

# A ATENÇÃO, O KAIRÓS E UM PRESENTE HISTÓRICO INCERTO: DEAMBULAÇÕES PELO TEMPO

NÉLIO CONCEIÇÃO

## I

Para falar sobre o tempo, nunca é demais voltar a Santo Agostinho:

Que é, pois, o tempo? Quem o poderá explicar facilmente e com brevidade? Quem poderá apreendê-lo, mesmo com o pensamento, para proferir uma palavra acerca dele? Que realidade mais familiar e conhecida do que o tempo evocamos na nossa conversação? E quando falamos dele, sem dúvida compreendemos, e também compreendemos quando ouvimos alguém falar dele. O que é, pois, o tempo? Se ninguém mo perguntar, sei o que é; mas se quiser explicá-lo a quem mo pergunta, não sei: no entanto, digo com segurança que sei que, se nada passasse, não existiria o tempo passado, e, se nada adviesse, não existiria o tempo futuro, e, se nada existisse, não existiria o tempo presente. (Agostinho, 2004, pp. 567-569)

Todo o capítulo XI das *Confissões*, ao qual pertence esta passagem, é marcado pela assunção da finitude humana perante a eternidade divina, sendo esta última entendida como um “sempre presente”. Pese embora a certeza de princípio de que algo passa, advém e existe, essa finitude é associada à enorme dificuldade de compreender o que o tempo é. Contudo, a dificuldade não decorre apenas da dissemelhança entre o humano e o divino, nem dos problemas que a criação *ex nihilo* do *Gênesis* sempre colocou aos teólogos e filósofos, mas também do carácter multiforme e complexo da questão do tempo. Se Deus for retirado da equação, ainda assim o quebra-cabeças do tempo mantém-se, no coração dos nossos conceitos e nos mistérios do universo, na luz das estrelas que demora milhões de anos a chegar até nós. O tempo começou? E um começo parcial é parte contínua do quê? Mas não é um limite uma questão de espaço, e já não de tempo? Tendemos a espacializar o tempo?

Há vários aspectos da reflexão de Agostinho que, após tantos séculos, se mantêm incisivos. Um primeiro prende-se com a recondução do tempo à duração e ao espírito, numa contraposição à medida do movimento dos astros. Quando, já no século XX, Edmund Husserl se debruçar sobre a consciência interna do tempo no quadro das suas análises fenomenológicas, recusando a noção de tempo objectivo, não deixará de lembrar Agostinho (Husserl, 1994). Henri Bergson (1988), por outro lado, dará um contributo inestimável para esta questão ao defender que a verdadeira dimensão do tempo é a duração, cujo acesso intuitivo está sempre ameaçado pela redução do tempo ao espaço e à quantidade, redução que é importante, por exemplo, para a perspectiva racional-científica, mas que acarreta sempre uma perda.

Um segundo aspecto assinalável em Agostinho prende-se com o seu aprofundamento das noções de passado, presente e futuro, as quais, embora compreendidas genericamente por todos nós, não dão conta da concretude da vivência humana do tempo. Daí a explicitação de três noções: *memória* (presente das coisas passadas), *atenção* (presente das coisas presentes) e *expectativa* (presente das coisas futuras). Esta concretização permite entender melhor como é que, sem sairmos da atenção e da existência que todo o presente pressupõe, estamos também, por intermédio da memória e da expectativa, já sempre numa experiência vivida do passado e do futuro.

Um terceiro aspecto prende-se com os exemplos utilizados por Agostinho: a voz, os sons e os cânticos. Husserl e Bergson recorrerão também à duração do som para analisar a nossa constituição temporal. Se o presente da audição não implicasse uma forma particular de memória e expectativa (de retenção e protensão, segundo Husserl), viveríamos num mar de impressões atomizadas que só com muito esforço, e *a posteriori*, colocaríamos num mesmo encadeamento. Não quer isto dizer que seja impossível conceber o tempo em função do instante, mas essa concepção levanta muitos problemas e dificulta desde logo a compreensão da experiência musical. Dificulta também o nosso entendimento do *stream of consciousness* literário (de onde emana? E por que razão ressoa no nosso íntimo?) ou do próprio visionamento de um filme. Neste último caso, como mostrou Gilles Deleuze (2015), relendo a seu modo a duração bergsoniana para pensar as variações da imagem-tempo, num filme está sempre em jogo a relação entre as partes e o todo, havendo um desdobramento constante entre o actual e o virtual.

