verdade ou a falsidade de nossas previsões. Podemos observar que esse raciocínio se aplica à própria atividade narrativa de Agostinho nas *Confissões:* se não pudesse lembrar do passado, saber o que nele aconteceu, não poderia narrar sua infância e sua juventude — tema dos primeiros livros das *Confissões* — nem chegar a esse momento de auto-reflexão narrativa que constitui a especulação do Livro XI sobre o tempo, ou ainda: a própria narração das *Confissões* pressupõe, como condição transcendental, a existência do passado,

portanto do *tempo* passado e do tempo presente em que se escreve, mesmo que não se saiba como explicar ou definir essa existência.

Pensar o tempo significa, portanto, a obrigação de pensar na linguagem que o diz e que "nele" se diz. Há no texto agostiniano um deslocamento progressivo de uma reflexão — aporética — sobre o tempo como um certo tipo, misterioso e inapreensível, de *substância,* para uma auto-reflexão sobre as várias atividades humanas. Esse deslocamento é assinalado pela passagem dos substantivos neutros singulares *Praeteritum, Praesens, Futurum,* para a forma plural adjetiva — *Praeterita,* Praesentes, *Futura, acontecimentos* passados, presentes, futuros (cf. Ricoeur, op. cit. p. 26). Num segundo momento, passa-se da reflexão sobre os acontecimentos ou as coisas em si mesmas *(Res* ipsae) para uma reflexão sobre os rastros — *(vestigia)* ou as "imagens" que deixam na alma, pois, como o diz Agostinho, "ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata, não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos, gravaram no espírito uma espécie de vestígio" (XI 18, 23).

Não vou me demorar aqui nas dificuldades epistemológicas dessa teoria do vestigium, dificuldades apontadas por todos os comentadores (Ricoeur, op. cit, p. 28 ss.; Gilson, *Introduction d l'étude de* saint *Augustin* [Paris: Vrin, 1969], em particular primeira parte, capítulo 5). Queria ressaltar muito mais que essa noção de vestigium, de "rastro", opera um duplo movimento: movimento de dessubstancialização do tempo, como já apontamos, pois a idéia de rastro alude ao estatuto ontológico paradoxal de um ser que não é mais (a esse respeito, cf. Freud e seu bloco mágico ou Derrida e suas traces), e movimento de interiorização na alma, pois, agora, trata-se de analisar a atividade psíquica específica que reconhece imagens e rastros com índices temporais diversos. A questão inicial, portanto, se transformou; de uma questão sobre a essência ou sobre a substância ("o que é, pois, o tempo?") passa-se a uma questão sobre as condições transcendentais de nossa apreensão, pela atividade intelectual e lingüística, no espírito ou na alma, como diz Agostinho, de três modalidades diferentes de tempo:

> Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em

outra parte: lembrança presente das coisas passadas *(praesens de praeteritis memoria),* visão presente das coisas presentes *(praesens de praesentibus contuitus) e* esperança/expectativa presente das coisas futuras *(praesens de futurs exspectatio)* (XI, *20, 26).*

Esse resultado parcial recoloca, porém, o problema já comentado no Livro X da insuficiência do vocabulário espacial para descrever a atividade espiritual. Não basta, pois, passar de uma noção espacial exterior do tempo a uma noção espacial interior, mesmo que houvesse aí um progresso em direção a uma descrição mais especifica de como agimos "no" tempo, com o tempo, "sobre" o tempo. Agostinho retorna e amplia a questão ao se perguntar não mais sobre a essência do tempo, mas sobre nossas práticas de medição: como conseguimos medir o(s) tempo(s) se esse(s) não tiver(em) espaço? (XI 21, *27.)* Essa nova pergunta traz à exasperação a contradição entre a realidade da ação subjetiva (da medida) e a insuficiência do vocabulário espacial. Os exemplos de Agostinho são todos emprestados, vale a pena ressaltá-lo mais uma vez, ao domínio da linguagem: recitação de um poema, canto de um hino, medida das silabas no verso. Nesse momento crucial do Livro XI, no qual se alcança, a duras penas, uma definição, a questão da linguagem — esse estranho ser que só remete às coisas porque presentifica sua ausência — e a questão do tempo — esse outro estranho ser que não se deixa agarrar em seu incessante escapulir — ambas questões se unem. Com efeito, a relação entre tempo e linguagem não é, como parecia à primeira vista, uma mera relação de continente e de conteúdo, mas, criticadas essas categorias espaciais que nos confundem em vez de nos esclarecer, muito mais profundamente, uma relação transcendental mútua: o tempo se dá, de maneira privilegiada, à minha experiência em atividades de linguagem — no canto, na recitação, na escrita, na fala —, e só consigo falar, escrever, cantar e contar porque posso *lembrar,* exercer minha *atenção e prever.* Cito o belo parágrafo 28 (38):

> Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectação estende-se a todo ele *(in totum exspectatio mea tenditur).* Porém, logo que o começar, a minha memória dilata-se *(tenditurin memoria mea),* colhendo tudo o que passa de expectação para o pretérito. A vida deste meu ato divide-se em *memória,* por causa do que já recitei, e em *expectação,* por causa do que hei de recitar *(atque distenditur vita* huius actionis mese in memoriam ... *et* in *exspectionem...).* A minha atenção está presente e por ela passa [melhor: é lançado, transportado] o que era futuro para se tornar pretérito *(praesens tamen adest attentio mea, per* quam traicitur *quod erat* futurum, *ut fiat praeteritum).* Quanto mais o hino se aproxima do fim [melhor: quanto mais se faz avançar e avançar — quanto magis *agitur et agitur]* tanto mais a memória se alonga e a expectação se abrevia, até que esta fica totalmente consumida, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória *(quum tata lila* actio *finita transient* in memoriam). [Tradução modificada.]

