

Metafísica e Contemporaneidade

RAFAEL DANTAS

Graduando em Pedagogia. Bolsista de iniciação científica do PROPED (Programa de Pós-graduação em Educação)/ UERJ, vinculado ao grupo de pesquisa "Currículo: Sujeitos, Conhecimento e Cultura", trabalhando especificamente na linha de pesquisa "Currículo, Identidade e Diferença". e-mail: gdou0886@yahoo.com.br. Orientado pela Prof.^a Elizabeth Macedo.

Resumo: Por que pensar aquilo que é contemporâneo? Acentuar este problema já é de alguma maneira compreender um além no tempo. Quer-se definir o que é contemporâneo porque se supõe que existe algo que não é contemporâneo. Nesta feita, num primeiro momento discutirei o tempo; em seguida, abordarei este além-tempo, que chamarei, sem rodeios mas não sem profundos diálogos, de eternidade. Estas são duas noções que entendo cruciais para a metafísica. Isto feito, apresentarei minha concepção de contemporaneidade, revelando sua importância numa configuração paradoxal de mundo.

Palavras-chave: Eternidade; Tempo; Memória; Diferença; Contemporaneidade

Abstract: Why think that which is contemporary? Accentuate this problem is already some way understand a beyond in the time. One wants to define what is contemporary because it is supposed that there is something that is not contemporary. This way firstly I will discuss the time; and then I will discuss this beyond the time, that I will call eternity, but not without deep dialogues. These are two notions that are crucial to understand metaphysics. Afterwards I will present my conception of contemporary, revealing its important in a paradoxical world configuration.

Keywords: Eternity; Time; Memory; Difference; Contemporary.

I

"O que é (...) o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei"
(Agostinho:1973, p. 244).

Borges, no prólogo de *Historia de la eternidad* (2005), lamenta haver uma vez comparado as formas de Platão à "inmóviles piezas de museo" (Idem, p.9). Esta passagem do livro me gerou uma identificação terrível, como um feroz corte numa das minhas faces, que a faz sangrar e que solicita uma cicatriz. O pensador em certa ocasião desprezou a filosofia platônica, e ao iniciar uma empreitada ambiciosa, ao tentar contar uma história da eternidade, escreve num tom agostiniano, num tom confesso de quem suplica misericórdia: "no sé cómo pude comparar a 'inmóviles piezas de museo' las formas de Platón y cómo no entendí, leyendo Schopenhauer y al Erígena, que

éstas son vivas, poderosas y orgánicas” (Idem). Não se trata do gesto de subordinação gélida a alguém, mas de um gesto de reconhecimento dinâmico que enfatiza a verdade como aquilo que pode ser no que é.

Não sei quais foram as razões pelas quais Borges chegou à conclusão de que era impossível discutir tempo sem discutir eternidade. Melhor: ignoro estas razões. O que me interessa é entender como este autor articulou estas duas noções e de que modo isso favorece o entendimento do que seja contemporaneidade e, ainda, de que modo isso favorece ao estabelecimento de um projeto teórico de humanidade, que permita o jogo das diferenças. Pois bem, ainda no prólogo, o pensador nos fornece um indício que contribuirá para nossa pesquisa:

El movimiento, ocupación de sitios distintos en instantes distintos, es inconcebible sin tiempo; asimismo lo es la inmovilidad, ocupación de un mismo lugar en distintos puntos del tiempo. Como pude no sentir que la eternidad, anhelada con amor por tantos poetas, es un artificio espléndido que nos libra, siquiera de manera fugaz, de la intolerable opresión de lo sucesivo? (2005: p. 9-10).

Deste fragmento urge apontar três questões: a) o movimento é inconcebível sem o tempo; b) a imobilidade ou a estabilidade é inconcebível sem o tempo; c) a eternidade, embora não seja o tempo, é inconcebível sem o tempo¹. Vamos à discussão:

A) ressalto que o tempo não é movimento, porque se assim fosse estaríamos trocando uma noção por outra, tratando um fator temporal com uma noção espacial, de modo que assim se o eliminaria. Pois bem, Zenon de Elea, discípulo de Parmênides, propôs um enigma que perturbou as mentes mais brilhantes e insanas ao longo da história da humanidade. Trata-se de um paradoxo que consta o seguinte: Aquiles, herói veloz, disputa corrida com uma tartaruga, símbolo da lentidão. A velocidade de Aquiles em relação à tartaruga pode ser maior quantas vezes o leitor quiser que, ainda assim, o herói não alcançará a tartaruga. Suponhamos que Aquiles corra 5 vezes mais que a tartaruga e lhe dá 5 metros de vantagem inicial. Então ele percorre estes 5 metros e a tartaruga percorre mais 2,5 metros; ele percorre estes 2,5 metros e a tartaruga percorre 1,25 e assim infinitamente de modo que Aquiles nunca alcançará a tartaruga. Isto é, Zenon questiona a ideia do movimento, homogeneizando a velocidade de distintas personagens e, ainda, congela o tempo. Entre as tentativas de combater Zenon, invoquei dois nomes: começemos com Bergson que nos diz: “por una parte, atribuimos al movimiento la divisibilidad misma del espacio que recorre, olvidando que *puede dividirse bien un objeto, pero no un acto*; por otra, nos habituamos a proyectar este acto mismo en el espacio (...)” (apud Borges: 2010, p. 286, grifo meu). E continua: “Pero la verdad es que *cada uno de los pasos* de Aquiles es un *indivisible acto simple*, y que después de un número dado de estos actos, Aquiles hubiera adelantado la tortuga” (idem, grifos meus).