De uma forma geral, estas discussões milenares, aqui apenas afloradas, permitem-nos hoje estabelecer com relativa facilidade a distinção entre tempo quantitativo e qualitativo, entre tempo objectivo e psicológico, e será justo dizer que vivemos entre diversas instâncias temporais que formam um sistema de relações, onde se cruzam o plano íntimo, social, científico ou económico, o qual está sempre correlacionado com as características contingentes da experiência humana. Pelo que são muitas as formas de tratar o tempo.

## II

São também muitas as formas de destratar o tempo, de ignorar a sua passagem ou de desperdiçar os momentos oportunos, um desperdício que faz parte de um jogo vital entre a acção e os aca- sos que tecem a nossa imersão no cosmos. Essa é talvez uma das razões pelas quais, na Antiguidade, a língua grega desenvolveu, paralelamente à noção de *khrónos* – que está mais próxima da sucessão e da uniformidade do tempo cósmico – a noção de *kairós*. A primeira ocorrência escrita desta palavra pode ser localizada na *Ilíada* de Homero, significando aí um ponto letal do corpo e contendo por isso uma dimensão espacial: por exemplo, o “sítio extremamente vulnerável” onde Heitor atingiu Teucro (VIII, 326). As metamorfoses da língua grega aproximaram a palavra de uma dimensão temporal, de um momento oportuno que conserva, no entanto, o aspecto crítico e vital. Num relevo de um sarcófago ático do século II a. C., pode ver-se uma representação de *kairós* com asas nas costas e

nos pés, símbolo da fugacidade do tempo, segurando uma balança, cujo equilíbrio lhe exige o esforço e a perícia de todo o corpo.

A noção de *kairós* viria a desempenhar um papel fundamental quer na tradução para o grego dos escritos bíblicos hebraicos, quer na própria escrita do Novo Testamento. Surge, por exemplo, no *Ecclesiastes*, capítulo III (“Para todas as coisas <há> um tempo [*khrónos*]; E <há> um tempo [*kairós*] para todo o assunto debaixo do céu. Tempo de dar à luz e tempo de morrer; tempo de plantar e tempo de arrancar o que foi plantado”). Que tudo tenha a sua hora é uma ideia determinante para entender não só o ciclo da vida e da morte, mas também a inauguração de uma nova ordem do tempo, a inscrição de um “sempre presente” no plano da história humana, o cumprimento de uma expectativa de redenção. Isto é também determinante para compreender como a cultura ocidental foi ao longo dos séculos experimentando e desenvolvendo diferentes formas de temporalidade. A secularização moderna implicou transformações das quais somos ainda herdeiros, à medida que a escatologia, anunciando a salvação ou o fim dos tempos, foi sendo substituída pelo mundo profano da razão e da história. A ideia de crise (histórica ou epocal) nasce neste processo como um sintoma de que a “hora certa” perdeu a sua certeza.



Kairós, Museu de Antiguidades de Turim, séc. II a. C., relevo em mármore.

## III

O tempo histórico (entendido aqui como uma outra forma de compreensão do tempo) implica diferentes representações do presente, do passado e do futuro, e a modernidade em particular é uma época marcada por mutações significativas no entendimento do futuro, do horizonte de expectativas (Koselleck, 2006). Se, até ao século XVI, podemos ainda falar de um horizonte marcado pelo “fim dos tempos”, numa linha que vem desde os antigos milenarismos até aos conflitos europeus que se agudizam nesse século, a partir daí, e em particular a partir do Iluminismo, ganha força o conceito de progresso e, com ele, a ideia de que a história caminha num determinado sentido. Ora, o século XX mostrou quão problemático foi esse conceito, desde logo com duas guerras mundiais que puseram ao serviço da destruição e de limpezas étnicas, fomentadas por mitologias nacionalistas, as mesmas forças científico-tecnológicas e industriais que materializavam o progresso. No plano ideológico e político, a era dos extremos e dos autoritarismos parecia conhecer o seu epílogo com o enfraquecimento das narrativas históricas alimentadas pela luta de classes e das suas derivas autoritárias, embora um olhar mais amplo e o nosso próprio presente nos ofereçam novas versões da ameaça à democracia, de inspiração neo-imperialista, nacionalista-populista-conservadora ou teocrática de cariz geoestratégico (ou talvez se trate de uma geoestratégia de cariz fundamentalista). O liberalismo, por outro lado, seja na sua versão ingénuo, cínica ou “neo”, seja no campo das ideias filosóficas e económicas mais progressistas, seja nas versões mais predatórias do capitalismo e do individualismo, continua sem oferecer uma resposta razoável aos problemas de todos os seres humanos, dos outros seres e do planeta que estes habitam e devem preservar para as gerações futuras. Tudo isto ajuda a explicar porque certas expressões caíram em desuso. A “pós-modernidade” ou o “fim da história” são simultaneamente a expressão de uma sentença e um desejo de apagamento: a sentença de morte das grandes narrativas filosóficas e históricas; o desejo de apagar o facto, cada vez mais óbvio, de que ainda não saímos da modernidade, de que as suas crises ainda nos exigem tarefas, de que a história, a memória e a experiência nos devoram tanto mais depressa quanto mais depressa o esquecimento delas se apodera. As guerras batem-nos à porta.