Essa descrição exemplifica a definição, já proposta por Agostinho em 26 (33), do tempo como *distensio* animi, distensão da alma; observemos aqui que Agostinho não chega a essa definição por uma série de deduções lógicas rigorosas, pois a condição transcendental da temporalidade em relação a nossa linguagem e a nosso pensamento ¡mpede que se possa refletir sobre ele como se fosse um objeto exterior ao pensar; Agostinho procede muito mais por uma análise paciente que poderíamos chamar de fenomenológica (aliás Husserl e Heidegger lembrarão muitíssimo o Livro XI das *Confissões;* cf. Ricoeur, op. cit. p. 34), uma tentativa de descrição daquilo que acontece quando agimos — e, em particular, quando falamos, contamos ou cantamos — nessa imbricação originária entre ação, linguagem e temporalidade. Ou ainda: Agostinho não tenta mais falar, de fora, sobre o objeto tempo, mas sim descrever, ladeando com o pensar o próprio pensamento, nossa experiência do tempo. Ora, essa não se diz em termos espaciais objetivos, mas em termos ativos de esticamento, de dilaceração, de tensão entre o lembrar e o esperar. No trecho que acabamos de ler, encontramos os substantivos principais desse movimento da alma: *distentio* e attentio (às vezes também o sinônimo *intentio). A distentio* caracteriza mais uma tensão em sentidos opostos, portanto uma luta incessante, dolorosa entre a ação da lembrança (do passado) e ação da expectativa (do futuro); a *attentio* designa muito mais a concentração da atividade intelectual que tenta pensar essa luta, isto é, a intensidade de um presente que não é mais meio mero ponto indiferente de passagem, mas sim instante privilegiado de apreensão dessa não-coincidência, tomada de consciência ativa desse incessante esticamento. Como Ricoeur (op. cit. p. 34 ss.) o sublinha com força, é

justamente o aprofundamento nesta falha dolorosa da temporalidade humana, falha da qual os céticos queriam deduzir a inexistência do tempo, que permite a Agostinho sua verdadeira compreensão.

A estrutura temporal revelada pelo exemplo acima da recitação é aplicada, em seguida, a qualquer forma de narrativa, seja ela mais curta (na sílaba), seja ela mais comprida como "a história — inteira — dos filhos dos homens" (28, 38). Mais essencialmente, essa distensão caracteriza nossa existência temporal, portanto nunca plena de si mesma numa beatitude eterna que só cabe a Deus, mas sim dilacerada numa incessante e dolorosa não-coincidência consigo mesma, nesse desacerto, nesse desassossego que nos faz sofrer —e, inseparavelmente, procurar, inventar, desmanchar, construir e reconstruir sentido(s).

Chego ã minha conclusão que empresto, mais uma vez, ã bela leitura de Ricoeur. No texto agostiniano, é óbvio, essa reflexão sobre a temporalidade humana dilacerada só adquire seu sentido último em oposição ã plenitude da eternidade divina. No entanto, não há somente um antagonismo irredutível entre temporalidade humana e eternidade divina, mas, na linha reta da teologia agostiniana da encarnação e da iluminação, uma relação mais secreta e fundadora de co-pertença: a própria visada da experiência temporal, na sua intensidade presente *(attentio ou intentio* no vocabulário de Agostinho) torna-se como que uma imagem do presente eterno de Deus em nós. À dialética tempo-eternidade corresponde, no seio da própria experiência temporal, a dialética entre *distentio* — *a* tensão com o dilaceramento doloroso — e *intentio ou attentio* — a tensão como intensidade, força, concentração. Assim, ainda segundo Ricoeur, a oposição entre tempo humano e eternidade divina não acarreta só, como uma leitura edificante barata induziria a pensá-lo, uma desvalorização do primeiro, falho e transitório, em relação ã plenitude da segunda. De maneira muito mais instigante, esse contraste introduz, dentro da experiência humana do tempo, uma diferenciação qualitativa essencial. Ela permite, nas palavras de Ricoeur, uma teoria das várias intensidades temporais, um aprofundamento da temporalidade humana, contra a concepção vulgar de um tempo cronológico, linear, "homogêneo e vazio" (W. Benjamin).

Permanece a seguinte questão: hoje, quando não podemos mais acreditar com a mesma certeza tranqüila, que o Outro de nosso tempo seja a eternidade divina, como conseguir, porém, uma compreensão diferenciada, inventiva da temporalidade — e da história! — humana

em suas diversas intensidades? Questão essencial, ã qual o pensamento teológico de Agostinho responde e ã qual, em sua profanidade radical, a reflexão contemporânea, seja ela histórica, poética ou filosófica, não pode se furtar.