¹ E o tempo, embora seja distinto da eternidade, é inconcebível sem a eternidade. Isto se verá ao longo desta exposição.

Destaco da refutação de Bergson dois pontos importantes para que o leitor não se confunda: o primeiro, o autor em pauta admite que o espaço é divisível, os objetos são divisíveis, portanto, licencia a existência do movimento, porque nesta feita é ele também divisível ou variável; segundo ponto: daí que Aquiles, em sua velocidade particular, poderia ultrapassar a velocidade particular da tartaruga durante a corrida e ambos poderiam sair do lugar de que antes nunca saíram. O problema desta interpretação está na separação dicotômica entre o espaço e o tempo, entre objeto e ato, por consequência, a ênfase num “indivisível ato simples”, de cuja ideia se permite, amparado na sentença “depois de um número dado de atos”, que se subordina ao movimento a fluência do tempo. Se um ato é inferior ao objeto, então ele não se divide com ele, logo não é infinito, o que impede a sucessão do tempo ao colocá-la num patamar de falsidade. O ato torna-se, assim, autoconstituído. Em outras palavras, Bergson neste embate, ao contrário de Zenon, admite o movimento no espaço, mas não a sucessão do tempo e seus drásticos efeitos, o que o mantém ainda na mesma² lógica daquele: Aquiles poderia ultrapassar a tartaruga, mas isso não acontecerá porque a vantagem inicial e o termo final da corrida ainda estão congelados. Borges faz um comentário seco sobre isto: “el argumento es concesivo” (2010, p. 289).

Abordarei agora a refutação de Russel segundo o olhar de Borges (2010). Talvez a informação interesse ao leitor atento: tal refutação foi encontrada no livro de William James, *Some problems of philosophy*, de 1911, e em livros posteriores do próprio Bertrand Russel, *Introduction to Mathematical Philosophy*, de 1919, e *Our Knowledge of the External World*, de 1926. Isto posto, podemos forjar e examinar o argumento: “para Russel, la operación de contar es (intrínsecamente) la de equiparar dos series. (...) La serie natural de los números es infinita, pero podemos demostrar que son tanto los impares como los pares” (idem, p. 289, grifo meu). Sugiro que façamos uma assimilação substitutiva. A equiparação de duas séries de números naturais é a corrida de Aquiles e da tartaruga. A série ímpar podemos ocupar com os *movimentos* do herói veloz e do bicho lento. A série par podemos ocupar com os *atos* de ambos. Já sabemos por meio de Bergson que os movimentos são infinitamente divisíveis no espaço; veremos agora porque os atos o são no tempo. Pois bem: qualquer que seja a classe dos números, não se muda o fato de que eles são ficções lógicas. Podemos estabelecer uma ordem assim: a) 1, 3, 5, 7, 9, 11..., e uma outra ordem cujos correspondentes diretos seriam 2, 4, 6, 8, 10, 12...; ou b) 1, 2, 3, 4, 5..., e uma outra ordem cujos correspondentes diretos seriam 203, 406, 609, 812, 1015... Ou c) 11, 22, 33, 44, 55... cujos correspondentes diretos seriam 8, 16, 24, 32, 40... Enfim, o que importa neste raciocínio é que “la parte (...) no es menos copiosa que el todo: la cantidad precisa que hay en el universo es que hay en un metro de universo, o en un decímetro, o en la más honda trayectoria estelar” (idem, p. 290). Qual é, pois, a conclusão de Russel? Se há no percurso efetuado por Aquiles e pela tartaruga uma correspondência numérica, independentemente de ser ímpar (movimento) ou par (ato), então não há uma vantagem inicial e por consequência não há um termo final preestabelecido na corrida entre ambos. Em resumo: Aquiles poderá ultrapassar a tartaruga no interior da própria corrida, porque, conforme Bergson sugere, os objetos são divisí-

² O mesmo não é o idêntico.

veis, portanto os movimentos se pluralizam, cada personagem tem sua velocidade, percorre à sua maneira uma distância; além disso, Aquiles, aí sim, ultrapassará a tartaruga, uma vez que a linha de chegada não estará grudada naquele que detém a vantagem inicial: a cada passo que se dá, um instante prolifera e a configuração da corrida se reorganiza: daí que a vantagem inicial torna-se uma mera distração retórica, ela não existe e a linha de chegada pode estar em qualquer lugar – sintoma maior de que o tempo flui e afeta a corrida. Isto posto: se algum herdeiro de Zenon quer apostar na Tartaruga contra Aquiles, sugiro que pelo menos esteja disposto a ver uma corrida.