Ao mesmo tempo, e pese embora a nossa vivência quotidiana do tempo possa expandir-se ou contrair-se, quer colectivamente, quer segundo os nossos estados de espírito ou os ritmos das nossas ocupações, a aceleração mantém-se. A velocidade frenética com que respondemos ao exterior e às nossas próprias inquietações não é coisa inventada pela internet e pelas redes sociais, tão-pouco por uma inteligência artificial que parece levar a um paroxismo a rapidez combinatória dos algoritmos (embora ganhe com elas novas implicações e novas formas de controlo social). É o resultado de um longo processo que actua sobre o sistema de relações temporais em que se tece a nossa experiência. Daí, porventura, as propostas que enfatizam as virtudes da demora e da espera (Han, 2016; Köhler, 2021).

Em 2020, partilhámos uma experiência global de espera, que à distância dos anos vai ganhando a aura de um sonho mau. Com excepção de alguns avanços científicos e de alguns traumas mais ou menos inconscientes, a nossa realidade parece ter ganhado imunidade à pandemia. De facto, apesar da torrente de anseios e discursos inflamados a que deu origem nos primeiros meses, ela não implicou uma espera qualificada, mas sim uma dilatação subjectiva e colectiva do tempo, aliada a uma claustrofóbica ausência de futuro que nos confinou a um fluxo noticioso que lograva ser tão contraditório como os nossos estados de espírito. Portanto, não potenciou o horizonte de expectativas. Com alguma liberdade conceptual, podemos conceber este horizonte como um desdobramento da necessidade vital de dar sentido à experiência humana do tempo, e a pandemia, se alguma virtude teve, foi a de pôr a nu a nossa mera – no sentido de simples, exposta e vazia – existência do presente, revelando quão presas por fios estão as nossas expectativas. É difícil lidar com o facto de que a eterna transitoriedade da natureza da qual fazemos parte, a sua absoluta indiferença em relação às construções humanas, é afinal o destino histórico da nossa espécie. As alterações climáticas são o reverso contemporâneo, progressivo e contraditório deste destino. Este último aspecto é particularmente desconcertante: somos compelidos a antecipar as consequências das alterações climáticas e, simultaneamente, a vislumbrar o horizonte futuro de uma humanidade mais reconciliada com a sua condição planetária.

Encurralado entre, por um lado, um regime de historicidade a que François Hartog certamente chamou de presentismo, em que o presente se fecha sobre si próprio, e, por outro lado, uma profusão de expectativas e de futuros alternativos obscurecida pela catástrofe, o nosso presente é contraditório e meramente incerto. Também por isso está carregado de possibilidades. Também por isso a questão do tempo parece ser hoje uma preocupação generalizada, reflectindo um anseio pelo impensado da expectativa e da esperança. Começar pela atenção (que não deve ser confundida com vigilância) e pelo *kairós* será um bom ponto de partida para repensar o equilíbrio entre a incerteza e as suas possibilidades – aquém das grandes narrativas colectivas ou talvez permitindo sustentá-las de um modo mais consistente.

#### **Bibliografia de referência**

- Bergson, H. (1988). *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. J. S. Gama. Lisboa: Edições 70.
- Bíblia*, Volume 4, Tomo 1, *Antigo Testamento, Os Livros Sapienciais*. Trad. F. Lourenço. Lisboa: Quetzal.
- Delcuze, G. (2015). *A imagem-tempo. Cinema 2*. Trad. S. Dias. Lisboa: Documenta.
- Han, B.-C. (2016). *O aroma do tempo: um ensaio filosófico sobre a arte da demora*. Trad. M. S. Pereira. Lisboa: Relógio D'Água.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Éditions du Seuil.
- Homero (2005). *Iliada*. Trad. F. Lourenço. Lisboa: Cotovia.
- Husserl, E. (1994). *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. P. M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Koselleck, R. (2006). *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. W. P. Maas e C. A. Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Köhler, A. (2021). *O tempo que passa: um ensaio sobre a espera*. Trad. Paulo Rêgo. Lisboa: Guerra e Paz.
- Santo Agostinho (2004). *Confissões*. Trad. J. Beato e M. C. Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.