B) Considerado o movimento, por coerência de raciocínio, pode-se inferir que seu oposto espacial, a *estabilidade*, também é afetado pelo tempo. Se recusarmos isto, estaremos confundindo uma vez mais a percepção de movimento com análise temporal. Em outras palavras, não podemos nos deter nem tão somente no movimento nem tão somente na estabilidade quando objetivamos avaliar o tempo. Deste modo, melhor faremos se avaliarmos este considerando que haja no mínimo dois termos em jogo para sua consecução. Explico: Antonio Geraldo da Cunha nos ajuda no excelente trabalho chamado *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Esta empreitada é de 1985; mas o dicionário que tenho em mãos é a 4ª versão atualizada de 2010. Cunha nos ensina que o vocábulo “contato” apareceu no português mais ou menos no século XVII³, proveniente do latim *contactus*. Significa basicamente: “estado ou situação dos corpos que se tocam” (2010, p. 175). Daí, pois, afirmo que o vocábulo “contato” sugere no mínimo dois termos, sugere a multiplicidade, ainda que cada corpo tenha sua unidade no mundo. Não podemos pensar o mundo sem esta noção: basta um elemento idêntico para que se impossibilite o contato, já que dois corpos idênticos não o fazem justamente porque, por serem idênticos, não são dois corpos, não há “entre”, não há movimento aí, porque são apenas um. Ora, baseado na ideia de que os corpos são distintos entre si: a) o movimento só pode provir de um corpo; b) um corpo por ser corpo já é estável, embora não deixe de se movimentar. Com isto, pretendo afirmar que *contato é tudo aquilo que conforma ambigualmente movimento e estabilidade*. Por exemplo, um livro jogado numa estante durante quarenta anos: a incidência do ar, dos microorganismos *em contato* com o livro no próximo instante são diferentes do instante anterior; o contrário não é menos verdadeiro: o fato de o livro estar ali parado não significa que não esteja de algum modo em movimento: ele está *em contato* com o ar, com os microorganismos que o fazem ser no próximo instante diferente do instante anterior. Arrisco, então, de maneira preliminar a definição de que *o tempo é um incessante contato dos corpos ou o tempo é um sucessivo contato dos corpos*.

Mas, se o tempo implica um teor doentio de sucessividade que marca a passagem de um instante a outro, como se dá a transição entre estes instantes? Como alguém pode dizer: “eu estive”; como alguém pode saber “agora estou”; como alguém

³ O autor comenta sobre a precisão das datas no aparecimento dos vocábulos: “*Datação*. Para todos os vocábulos estudados foi indicada a data provável de sua primeira ocorrência na língua portuguesa. Sob esse aspecto fomos extremamente rigorosos, pois não omitimos sequer uma data” (Cunha, 2010, p. XVIII).

discerne: “eu estarei” naquilo que “sempre ocorre”⁴? Pois bem, Santo Agostinho, em *Confissões* (1973), ironiza seus adversários que defendem que “o tempo não é mais que o movimento do Sol, da Lua e dos astros” (p. 249). Ele exprime sua estranheza em conceber uma única forma de medir o tempo e, por consequência, uma única forma de medir a duração entre um instante e outro. Em seguida coloca: “Não concordei. Porque não seria antes o movimento de todos os corpos?” (idem). Ora, se o tempo provier de qualquer corpo e não somente de tais astros, então este tempo está em qualquer ser que tenha capacidade de apreendê-lo e contemplá-lo. O teólogo, pois, pretende articular o tempo na consciência dos sujeitos. Se assim é, logo existem múltiplas formas de produzir uma medida do tempo ou de produzir aquilo que mede a duração de um instante para outro. Sobre tal visão podemos dizer que *medida é um critério de duração; e duração é o intervalo que permite o trânsito entre um instante e outro*. Exemplo: um dia se mede pela duração do giro que a Terra dá em torno de si; mas em *Cidade Ilhada* (2009), Milton Hatoum nos apresenta uma personagem que observa um peixe no aquário e afirma que tal observação dura o tempo de um olhar demorado, isto é, o dia poderia ser medido a cada olhar demorado. Os exemplos têm um critério de duração e passado um instante (o giro próprio da Terra ou o olhar demorado), alguma novidade precisa acontecer, ainda que não aconteça. Nesta vereda, a definição de tempo fica mais intrigante: *o tempo é o sucessivo contato dos corpos a partir do qual uma medida estabelece um critério de duração entre os instantes*. Sem a parte final desta definição, sem “a medida ou o critério de duração”, a concepção de tempo se subordinaria a uma irrupção relativista muito simples e pouco eficiente para dar conta dos anseios mais complexos do ser humano. Se alguém pode produzir tempo, este mesmo alguém não está isolado no mundo e se identifica com alguma normatividade temporal. Em outras palavras, cabe espreitar a tensão entre um sujeito capaz de produzir tempo e uma ordem temporal, *porque pensar*

⁴ Quanto a este “sempre ocorre” ou em termos simples o “presente” consta o seguinte: Plotino diz que há três tempos: um é o presente atual, o momento de enunciação; em seguida, o presente do passado, que é o da memória; enfim, o presente do futuro, que é o da imaginação. Santo Agostinho também explora tais noções: “é impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três [...]. Existem, pois, três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras” (1973, p. 248). Isto é, trata-se de um procedimento de análise do tempo que questiona a tradição de um fluxo único de sentidos ao pluralizá-la e multiplicá-la. Agostinho continua: “diga-se também que há três tempos: pretérito, presente e futuro, como ordinária e abusivamente se usa. Não me importo nem me oponho nem critico tal uso, contanto que se entenda o que se diz e não se julgue que aquilo que é futuro já possui existência, ou que o passado subsista ainda” (idem). Entenda-se: “o futuro que já possui existência” e “o passado que subsiste ainda” são afirmações de quem utiliza uma noção espacial para analisar o tempo. Este, segundo Agostinho, é uma certa distensão e não, como as afirmações sugerem, uma extensão. O mérito desta terminologia temporal destacada num primeiro momento em Plotino e depois em Agostinho é de *supor*, como se verá, que *no contato do presente as lembranças e as esperanças podem ser plurais, porque nele existem diferenças em jogo*, embora ainda haja aí a tentativa de uma recorrência essencial.

o tempo é pensar numa certa distensão intensa. Eis um trabalho desgastante e que requer uma árdua paciência.

C) Borges, com vigor intelectual e com doce poesia, instaura sutilmente uma lógica na eternidade, oportuna para os fins deste trabalho. Repetirei um trecho do fragmento que alavancou este primeiro momento do ensaio que corre: “como pude no sentir que la eternidad, anhelada con amor por tantos poetas, es un artificio espléndido, que nos libra, *siquiera de manera fugaz*, de la intolerable opresión de lo sucesivo?” (op. cit., p. 9-10, grifo meu). Pensemos: uma eternidade que nos permite escapar ainda que de maneira fugaz da prisão do sucessivo ou do incessante. Não entrarei ainda na investigação mais aprofundada do que seja eternidade; mas para fins de entendimento da sentença: entendamos a eternidade como aquilo que compreende todas as coisas de forma simultânea. A eternidade não é tempo? Isto está correto. Agora: qual é o estatuto filosófico que inscreve a relação entre eternidade e tempo? É justamente este problema que Borges levanta no trecho ora em pauta. Quando ele diz “*siquiera de manera fugaz*” (traduzo para “ainda que de maneira fugaz”), ele sugere que se houver uma relação paradoxal entre a eternidade e o tempo, um arquétipo, por exemplo, poderá deslocar-se ainda que não se desloque. Em outras palavras, o Platão da Grécia Antiga não é o mesmo Platão da Idade Média, que não é o mesmo Platão da Modernidade, embora seja o Platão. Não se trata mais de pensar o tempo como uma simples imagem móvel de uma eternidade que sai ilesa desta relação, conforme enfatiza Platão no *Timeu*. Trata-se de uma anomalia metafísica que firma uma reciprocidade entre o móvel e o imóvel, não obstante suas qualidades distintas, isto é, se o tempo é uma imagem móvel da eternidade, então, e aí concordo com Borges, “la eternidad es una imagen hecha con sustancia de tiempo” (2005, p. 14).

II

Pensar em Deus é desobedecer a Deus
Porque Deus quis que não o conhecêssemos
Por isso se nos não mostrou...
(Fernando Pessoa: 1980, p. 141)

Presta atenção querida
Embora eu saiba que estás resolvida
Em cada esquina cai um pouco a tua vida
Em pouco tempo não serás mais o que és...
(Cartola. *O mundo é um moinho*. 1974)

No livro *A hermenêutica do sujeito*, compêndio de aulas de Michel Foucault, encontro passagens que vão incendiar a discussão que ora me detenho: a eternidade. Utilizarei seu argumento que sugere uma unidade reflexiva no pensamento ocidental. Para tal empreitada forja ele o seguinte esquema: um largo deslizamento desta unidade

reflexiva por meio das categorias memória, meditação e método; daí baseia-se, fundamentalmente, nos seguintes nomes da história universal: Platão, Epicteto, Santo Agostinho e Descartes.

Pois bem: o argumento não é difícil, se o leitor não perder de vista o fio condutor que nos guia de um contexto a outro. Algo que, se não manejado com destreza, pode gerar um complicador quanto ao tempo já abordado neste texto. Complicador este sempre levado em conta pelos maiores pensadores da humanidade, independentemente de seus projetos teóricos: a existência da eternidade e do tempo – se existe um, não há como virar as costas para o outro. Vejamos: primeiro o autor invoca Platão afirmando que sua concepção de memória implica uma espécie de reconhecimento essencial. Isto é, diante da relação com o objeto, a alma lembra-se das formas essenciais que a constituem, lembra de si: “vendo-se a si própria que a alma descobria, no outro, quem ela era, o elemento divino graças ao qual ela podia se ver” (2010, p. 410); em seguida, o autor cita Epicteto, apontando nele uma concepção meditativa, em que a alma, no exercício da razão, e diante das constantes paixões e sensações provocadas no mundo, manifesta seu grau de identificação com o divino. Trata-se já da possibilidade de se falar numa espécie de ética de um sujeito. Por meio de uma meditação particular, ele se encontra com aquelas formas essenciais ou com Deus cristão, no caso de Santo Agostinho; por fim, Descartes e a questão do método, em que, por meio de procedimentos científicos, uma certeza é fixada possibilitando a organização do conhecimento. Diz Foucault: “poderíamos dizer de um modo geral que todo o pensamento antigo foi um longo deslocamento da memória à meditação, tendo evidentemente, como ponto de chegada, Santo Agostinho” (idem; p. 413). E continua: “De Platão a Santo Agostinho, o que se passou foi esse movimento da memória à meditação. [...] Da Idade Média ao começo da Idade Moderna [...] a trajetória foi outra: foi aquela da meditação ao método [...]” (idem, p. 414).

O parágrafo acima serve de panorama para que eu possa desdobrar com mais segurança a temática da eternidade. O que Foucault nos apresenta é uma espécie de continuidade que, se levada ao pé da letra, elimina a possibilidade de sucessão do tempo. Ora, o autor obviamente não recusa este dado justamente porque, com sua forma analítica, perscruta frestas no uno. Em outras palavras, o deslocamento de que fala Foucault enfatiza indícios de que tudo aquilo que implica o patrimônio cósmico da humanidade desliza, reagrupa, insiste de modos outros no presente. *A eternidade é, portanto, inconstante ou a permanência é móvel.* O importante, ressaltado, corresponde a atentar-se ao ponto de cruzamento entre as duas noções. Se assim é, como funciona a memória dos sujeitos?

Borges no seu livro de estreia como escritor, chamado *Fervor de Buenos Aires* de 1923, num sugestivo poema em prosa intitulado *Líneas Que Pude Haber Escrito Y Perdido Hacia 1922*, aguçava nosso olhar sobre uma memória deslizando:

[...] Walt Whitman, cuyo nombre es el universo
 La espada valerosa de un rey
 En el silencioso lecho de un río,
 Los sajones, los árabes y los godos

Que, sin saberlo, me engendraron,
Soy yo esas cosas y las otras
O son llaves secretas y arduas álgebras
De lo que no sabremos nunca? (2010, p. 57)

O título do poema desafia o leitor como se interrogasse: qual é a natureza disto que comumente chamamos de memória? Se as linhas podem haver sido escritas e perdidas numa data qualquer, então existe simultaneamente, uma atividade conjunta entre a lembrança e o esquecimento na memória (Dantas, 2011). No conteúdo do poema, vemos que Borges lembra-se de uma série de elementos: de Walt Whitman, da simbologia da espada de um rei, do leito de um rio, de certos grupos ..., e isto lhe faz afirmar que são tais coisas que ele recentemente definiu. Ao acrescentar que são, além destas coisas definidas, as outras no sentido de todas as outras, percebemos uma caracterização indefinida, logo a possibilidade de se afirmar o esquecimento. Isto é, a memória trabalha da seguinte maneira: com a lembrança ela *define*; e com o esquecimento, *indefine*.

Não se trata de pensar tais atividades de maneira rigorosamente separada e excludente. *Considerando a sucessividade do tempo e dos contatos daí provenientes, considerando que cada novo instante é um arranjo de mundo diferente*, pode-se colocar: a) no geral: a lembrança, por mais que preserve, esquece alguma coisa incorporada e o esquecimento, por mais que deixe escapar, lembra alguma coisa justamente por ter sido incorporada; b) no particular: a lembrança que preserva, ao que tudo indica, está de acordo com o projeto de mundo daquele sujeito que define o que é lembrado, porque definir é ressaltar uma certa unidade, mas a natureza daquilo que se *define é indefinida*, basta somente um novo instante para prová-lo; por outro lado, o esquecimento deixa escapar, ao que tudo indica, aquilo que não está de acordo com o projeto daquele mesmo sujeito, mas isto não quer dizer que o esquecimento anule ou deixe de afetar as experiências de mundo que foram e que serão incorporadas, portanto, o que se *indefine é definido*. Definir o lembrado indefinido e, simultaneamente, indefinir o esquecido definido implica efetivamente o violento paradoxo que permite, pela memória, estruturas e símbolos de mundo falíveis.

Dito de outro modo: o Walt Whitman de Borges não é o Walt Whitman do século XIX, assim também não é a mesma a espada dos reis passados nem os mesmos saxões, árabes e godos, embora esteja ele falando dos mesmos; tudo que o autor deixou de mencionar no poema interfere e suplementa de alguma maneira aquilo que ele mencionou. Em resumo, podemos inferir: um sujeito incorpora experiências do contato ou das relações e as traduz a cada novo instante do tempo, complexificando sua memória; o que permite afirmar que já existiu um sujeito que incorporou e traduziu experiências do contato ou das relações a cada novo instante do tempo, embora não esteja mais no tempo; o que permite afirmar que já existiu um sujeito que incorporou e traduziu experiências do contato ou das relações a cada novo instante do tempo, embora não esteja mais no tempo e assim infinitamente, de modo que se possa enfatizar uma maturação complexa, por meio destas traduções infinitesimais na memória, sempre a ocorrer na eternidade. Em outras palavras: não existe um elemento sequer que desapa-

reça na bruma do universo; a não ser que desapareção de elementos seja entendida como reversão incessante dos vestígios ou recombinação incessante das combinações precedentes. Se há repetições e simultaneamente não-repetições vertiginosas, então se torna impossível estabelecer uma única origem e uma única meta histórica. Isto posto, vamos voltar um pouco na noção de eternidade levando em consideração as diferenças: afinal, o que efetivamente é?

Insistirei em Borges, quando, numa conferência sobre o tempo, nos diz: “la eternidad es todos nuestros ayeres, todos los ayeres de todos los seres conscientes” (2009, p. 243). A eternidade, pois, é aquilo que abrange o inapreensível. Continua o pensador: “todo el pasado, ese pasado que no se sabe cuando empezó. Y luego todo el presente. Este momento presente que abarca todas las ciudades, todos los mundos. Y luego, el porvenir. El porvenir que no ha sido creado aún, pero que también existe” (idem). Assim, a eternidade abrange o inapreensível independentemente de que haja ser consciente ou não, partícula, água, montanha, lua, planetas, enfim. Nada escapa da eternidade, desde que tenha aparecido enquanto fenômeno ao menos uma vez num presente, porque ela compreende todos os instantes de todos os tempos.

Devo levantar ainda alguns elementos para o debate. Manter-me-ei com o vigor intelectual e com os sonhos de Borges, acrescentando alguns detalhes ao interpor comentários. No livro *El Aleph* consta uma narrativa densa intitulada *Los teólogos*, e o roteiro é o seguinte: um teólogo experiente leva a vida a refutar outro não menos experiente; ambos, ortodoxos e investigadores de heresias (inquisidores), disputam uma liderança hermenêutica da sagrada escritura; em certo momento, um descobre uma passagem armadilhesca do outro, acusa-o e o faz queimar como um herege; em seguida, no céu Deus revela que os dois teólogos são uma só pessoa.

Desta trama o que preciso apontar corresponde ao nó dialético em jogo. Nas passagens da sagrada escritura, de acordo com a narrativa, a disputa de poder entre ortodoxos e heterodoxos era: para os primeiros, nenhum acontecimento do mundo pode se repetir porque isto é investir contra a criação de Deus, ou seja, a repetição no mundo põe em xeque seu ato fundador; para os segundos, todos os acontecimentos do mundo se repetem incessantemente: novamente Troia será invadida, novamente Platão ensinará na Grécia, novamente Jesus morrerá na cruz. A disputa, como se vê, consiste em estabelecer quais são os princípios que vigorarão na lógica do pensamento universal e, por consequência, na noção de eternidade: *a plenitude ou a infinitude (por consequência: a infinitesimalidade de cada ato)?* Daí: *a dicotomia ou o paradoxo?* Logo: *a busca pela plenitude ou a (in)completude?*

No conto *Los teólogos*, como nas melhores narrativas curtas dos melhores escritores da história universal, percebemos uma marca sísmica, um ponto de contorção, que é o momento a partir do qual os fatos sutilmente se costuram, não sem deixar de provocar agudas perturbações, ficando, claro, o resto da história, embora já montada, por conta do leitor. Esta marca sísmica, no conto em questão, emerge quando o teólogo, Aureliano, descobre um trecho polêmico no trabalho do seu outro, Juan de Panonia:

“[...] Aureliano agrego una exposición de la herejía histriónica, tal como ésta se daba en los conventículos de Genua y Aquilea. Redactó unos párrafos; *cuando quiso escribir la te-*

sis atroz de que no hay dos instantes iguales, su pluma se detuvo. No dio con la fórmula necesaria; las admoniciones de la nueva doctrina ('Quieres ver lo que no vieron ojos humanos? Mira la luna. Quieres oír lo que los oídos no oyeron? Oye el grito del pájaro. Quieres tocar lo que no tocaron las manos? Toca la tierra. Verdaderamente digo que Dios está por crear el mundo') eran hartamente afectadas y metafóricas para la transcripción. (...) Al día siguiente, recordó que la había leído hacía muchos años en el *Adversus annulares* que compuso Juan de Panonia" (2010, p. 666, grifo meu).

Por que os ortodoxos, ora representados por Aureliano, recusam a repetição? Pois bem: é preciso reforçar que a eternidade não funciona, embora não seja o tempo, sem o exercício desgastante dele, independente da inteligência inscrita na relação entre ambos. Nesta vereda, se, por exemplo, Judas Iscariotes tornar a vender Jesus, e Este tornar a ser crucificado a cada acontecimento, a cada sucessão de fatos no tempo, então, *justamente por haver a repetição, a Criação, a revelação do Espírito Santo e a vinda de Jesus não são em sua trindade o percurso único do mundo, mas infinitos percursos, podendo gerar infinitos mundos, e infinitas redensões.* Por isso os ortodoxos defendem que o sagrado não pode se repetir, porque é uma certeza e não uma falibilidade, os acontecimentos não têm nenhuma novidade porque tudo está diante de Deus (ideia que inferioriza o tempo, mas não o recusa). Isto é, ver o que não se viu pela lua; ouvir o que não se ouviu pelo grito do pássaro; tocar o que não se tocou pela terra conformam a bela poética que infiltra princípios heterodoxos no seio do pensamento ortodoxo. 25 séculos atrás, na China Antiga, Chuang-Tzu já ensinava feita parecida, o "jejum do coração", enfatizando: "se conseguir tal objetivo, você será capaz de ir ao mundo dos homens sem os perturbar. Não entrará em conflito com a imagem que eles fazem de si mesmos" (Merton, 2003, p. 87). Ora, embora a ciclicidade proposta por Juan de Panonia ainda esteja sob o jugo de uma forma universal prévia, ela é uma fresta a mais para a ação de um sujeito. Daí para articular paradoxalmente a eternidade e o tempo e assegurar a diferença na metafísica é tão somente um passo, que é ínfimo mas larguíssimo. O meu objetivo até aqui foi justamente dar este passo liminar já sempre de algum modo dado.

III

Como compreender a noção de contemporâneo? Eis um problema que irei doravante discutir. Giorgio Agamben produziu um pequeno ensaio sobre ao assunto chamado *O que é o contemporâneo e outros ensaios?* Para o objetivo deste texto, manter-me-ei em diálogo com o ensaio que trabalha especificamente a questão do contemporâneo. Diz ele de partida: "[...] deveremos ler textos cujos autores de nós distam muitos séculos e outros que são mais recentes ou recentíssimos: mas, em todo caso, essencial é que consigamos ser de alguma maneira contemporâneos destes textos"⁵ (2010, p. 57). O que pretende com isto? Senão vejamos...

⁵ Vale registrar a informação de que este texto é fruto da lição inaugural do curso de filosofia teórica 2006-2007 junto à faculdade de Arte e Design do IUAV de Veneza.

Agamben invoca Roland Barthes para afirmar uma conclusão de Nietzsche. Sinceramente não entendi o nome do primeiro, que não volta a aparecer mais no ensaio. Contudo, quanto ao segundo, tem-se algo para dizer. Em 1874, o genioso alemão publica *Unzeitgemässe Betrachtungen* ou *Considerações Intempestivas*. A conclusão que interessa a Agamben pode se resumir no seguinte: os humanos são incessantemente devorados pela história e precisam se dar conta disto. Em outras palavras: é-se contemporâneo quando se percebe a necessidade de um distanciamento diante da história: “[...] exatamente por isso, exatamente através desse *deslocamento e deste anacronismo*, ele é capaz, mais do que outros, de perceber e apreender seu tempo” (idem, p. 58-59, grifo meu). O argumento, pode-se notar, é vago. E aquele que não percebe isto não é contemporâneo de sua história? Se não é, então o que é? Assombrarei Agamben com este problema. Mas não subestimemos o autor: “um homem inteligente pode odiar seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir ao seu tempo” (idem).

Agamben em seguida nos oferece sua incipiente definição de contemporaneidade:

A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a *relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo*. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela” (idem).

Trata-se de um fragmento complexo. Nesta feita, preciso organizar o pensamento. Estou de acordo com o seguinte: o contemporâneo estabelece uma relação de aderência e dissociação com o tempo. O fato de nos comunicarmos pela linguagem é sintoma de uma aderência, concerne à memória. E se do próprio tempo se “toma distância”, é porque existem uma fresta e uma possibilidade de rearticular a memória ao pluralizar as formas de se concebê-lo. Contudo, conforme já vimos, se considerarmos que a força desagregadora do tempo impede o congelamento dos arranjos de mundo, logo tendo a divergir de Agamben: não há a possibilidade de “coincidir plenamente com a época” porque isto é tratar as discontinuidades do tempo como a extensão espacial, o distenso como linear. Portanto, não se pode manter o olhar fixo sobre o próprio tempo porque ele é de uma mobilidade incessante e não porque não se o consegue.

Nestes pequenos detalhes se constroem palácios, cidades e mundos. Prosseguirei no tom diplomático e incisivo quando for o caso. O autor trabalha, adiante, a poesia que se intitula *O século*, de um russo chamado Osip Mandel’stam⁶. Entre alguns versos, chega a conclusão de que “o poeta, que devia pagar sua contemporaneidade com a

⁶ A quem se interessar, segue a nota do tradutor: “desse poema existe uma tradução para o português, sob o nome *A era*, feita por Haroldo de Campos em *Poesia Moderna Russa*, Editora Brasiliense, 1987 (Agamben, 2010, p. 60).

vida, é aquele que deve manter fixo o olhar nos olhos do seu século-fera, *soldar com seu sangue o dorso quebrado do tempo*" (idem, p. 60, grifo meu). A frase grifada se refere à percepção de um contemporâneo da essência sucessiva do tempo, o que, segundo o raciocínio do autor, o torna efetivamente contemporâneo. Alguns versos e frases depois, apropriando-se das metáforas do russo e com uma certa sofisticação, Agamben emenda:

Neste ponto gostaria de lhes propor uma segunda definição da contemporaneidade: contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. *Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros*. Contemporâneo é, justamente, aquele que *sabe ver* essa obscuridade, que é *capaz de escrever* mergulhando a pena nas trevas do presente. Mas o que significa "ver as trevas", "perceber o escuro"? [...] Perceber esse escuro não é uma forma de inércia ou de passividade, *mas implica uma atividade e uma habilidade particular* que, no nosso caso, equivalem a neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, que não é, no entanto separável daquelas luzes (idem, p. 63, grifos meus).

Sugiro ao leitor que não se impressione com as metáforas, sugiro que fique atento ao raciocínio, que segue o mesmo, e que somente está alastrando-se por outras paragens. O binômio luz/escuro corresponde àquilo que não é tempo (eternidade) e àquilo que é tempo. O contemporâneo de Agamben pode experimentar "todos os tempos obscuros" se "souber ver", se "for capaz de escrever" nestas trevas, se efetuar, por meio de uma "habilidade particular", uma atividade nela. Contudo, reinsisto num problema desta interpretação: aquele que não for capaz de perceber este obscuro deixa de ser contemporâneo? O que não percebe a treva pode não ser contemporâneo, mas não pode fugir do tempo: assim, como o pensador lida com este que aparece como seu monstro teórico? Desconfio que o autor não quer abrir mão de uma causa primeira, embora também não feche completamente o espaço de jogo das diferenças no tempo. Manter-se nesta linha é garantir sutilmente uma regra particular como previamente universal, o que invalida de antemão, não obstante o refinamento intelectual e argumentativo, a possibilidade de uma diferença ser entendida como tal. Esta linha, de um "escuro especial" não separável das luzes, se explicita com muita clareza pouco depois: "por isso os contemporâneos são raros. [...] Porque significa ser capaz não apenas de manter fixo olhar no escuro da época, mas também perceber nesse escuro uma luz [...]" (idem, p. 65).

Contudo, ainda Agamben não deu conta do que apontei como seu monstro teórico. Assim, até que ponto ele tenta ao menos dissimulá-lo? Conforme já mencionei, o autor não é ingênuo e ele o percebeu de alguma maneira. Isto torna-se ressonante quando diz: "Compreendam bem que o compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: *é, no tempo cronológico, algo que urge dentro deste e que o transforma*" (idem, grifo meu). Ou seja, contemporâneo não é somente aquele que está imerso no tempo, mas aquele que é capaz de alguma maneira de o manipular, investir e "transformar": possibilidades exercidas pelos raros.

Dito isto, farei uma questão alegórica: na Amazônia existe uma árvore que, especulase, tenha mais de 2.000 anos de vida. Melhor: existem monumentos que ultrapassaram gerações mantendo-se de pé, com corrosões e reformas, até a contemporaneidade: as pirâmides do Egito, o Coliseu de Roma, as acrópoles da Grécia. Não se pode esquecer o exemplo dos mais diversos livros que sobrevivem ao longo da história universal. Trata-se de exemplos de monumentos e objetos, que, por terem forma, estão imersos na sucessividade do tempo e que se relacionaram com nossos antepassados, estes que foram contemporâneos daqueles. Se houve contato entre nossos antepassados enquanto contemporâneos com aqueles monumentos e objetos, então, embora tenha havido mudanças com o tempo, há aí uma rede de símbolos para os outros contemporâneos. Se há esta rede de símbolos, ainda que alterada, então qualquer humano é capaz de perceber um escuro na luz, porque todos detêm memória e estão imersos no tempo. Dito em outra feita, Agamben está certo em parte: existe a capacidade no humano de apreender e contemplar uma falha no presente, um além no que é – isto permite a alguém ser chamado de contemporâneo; mas se equivoca quando pretende instituir uma “habilidade particular” como critério para exercer tal capacidade. Em outras palavras: a insuficiência do seu argumento consiste em negligenciar aquilo que não é contemporâneo ou aquele alguém que não é capaz de perceber a falha no presente. Talvez ele responda deste modo: “o não contemporâneo é uma pessoa imersa no tempo sem aquela astúcia que percebe a falha no presente”. Se assim for, haverá uma hierarquia natural entre os humanos, o que sufocará diferenças. Em resumo, tiro daí duas conclusões: a) o *contemporâneo, ainda que se conforme à história, a está deslocando porque pensar de outro modo é inibir a influência do tempo (na pior das hipóteses: congelá-lo ao confundi-lo com o espaço) e inferiorizar diferenças*; b) o *contemporâneo é todo aquele capaz de apreender e contemplar o além-tempo e o tempo*.

Isto posto, concordando com Agamben até certo ponto, efeturei minhas inferências finais: entendo contemporâneo como aquele capaz de perceber a luz da eternidade e o fluxo escuro do tempo, a essência e o vazio, a imortalidade e a morte. Nesta vereda, indo além da dicotomia e forjando uma inteligência paradoxal: *os antepassados são energias vitais*. Eles abrangem, de *algum modo*, o que foi, o que é e o que será. Ou seja, eles estão fluindo com o tempo, sem nele estar. Mas para que isto ocorra, é necessário que eles tenham nascido para o tempo alguma vez, tenham sido contemporâneos alguma vez, o que remete a outras energias vitais, que tenham nascido para o tempo e foram contemporâneas alguma vez, e aí novas energias vitais e assim infinitamente. Aquele que é contemporâneo alguma vez, em virtude de seus antepassados, cria-se pela memória e, também, imerso no tempo, produz símbolos para a memória, contribui, ainda que infinitesimalmente, para a evolução do patrimônio cósmico da humanidade ou eternidade. Considerado isto, por fim, os animais, as coisas, os rios, o mar, as montanhas, os microorganismos, os átomos, o ar, os planetas, as luas, as estrelas, os sóis existem em suas particularidades, existem no todo e também podem ser energias vitais para os humanos, mas não são contemporâneos *porque não implicam a capacidade de apreender e contemplar tais absurdos como os humanos*.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?, e outros ensaios*. 2 ed. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2010.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção “Os Pensadores”).

BORGES, Jorge Luis. *Historia de la Eternidad*. 9 ed. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

_____. *Obras Completas I*. 5 ed. Buenos Aires: Emecé, 2010.

_____. *Obras Completas IV*. 2 ed. Buenos Aires: Emecé, 2009.

CARTOLA. *Álbum cartola*, 1974.

CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4 ed. revista pela nova ortografia. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DANTAS, Rafael. *Estatuto filosófico da diferença e o caso de José Castello no Currículo do Prosa e Verso do Jornal o Globo*, in: VI Seminário Internacional de redes educativas e tecnologia, 2011, UERJ, Ed. De Petrus, CD-Rom.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HATOUM, Milton. *Cidade Ilhada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. 11 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

PESSOA, Fernando. *O eu profundo e os outros eus*. 7 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.